DWIE PASYE.

VORDERTHIERSEE I OBERAMMERGAU.

I.

Vorderthiersee. (1885).

W r. 1885 bawiłem przez letnie miesiące w okolicach Salzburga. Z dłuższej wycieczki po jeziorach Salzkammergutu, z nad brzegów Mondsee, tak błękitnego jak Garda i Ebensee, tak cudownie owiniętego w pagórki i zieleń jak Lago Maggiore, wróciłem w sierpniu do Ischl. Nawet potop wiedeńsko-żydowski nie potrafił zepsuć tego ślicznego zakątka, ukrytego w dolinie nad potokiem, wśród zielonych wyżyn i lasów, jak w koszu pachnącym kwiatów polnych i leśnej zieleni. W miasteczku — miniatura wiedeńskiego przedmieścia. Wśród wieśniaków, po miejsku przebranych, cisną się gogątka z Leopoldstadt z obnażonemi kolanami u zaokrąglonych nóżek i kijami alpejskiemi w ręku, mniej zakrzywionemi u góry niż oryentalne ich nosy, z edelweiss kupionym w kurhausie i orlemi piórami u kapelusza, wytargowanemi na Salzgries wiedeńskiem. W kawiarniach taki sam tłum jak na *Ringu*, panie w cudackich strojach, gadają o najnowszych wiedeńskich plotkach przy dźwiękach wojskowej muzyki, a stare dueriery w landeaus napół zakrytych od wiatru, przejeżdżają się stępo po esplanadzie, trzęsąc siwemi lokami i witając wachlarzem znajomych. Ścisk,

hałas, gorąco i nuda. Ale od lasu wiatr przynosi smugi świeżego powietrza, przesycone żywicą i ozonem — z gór pachnie siano tylko co skoszone, i śpiew wieśniaków wracających z pola dolatuje. A pół godziny od miasta nie widać cylindrów i rembrandtowskich kapeluszów, nie słychać wiedeńskiego szwargotu — cicho, świeżo, zielono, pełno kwiatów i nieba. Wieśniacy, wracający z targu, pozdrawiają chwaląc Chrystusa, przy Bożej Męce na zakręcie drogi każdy uchyli kapelusza; w lesie ptactwo tylko hałaśliwie świergoce i strumień z szumem rozbija się snopami mlecznej piany ze skały na skałę. A wszystko to słońce letnie oblewa ciepłą falą światła, złocąc świerkowe lasy i śpiczaste dachy domostw.

Ale choć śliczny ze słońcem, bez słońca i z deszczem Ischl jest, jak wszystkie wilegiatury, niewypowiedzianie nudny. Niema innej rady, jak iść na gazety do kurhausu. Niedługo też musiałem się uciec do tego smutnego środka na odpędzenie spleenu, i przeglądając pobieżnie elukubracye wiedeńskich publicystów, słuchałem już od paru godzin jednostajnie uderzającego o szyby deszczu. Naraz w jednym z prowincyonalnych dzienniczków wpadła mi w oczy korespondencya, w której autor opisywał, nie szczędząc wykrzykników, swoją wycieczkę do jakiejś wioski tyrolskiej na przedstawienie Męki Pańskiej przez miejscowych wieśniaków.

Słyszałem pięć lat przedtem o Oberammergau — choć wyznaję, nie budziły we mnie opisy odbywanych tam przedstawień interesu, może dlatego, że nie budziły sympatyi. O Vorderthiersee koło Kuefsteinu nie słyszałem nigdy, choć właśnie poprzednią zimę spędzałem w północnym Tyrolu. Zwróciłem się z zapytaniem do siedzącego koło mnie ks. M., literata, nietyle z zawodu, ile z talentu i znawstwa. Wiedziałem, że mnie potrafi poinformować — i nie zawiodłem się.

— Chory jestem i czasu mam mało — odrzekł mi — dlatego jechać tak daleko od kraju obawiam się; panu jednak radzę koniecznie być w Thiersee, i nie daruję ci, jeźli tam nie będziesz.

Odpowiedziałem mu, że przedstawienie Męki Pańskiej na

scenie wygląda mi na profanacyę, że to, co czytałem o Oberammergau, odbiera mi ochotę patrzeć na naśladowania, że wszystko to robi mi wrażenie spekulacyi bardziej niż religijnego aktu, jakim być chcą pasyjne przedstawienia i jakiemi były niegdyś.

— A któż panu powiedział, że nim nie są? — odparł ks. M. — nie widzieliśmy ich, ani ja, ani pan, nie wiemy o tem nic. Co do naśladowania, nie wiadomo, kto kogo naśladuje — a co do ducha, jaki panuje w Thiersee, możemy się o nim łatwo przekonać.

Mówiąc to, przysunął mi stos świeżych i dawnych dzienników, i zaczął w drugim stosie podobnym przeglądać pisma austryackie i niemieckie. Rezultatem poszukiwań było, że oprócz wspomnianej korespondencyi w salzburskim dzienniczku konserwatywnym, o pasyi w Thiersee nie było nigdzie ani wzmianki.

— Masz pan już jeden bardzo znaczący i korzystny symptom. Aktorom pasyi w Thiersee nie chodzi o spekulacyę, bo nie robią reklamy.

— Może to świadczy tylko o braku wartości.

— Być może; ale prędzej o chrześcijańskim kierunku. W każdym razie, co panu szkodzi, młodemu i zdrowemu, poświęcić parę dni czasu i trochę fatygi, aby zobaczyć rzecz niewątpliwie niezwykłą i ciekawą. Przynajmniej nie znajdziesz pan w Thiersee tego, co *Kikeriki* powiedział swojego czasu o Oberammergau:

„Auf der Bühne Alles christlich,
Im Zuschauerraum Alles jüdisch".

Na drugi dzień wyjechałem do Thiersee.

Kufstein jest jednem z najpiękniejszych miejsc, jakie znam. Na wysokiem wzgórzu zamek średniowieczny jeszcze, ogromny, ponury, murami olbrzymiemi i zębatemi basztami otoczony, zdaje się grozić miastu, obejmującemu jego stopy i złączonemu z nim nieskończonym labiryntem kurytarzy, wykutych w skale, i stromo w górę pnących się krużganków. Wewnątrz dość pusto teraz. Kilku żołnierzy uwija się po dzie-

dzińcach, od czasu do czasu szczęk broni i głos komendy przy mustrze przerywa ciszę. W kazamatach pleśń mury okrywa, wilgoć, ciemno, ponuro,— ale jeźli się wspiąć do okienka, wysoko w górze wybitego i wąskiego jak strzelnica, świat Boży się uśmiecha całym urokiem gór: Alpy lśnią w słońcu śnieżnemi płachtami, skały fioletowe barwią się odbłyskami purpury na tle gajów dębowych i świerkowych, oplatających ich podnóża. Gwar ludzki nie dochodzi z dołu, nie dochodzą głosy lasów szumiących w dali, i pól falujących trawami i zbożem. Orzeł tylko czasem wzbija się z sąsiednich szczytów i pruje powietrze, jakby szydząc z więźniów, dla których tych parę szczytów i skrawek nieba nad niemi stanowią świat cały przez długie lata, nieraz przez resztę życia.

W oberży, w której jem obiad — zdaje się, że to musi być punkt zbiorny postępowców Kuefsteinu, o czem nie wiedziałem przedtem — nie umieją mi nic powiedzieć o przedstawieniach w Thiersee. Gospodyni zdaje się wprawdzie, że coś gdzieś o tem słyszała, ale nie zwróciła na to uwagi. *Es ist so etwas für die Bauern.* Może w oberży sąsiedniej, w której dostrzegam paru księży, więc być tam musi ognisko „czarnych", umianoby mnie lepiej poinformować — ale cóż na tem zależy? Poinformujemy się na miejscu. To zdaje się pewnem, że okazyi żadnej do Thiersee niema, żadnego fiakra ani omnibusu. Możnaby może jaki wehikół wynaleść, ale stosunek pieszej podróży do kołowej w Tyrolu jest podobny do tego, jaki zachodzi między jazdą końmi a koleją na pewnych liniach drugorzędnych w Galicyi, gdzie koleją jedzie się, gdy się ma czas zbywający, a końmi, gdy komu spieszno.

Droga prowadzi przez miasteczko całkiem tyrolskie, z fantastycznie zakręcanemi dachami, ze ścianami okrytemi malowaniem, a w górze galeryami rzeźbionemi kunsztownie w drzewie. Dalej wśród łąk, okrytych jeszcze pokosami trawy, ścieżka idzie w głąb lasu— i odtąd wije się już wśród gęstwiny odwiecznych dębów i sosen na pochyłości góry, którą wężykiem otacza. Las śliczny, stary, drzewa równe i proste jak kolumny jakiegoś pałacu Tytanów. Co chwila kapliczka, przepełniona

wotami i bukietami kwiatów zeschłych i świeżych. Na drzewach tu i owdzie ołtarzyki, obrazy pobożne, wreszcie — jak wszędzie w Tyrolu — stacye Męki Pańskiej i tajemnice Różańca na małych ołtarzykach co kilkaset kroków. Od czasu do czasu wieśniak przechodzi, popędzając obładowane muły, i śpiewa jakiś *Schnadahüpf'l*, daleko roznoszący się po górach, lub głośno odmawia Różaniec.

Wyszedłszy z lasu, znalazłem się w równinie, opasanej górami, okrytej jabłoniami i gruszami, na których czerwieniły obficie dojrzewające owoce. Wiatr je strząsał co chwila z obciążonych gałęzi i zasypywał niemi drogę; nie widziałem jednak, żeby ktoś z przechodniów je zbierał. Nie darmo odmawiali idąc Różaniec, i przed obrazkami świętemi nad drogą uchylali kapelusza. Z jednym z nich wdałem się w rozmowę. Był to mężczyzna w średnim wieku, z twarzą wyrazistą, rozumną i regularnemi rysami, z wąsem zawiesistym, nadającym Tyrolczykowi pewne podobieństwo do Polaka, niezupełne jednak, bo typ tyrolski od słowiańskiego wyższy jest i regularnością rysów i wyrazem inteligencyi i silnej woli.

Niezmiernie miło gawędzić z tymi wieśniakami z Alp. Takie w nich poczucie własnej godności, właściwe ludziom, którzy nigdy nie zaznali jarzma pańszczyzny, — a tak znowuż brak wszelkiej buty i grubiaństwa. Wieśniak tyrolski czuje się równym z t. zw. klasą inteligentną, nie zazdrości jej, ale też nią nie pogardza. Rozumie doskonale różnicę wykształcenia, ale czuje również, że i pod względem socyalnym położenie wieśniaka, przywykłego obchodzić się małem a niezależnego, lepszem jest nieraz od pozłacanej nędzy miejskiej, i że wrodzony rozsądek i domowe wychowanie w rodzinach wieśniaczych tych krajów bardzo troskliwe i gruntowne, stawią go również wyżej od wielu panów doktorów. Ztąd ta swoboda w obcowaniu i otwartość, połączona ze sporą dozą humoru, co wszystko uderza tem milej, gdy się przywykło do skrytej nieufności słowiańskiego ludu.

Po chwili rozmowy mój towarzysz wskazał mi na wieżyczkę, wychylającą się z poza drzew.

— Otóż i Thiersee — rzekł.

Naprawdę spodziewałem się więcej. Z drzew wyglądała wieżyczka kościoła, przy niej dwa czy trzy domy tylko i większy budynek, z desek zbity, opodal na wzgórzu. Ale widok śliczny. Naokoło w dwóch kondygnacyach pasmo gór, lasem okrytych do połowy, mieniących się wyżej gorącemi odbłyskami słońca o wapienne skały, otwiera się w stronę północy na szerszą płaszczyznę, falującą zlekka łańcuchem niskich wzgórz, jak ruchliwa powierzchnia morza. W dolinie i na stokach gór z obu stron rozsypane domki białe, okryte napół wiszącemi koło ścian zbiorami maisu, złocącego się zdala metalicznym blaskiem. Wkoło warzywne ogrody z pielęgnowanemi starannie grządkami, i uginające się pod ciężarem jabłek owocowe sady. Skromny dobrobyt, oparty na ładzie i wytrwałej pracy, w oczy rzuca się wszędzie: w żadnym płocie nie brak kołka, każdy gospodarski budynek lśniący i schludny, jak na wystawie. A przytem pusto i cicho zupełnie. Nawet przy oberży, uderzającej wyzłacanym szyldem, tylko parę psów grzeje się w słońcu i kury biegają gdacząc po przymurku.

— No, a goście? — spytałem.

Mój Tyrolczyk ruszył ramionami.

— Dziś sobota, — rzekł — to kończą roboty w polu, boć to zbiory; ale niechno pan zobaczy, jakie procesye ciągnąć tu będą przed świtem jeszcze.

Właściwie nie o takich gościach myślałem; zapytałem go też, czy prócz wieśniaków okolicznych, nikt nie bywa na pasyach.

— No, bywają i panowie, ale ci są u naszego pana proboszcza, który mieszka o pół godziny drogi od kościoła, zwyczajnie, jak u kolegi.

Wiedzialem o tem, że w Tyrolu lud p a n a m i nazywa samych tylko księży — i byłem w kłopocie, jak zapytać mego znajomego, nie obrażając go, o międzynarodową armię turystów, której nie dostrzegałem. Zbawcza sylwetka w kraciastych spodniach, z żółtemi faworytami, z *Guide Murray* w kieszeni, mignęła mi przed oczyma, pierwszy raz w życiu pożądana.

— A Anglików niema?

Obywatel z Thiersee machnął ręką i rozśmiał się.

— Ani Anglików ani wiedeńskich żydów nam nie trzeba — rzekł — dość ich w Kuefsteinie. Nasza pasya dla katolickich chrześcijan i na chwałę Bożą.

Zrozumiałem, dlaczego w kasynie darmo szukaliśmy afiszu i reklamy przedstawień w Vorderthiersee.

Zamówiwszy w oberży pokój i wieczerzę, poszedłem do proboszcza, — *zum Herrn Krat'n*, jak mówią Tyrolczycy — który ma dwa kościoły, o godzinę drogi odległe, do obsługiwania, i dlatego plebania jego leży w środku między niemi: ładny dworek z ogródkiem, w jednem skrzydle mający kapliczkę z *Sanctissimum* dla wygody chorych, w drugiem izbę szynkowną. W tej ostatniej zastałem księdza proboszcza w towarzystwie paru księży, wcześniej przybyłych, i kilku miejscowych wieśniaków, zebranych na *Abendtrunk* czyli wieczorny kieliszek.

Nie gorszmy się zbytecznie. Trzymanie przez proboszcza oberży jest oczywiście nadużyciem, tolerowanem jednak przez Kościół w tych kilkunastu najbiedniejszych parafiach tyrolskich, które księdza utrzymać nie mają za co, a przecież go mieć muszą, bo nieraz przez długie miesiące śniegi je oddzielają tamą nieprzepartą od reszty świata. Jest jeszcze i drugi powód. Ciężka praca tych górali, brak nieraz dość pożywnego pokarmu, śnieżyce, zimna i długa nieraz niewola wśród śniegów, wszystko to razem robi Tyrolczyków dość skłonnymi do nadużywania gorących napojów. Lud to przytem wesoły, towarzyski, zebrania w oberży są zwyczajem, a ta ostatnia staje się zbyt często, jak i u nas — choć Bóg plagi żydowskiej wsiom tyrolskim oszczędził — ogniskiem zepsucia dla całej gminy, a nieraz narzędziem w ręku masońskich agitatorów. Cóż więc robić, gdy szynk niszczy systematycznie wszystko, co buduje proboszcz? Rzecz prosta; wziąść go we własne ręce, przez trzecią zaufaną osobę, gdy się da, a gdy jej niema (co właśnie w tych warunkach często zdarzyć się może), we własne. I to jest wytłómaczenie zjawiska, które, choć w zasa-

dzie ujemne, w praktyce niezmiernem jest nieraz dobrodziejstwem dla odnośnych gmin, w których wszelkie agitacye szkodliwe, pijaństwo, karczemne swawole nikną w ten sposób całkiem. Dodać i to trzeba, że tylko wypróbowanym kapłanom władza kościelna dyspensę potrzebną daje,—i jak wiele podobnych oberży przy plebanii zdarzyło mi się spotkać w moich wędrówkach alpejskich, uderzał mnie zawsze takt, powaga, wpływ ogromny księdza na wieśniaków zebranych, ich zachowanie się całkiem od zwykłego odmienne. Gdzieindziej z ludem mniej poczciwym i z klerem mniej gorliwym byłoby może inaczej; tu zjawisko to niewątpliwie wydaje owoce korzystne.

Proboszcz w Vorderthiersee, człowiek młody jeszcze, rozumny i wykształcony w rzeczach sztuki bardzo, nie jest wprawdzie oficyalnym dyrektorem pasyi, ale jest ich duszą[1]. Mówi o tem z takim zapałem, że czuć, jak dla niego te przedstawienia nie są pięknym dramatem lub historycznym zabytkiem, ale wyłącznie i jedynie aktem religijnym, środkiem działania na dusze, zbliżania, podnoszenia ich do Boga. O turystach wyraża się z tyrolską otwartością, podobnie jak jego parafianin przed chwilą.

— Bogu dzięki, że tej plagi niema. Jakaś partya Amerykanów, jakiś Schulze z Berlina i Kohn z Wiednia zabłąka się tu czasem,—tyle ich teraz w naszych górach—ale nie w smak to im; tem lepiej i dla sztuki i dla moich parafian, których pieniądze turystów zepsułyby prędko. Katolickich widzów z najwyższych sfer miewamy nieraz, nie wykluczając i książąt, ale reklamy nie szukamy, więc się o tem nie wie, a w tłumie wieśniaków ich nie znać.

O pasyi samej opowiada nam poczciwy proboszcz ciekawe szczegóły. Od kilkuset lat dawane były te przedstawienia wskutek *votum* (podobnie jak w Oberammergau) w bawarskiej gminie Oberaudorf, niezbyt od granicy odległej. Masoński illuminizm w bawarskich ministeryach i w ordynaryatach józefińskich szeregiem ustaw i zakazów postarał się zniszczyć ten pobożny

[1] Miejsce jego obecnie inny kapłan zajmuje.

zwyczaj, jako „ubliżający czci należnej wielkiemu Założycielowi chrześcijaństwa i powadze religii". Z temi samemi motywami znoszono równocześnie procesye, wystawienia Przenajśw. Sakramentu, bractwa, różańce, figury i kaplice przydrożne, zawsze w czułej trosce o podniesienie, wzmocnienie, oczyszczenie uczucia religijnego u ludu. W ten sposób z wielu miejsc w Bawaryi, w których odbywały się pasyjne przedstawienia, przechowały się one, a raczej po minionej burzy zostały wskrzeszone w jednem Oberammergau. Z Oberaudorf zaś, gdzie od r. 1762 ledwie kilka razy ukradkiem grać się dało, od znużonej czterdziestoletniemi szykanami gminy, prawo własności pasyi nabyła wieś Vorderthiersee.

Czy tekst pasyi jest stary? Nie. Było tych tekstów kilka, opartych na podstawie najstarszego, jaki Thiersee posiada, z połowy XVII w. Ten ostatni ciekawy, pisany nie bez talentu i humoru z dramatycznym efektem aleksandrynami, w sposób, całkiem od dawnej pasyi w Oberammergau różny, prawie bez chóru i bez prologu. Tylko obfitość alegorycznych osób i zwrotów, epoce właściwa, czyni tekst dla naszych czasów niemożliwym, a naiwność pomysłów i języka przypomina jasełka. Jak w nich tak i tu rolę poliszynela gra dyabeł. Parę razy później — w r. 1844 i 1873 — przerabiano dramat do gruntu; wreszcie obecnie podjął się nowego opracowania, z uwzględnieniem zwłaszcza ostatniego, jeden z najbardziej utalentowanych literatów austryackich, Weissenhofer, Benedyktyn ze Seitenstetten.

Wśród rozmowy gości przybywa coraz więcej: proboszcze z Badenu i Würtembergu, z nad Renu i ze Styryi, zasłużony malarz religijny Stolz z Insbrucka, Karmelici z Bawaryi i Franciszkanie Tyrolscy. W tem zebraniu jednak ludzi, zdaleka przybyłych, dziwnie cicho; czuć jakieś skupienie pobożne i oczekiwanie, wewnątrz zamknięte. Widzi się, że nikt nie przyjechał na zabawę, na szukanie roztargnienia i podniety dla nerwów chciwych wrażeń.

Nazajutrz dzwony budzą nas o świcie. O 6 kościół i cmentarz pełne ludzi, do Stołu Pańskiego setki osób przystępują,

między niemi — jak mi mówią potem — główni aktorowie pasyi. Muzyka i śpiewy wcale niezłe — każdy Tyrolczyk ma głos i ucho, — a co przedewszystkiem uderza, to brak wszelkiej *mise-en-scène* dla obcych, nieporządku, hałasu, przygotowań. Wieś — a raczej konglomerat rozproszonych dworków, z jakiego się składa Thiersee — pusta; wszystko modli się i śpiewa. Dopiero po nabożeństwie fala ogromna wylewa się od kościoła do budynku z desek na pobliskiem wzgórzu. To teatr.

Właściwie podobniejszy on do stodoły — niech mi porównanie miłość własna obywateli z Thiersee wybaczy. Ale stodoła ta bardzo czysta, dość widna, ławki wygodne, ściany ubrane wieńcami z zieleni świeżej, choiną i świerkami wcale ładnie. Ma się wrażenie bardzo wiejskie, wieśniacze nawet, ale miłe. Oczywiście czeka się podobnego wrażenia na scenie.

Przez czas oczekiwania można się publiczności przyglądnąć. Składa się ona wyłącznie z wieśniaków miejscowych i okolicznych, nieraz i z dalszych stron, z dodatkiem dość znacznej liczby księży i bardzo, bardzo nielicznych świeckich podróżnych ze średnich warstw, nienależących wcale do kategoryi turystów. Jest z pewnością około dwóch tysięcy osób, a tak cicho jak w kościele. Mówią wszyscy zniżonym głosem, twarze poważne, skupione. A dopieroż podczas przedstawienia. Żałowałem mocno, że nie mogę być drugi raz na przedstawieniu na to tylko, aby śledzić dokładniej jego wrażenie na widzach. Jaka w nich wiara, jakie skruszenie, jaka głębia religijnego uczucia! Podczas scen ważniejszych, przy pożegnaniu z Maryą np., Ogrojcu, krzyżowej drodze i Kalwaryi, szlochanie tłumione wstrząsa całą salę, żadne oko nie jest suche. A gdy się podczas pauzy wychodzi z sali i słucha rozmów wieśniaków, uderza ich sąd krytyczny taki trafny, tak jasny i zdrowy, że niejednego z krytyków z profesyi mógłby zawstydzić, a przynajmniej przedstawić im rzecz z nowej, ciekawej strony.

Podnosi się wreszcie zasłona, na scenę występuje chór „duchów opiekuńczych“ — jak mówi tekst — dla wypowiedzenia prologu. I tu zaraz pierwsze wrażenie — komiczne. Du-

chy opiekuńcze są ubrane w powłoczystych togach, z zasłonami — ale każdy z nich cieszy się parą przepysznych, ogromnych wąsów. Rzecz naturalna — z „ozdobą twarzy, pokrętnym wąsem“ Tyrolczyk nie rozstanie się, choćby dla pasyi. Ale trudno — wrażenie podniesione i skupione, jakie się miało, przepadło, trzeba, zagryzając usta, choć pozory powagi zachować, bo publiczność poczciwa zdaje się wąsy uważać za integralny atrybut opiekuńczych duchów i słucha bardzo zresztą ładnego prologu w religijnym nastroju. Ale co będzie z naszym własnym nastrojem i skupieniem, kiedy wedle tekstu chór z wąsami występuje pomiędzy każdą sceną, po najdramatyczniejszych ustępach?

Tymczasem zasłona spada na bardzo ładny żywy obraz, przedstawiający adoracyę krzyża przez Aniołów — śliczne, rumiane dzieciaki, przypominające cherubinków któregoś z Robbiów, — i podnosi się na pierwszą scenę, tryumfalny wjazd Zbawiciela do Jerozolimy. Przestrzeń teatralnej sceny niezbyt wielka, dla efektów dekoracyjnych i poruszeń mas mało się nadaje; pomimo tego, pochód wygląda bardzo przyzwoicie, ruchy zupełnie naturalne, rozdział grup i poruszanie się ich całkiem poprawne. Chrystus uderza od pierwszego wejrzenia. Jestto młody chłopak, dwudziestokilkoletni, ale wygląda starzej, tak jest naturalnie poważny, spokojny, skupiony. Twarz śliczna, pociągła, z włosami popielatemi, spadającemi na ramiona, oczy bardzo głębokie, wyraziste, w ruchach taka jakaś wrodzona godność, harmonia, dystynkcya, tak zupełny brak wszelkiej afektacyi i sztuczności, że wierzyćby się nie mogło, gdyby się nie wiedziało, że to parobek wiejski, cały tydzień prowadzący muły i pracujący przy roli. W następnej zwłaszcza bardzo ożywionej scenie — wypędzenie przekupniów ze świątyni — rutynowany aktor mógłby wpaść w przesadę i w pozę; on tak jest samym sobą, a taki piękny i groźny w swoim gniewie, że odrazu opanowuje widza — i odtąd nie traci nad nim władzy ani na chwilę. Zdarzyło mi się widzieć większą część pierwszorzędnych artystów dramatycznych, — żaden nie zrobił na mnie takiego wrażenia, jak ten chłop tyrolski.

A inne postacie? Oczywiście od tej mniejsze i niższe, niektóre jednak bardzo dobre, czasem mierne, rzadko złe i rażące. Przedewszystkiem Marya. Wszystkie role w pasyi dostępne są tylko osobom nieposzlakowanego prowadzenia; ale dwie główne, Jezusa i Maryi, mogą dostać się tylko osobom, przez proboszcza i gminę uznanym za najcnotliwsze ze wszystkich. Myśl śliczna i całkiem słuszna w religijnym dramacie; ale zdawałoby się, że na tem może sztuka ucierpieć, jeźli mniej doskonała cnota połączona będzie z większem do tych ról, tak niełatwych, uzdolnieniem. Otóż nie; po Chrystusie Marya jest najniewątpliwiej największym talentem, a wśród kobiet jedynym. Młoda dziewczyna jeszcze — jeźli się nie mylę — siostra chłopaka, przedstawiającego Zbawiciela, ma zupełnie ten sam charakter powagi i jakiegoś wewnętrznego skupienia się, taką samą dostojność postawy, harmonię ruchów, słodycz głosu, tę samą nieopisaną głębię uczucia. Nie ładna — ale taka jakaś posągowa, taka przeniknięta cała nadziemskim wyrazem, że chciałoby się nie wiem wiele razy zakląć ją na płótnie czy w marmurze jako *Mater dolorosa* lub też *gratia plena*.

Z Apostołów, Piotr bardzo dobry; z żydów, wyborny, pełen dzikiej energii, Kaifasz; inni przeważnie przyzwoici. Tylko Judasz czasem deklamuje po aktorsku, a Jan z Magdaleną — zupełnie jak w Oberammergau — stanowią prawdziwy rozdźwięk. Delikatnej niesłychanie subtelności, z jaką pióro Ewangelistów nakreśliło te dwie cudowne postacie, rozpływające się w mistycznem uwielbieniu, prototypy kochanków krzyża, któremi potem ozłocił się Kościół, prostota wieśniacza nie umiała zrozumieć — i wyszła z tego sentymentalna karykatura, mniej wstrętna niż w Oberammergau, ale niesmaczna i psująca wrażenie. Magdalena zwłaszcza jest typową panną garderobianą, zakochaną w pisarzu prowentowym.

Ale to są wyjątki. Ogół gra ze zrozumieniem, z instynktem wybornym, jak daleko efekt i deklamacyę posuwać wolno, z uczuciem ogromnem i przejęciem się, czasem, w scenach ludowych np. z humorem niesłychanie jędrnym i zdrowym. Ensemble nie taki jak w Oberammergau, ale prawie taki, jak

u Meiningerów, a daleko większy niż zwykle na dobrej scenie się widzi. Wpływa zapewne na to wyuczenie roli — jedynej jaką mają; ale ono samo nie wystarczyłoby, gdyby za niem nie szło zupełnie wniknięcie w ducha każdej roli, jak ją pojmuje Pismo św., i przedstawienie jej z niezrównaną jednolitością u niektórych, z bardzo wybitnem dążeniem do tej jednolitości u innych. Jednem słowem, fałszem byłoby mówić, że przedstawiciele pasyi w Thiersee — a jest ich z pewnością około dwiestu — są wszyscy artystami *di primo cartello;* ale powiedzieć wolno i trzeba, że takich artystów, których nie powstydziłby się *Burg* i *Théatre Français* jest u nich paru, że kilku innych jeszcze gra bardzo pięknie, że w grze wszystkich z niewielu wyjątkami jest nastrój bardzo poważny i wysoki, zostawiający na widzu całkiem niezwykłe wrażenie z samego tylko estetycznego punktu widzenia.

A teraz — *à tout seigneur tout honneur* — powiedzieć trzeba, że zadanie artystów ułatwia niezmiernie tekst dramatu. Jest on poprostu jedną z najwspanialszych dramatycznych kreacyj, jakie w czasach naszych wyszły — i dlatego chyba nieznany prawie całkiem, że go pisał ksiądz, a żydzi nie reklamowali.

Autor trzyma się ściśle Ewangelii. I słusznie. Jak Bóg jest największem pięknem, tak i księga Boża jest najpiękniejszą z ksiąg. I jak wieżyca gotyckiego tumu wzbija się w niebo tysiącem iglic, koronek i arabesków, cudownie rzniętych w kamieniu i skończenie pięknych każdy z osobna, a na to tylko służących, aby jedno ogniwo więcej dorzucić do tego łańcucha między niebem a ziemią,—tak i Pismo jest jedną mozaiką najcudowniejszych ustępów, pełnych bądź tragicznej grozy, bądź poetycznego wdzięku. I dowód to zaprawdę nietylko upadłego religijnego uczucia, ale i upadłego, zepsutego smaku, że świętą księgę zna dziś świat tak po wierzchu i tak mało, że cytuje chętniej La Rochefoucault'a i Montaigne'a, aniżeli Eklezyastę, że nudny „Herman i Dorota“ imponuje mu więcej od ksiąg Ruth i Tobiasza, a pierwszy lepszy dramacik od ksiąg Królów np., lub Ester. A nietylko, że tam wszystko wielkie i wspaniałe — jak to wszystko ludzkie, jak do pojęć i smaku

każdej epoki, a już specyalnie do naszej zastósowane, tylko nie w tem oczywiście, co w smaku owym jest skrzywionem. Lubimy dramatyczne efekta, padamy na twarz przed Szekspirem, zachwycaliśmy się długo — mniej słusznie — dźwięczną frazeologią Wiktora Hugo: któż dramatyczniejszy od Izajasza? Kto, jak on, płomiennemi rysami umie tworzyć prorocze obrazy, rzucać słowami jak gromem, wstrząsać duszą czytelnika jak burza miota gałęziami osiny i brzozy! Miłość ojczyzny — mniejsza o to jak pojęta — jest jednem z haseł naszego pokolenia: czyjaż skarga zrówna się z Jeremiaszową? Któryż poeta skąpał lutnię swą we łzach jak on, i znalazł tak przejmujący wyraz dla swej boleści bezbrzeżnej po straconej ojczyźnie, boleści, wobec której tak dziwnie maleje i blednie egoistyczny, nerwowy *Weltschmerz* Byrona i Leopardi'ego!

A jeżeli już Stary Zakon to wszystko przewyższa, co duch ludzki pięknego i mądrego stworzył, to cóż mówić o Nowym? Któraż księga, jak ta, przenika aż do głębi ludzkiego serca, porusza wszystkie jego struny najczystsze i najwyższe? Że jest mądrą, że się czuje jej boskość — nie dziw; dzieje Syna Bożego opowiada, a Duch św. ją natchnął. Ale że jest przytem także ludzką, że się tak do nas zniża, a nas ku sobie podnosi, że my się tak zżywamy z jej treścią, jakbyśmy sami przeżyli opowiedziane w niej dzieje, że z każdego niemal pobieżnego rysu przegląda jakiś obraz, taki piękny, że w nim po wszystkie wieki poezya i sztuka znajdzie dla siebie temata i źródło natchnienia, — tego nie może nie odczuć i zaprzeczyć nikt, największy niedowiarek i wróg Chrystusa. I gdyby Ewangelie nie były dziełem Bożem, jakiem są, to jeszcze każda scena z cudownego kalejdoskopu, jaki roztaczają od Nazaretu i Betlehem do Kalwaryi i Syońskiej góry, tworzyłaby arcydzieło, ponad które wyższego duch ludzki przedtem ani potem stworzyć nie umiał.

Ale dzieje Chrystusa opowiadają niezmiernie wiele w bardzo krótkich słowach; ztąd niejedna luka, niejeden ustęp, którego powodów i znaczenia nie dość się rozumie. Tradycya Kościoła, wizye Świętych, pobożna legenda wreszcie uzupełniają,

wyjaśniają, zaokrąglają ewangeliczne karty, ale w treści tylko nie w formie. Jak to ostatnie zrobić? jak w jednolitem przedstawieniu części żywota Zbawiciela wstawić to, co brakuje — a wstawić potrzeba koniecznie — i jak ten własny dodatek ludzki dostroić do oryginału natchnionego z góry, żeby duchem swoim, tonem, formą, nie powiem, dorównał mu — to niepodobne — ale przynajmniej nie bardzo raził, nie psuł wrażenia całości? Zadanie trudne niezmiernie, i dlatego że zadaniu temu sprostał, Weissenhofer zasługuje podług mnie na uznanie najwyższe i nazwę bardzo znakomitego pisarza. To, co jest w Piśmie św., zostawia on bez żadnej zmiany (zobaczymy później, jak całkiem różną jest metoda autorów z Oberammergau); dla uzupełnienia posługuje się co do myśli przedewszystkiem objawieniami Anny Katarzyny Emmerich, co do formy, zwłaszcza w słowach włożonych w usta Zbawiciela, z niezmierną delikatnością sądu stara się wybierać frazesa, wypowiedziane przez Chrystusa w innych okolicznościach, zastósowując je z drobnemi, niezbędnemi zmianami do warunków danej sceny. I w tem znać artystę prawdziwego, nieledwiebym powiedział mistrza.

Nic łatwiejszego niż małpować styl Pisma św. — ale ponad małpowanie i karykaturę nie idzie się nigdy, nawet gdy się jest wielkim pisarzem i wielkim poetą. Nasza literatura świadkiem. Przejąć się zaś tak dalece duchem i formą Ewangelii, przyswoić sobie albo raczej tak dobrze zastósować jej zwroty i myśli do scen, których ona nie ma, a które jednak w życiu Jezusowem być musiały i w przedstawieniu pasyjnem znajdować się powinny, — tego, zdaje mi się, nikt tak jak Weissenhofer zrobić dotąd nie umiał. Że zaś on tak dobrze umiał, to tajemnica i jego talentu i zmysłu estetycznego — ale przedewszystkiem głębokiego chrześcijańskiego uczucia, wniknięcia w Pismo św. aż do dna. Wyobrażam sobie, że ten człowiek musiał pracę swą wykończyć na kolanach, jak Golian swoje kazania, a Deschwanden swoje obrazy.

Talent literacki autora ma pole do swobodnego rozwinięcia się gdzieindziej. Tak jak w Brixlegg i w Oberammergau,

każdą scenę z życia Zbawiciela i jego męki poprzedza w formie żywego obrazu jej symbol, figura ze Starego Zakonu. Chór przytem, ewentualnie kilku jego przywódców, recytuje wiersze, wyjaśniające związek pomiędzy symbolem a odnośną sceną, i mające zarazem za cel umysły widzów do tej sceny przygotować. Jestto pod względem scenicznym bardzo efektowne, a duchowi Kościoła całkiem odpowiednie. Obrazy ułożone są bardzo ładnie, naturalnie i malowniczo — z małemi środkami zrobiono niezmiernie wiele. Wiersze nie są równej wartości. Zdaje się, że pietyzm mieszkańców Thiersee chciał niektóre z dawniejszych tekstów zachować—i te są gorsze; Weissenhofera własne odbijają od nich wysokim polotem i szlachetną formą.

Zaraz w początku scena prześliczna, w Piśmie św. nie wspomniana a konieczna, dająca świadectwo, z jaką maestryą autor traktuje swój przedmiot. Poprzedza ją pożegnanie Tobiasza z rodzicami, figura pożegnania Jezusa z Bogarodzicą. Bez tej sceny pasya byłaby niezupełną. Wolno było Ewangelistom oszczędzać pokorę żyjącej jeszcze Matki Zbawiciela, trzymając jej osobę i działalność w półcieniu, w przedstawieniu ostatnich chwil życia Chrystusa; pominąć jego pożegnanie z Maryą, przytaczając zawarte w Piśmie św. pożegnanie z Jerozolimą, byłoby poprostu niemożliwem. Ale jak tę scenę odmalować? jak targnąć się zuchwałem ludzkiem piórem na odtworzenie tajemnicy znanej tylko niebu? jak sięgnąć w tajniki tego pożycia Boskiego Syna z Jego Najświętszą Matką, o którem trzebaby mówić chyba językiem aniołów? Otóż jeżeli ustom grzesznym coś podobnego wyrzec się godzi, powiedziałbym, że ostatnia rozmowa Jezusa z Maryą przed wieczernikiem musiała być chyba do tej tu podobna, tyle w niej prawdziwego uczucia, powagi i poddania Bogu, z taką prostotą brzmią podziękowania Zbawiciela za wszystką miłość i troskę, jakiej od matki doznał, tyle pokory w ostatnich jej słowach, ślicznie powtórzonych ze sceny Zwiastowania:

„Otom ja służebnica Pana, niech się spełnia Jego święta wola!“

W poprzednich dwóch scenach — wypędzenie przekupniów ze świątyni i ostatnia uczta w Betanii — zawiązuje się bardzo zręcznie podwójny węzeł dramatyczny, mający doprowadzić do fatalnego rozwiązania na Oliwnej Górze i na Golgocie. Podniecone przez przekupniów pospólstwo przynagla swemi hałasami arcykapłanów i starszych ludu do przyśpieszenia kroków oddawna knowanych przeciw Jezusowi, którego cuda i nauka były im ciągłem zgorszeniem i groźbą. Oburzenie na zmarnowany w Betanii przez Magdalenę pieniądz, wywołuje w Judaszu postanowienie, dawniej już rozważane, oddalenia się od mistrza i szukania, na jakiejkolwiek drodze i za jakąbądź cenę, środka napełnienia pieniędzmi pustej sakwy. Cała ta część dramatu, cała historya Judasza, jego zdrady i końca, jest odrębną, wybornie pomyślaną i znakomicie przeprowadzoną całością. Z niezmierną subtelnością i psychiczną prawdą szkicuje autor cały proces, jaki się odbywa w duszy nędznika, zanim ze zwyczajnego łakomca, mającego przecież w sercu cześć i mimowolne przywiązanie do Zbawiciela, zmieni się w zdrajcę swego Mistrza, w Bożobójcę. Od chwili, gdy pierwsze podszepty znajomego Saduceusza znalazły w nim chętnego słuchacza, aż do tej, gdy cenę krwi rzucił w oczy starszym synagogi, — jaka skala uczuć w jego duszy, jak ten człowiek stacza się na dół, szczebel za szczeblem po sofizmatach, któremi on sam stara się zagłuszyć sumienie i któremi żydzi uspakajają jego skrupuły! Jak misternie zaznaczone kilkakrotne działanie łaski w jego sercu — i jak znowu widać go spadającego tem głębiej, im częściej ją odepchnął. Pysznie nakreślony charakter — obok Chrystusa niezawodnie najlepszy w dramacie, mający w scenach z żydami szekspirowski humor, w monologach zaś niezmierną tragiczność, — nie mniejszy od Oresta, gnanego przez Erinnje, gdy ścigany piekielnemi głosami, biegnie do drzewa, na którem ma się obwiesić.

A tymczasem w trakcie targów Judasza ze synagogą, Jezus przychodzi do wieczernika, aby z uczniami po raz ostatni spożyć baranka starego przymierza i ustanowić tę wielką tajemnicę Nowego Zakonu, mającą po wszystkie wieki stworze-

nie — człowieka, w jedno połączyć ze Stwórcą. Wieczerza Pańska i ustanowienie Sakramentu Ołtarza — to oczywiście temat dla pobożnego pędzla i dłuta, nie dla poezyi dramatycznej, nie na scenę choćby najpobożniejszego mysteryum. W Thiersee scena ta nie zadawalnia, bo zadowolnić nie może, a zasługą jest już niemałą i autora i wykonawców, że nie razi, że nie jest grzeszną parodyą najświętszych rzeczy, jak w Oberammergau. Jest ona bardzo krótką i prawie wyłącznie do słów Ewangelii ograniczoną. Bardzo słusznie nie uwzględniono w tym razie Anny Katarzyny, u której przybiera cała akcya wyraźny charakter mszy św. Wolałbym, wyznaję, aby słowa konsekracyi, które Zbawiciel wymawia nad chlebem i winem, zastąpione były chwilą milczenia i niemą akcyą.

Za to następna scena na górze Oliwnej jest kulminacyjnym punktem pasyjnego dramatu. Pismo św. nie wyjaśnia dokładnie powodów duchowego znękania i boleści, obciążającej Zbawiciela tego ostatniego wieczora przed pojmaniem w ogrodzie Gethsemani. Atoli ogólne w kościele mniemanie, potwierdzane przez wizye dusz pobożnych, jest, że w tem przygnębieniu bezmiernem miała wprawdzie swój udział natura ludzka Zbawiciela, wzdrygająca się przed niesłychaną męką, — ale że bardziej jeszcze obciążał serce Jezusowe ciężar grzechów ludzkości, za które On miał zostać całopalną ofiarą; ciężar niewdzięczności ludzkiej, mającej już od tej chwili się rozpocząć u najbliższych i najhojniej obdarowanych, i trwać nieprzerwanie aż do skończenia wieków; ciężar nadewszystko nędzy potępionych, całej tej *massae damnatae*, dla której Jego męka i ofiara miała pozostać daremną. Na innem miejscu spróbujemy dać wyobrażenie o paru ustępach tej sceny, porównywając ją z odnośną częścią pasyi w Oberammergau, choć tłómaczenie nie odtworzy oryginalnego tekstu, a tekst sam jest tylko bladym odblaskiem gry.

Zkąd ten wieśniak z Alp, umiejący zaledwie swoje abecadło, zaczerpnął ten akcent najwyższej dramatyczności? Jakim czarem łączy się u niego wyraz boleści „bezbrzeżnej jak morze“ i przygnębienia w prochu wijącego czoło, z królew-

skim prawdziwie majestatem, nie opuszczającym go ani w tej chwili walki i upokorzenia? Ta postać młoda i silna zdaje się zginać we dwoje i łamać, jak trzcina rzucana wichrami, pod niewidzialnym gniotącym ją ciężarem. Zdaje się, jakby świat cały trudów, walk i goryczy nieznośnem brzemieniem zawisł na jego barkach, jakby chmurą tęsknot i bólów przysłoniły mu się oczy. Nawet gdy później okryty ranami i krwią, plwocinami pospólstwa i błotem ulicznem, upada pod ciężarem krzyża, obraz żywy nędzy i męki,—nie jest i tam tak doskonałem wcieleniem boleści i smutku, jak podczas tej modlitwy w oliwniku, pod jarzmem grzechów i niedoli wszechświata, i wtedy nawet nie można o nim z taką słusznością powiedzieć słów Pisma św.: *Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit.*

A potem scena pojmania zbyt krótka, z ponawiającym się błędem sceny poprzedniej. Jak tam senność uczniów wyjaśnienia nie znalazła — a mogłaby była znaleść w kilku słowach, choćby podług Emmerich, — tak i tu ucieczka apostołów nie jest umotywowaną zupełnie. Zaznaczam to dlatego właśnie, że zkądinąd autor o uzupełnienie się stara. Zaraz przykład. Ci biedni apostołowie wyglądają po schwytaniu mistrza tak niewypowiedzianie licho; ale czyto była tylko chwila słabości, czy opuszczenie Pana pod wpływem strachu przez cały czas męki, Pismo św. nie mówi. Wiemy, że Piotr próbował zbliżyć się do Chrystusa — co prawda, zaparł się go zaraz; wiemy, że Jan stał pod krzyżem z Maryą — ale inni? Czyż oni naprawdę poukrywali się w kątach bezpiecznych i z ukrycia nie wywołał ich ani świst biczów na forum przed Piłatowym dworcem, ani wrzaski *crucifige!* ani podnoszący się krzyż na Golgocie? Chyba nie. Chrystus wybrał co prawda i wybrał umyślnie narzędzia bardzo liche dla dokończenia na ziemi zaczętego przez się dzieła, żeby pokazać tem wyraźniej, że człowiek niczem jest sam przez się, a „wszystkiem być potrafi przez tego, który go wspiera“ i przez Jego łaskę; ale przecież z tych ludzi bardzo małych i słabych, jeden tylko był złym; a jeśli inni złymi nie byli, jak ten, musieli chyba o Zbawicielu my-

śleć, do Niego się zbliżać, szukać dla Niego ratunku i ulgi w godzinach męki. Z pewnością tak być musiało — i całą tę akcyę uczniów Chrystusa, zamilczaną w Piśmie św., próbuje odtworzyć Weissenhofer. Widzimy więc Apostołów, próbujących trafić do Piłata i skłonić go do wypuszczenia Mistrza. Czynią to za pośrednictwem Nikodema i Józefa, którzy dawniej już bronili Jezusa w Sanhedrynie, oraz setnika z Kafarnaum, a usiłowania ich łączą się z prośbami Claudyi Proculi, Piłatowej żony, ostrzeżonej snami, aby nie dopuściła zbrodni na Sprawiedliwym. Scenki krótkie, zapełniają niejako pauzy między strasznemi scenami badań i męki, na widza działają kojąco, zaspakajając etyczną potrzebę jego duszy.

A teraz dwie sceny wspaniałe — właściwy początek pasyi: Chrystus przed Annaszem i przed Sanhedrynem u Kaifasza. Ponury i groźny świat żydowski, synagoga zakamieniała w nienawiści i zaślepieniu staje tu w całym majestacie doczesnym, oko w oko ze swoim Boskim więźniem. Dotąd widzieliśmy ją tylko pobieżnie, knującą podstępne intrygi przeciw Zbawicielowi — teraz występuje w całej swej grozie, z właściwą żydowskiemu narodowi wilczą zajadłością w zemście i lisią chytrością w wytrwałem dążeniu do niej. Nie trudno świat ten odtworzyć; pozostał on niezmienny przez wieki, zaskorupiały w nienawiści przeciw wszystkim obcym mu pierwiastkom, otaczający wroga złotą siecią zrazu, by go zwolna jak polip udusić w swych ramionach. Fala czasu przeszła nad nim, nie budząc w nim iskier światła, nie gasząc żądzy krwi i odwetu. I kiedy dziś kto próbuje dać obraz nowoczesnej synagogi, jak Gutzkow w swoim kulturtregerskim „Uryelu d'Acosta", nie potrafi nic innego stworzyć nad blady odbłysk kaifaszowego Sanhedrynu.

A wobec tej zgrai, godnością urzędu tylko wstrzymującej swą wściekłość — On, taki cichy i pokorny, przedmiot naigrawań i złorzeczeń, w męce duszy i ciała, w poniżeniu bezmiernem taki wielki i święty! Nie, żadne słowo nie potrafi wyrazić uczucia, jakie przenika serce chrześcijanina na widok tych stacyj kalwaryjskiej drogi, którą tylekroć myślą i sercem prze-

chodził ze swym Zbawicielem. I nic nie jest piękniejszem dla pasyi w Vorderthiersee świadectwem, nad to wrażenie, ogarniające odtąd wszystkie serca i potęgujące się z każdą chwilą, nad to złudzenie zupełne, nie przerywane żadnym rozdźwiękiem, i to złudzenie nietylko u prostaczków, ale i u tych, którym świat sceniczny nie jest obcym.

Ale Synagoga, mocna więzić i cieleśnie karać przestępców przeciw swemu Zakonowi, nie miała prawa do wydawania wyroków śmierci; ztąd konieczny rekurs do świeckiej, cezarowej władzy w jej reprezentancie Piłacie, i chwilowy konflikt z tym światem, tak nieskończenie od żydowskiego różnym. Kontrast ten bardzo starannie wycieniowany, uwydatnia się w podrzędnych nawet typach. Każdy z rzymskich żołdaków spogląda z nieopisaną pogardą nietylko na żydowski motłoch, ale i na książąt Synagogi i ludu. Cóż oni są wobec niego, obywatela „miasta“, a choćby tylko sługi Rzymu? Ale nie sama tylko pogarda i wstręt do żydów kieruje Rzymianami — jest jeszcze, nawet u najwyższych, polityczna konieczność liczenia się z tem społeczeństwem na pół tylko podbitem i uległem, bardzo jeszcze potężnem i siłą orężną i ogromnemi bogactwy; jest obok tego ukryta obawa tej potęgi, już wtenczas rozlanej po całym świecie, już wtedy kapitałami swemi dyktującej prawa, solidarnością zastępującej liczbę, a szponami swemi sięgającej tronu Cezarów. Więc z jednej strony żydowstwo z Sanhedrynem na czele, pozornie uległe i schlebiające, dopóki się spełnia jego wolę, wysuwające naprzód lojalność dla cezara i wojujące jego imieniem, a równocześnie zawsze gotowe do spisku i buntu, — z drugiej falanga rzymska, pod pozorami klasycznej powagi kryjąca niepokój i o swoje stanowisko w Jerozolimie i o opinię w Rzymie, — wobec Chrystusa obojętna i prędzej sympatyczna przez antypatyę do oskarżających go żydów. Wśród nich charakter Piłata taki, jak go przedstawia Pismo św., tylko wyraźniejszy i bardziej zaokrąglony; zabobonny, wahający się, lękliwy, igraszka mieniających się wrażeń i wpływów, przyrzekający sobie i innym, że do żydowskiej zbrodni nie przyłoży ręki, szukający środka i pretekstu, aby

pod naciskiem żydów od sprawy tej uwolnić się nie łamiąc przyrzeczenia i nie drażniąc synagogi, uspakający sumienie sofizmatami i wykrętami, umywający wreszcie ręce przed ludem, jakby ta woda była w stanie zmyć z rąk jego krew, a z czoła kainowe piętno. Nędzny i mały zawsze, dusza niewolnika okryta prokonsulowską togą, ma on los wszystkich ludzi podobnych, połowicznych w złem i dobrem. Skazanie Jezusa mści się na nim już na ziemi, niezwłocznie, i ten sam motłoch, który przed jego portykiem krzyczał: *crucifige!* — przestraszony zjawiskami towarzyszącemi śmierci Zbawiciela, oskarżać go będzie za kilka godzin, jako złego sędziego, i grozić mu pomstą Cezara.

Przyznać trzeba jednak: przeciwników ma takich, że sprostać im nie łatwo. W Oberammergau występuje z tuzin wybitnych reprezentantów Sanhedrynu, mających, zdaje się, wyobrażać rozmaite w nim odcienia, a całkiem do siebie podobnych, jak maryonetki jednakowego kalibru. Tu — dwa typy tylko, te same, jakie znamy z Pisma św., ale jak charakterystyczne, jak przy wspólnych celach i uczuciach odrębne, a zarazem tak doskonale dopełniające się nawzajem! Annasz ostrożny, chytry, mający doświadczenie siwizny, ale i jej nieufność, czający się jak tygrys, żeby jednym skokiem pochwycić ofiarę,— Kaifasz gwałtowny i namiętny, mający w sobie coś z lwiej energii i siły. Tamten trochę zatarty, na drugim planie, uwydatnia tem lepiej energiczne zarysy postaci Kaifasza,—ten, jako uosobienie całego nowego ducha synagogi i geniuszu żydowskiego szczepu, wyrasta w ciągu akcyi do demonicznych niemal rozmiarów. Żaden z nich — bardzo szczęśliwie — nie staje się karykaturą, żaden nie jest na scenie płaskim i trywialnym. Zostawiają niższym od siebie całą nikczemną część męki Zbawiciela, uliczne zniewagi i szyderstwa: oni sami poruszają tylko główne nici intrygi, kierują z góry katami, nie poniżając się do udziału w ich robocie. Kaifasz zwłaszcza jest posągowy. Nie małostkowa, osobista zazdrość lub uraza nim rządzi; nie jestto jeden z faryzeuszów o ciasnym widnokręgu, co rozrywali na sobie szaty ze zgorszenia na widok apostołów obry-

wających w sabat kłosy lub jedzących nieumytemi rękami. Mąż to wytrawny, myślą sięgający daleko, do tych podobny, którzy o jedno pokolenie później stawili czoło wszechświatowej potędze Rzymu i przez lata całe nie dali się jej złamać. I dlatego walka jego śmiertelna z Chrystusem ma ogólniejsze pobudki i szersze daleko znaczenie. On musiał Judeę swoją ukochać z tym całym dzikim fanatyzmem, jakiego tylko był zdolny ten szczep niepoprawny, znienawidzony przez wszystkich i prześladowany od wieków. Zaślepiony nienawiścią do wrogów Judy i namiętnem pragnieniem jej doczesnego tryumfu, w proroctwach Pisma św. szukał ziszczenia swej nadziei, króla i wodza, mającego świat obmyty krwią nieprzyjaciół żydowskich oddać w niewolę wybranego ludu, położyć pod nogi Sanhedrynu. Ze swojej strony, do celu tego musiał wraz z synagogą dążyć, wzmacniając siłę żywotną swego narodu, przygotowując w ukryciu jego niepodległość. I oto na drodze jego zjawił się Zbawiciel, głoszący królestwo tak od spodziewanego odmienne, Messyasz, tak zupełnie do oczekiwanego niepodobny. On go w części przynajmniej poznać i zrozumieć musiał; ale im lepiej go rozumiał, tem straszniejszą przepaść musiał widzieć pomiędzy ową tryumfalną przyszłością Izraela, o jakiej marzył ze Synagogą,— a ewangelią pokory, zaparcia się siebie i oderwania od ziemskich niesnasek, jaką głosił Zbawiciel. A z chwilą, gdy na tę prawdę dojrzaną i odczutą zamknął oczy dobrowolnie, bo prawda ta była mu niedogodną, oślepiony przez szatana pychy,—przeciw tej prawdzie z natury rzeczy musiały się zwrócić wszystkie siły jego serca, jego myśli i jego woli. Im bardziej potrzeba było zagłuszyć głos sumienia,—tem gwałtowniej i tem donośniej podnosić musiała głos nienawiść.

W tym konflikcie wewnętrznym leży wysoka tragiczność tej postaci, w nim tajemnica jej demonicznej potęgi. Nie ze współzawodnikiem niebezpiecznym, nie z herezyarchą i nowatorem walczy arcykapłan, a za nim i z nim Synagoga: walczą oni i walczą, wiedząc o tem, — z Bogiem. Nie wprost — może Kaifasz, może ci z jego zwolenników, którzy równie daleko

jak on wzrokiem sięgają, nie rozumieją jeszcze, że mają do czynienia z Bogiem-Człowiekiem; ale to rozumieją i czują, że mają przed sobą jednego z tych wysłańców, przez których Bóg wybranemu ludowi zwykł wolę swą objawiać i drogę do prawdy wskazywać, jednego z tych proroków, których ojcowie ich zwykli prześladować i zabijać. I jak ich ojcowie niegdyś, tak oni dziś w zaślepieniu szalonem chcą wolę Bożą i prawdę wieczną zgładzić z oblicza ziemi, topiąc ją we krwi tego, który ją zwiastował, i wołając: *Expedit unum hominem mori pro populo!*

Tak przed wiekami zastęp duchów niebieskich, nieśmiertelnie pięknych, pełnych nieśmiertelnej mądrości i siły ze źródła Wszechmocy czerpanej, z promiennym aniołem światła na czele i buntowniczym okrzykiem: *non serviam!* zaczął walkę przeciw prawdzie przedwiecznej, żeby za chwilę, ze znakiem piorunu na czole, jak zagasłe słońca zapaść w otchłań bezdenną.

Pomiędzy temi dwoma czynnikami — namiestnikiem rzymskim i synagogą — ma się rozwiązać tragiczny węzeł akcyi. Epizod z Herodem, jeden z wybiegów Piłata — odwleka tylko na krótko katastrofę i nową zniewagę dorzuca do mąk Zbawiciela, — równocześnie zaś pokazuje nam na chwilę ten odłam żydowskiego społeczeństwa, grupujący się przy galilejskim Tetrarsze, pragnący wyzwolić się i zpod jarzma synagogi i, o ile się da, zpod jarzma Rzymu, a całej Judei wrócić monarchiczną formę rządu. Katastrofa tymczasem zbliża się fatalnie. Kaifasz coraz groźniejszy, motłoch żydowski coraz natarczywszy, coraz częściej słychać o cezarze, o zdradzie cezara. Piłat słabnie, waha się, za chwilę ulegnie. Chwyta się półśrodków, jak wszyscy słabi: sądzi, że biczowanie okrutne nasyci żydowską zemstę; ubiczowanego, odartego ze skóry, *opprobrium gentium et abjectio plebis*, nie mającego w sobie nic z ludzkiej postaci, pokazuje ludowi z wyżyny pretorium, wołając: Patrzcie, oto człowiek! Cóżeście zrobili z niego waszem okrucieństwem?

Daremno. Tłum szemrze coraz głośniej, domaga się śmierci. Więc on próbuje ostatniego środka. Zamiast zwykłego winowajcy, jakiego zwykł był przed Paschą ułaskawiać, wybiera najohydniejszego zbrodniarza, mężobójcę, którego ułaskawienie byłoby i zakałą i niebezpieczeństwem dla miasta i kraju. Sądzi naiwnie, że mając tych dwóch do wyboru, nie będą mieli czoła wybrać Barabasza. Myli się. Pieniądze, namowy, intrygi kapłanów i ich służalców zrobiły swoje. Jeden wielki okrzyk podnosi się w odpowiedzi: „Barabasza nam wydaj, a strać Jezusa!“ „Ukrzyżuj go, ukrzyżuj!“ *Crucifige, crucifige eum!*

I wnet się synagodze i motłochowi żydowskiemu czyni zadość. Opuszcza ręce Piłat — pozwala wymusić na sobie wyrok. I odtąd już tylko w szeregu scen niezmiernie plastycznych, widzimy drogę na Kalwaryą — a dla odetchnięcia wśród strasznych obrazów męki, parę ślicznych, bardzo krótkich obrazów: — Marya, towarzysząca zdala boleśnemu pochodowi i w sercu niosąca wraz ze synem jego krzyż; Piotr u stóp Matki swego Pana, wyznawający swe odstępstwo, szukający pociechy i nadziei przebaczenia; Weronika, ocierająca święte oblicze ze krwi.

Ostatnie sceny krzyżowej drogi, pełne życia i ruchu, noszą charakter scen ludowych i robią wrażenie fotografii z natury; nic w nich jednak gminnego, nic coby mogło razić. W szyderstwach czerni i w zniewagach Zbawiciela, zachowana z prawdziwym instynktem krytycznym najwłaściwsza miara; widz czuje litość i ból, — nie obrzydzenie. Ponad wszelki wyraz piękną jest scena Ukrzyżowania, której pomysł wzięty został z męczeńskiej legendy św. apostoła Andrzeja. Przed przybiciem do krzyża, Zbawiciel klęka przy nim ostatnim wysiłkiem złamanego męką ciała, i obejmuje miłośnie w ramiona narzędzie swej śmierci a naszego zbawienia, wołając: „Bądź mi pozdrowion, o słodki krzyżu. Dusza moja spragnioną była ku tobie. Bierz mnie — baranek ofiarny do ramion twych chętnie się przytula!“

Cała ta scena na Kalwaryi ogranicza się do uzupełnienia i połączenia akcyą siedmiu słów Pańskich. Wszystkie następne aż do złożenia do grobu, napisane prześlicznie — bo samemi słowami Pisma św., — a wykonane z niezmierną plastyką i harmonią, nic nie mają w sobie nadto, nic dla efektu, dla podniecenia wrażeń u widza, nic z realizmu, przechodzącego w tem właśnie miejscu wszelką możliwą miarę, w Oberammergau.

Z jakiem wykończeniem najdrobniejszych szczegółów, i z jaką charakterystyką najpodrzędniejszych figur pisany jest tekst, można się o tem przekonać ze sceny całkiem dodatkowej i w przedstawieniu, niestety, obcinanej zazwyczaj do jednej czwartej części niemal (jest istotnie dość długa, ale nie za długa) — wartowanie przy grobie. Przedtem jeszcze kilka scen, świetnie malowanych, metodą, a bodaj i talentem Delaroche'a, dających w krótkich rozmowach obraz istotnie wstrząsający tych strasznych zjawisk, jakie w naturze całej towarzyszyły śmierci Syna Bożego; potem wymuszenie straży u grobu zapomocą nowego zbiegowiska i nowych gróźb u Piłata; dalej świetny monolog Kaifasza, który w samotności i ciszy nocnej Zbawicielowi oddaje świadectwo, przeczuwa zmartwychwstanie Jego i upadek synagogi, ale żałować, z drogi zwrócić nie myśli ani przez mgnienie oka. Wreszcie scena zmartwychwstania. Kilku rzymskich żołnierzy próbuje gawędą skracać długą noc niemiłej warty. Każdy z nich i językiem i charakterem tak od innych różny, że go się poznaje w pierwszem słowie. Paru sceptyków, nietroszczących się o gawędy ludzkie i strachy, jeden już zlekka wpływem Chrystusowym dotknięty, inni onieśmieleni, i choć się z tem kryją, niespokojni mocno. Rozmowa o Nazareńczyku i Jego cudach, opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza, o umarłych, wyszłych świeżo z grobu, dyskusya, w której sceptycy ucichają powoli, — całe stopniowanie powolne tej sceny, w której widać, jak z każdą chwilą strach i poczucie obecności nadprzyrodzonego pierwiastku opanowuje rozmawiających, jak pod jego wpływem rozmowa cichnie, rwie się, aż przechodzi w szept tajemniczy — to wszystko obmy-

ślane jest przedziwnie, żeby widza dostroić, przygotować do zbliżającego się zjawiska.

A potem znowuż jedna scena, opuszczona w Piśmie św., a niewątpliwie mająca swe miejsce w życiu Zbawiciela: objawienie się Jego Maryi i objawienia Apostołom, świętym niewiastom i uczniom, skreślone ściśle podług św. Łukasza i św. Jana, z cokolwiek więcej i bardzo szczęśliwie rozwiniętym epizodem uczniów, idących do Emaus. Sceny te bardzo mądrze dodane są do pasyi. Uspakajają one zbytnie rozdrażnienie, wywołane obrazami męki i Kalwaryi, i dopomagają do wytworzenia się tego spokojnego, pogodnego wrażenia, jakie się wynosi z przedstawienia pasyjnego w Vorderthiersee,—takiego samego wrażenia, jakie po sobie zostawia przeczytana do końca Ewangelia.

Od tego czasu lat kilka przeszło, ale w ciągu lat tych niewiele było dni, w których pasya tyrolska nie stawałaby mi w oczach podczas modlitwy i Ofiary ołtarza. W oschłościach i tęsknocie duszy, w walkach i próbach, których życie nikomu nie szczędzi, ilekroć świat mi nie wystarcza i własne serce nie zaspakaja, myśl moja zwraca się ku niezapomnianym obrazom męki Zbawiciela, wiedząc, że od nich łatwiej jej przyjdzie wznieść się do stóp prawdziwej Kalwaryi. I dlatego, że tak jest, dlatego, że to samo, co ja czuję, dzieje się w sercach wielu innych pielgrzymów, dlatego przeświadczony jestem, że pasya w Thiersee jest dziełem zbożnem, że przysparza chwały Zbawicielowi i pożytku duszom; dlatego myślę, że wykonanie jej jest zasługą bardzo wielką, a wszelkie zniżenie obecnego jej poziomu byłoby grzechem. I dlatego też, chowając i dla autora i dla wykonawców bardzo szczerą wdzięczność i wierną a trwałą pamięć w sercu, nie chciałbym nigdy do spopularyzowania, a co za tem idzie, sprofanawania przedstawień tyrolskich ręki przyłożyć. Dlatego piszę te słowa o nich nie bez wahania i jedynie tylko w nadziei, że do ponowienia pasyi w Thiersee daleko jeszcze, że do tego czasu nikt o moim artykule wiedzieć i pamiętać nie będzie, i że nie obciąży mi kiedyś sumienia żaden ściągnięty tam turysta. Miejsce to i przed-

stawienie nie dla ciekawych i chciwych wrażeń, ale dla pobożnych chrześcijan, pragnących uprzytomnić sobie zapomocą zmysłów najświętszą z tajemnic, i zbliżyć się przez to do Tego, co ich jedynem dobrem i szczęściem i celem — do Zbawiciela na krzyżu.

Ks. Jan Gnatowski.

WEWNĘTRZNE CECHY BOSKIEGO OBJAWIENIA[1].

Historya dzisiejszej postępowej cywilizacyi przedstawia nam w sferze religii rzecz uwagi godną: tak jaskrawą sprzeczność, jaka się zaledwie da pomyśleć. Skoro tylko chodzi o to, aby odrzucić religię katolicką w imię rozsądku i wiedzy, to się ją oskarża, że wymaga od rozumu ludzkiego ślepej wiary, nakładając rozumowi niegodne, poniżające go pęta; niema bowiem dla rozumu haniebniejszego poniżenia, jak ślepo to za prawdę przyjmować, w czem rozum wedle istotnych swych praw oczywisty fałsz upatrywać musi. Ale gdy chodzi tym panom o to, aby swą własną religię przedstawić, — bo większość ich bez religii obywać się nie chce — to robią z religii rzecz, która z rozumem nic absolutnie niema do czynienia, o którą się rozum wcale nie troszczy, której prawda lub sprzeczność wcale go nie obchodzi. Tego rodzaju filozofowie podnoszą jako najwyższą zasadę swojej nauki, że religia nie opiera się wcale na prawdziwości ich badań, że dla niej dogmat jest obojętnym, że prawdziwa religia wolną od wszelkiej wiary w dogmata i absolutnie bezwyznaniową być winna. Wystarczają tu wyobrażenia religijne, które zaspakajają uczucie i wolę, i jako takie mogą służyć za podstawę zewnętrznej przyzwoitości moralnej. Te wyobrażenia religijne przenieść w sferę teoretyczną, kuć z nich dogmata i prawdę ich

[1] *Argumenta credibilitatis intrinseca.*

chcieć udowodnić, jest przedsięwzięciem całkiem nierozumnem: wszelka umiejętność w religii czystem złudzeniem.

Oto karykatura religii, nakreślona przez większość nowszych filozofów religii. Czyż może być większa sprzeczność? Tam odrzucają religię chrześcijańską, bo uczy prawd nieprzystępnych dla rozumu; tu budują religie, o których prawdziwość rozum wcale nie potrzebuje się troszczyć. To postępowanie ma za podstawę myśl, nad którą w tej rozprawie bliżej się zastanowimy.

Niezrozumiałość dogmatów jest dla tych nowych filozofów znakiem, że religia, która je wykłada, nie może być dobrą. Z drugiej strony znowu zadowolenie woli i serca, które nam daje religię, jest znamieniem prawdziwej religii. Niezrozumiałość dogmatów i zdolność zaspokojenia serca i uczucia mają być jednak przymiotami, przynależnymi treści religii. Ztąd ogólne pytanie: czy ma treść religii niedwuznaczne w sobie dowody dla wykazania prawdziwości tejże? — albo — jak się nauka teologii wyrażać zwykła — czy mamy wnętrzne kryterya dla rozpoznania prawdziwości religii, a w szczególności religii, która się podaje za objawioną?

To badanie jest zarazem uzupełnieniem naszych poprzednich rozpraw w celu usprawiedliwienia wiary przed trybunałem wiedzy przeciw zarzutowi, że wiara, a mianowicie chrześcijańska wiara, jest ślepą wiarą, wiarą nierozsądną.

Rozważaliśmy w tym celu główne podstawy wiary: Boga i człowieka, jako też wzajemny stosunek między człowiekiem a Bogiem, na którym się opiera wszelka religia. Dalszym krokiem w tym pochodzie było rozwiązanie pytania, czy objawiona religia jest możliwą, i jakie są znamiona, po których objawienie boże poznać można. Powzięliśmy przekonanie, że skoro tylko objawienie staje przed nami jako akt boży, to tem samem treść objawienia czyli prawdy objawione, jako boże, nie mogą się sprzeciwiać rozumowi ludzkiemu. Prawdy objawione zawierają zarazem w sobie wiarogodność tem samem, że są prawdami bożemi; Bóg bowiem będąc streszczeniem wszelkiej prawdy i prawdomówności, prawdę tylko

objawić może. Wreszcie doszliśmy do tego, że jeżeli Bóg nie objawia prawd swych każdemu z osobna, ale tylko niektórym wybranym swym posłom, którzy dalej rozpowszechniać je mają, — to musi w takim razie objawić na zewnątrz w boski sposób ten fakt, że posłom swym dał objawienie, czyli musi tychże posłów otoczyć niewątpliwymi znakami boskiej powagi jako głosicieli swego objawienia, by ich słowo jako słowo boże przyjmowano.

Za takie znamiona boskiego posłannictwa uznaliśmy czyny boskiej wszechmocy i mądrości: cuda i proroctwa. Cuda i proroctwa są więc dowodami, którymi posłowie boscy stwierdzają fakt otrzymanego objawienia, a zarazem udowadniają wiarogodność swej nauki, jako prawdy bożej. Cuda i proroctwa są też kryteryami nauki, za boską podanej. Zwykle nazywamy je kryteryami zewnętrznemi prawd objawienia, ponieważ nie są właściwościami wnętrznemi objawionej nauki, ale zewnętrzną bożej powagi pieczęcią, co samą ręką bożą wyciśnięta, uwierzytelnia swych posłów cudami i proroctwami, jako posłów bożych — i przez to zatwierdza wiarogodność tej nauki, którą oni jako posłowie boscy ogłaszają, by ją każdy myślący człowiek jako prawdę bożą mógł przyjąć. Widzieliśmy w tych badaniach, że do wiary prowadzi rozum. Zdrowy i prawdę miłujący rozum, zdrowa i niezachwiana umiejętność wyprzedza wiarę, przygotowując jej tron w ludzkiem sercu, by nad całym człowiekiem zapanować, kierować nim na drodze zbawienia, i zawieść go niechybnie tam, gdzie zniknie osłona wiary, a prawda zabłyśnie jasno — w Bogu samym.

Równocześnie nasuwa się pytanie, czy oprócz tych znamion zewnętrznych, oprócz tych bożych pieczęci boskiego pochodzenia, niema nadto innych znamion na okazanie boskości nauki objawionej, które tkwią w samejże jej treści, t. j. kryteryów wnętrznych, coby nam stwierdzały boskie pochodzenie objawionej nauki. Jestto to samo pytanie, do którego nas zmusza napomknięta wyżej historya dzisiejszego postępu, a więc pytanie, nie mające jedynie spekulatywnej

tylko wartości, ale pytanie, które zwrócone przeciw fałszywej filozofii, odpowiada praktycznym, aktualnym potrzebom czasu.

Aby odpowiedzieć na to pytanie ze stanowiska przeciwnego nowszej filozofii, scharakteryzowanego powyżej, byłoby na miejscu zoryentować się co do stosunku, jaki zachodzi między rozumem, wolą, sercem, a religią, czyli innemi słowy: co rozum, a co wola i serce mają do czynienia z religią. Wedle nowych proroków religii wystarcza zupełnie, aby tę religię przyjąć za prawdziwą, która zaspakaja tylko wolę i serce, choćby przytem rozum zupełnie leżał odłogiem.

Najpierw należy pojęcie „religia“ wyjaśnić w ogólności, w prawdziwem jego znaczeniu, tak jak ono żyje w poczuciu wszystkich narodów. Jeźlibyśmy sposobem Sokratesa obeszli wszystkich myślących ludzi i pytali, co oni właściwie przez religią rozumieją, dowiedzielibyśmy się prędko, że religia nie jest jakiemś nieokreślonem, pobożnem uczuciem, — jakimś urojonym popędem, jakąś czcią czegoś nieznanego, jakąś próżną sentymentalnością, — jakiemś czystem śnieniem o nadzmysłowym świecie, który sobie tworzy każdy wedle upodobania, lub też wedle subjektywnej potrzeby, — żadnym czczym pietyzmem dla *universum*, żadnym szopenhauerowskim kwietyzmem zwątpienia, jakąś hartmanowską obawą przed karą *(Galgenhumor)*. Ten tylko, kto sam siebie chce omamić, może te karykatury uważać za prawdziwą religię.

Jednak we wszystkich tych karykaturach, jak wogóle w każdej karykaturze, odnaleść można pewien rys prawdy. Jeźli zwrócimy uwagę na te ślady prawdy, jeźli je odłączymy od żużli ludzkiego szaleństwa, otrzymamy i my prawdziwy obraz religii, zobaczymy, jakim to sposobem religia przenika całego człowieka, obejmuje rozum, wolę i serce — i musi też zdobyć sobie przeważny wpływ na jego społeczne stanowisko.

Przytem też zarazem okaże się, czego każdy system religii dla rozumu, serca i woli dostarczyć musi, aby mógł być religią prawdziwą.

Najpierw więc: w jakim stosunku stoi religia do poznania rozumowego? Odpowiedź na to krótka i jasna: Bez poznania

niema wogóle żadnej religii, bez prawdziwego poznania prawdziwej religii; gdzie tak zwanemu poznaniu rozumowemu, które podstawą jest religii, schodzi na prawdzie, tam też cała religia czystem jest szaleństwem. Zasada, z którą się tak chętnie przeciw chrześcijańskiej występuje wierze: *credo, quia absurdum* — jest nonsensem, którego chrześcijańska nauka nigdy na swej chorągwi nie wypisała.

Poznanie, na którem się każda religia opiera — bez którego żadnej niema religii — jest poznanie jednego, rzeczywiście istniejącego Boga, od którego człowiek jest zależnym. Gdzie panuje religia, tam też panuje poczucie, że jest jeden Bóg; a religia nie jest wcale twórczynią tego poczucia, — nie religia to wywołuje ideę Boga, lecz przeciwnie, świadomość o Bogu stwarza religię. Przebiegając myślą dzieje ludzkości, zobaczymy wszędzie, że te dwie rzeczy idą ręka w rękę. Od doskonałości pierwszej z nich zawisła doskonałość drugiej; brak doskonałości pierwszej sprowadza niechybnie braki i w drugiej: im doskonalsze jest poznanie Boga, tem doskonalszą religia — i naodwrót: im więcej przymieszek błędu w pojęciu Boga, tem błędniejszą religia.

Naszym nowszym filozofom przypadło w udziale religie restaurować — bez Boga, budować religie bez wszelkiej rozumnej podstawy, bez jakiegokolwiek poznania Najwyższej Istoty. Ernest Haeckel nie radby się pozbyć wszelkiej religii; on jej potrzebuje jeszcze jako płaszczyka dla swej kontemplacyi świata, uśmiechającej się każdemu rozsądnemu człowiekowi. Lecz czemże jest u niego „prosta religia przyrodzona“ w przeciwstawieniu do religii kościelnej, jak pozytywne nazywa chrześcijaństwo? Niczem innem, jak znajomością natury i jej zjawisk. Wszędzie w naturze działający duch, o którym często mówi, jest mechanicznie działającem prawem przyczynowości — poza tem nic więcej niema.

U Straussa religia nie jest niczem innem, jak uczuciem zależności, każdemu człowiekowi istotnie wrodzonem. Od czego się człowiek czuje zależnym, to wszystko jedno! By zaś

dla tej nieznanej istoty mieć przecież jakąś nazwę, nazywa się ją Bogiem [1].

Feuerbachowi nie podoba się ta myśl — ma ją za niedostateczną do wyjaśnienia istoty religii. I słusznie! Bo złodziej także, którego policyant trzyma za kołnierz, ma uczucie zależności, lecz czyż tem samem ma i religię? Jestże policyant dlatego jego Bogiem? — Ale cóż Feuerbach nowego dodaje? Pragnienie — pragnienie, aby tem być, czem się nie jest, aby to mieć, czego się niema i do czego samemu dojść nie można: to stwarza człowiekowi Boga, który ma do tego mu dopomódz. Kto jest tym Bogiem,—to zupełnie rzecz obojętna. Każdy może Go sobie urobić według własnego upodobania [2].

Büchner przypisuje, wedle starej recepty Lukrecyusza, myśl o Bogu trwodze; trwoga przed czemś nieznanem stworzyła bogów [3].

A więc nie drogą rozumowania, ale niedołężnej głupoty doszło się do pojęcia bóstwa. Nasi tedy wielcy olbrzymi po ośmnastu stuleciach nie wyszli dotąd z brudnej trzody Epikura! Dzielny prawdziwie postęp.

Inni filozofowie stawiają zamiast głupoty inny wprawdzie, lecz jednakowej wartości czynnik, jako źródło myśli o Bogu. I tak Schopenhauer naznacza wolę. Potrzeba, — mówi on — dążność zatrwożonego człowieka zmusza go do utworzenia sobie jakiegoś Boga, przed którymby mógł upaść i modlić się [4].

Dla Maksa Müllera (nieszczęśliwa przeróbka Herberta Spencera) religia jest gonieniem za Absolutem, tęsknotą za czemś Niepojętem; że zaś taki Absolut i takie Niepojęte w rzeczywistości istnieją, nie da się w żaden sposób udowodnić [5].

John St. Mill kręci się w swem Essay na wszystkie strony,

---

[1] *Der alte und der neue Glaube*, str. 89.
[2] *Die Selbstzersetzung des Christenthums*, str. 81.
[3] *Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung.*
[4] Parerge I, str. 127.
[5] *Vorlesungen über den Ursprung der Religion*, str. 26 i 60.

aby tylko znaleść dla religii odpowiedni przedmiot, lecz wszystkie jego wysiłki żadnego pewnego nie przyniosły rezultatu.

Istotę religii przedstawia nam Mill w pierwszem Essay w ten prawie sposób: nasze doświadczenie zmysłowe jest zamknięte w tak ciasnych granicach, jakoby się równało małej wyspie na niezmiernem morzu przestrzeni i czasu. W te ciemne regiony, co nas otaczają i przejmują pokorą, nie możemy wkroczyć zapomocą poznania; zaczynamy tedy ten zmrok niezmierny zaludniać obrazami fantazyi. Potem przychodzi w pomoc tęsknota, i nadaje tym wyobrażeniom rzeczywistość. Wierzymy też chętnie w rzeczywistość wszystkich onych dóbr, za któremi tęsknimy przy naszej ziemskiej nędzy. W ten to sposób powstaje religia.

Tak i podobnie uczą filozofowie religii, należący do obozu empirystów. Religia polega u nich nie na poznaniu Boga, znajdującego się poza światem zmysłów, lecz jest albo wrodzonem albo nabytem uczuciem, które wzlatuje ponad granice świata zmysłowego, szukając tam jakiego przedmiotu dla uspokojenia siebie.

Wyznawcy krytycznego idealizmu, szukający podstawy i przedmiotu odpowiedniego dla religii, nie dochodzą dalej, jak do czczej fantazyi. Posłuchajmy uczonego profesora politechnizmu, Fryderyka Schultze. Religia jest r z e c z ą u c z u c i a bez jakiegokolwiek rzeczywistego przedmiotu. Uczucie stwarza w umyśle każdego człowieka ideę Boga; lecz ta idea podobną jest do niezapisanej karty, którą każdy wypełnia wedle swej f a n t a z y i, stosownie do stopnia swego duchowego rozwoju. Ztąd też tyle religij, z których wszystkie są zarówno dobre i prawdziwe [1].

Fundament pod taką religię założył już Kant. U niego wszystkie religijne idee o Bogu, nieśmiertelność i t. d. są tylko czystemi przypuszczeniami praktycznego rozsądku, fikcyami umysłu, zmierzającemi jedynie do tego, by każdy mógł sobie przedstawić obowiązki moralne, jako przykazania boże. W rze-

[1] *Philosophie der Naturwissenschaft.* II, str. 394.

czywistości jednak tak nie jest. Nasze moralne zobowiązania nie opierają się na prawdziwych przykazaniach boskich, ale odwrotnie: czujemy się moralnie zobowiązanymi, i aby te obowiązki w życie wprowadzić, przyjmujemy Boga, który nas swojemi przykazaniami zobowiązuje do ich wypełniania [1].

Panteiści obstają, wogóle mówiąc, za religią tak dalece, że ich pojęcia i wyrażenia o religii zdają się żywcem wyjętemi z ust Ojców Kościoła. Wystarczy przeczytać takiego np. Hegla. Ale też niebawem wychodzi na jaw i ogon ojca kłamstwa. Bo cóż to za Bóg, na którym się opiera ta religia? Raz Wszystko, raz Jednostka, to znowu świat realny, ludzkość, lub wreszcie samo J a. W ostatnim kierunku odznacza się Maksymilian Stirner, który stawia za najwyższą podstawę swej religii następującą zasadę: j a, tak się nazywa jedyny Bóg, któremu mam służyć. Kto tylko jeszcze wierzy w ideały ludzkości, w prawdy, które mogą mieć dla człowieka znaczenie prawa, ten należy do klasy popów, choćby się nawet nazwał liberalnym. Uwolnienie człowieka zpod tego jarzma nastąpi dopiero wtedy, skoro nie uzna nad sobą żadnej przewagi, skoro sobie będzie mógł powiedzieć: nademną nic nie stoi.—Oto zbiór nierozumu i nędzoty, które nowsi filozofowie, co chcą uchodzić za wykształconych, zamiast religii Chrystusa światu za religię podają.

Czyż opłaci się takie zboczenia umysłu poważnie zbijać? Z pewnością że nie! Te zadania przyjmują na się sami koledzy twórców nowej religii. Edward von Hartmann słusznie powiada, że głupiem jest domaganie się Straussa żądać religijnej pobożności dla *universum*, które grozi nam zgnieceniem przez koła swego niemiłosiernego mechanizmu. Nadto dojrzy też łatwo mniej bystre oko, że skoro nowe pogaństwo mówi o religii i chce być religijnem, odbiera wyrazowi „religia“ jej stare, utarte znaczenie — i chyłkiem podstawia coś zupełnie nowego.

Z religią w jej prastarym, zwyczajnym sensie nie może

---

[1] Rosenkranz, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, str. 183.

się pogodzić nowy rozwój cywilizacyi,— ale uchodzić za nie-religijnych obawia się jeszcze przecież największa część tych ludzi; dlatego też zatrzymano to dobre, stare wyrażenie, lecz z drugiej strony usiłowano z całym przyborem umiejętności podsunąć pod to słowo znaczenie całkiem nowe.

Tego rodzaju ludzie nie mogą ścierpieć religii, która wyrasta z pojęcia pozaświatowego Boga: onaby wpędziła wolność naszych przyjaciół cywilizacyi w zbyt ciasny obręb; dlatego to pracuje się nad tem, aby rozerwać organiczny węzeł, łączący rozum z religią, nie może się znieść tego, aby prawdziwa religia opierała się na prawdziwem i niewzruszonem poznaniu. A skoro przytem potrąci się o tę prawdę, że religia i myślącemu umysłowi musi coś przedstawiać, naówczas zamiast do prawdziwego Boga, trzeba się uciec do obrazów fantazyi, do rzeczy, za któremi człowiek tęskni, do tysiąca innych rzeczy, które jakoś chwilowo może serce człowieka zaspakajają,— a przytem nie troszczy się wcale o ich objektywną wartość, owszem, zaprzecza się ją otwarcie. Takie jednak postępowanie sprzeciwia się historyi religii według tego, jak się u ludów rozwijała. I w rzeczy samej: jeżeli religia niema za podstawę nic rzeczywistego, jeźli niema w sobie żadnej poznanej prawdy, jako źródła swego bytu,— to jest albo fałszem i obłudą całemu rodzajowi ludzkiemu wrodzoną, albo też błędem, nad który większego historya umysłu ludzkiego wykazać nie może. Lecz przypisywanie wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu obłudy w religii albo też wspólnego błędu — jest napadem na sam rozum od Boga nam dany. Wprawdzie rozum jednostek może błądzić, ale błąd taki jest tylko zboczeniem od prawdy, i dlatego prawdę suponuje. By zaś rozum uległ błędowi w całym rodzaju ludzkim, jest rzeczą niemożliwą, gdyż toby znaczyło, że rozum wogóle jest niezdolnym do poznania prawdy. Akt tedy, który rodzaj ludzki uważa za najświętszy, najważniejszy, najwznioślejszy, musi być aktem rozumnym, a przeto na prawdzie i na poznanej prawdzie spoczywać. Takim zaś aktem całego rodzaju ludzkiego jest religia—religia mówię, a nie

religie. Jestto rzecz znana, która w dziejach nowych krajów i ludów coraz to jaśniej występuje [1].

Wszędzie panuje religia, jako łącznik, wiążący człowieka z Bogiem, jako Panem i Stwórcą. Wprawdzie rozum ludzki w wielorakie popadł błędy przy dokładniejszem przedstwianiu Boga, ale z pod tych wszystkich błędnych przedstawień wyłania się prawda zasadnicza, przed którą nie umknie żaden rozum, co prawdy wraz z wolą nie krępuje więzami: Bóg, Najwyższa Istota i człowiek od Niego zależny. Ojcowie Kościoła, którzy wiele jeszcze mieli do czynienia z poganami, zwracają ich uwagę na tę wielką prawdę zasadniczą. Tertulian zarzuca poganom, że uznają wprawdzie jednego prawdziwego Boga, ale nie chcą jednak temu jednemu oddawać czci należnej. Wśród przerażeń, w biedzie i uciskach nie wołają o pomoc do Jowisza, do Marsa, do Minerwy, lecz używają prawdziwego chrześcijańskiego wyrażenia: Boże dopomóż, — wielki Boże, — Bóg widzi wszystko, — Bóg wszystko nagrodzi. Nazywa to *testimonium animae naturaliter christianae* (świadectwem duszy naturalnie chrześcijańskiej) [2]. Nam nie potrzeba wracać do starych pogan, aby poznanie Boga uznać za prawdę zasadniczą religii. Wystarczy nam udać się tylko do profesorów nowego pogaństwa, a znajdziemy to samo *testimonium animae naturaliter christianae*. Skoro ci panowie zejdą z katedry albo odłożą pióro, którem kreślili swe systemy religijne, skoro zdejmą ze siebie uczoność i stają się zwykłymi ludźmi, — wtedy też wychodzi to *testimonium* na wolne tory. Kiedy Schopenhauerowi w ostatniej chorobie dojmowały do żywego gwałtowne boleści, wołał raz po raz: O Boże mój, Boże! — Zagadnął go lekarz: Wszak wedle waszej filozofii niema żadnego Boga? — A filozof bez Boga odpowiedział: W boleściach trzeba nam Boga; jeżli znowu wrócę do zdrowia, to się też w tym względzie rzecz odmieni [3]. — Strauss, który, jako uczony, nic nie chciał

[1] Vide Ridley, *Journ. of the Anthr.* 1872 p. 157. — Taylor, *Anfänge der Cultur* (wydanie niemieckie) 1873. I. p. 412.

[2] Tertull. Apol. II. 17.

[3] Janssen, *Zeit- und Lebensbilder.*

wiedzieć o Bogu, zapomniał o swem uczonem szaleństwie, gdy stanął, przepełniony boleścią, nad grobem brata: mówił o wyższej ręce, która wytknęła zmarłemu zadanie życia, — mówił o wyższej Opatrzności, która nad nami czuwa i zlewa na nas wiele dobrego [1]. Możnaby więcej takich przykładów przytoczyć. Krótko mówiąc, kiedy uczeni *veritatem Dei in iniustitia detinent*, by przez swe głębokie systemy zjednać sobie imię, — przyprowadza ich bieda i nędza do zdrowego, prostego rozumu: a tak i w nich odzywa się swobodnie *testimonium animae naturaliter christianae*, dając świadectwo jednemu, wielkiemu Bogu, pod którego wszechmocną ręką muszą się uchylić. Jednem słowem, zawrót obłudy, obłęd, nie są po stronie całego rodzaju ludzkiego, który poznanie Boga uważa za podstawę swej religii, lecz po stronie uczonych, którzy temu poznaniu, co w ich wnętrzu mieszka, z całej siły zaprzeczają, a jeźli jeszcze o religii mówią, dają jej za tło nierozumny obłęd.

Religia chrześcijańska, której przeciwnicy tak często robią zarzut nierozumu: *credo quia absurdum*, opiera się całkowicie na rozumie i rozumnem poznaniu. Pierwsi głosiciele religii chrześcijańskiej nie zwracają się do uczucia swych słuchaczy, ale do ich rozumu, — i aby sobie utorować drogę do przyjęcia chrześcijańskiego objawienia, zaczynają swe kazanie nauką o jednym, prawdziwym Bogu, który stworzył niebo i ziemię (*Act. Apost.* 14, 14.), którego oni czcili na swych ołtarzach, nie znając Go (*Act. Apost.* 17, 23.). A tej nauki nie popierają dowodem naszych dzisiejszych profesorów, że przyjęcie Boga jest potrzebnem dla zaspokojenia serca, dla utrzymania w karbach woli w spełnianiu obowiązków, — ale dowodami, wykazującemi rzeczywistość tego jednego, prawdziwego Boga. A chociaż Bóg nie zesłał pogańskim ludom żadnych proroków, to jednak nie pozostawił ich bez świadectwa o sobie, bo zlewał na nich z nieba swe dobrodziejstwa, rządził przyrodą, rządził rodzajem ludzkim; chciał, aby Go wszyscy znaleść mogli. Niewidzialność bóstwa swego daje poznać przez rzeczy widzialne świata tak,

[1] *Kleine Schriften*, von D. F. Strauss.

że ci, co tego jednego, prawdziwego Boga nie poznają, nie dadzą się usprawiedliwić. Na tem zasadniczem poznaniu oparto drugie: oczywistość objawienia bożego, uczynionego dla człowieka. Dla tej też prawdy nie żądano wcale ślepej wiary, lecz jedynie poznania prawdziwego faktu. Jakiegoż to faktu? Oto boskiej powagi posłów bożych, a przedewszystkiem samego Jezusa. A jakżeż dowodzą tego faktu? Cudami i przepowiedniami Jezusa Chrystusa i Jego własnemi cudami utwierdzają to, co sami głoszą.

Na poznaniu faktu objawienia opiera się cała wiara, której domaga się religia chrześcijańska. Po wszystkie czasy, gdzie tylko opowiadano wiarę chrześcijańską, było też to samo poznanie zawsze fundamentem, na którym cały gmach powstawał.

A jeźli fakt objawienia jest prawdziwym, i jeźli się go za prawdziwy uzna, — to trzeba też koniecznie przyjąć jako prawdę samą treść objawienia; gdyż Bóg może objawiać prawdy, które przechodzą rozum ludzki, lecz nie może objawić żadnego fałszu, ni błędu, będąc nieskończoną prawdą i prawdomównością.

Ztąd rzecz jasna, że religia suponuje wielorakie poznanie i wiedzę, na nich się opiera i buduje, — a mianowicie: religia w ogólności suponuje poznanie Boga, jako Pana istnienia i życia ludzkiego; objawiona nadto religia suponuje poznanie faktu objawienia, w którem zawiera się znowu wielorakie poznanie: poznanie możliwości objawienia, poznanie powodów, które są dokumentami faktu objawienia, jako faktu, dokonanego przez Boga. Ztąd więc ostateczny wniosek, że wszelka religia, która się najpierw nie zwraca do rozumu i nie wznosi się od poznania pozaświatowego Boga, tem samem nosi wyciśnięte na sobie znamię kłamstwa. Religia bez Boga jest s z a l e ń s t w e m.

Inne pytanie, które się wiąże z poprzedzającem, jest: Jak daleko musi sięgać to poznanie, aby módz przyjąć jakąś religię jako prawdziwie objawioną — czy ma się rozciągać na treść, badać ją w jej poszczególnych naukach? Jeźli się przy tem badaniu okaże, że nauki podawane za objawione nie zgadzają się z rozumem ludzkim, czy ma się je jako błąd ludzki

odrzucić? Jednem słowem: czy sprzeczność, która zdaje się zachodzić pomiędzy jakimś dogmatem wiary a rozumem, stanowi kryteryum, że ten dogmat nie jest prawdą boską, lecz wynalazkiem ludzkim, błędem i kłamstwem? — Odpowiadamy bez wahania: Rzeczywista sprzeczność między rozumem a dogmatem jest pewnym znakiem, że ten dogmat nie jest prawdą boską. Dodajemy jednak, że skoro tylko jest rzeczą pewną, że ów dogmat jest rzeczywiście objawionym, wtedy sprzeczność jego z rozumem jest tylko pozorną, iż sam rozum wiarę w ten dogmat zapomocą prawdziwej wiedzy może pogodzić. A gdyby to nawet było niemożliwem, musiałby z góry powiedzieć: Ta nauka jest objawioną od Boga, to poznaję pewnie z faktu objawienia: Bóg zaś może tylko prawdę objawić — a boska prawda nie może stać z prawdą ludzką w sprzeczności.

Poniżej wejdziemy głębiej w to pytanie; tu wystarcza sama o niem wzmianka, aby poznanie, na którem się religia koniecznie musi opierać, wedle jego granic określić.

Mówimy tedy, że poznanie, które suponuje religia, a przedewszystkiem religia objawiona, nie odnosi się do pojedyńczych dogmatów wiary, ale do *praeambula fidei:* istnienia Boga, zależności człowieka od Boga, faktu objawienia, i do dowodów, które nas o tym fakcie upewniają.

Rozum jest więc pierwszym czynnikiem, co działa w religii; on kładzie fundamenta, na których religia się wznosi.

(Dok. nast.).

Ks. A. Langer.

PEDAGOGIA

W DRUGIEJ POŁOWIE ŚREDNIOWIECZA.

(Dokończenie).

IV.

Dzieła pedagogiczne humanistów.

4. *Maffeo Vegio* (1406—1458). Jeźli Wiktorynowi przyznać trzeba niewątpliwie palmę pierwszeństwa co do wychowania praktycznego, to pod względem teoryi również niewątpliwie zasługuje na nią Maffeo Vegio. Starannie kształcony od lat dziecięcych, przejął się wielką czcią ku prawdom objawionym, gdy w Medyolanie słuchał kazań św. Bernardyna z Syeny; bywał zaś na nich dlatego jedynie, że je nauczyciel jego uwielbiał. Studya swe ukończył w słynnej podówczas Pawii, gdzie się rozmiłował w klasycyzmie, a zwłaszcza w poezyi klasycznej, ale przez to osłabił w sobie ducha chrześcijańskiego. Powołany do Rzymu, gdzie papieże radzi otaczali się humanistami, udał się tam około r. 1430 za Eugeniusza IV i piastował urząd sekretarza brewiów, a następnie ważną godność dataryi t. j. przewodniczącego w kongregacyi dla dyspens. Wpływ Rzymu wywołał w Mafeuszu rychło zupełną zmianę usposobienia i zwrócił go stanowczo na drogę chrześcijańskich dążeń. Własne jego w tej mierze wyznanie może być dowodem, jak oddziaływało życie chrześcijańskie na niejednego humanistę,

który w młodości ślepo w klasycyzmie był pogrążony. „Rozważając dawniejsze czasy, — pisze Maffeo [1] — w których wyłącznie oddawałem się poezyi i poza muzami i poematami nic pięknego nie widziałem, nie mogę się dosyć nadziwić, że moje uczucia mogły uledz takiej zmianie, iż od przyjemnych, obudzających zarozumiałość bajek, zwróciłem się ku studyom poważniejszym,... i miasto Owidyuszów i Horacych, podziwiam teraz Augustynów i Hieronimów, miasto Wirgiliusza, którego miałem za boga ziemskiego, wielbię teraz i rozkoszuję się w Dawidzie, wieszczu prawdy, a jego pieśni, dawniej mi wstrętne, dziś napawają umysł dziwną radością, iż wreszcie (co mnie w osłupienie wprawia), nie widzę teraz nic milszego nad stan kapłański, którym się dawniej brzydziłem i którego się lękałem jak śmierci“. Św. Augustyna obrał sobie Maffeo za ulubionego nietylko autora, ale i patrona, orędownika przed tronem Bożym, i starał się wszędzie szerzyć cześć ku niemu i ku jego matce, św. Monice. Jak zobaczymy, cześć ta pobudziła go do napisania słynnego dzieła wychowawczego, nakłoniła dalej do zbudowania w r. 1440 wspaniałej kaplicy dla relikwij św. Moniki, a wreszcie zachęciła do najważniejszego kroku na drodze do doskonałości duchowej. Tak bowiem pisze o nim Vespasiano de Bisticci w dziele: „Żywoty sławnych mężów XV w.“. „Maffeo Vegio chciał dać dowód stałości w służbie Bożej. Jako mężowi zarówno wielkiej nauki, jak najlepszej sławy, stały mu otworem na dworze rzymskim wszystkie godności, gdyby ich był zapragnął. On jednak poznał niebezpieczeństwa, jakie idą w ślad za godnościami, i chcąc obrać pewniejszą drogę, a uchronić się przed próżnością i nędzą tego świata, zdecydował się go opuścić i wstąpić do zakonu, jako do bezpiecznej przystani zbawienia. Złożył więc całe swe mienie Bogu na ofiarę i wstąpił do Kanoników Regularnych św. Augustyna, a to dla wielkiej czci, którą miał zawsze ku temu Świętemu i jego matce, św. Monice. W zakonie tym prowadził życie świątobliwe i dawał przykłady tak wzniosłe, jak rzadko można było napo-

[1] *De perseverantia relig.* l. I. c. 1.

tkać... Jeźli był kiedy mąż godny, by jego życiorys znalazł trwałą pamięć w historyi, to jest nim Maffeo, zarówno z powodu świątobliwości swego życia, jak i dla zadziwiającej uczoności".

Cieszył się też Maffeo względami papieża Mikołaja V, a osobliwie Piusa II, z którym był oddawna wielce zaprzyjaźniony. Zwłoki jego pochowano w kościele św. Augustyna, w kaplicy św. Moniki.

Dlaczego przytaczamy te szczegóły z życia zasłużonego męża? Albowiem jeźli gdzie, to w pedagogii życie autora wywiera potężny wpływ na dzieła, i w jego świetle dopiero możemy je słusznie ocenić. Jest i drugi powód. Reprezentanci pedagogii nowożytnej — jak poprzednio przez długie czasy milczeniem zbywali główne dzieło Maffea: „O wychowaniu dzieci i o ich dobrych obyczajach" [1], przypisując innym, a zwłaszcza Rousseau'wi, zasługę pierwszego odkrycia wielu zasad pedagogicznych, już przez Maffea podanych, — tak obecnie, kiedy już dzieła tego przemilczeć nie można [2], chcą zrobić i autora, i nawet samych papieży, gorliwiej popierających nauki humanistyczne (Piusa II i Leona X), poplecznikami pogaństwa, „lekceważącymi kardynalne zasady wiary!" Znać w tem rękę protestujących przeciw papiestwu i wszelkiemu rozwojowi umysłowemu poza protestantyzmem, ale jest w tem i nowy dowód, że nie godzi się dawać wiary zabarwionym podręcznikom, ale potrzeba udawać się do źródeł, a wówczas błędne twierdzenia prysną jak bańki mydlane.

Wspomniane dzieło podzielił autor na sześć ksiąg. Styl w niem powabny i zajmujący, treść przeplatana wielu przy-

---

[1] *De educatione liberorum et de eorum claris moribus.* ll. Vl. Parhisiis a. 1511. Berth. Rembold.

[2] W r. 1889 u Herdera we Fryburgu wyszedł z druku najnowszy przekład tego dzieła, poprzedzony krytycznym wstępem, z którego po części także korzystaliśmy. Książka obejmuje nadto Eneasza Sylwiusza: „Traktat o wychowaniu dzieci", i jest drugim z rzędu tomem „Biblioteki pedagogii katolickiej". Wydawnictwo to nader starannie prowadzone i z bogatym programem, budzi najżywszy interes.

kładami z autorów i z własnego doświadczenia, układ swobodny, mający widocznie na celu nie ścisły systemat, ale praktyczny, zarówno dla nauczycieli jak i dla szerokich warstw dostępny przewodnik wychowawczy. Wprawdzie autor, pisząc swe dzieło, miał na oku głównie zamożnych, ale ułożył je w ten sposób, że wszyscy obficie korzystać zeń mogą. Przewodnia myśl dzieła, t. j. przeprowadzenie sposobu wychowania od zawiązku życia do czasu pełnoletności snuje się nieprzerwanie przez całe sześć ksiąg, a na jej tle odpowiednio do potrzeb wychowania praktycznego maluje autor tak wychowanie fizyczne, jak moralne i intelektualne w miarę, jak jedno lub drugie przy wzrastaniu dziecka przeważać powinno [1]. Obok autorów klasycznych powołuje się Vegio często na zdania celniejszych Ojców Kościoła i z nich właśnie czerpie najtrafniejsze wskazówki. Nie brak także cytat z Pisma św. W jakim duchu i w jakim celu pisał Maffeo swe dzieło, poznamy najlepiej ze samego wstępu.

Autor tłómaczy we wstępie pobudki, które go ośmieliły do podjęcia tak trudnego a ważnego zadania, powołuje się na swą znajomość klasyków, dodaje, że przeczytał także z upodobaniem wszystkich Ojców Kościoła, i sławi przy tej okazyi św. Augustyna, rozbierając zarazem jego sposób pisania. Przedewszystkiem zaleca „Wyznania“ św. Augustyna i zwierza się, jaki wpływ na nim samym to dzieło wywarło. „Nie zdołam wypowiedzieć — mówi — jak zbawienny wpływ na mą duszę wywarły „Wyznania“, jaki obudziły we mnie zapał, jak głęboko przejęły mą duszę i powaloną podniosły. Z nich weszło dla mnie w całym blasku słońce prawdy, z nich nauczyłem się miłości, pobożności, gorącej modlitwy. Szczególnie zaś ukazała mi się tu matka Augustyna w całej wielkości i jasności swych

[1] Nie można więc dziełu temu odmówić pewnej systematyczności. Owszem, dziś właśnie „systematyczni“ Niemcy poruszają myśl, aby w dziełach pedagogicznych odstąpić od naukowych niby a czczych nieraz podziałów i podpodziałów, a traktować rzecz wszechstronnie według chronologicznych epok rozwoju dziecka. Odpowiada to więcej praktyce, ale — jak widzimy — nie może mieć pretensyi do bezwzględnej nowości.

cnót, wyższa ponad wszystkie niewiasty, o których kiedykolwiek słyszałem, jedyna i niezrównana w swojej świątobliwości, którą zachowała czystą i nieskażoną. Budowałem się jej czułą miłością i zupełnem poświęceniem się dla syna, któremu już i tak z serca byłem oddany. Wzruszałem się wielkiemi troskami i zmartwieniem, jakie z nim miała... Im częściej rozczytywałem się w tem dziele, im więcej się zastanawiałem nad tym najosobliwszym pomnikiem, jaki kiedykolwiek oczy moje widziały, tem bardziej się pobudzałem do rozważania tak męskiej, dzielnej i nadzwyczajnej cnoty owej niewiasty, jak również dróg, które ją do tego doprowadziły. W rezultacie przyszedłem do silnego przekonania, że najdzielniejszym środkiem do świętego życia było u niej rozważne i ściśle uporządkowane wychowanie w pierwszej młodości. Kto się zastanowi nad tym faktem, musi przyznać, że nie może być lepszego i odpowiedniejszego starania o wieczne przeznaczenie człowieka. A kto zechce pracować nad zastosowaniem tych samych zasad, ten z jednej strony będzie umiał sam żyć dobrze, a z drugiej będzie się cieszył temi nieprzemijającemi owocami, jakie wydaje dobre wychowanie, bo dzieci będą mu posłuszne, a ojczyźnie drogie, będą się podobać Bogu, a zażywać czci i znaczenia między współbliźnimi. Ten jedyny w swym rodzaju przykład niewiasty, która świętość swą zawdzięcza wychowaniu, stał mi się zachętą do tej pracy. Ma ona zaznajomić bliżej czytelnika z doskonałem i wolnem od wszelkiego zarzutu wychowaniem św. Moniki, i pokazać mu nietyle, że Monika została świętą, jak raczej, w jaki sposób i przez co"... Autor zachęca dalej usilnie, aby starzy i młodzi, rodzice i dzieci czytali jego dzieło i dodaje: „Muszę jednak wyrazić życzenie, aby na samem czytaniu nie poprzestawali, ale je brali za normę swych czynów. Kto zaś sam tego doświadczy, że nauki nasze były dlań skutecznemi, ten niech sercem i usty odda cześć głęboką św. Augustynowi i jego matce, Monice. Za ich pomocą i wstawieniem snadniej, niż wskutek tych naszych nauk dzieci nabędą dobrych obyczajów, a rodzice będą mieli dobrze wychowane dzieci".

Oto wstęp godny zaiste pedagoga chrześcijańskiego, oto klucz do zrozumienia owego zapału ku uszlachetnianiu dziatwy, jaki tak często widnieje z dzieła Maffea! Zaznaczamy, że Vegio nie ograniczył się na samych tylko źródłach klasycznych, patrystycznych i biblijnych, ale badał pilnie dzieła swych niedawnych poprzedników w teoryi pedagogii, a zwłaszcza znał dobrze książkę Vergeria, którego słowami często się posługiwał, choć go, jako bardzo znanego, nie widział potrzeby wymieniać. To też Vegio posunął pedagogię tak znacznie naprzód, iż dzieło jego dziś jeszcze zasługiwałoby na przekład na język polski, bo odtrąciwszy niektóre rzeczy, odnoszące się do średniowiecznych stosunków, znajdzie się w niem wiele cennych uwag, które się nigdy nie przestarzeją. Niepodobna nam tu odtwarzać tej obszernej stosunkowo pracy, z drugiej strony znowu nie możemy poprzestać na czczych pochwałach, by nie wyglądały na puste frazesy; podamy tedy krótkie streszczenie i przytoczymy niektóre przynajmniej ustępy.

Księga pierwsza traktuje o rodzicach i o fizycznem oraz moralnem wychowaniu dzieci. Przyjąwszy zasadę (w rozdz. 2), że dobry przykład rodziców jest pierwszym i głównym warunkiem dobrego wychowania, wytyka autor wady ówczesne i zaklina rodziców do poprawy życia, a zwłaszcza do panowania nad sobą i do religijności. Szczególniej zwraca się do matek. Zdarza się bowiem, że syn bywa lepszym niż ojciec, a to „przez szczęśliwe usposobienie, przez naukę, przez przestawanie z towarzyszami i mężami zacnymi. Nigdy jednak nie znajdziemy córki niepodobnej matce pod względem moralnym; tak naśladują co do joty obyczaje, słowa i czyny matek“. To też radzi swatom, aby patrzyli na opiekunkę, u której się sierota wychowała, a jeszcze pilniej na rodzoną matkę; z niej poznają właściwe usposobienie dziewicy. Matki więc, choćby tylko ze względu na dzieci, powinny błyszczeć czystością, religijnością, miłosierdziem i oddalać wszystkie rozmowy i przedmioty, które mogą ciekawość dziecka w złym kierunku obudzić. Skoro się tak starają o schludność domu, niechżeż tem pilniej dbają o czystość serca swych córek. Wzór cnót domowych znajdą

w św. Monice. W rozdz. 3 podaje autor przepisy, odnoszące się do poczęcia dziecka i do stanu błogosławionego matki. „Jak bowiem dla szczepu, w złej ziemi zasadzonego, daremnem jest wszelkie pielęgnowanie i nigdy spodziewać się zeń nie można dobrych i obfitych owoców, tak samo niewiele przyniesie pożytku i najstaranniejsze wychowanie, gdy dziecko przychodzi na świat w okolicznościach, które już zgóry stawiają wychowaniu największe przeszkody". Zachęca więc osoby przeznaczone do stanu małżeńskiego, między innemi do życia czystego i wstrzemięźliwego, do mierności w jedzeniu i piciu, do oszczędzania się w chwilach, kiedy organizm osłabiony, czy to większym postem, czy też nużącą pracą fizyczną lub duchową; potępia zbyt wczesne zawieranie małżeństw. Niewieście zaś w stanie błogosławionym zaleca, „aby się w miarę zasilała potrawami, aby się wystrzegała pokarmów zaprawnych lub gorzkich, oraz wina, aby zażywała ruchu umiarkowanego, strzegąc się tak życia gnuśnego, jak gwałtownych prac i wzruszeń". Radzi codzienne odwiedzanie kościołów, co będzie zarazem i ruchem umiarkowanym. „Najwięcej jednak mają się starać o utrzymanie pokoju i wesołości ducha". W rozdz. 4 na podstawie uwag św. Grzegorza wykazuje, że pierwszym i najstosowniejszym zasiłkiem dla dziecka jest pokarm, wyssany z piersi matki, nie mamki, bo w nim jest ta sama krew, jaką się dziecko żywiło przed urodzeniem. Jako grzech, naturze przeciwny, piętnuje usuwanie się matki od tego obowiązku i potępia jego powody i skutki. Zachęca, aby matki były dla dziecięcia w całości, a nie w połowie tylko, matkami. Żywiły dziecię póki go nie znały, odrzucają zaś wtenczas, kiedy je mogą widzieć, jego uśmiechem się cieszyć, jego głosu słuchać. Ztąd często dziecko więcej ma przywiązania do mamki niż do matki, bo z nią więcej przebywało i więcej od niej otrzymało dobrodziejstw. Tylko w razie słabowitości matki lub w razie zepsucia się lub wyschnięcia pokarmu macierzyńskiego i t. p. należy wyszukać dobrej mamki. W tym jednak wypadku zaleca rodzicom jak największą ostrożność w wyborze, a wybraną każe wziąść do domu, a nie dawać dziecięcia do jej domu. Wylicza aż

trzynaście warunków, które dobra mamka mieć powinna, a między niemi tak warunki fizyczne, jak zwłaszcza moralne. „Nie dziwmy się, — dodaje — że niejedno dziecię najzacniejszych i najmoralniejszych rodziców popadło potem w wady, wprost przeciwne obyczajom rodzicielskim, bo się dostało w ręce mamek złych i bezwstydnych. Wpływ bowiem pierwszego pokarmu jest tak silny, że w delikatny organizm przelewają się z nim i wszystkie dobre i złe właściwości źródła, z którego pochodzi". Za wzór stawia zacną matkę św. Bernarda.

W następnych rozdziałach omawia Maffeo dalej wychowanie fizyczne dzieci. Chronić każe je przed okazyami do stłuczeń i upadków (r. 5), a z drugiej strony zabrania dawać im potrawy wyszukane lub ubranie kosztowniejsze, chce je przyzwyczajać do znoszenia ostrości klimatu (r. 6) i poleca, by ze względu na rosnący organizm nie głodzić dzieci, ale zarazem nie dawać im zbyt wiele pokarmu lub napoju i nie pozwalać na zbyt długi sen. Nie każe przerywać płaczu dzieci i dodaje: „Aż do 5 lat, kiedy dziecię niezdatne jest do żadnej nauki, chronić go trzeba starannie przed wszelką pracą, by nic wzrostowi jego nie stawało na przeszkodzie. Potrzeba je tylko ćwiczyć przez ruchy niegwałtowne, aby usunąć gnuśność ciała. Najstosowniejszemi ćwiczeniami mogą być zabawy, o ile nie są połączone ze zbyt małem lub zbyt wielkiem natężeniem ciała, oraz o ile niema w nich nic nieprzyzwoitego".

W rozdziale 10 przechodzi już autor do wychowania moralnego przestrzegając, by dzieciom nie opowiadano nieprzyzwoitych i czczych bajek, bo „jak ciało przez pielęgnowanie fizyczne, tak dusza ukształca się przez rozmowy". Potępia dosadnie zwyczaj ówczesnych matek zdrabniania i przekręcania imion dzieci, bo to im przylgnąć może na całe życie. Wogóle upomina, „by dzieci nie słyszały niewłaściwego paplania zdrobniałych wyrazów". Powstaje też na inną wadę swego czasu, t. j. na dawanie imion pogańskich i wykazuje, że to z jednej strony obraża religię, a z drugiej nie przynosi chluby, bo nie imię męża, ale mąż wsławia imię. Osobny rozdział (11) poświęca następującemu twierdzeniu: „Nie godzi się straszyć dzieci

przez opowieści o różnych strachach, wylęgłe w chorobliwie przesadnej wyobraźni kobiecej, bo dziecko w nierozsądnej łatwowierności bierze je zazwyczaj za prawdę i napełnia się trwogą bezpodstawną, której się nieraz i w dojrzałym wieku pozbyć nie zdoła". Potępiwszy w ten sposób rozdrażnianie wyobraźni, zachęca (w r. 12) do jak najwcześniejszego przyzwyczajania dziecka do czci Bożej a odzwyczajania od złorzeczeń i od kłamstwa, jako wad nader niebezpiecznych. Strzedz też poleca dziecko (w r. 13) od wszelkich mów nieprzyzwoitych i wstydliwość obrażających. „Gdy raz i drugi słyszą podobne rzeczy, nawykają do nich zwolna, i dorósłszy nie będą się wstydzić w czyn je wprowadzać". Dlatego zaleca największą baczność na dobór rówieśników i na poufne z nimi rozmowy, a przedewszystkiem zabrania dzieciom wszelkiego wdawania się ze służbą, „by nie posłyszały rozmów nieczystych (a są one właściwe tej klasie ludzi), by nie nabyły nawyknień prostackich, bo one, jakby smoła przylgnąwszy w latach dziecięcych, nie opuszczą człowieka zupełnie nawet w latach dojrzałych". Natomiast każe mowy używać do szczepienia cnót: rzetelności, skromności, zamiłowania nauk, a zwłaszcza bojaźni Bożej. „Niemałą to bowiem przyniosłoby szkodę, gdyby w swych latach dziecięcych usłyszały coś takiego, coby w nich zrodziło wstręt lub nienawiść ku cnocie i nauce. Albowiem przez całe życie myślimy z upodobaniem o rzeczach wpajanych w dzieciństwie, a czujemy zawsze odrazę do tego, co nam było wstrętnem w pierwszych latach". W rozdziale 14 upomina, by nietylko na mowy, ale i na ręce dziecka uważać, „aby były powściągliwe, czyste i nieskalane, i nie nabrały zwyczaju przywłaszczać sobie potajemnie lub publicznie cudzych rzeczy, choćby to były najmniejsze drobiazgi". Zabrania też dzieciom najsurowiej grać w kości, choćby w najniewinniejszej formie, bo to budzi złe namiętności. Zabrania publicznych kąpieli, chodzenia do szynkowni i t. p. domów nie najlepszej sławy. „Niechaj dzieci — dodaje także — nie patrzą na o b r a z y, przedstawiające jakąś rzecz nieprzyzwoitą, bo z nich niemniej jak ze słuchania mów wylęgnąć się może w duszach dziecięcych coś szpetnego..."

„Nie mają też bywać na przedstawieniach teatralnych, bo są miłemi ponętami nietylko do zmysłowości, ale i do zdziczenia serc. Nie mają wreszcie brać udziału w żadnych zebraniach pospólstwa, bo znajdą tam jedynie wzory lekkomyślności i niestałości charakteru, rozpusty i chciwości...“ „Natomiast (r. 15) prowadzić trzeba dzieci tam, gdzie obyczajność i religia czci doznaje, gdzie prowadzą mowy niewinne, skromne i budujące...“ „Przyzwyczajać trzeba dzieci, aby uprzejmie witały, na powitania uprzejmie odpowiadały, dla gości przy wchodzeniu i wychodzeniu były grzeczne, nikogo nie łajały, na nikogo się nie dąsały, do każdego przyjaźnie i uprzejmie przemawiały i jeszcze uprzejmiej odpowiadały, innym chętnie ustępowały, żeby się nigdy przy zdaniu swojem nie upierały, mało mówiły i tylko wtenczas, gdy tego okoliczności wymagają, w mowy innych osób bez wezwania się nie wtrącały: gdy je zawołają, natychmiast mają słuchać, każdemu wedle stanu i wieku oddawać uszanowanie; niższymi od siebie, biednymi nigdy nie pogardzać, do drugich uprzejmie mówić, chętnie słuchać; względem równych niech będą skromne i miłe, względem starszych pełne uszanowania, niech im z drogi ustępują, głowę i kolana przed nimi zginają; w chodzie, na twarzy i w całym układzie ciała największą skromność niech okazują; wogóle wszystkie prawidła przyzwoitości, które w ostatnich trzech księgach obszerniej wyłuszczymy, najdokładniej mają zachowywać. Przyzwoitość i uprzejmość w obejściu się mają to do siebie, że się same zalecają i zgóry sobie miłość i życzliwość każdego zapewniają“. Szczególnie radzi chłopcom przestawać z ludźmi doświadczonymi i wykształconymi, wylicza różne pożytki ztąd płynące i widzi (jak Vergerio) najpewniejszą oznakę dobrego usposobienia duszy w tem, gdy dzieci upomnienia i nagany starszych przyjmują bez niechęci.

Dwa następne rozdziały poświęca Maffeo nagradzaniu i karaniu, mianowicie w rozdziale 16 rozwija rzecz rozumowo, a w r. 17 wykazuje, że zapatrywanie jego zgadza się zupełnie z Pismem św. Nie wyklucza on całkowicie kar cielesnych, ale stara się wykazać, że najlepszem jest to wychowanie, które

się bez nich obchodzi. Potępiając nadużywanie kar cielesnych, które pognębia lepsze usposobienia i wyrabia serwilizm zewnętrzny, każe natomiast przychodzić w pomoc chwiejnej i do złego skłonnej naturze chłopca przez obudzanie i wyzyskiwanie poczucia własnej godności. „Trzeba — mówi — ich dobre postępki niekiedy pochwalać, uchybienia czasem przemilczać lub łagodnie poprawiać, do pochwał wplatać zawstydzenia, do wyszczególnień upomnienia. W miarę okoliczności wypada być to święcie surowym, to okazywać życzliwość i pobłażanie; niekiedy wpływać trzeba przez podarki, którymi ten wiek najłatwiej można sobie ująć i zachęcić do dalszego postępowania w rozpoczętem dobrem“. Widzimy zarazem, że Vegio umiał ustrzedz się drugiej ostateczności, t. j. przesadnego, a tem samem bardzo szkodliwego obudzania ambicyi. Radzi dalej chwalić mężów zacnych, a potępiać i zohydzać występki, każe budzić rywalizacyę z rówieśnikami i przedstawiać na wzorze drugich nagrody cnót, a kary występków. Wpływ humanizmu znać jednak w tem, że za wzorem Spartan — odstępując w tym razie od uczuć chrześcijańskich — radzi Vegio umyślnie upajać lub też katować niewolników, aby chłopców odstraszyć od występku widokiem, czy to jego ohydy (pijaństwa), czy też surowości kary. Chce także, aby niekiedy „obcy a mający wielką powagę ludzie zachęcali chłopców do cnoty, a surowo ganili dostrzeżone zboczenia. Upomnienia bowiem obcych skuteczniej nieraz wpływają na poprawę i ułożenie obyczajów, niż upomnienia domowników“, jak się to okazało w życiu św. Moniki. Gdy chłopiec tak jest zepsuty, że te wszystkie środki nie pomagają, wówczas pozwala użyć kar cielesnych. Przypomina jednak, że są usposobienia krnąbrne, zatwardzające się jeszcze bardziej przez razy i nagany. Tych również poprawiać trzeba łagodnymi środkami i rozbudzaniem honoru. Nie pozwala zaś nigdy wychowawcy wpadać w zwątpienie co do pomyślnych skutków swych usiłowań. Dlatego też przypomina (za Horacym) i dowodzi, że: „Niemasz nic tak głęboko z natury wkorzenionego, czegoby nie można poprawić, — nie powiem całkowicie, ale w znacznej przynajmniej części — jeźli tylko imie

się tego dzieła ręka biegłego i uczonego wychowawcy". Jestto wprawdzie zasada Wiktoryna z Feltre odnośnie do kształcenia umysłowego, ale Maffeo dzielnie ją stosuje również pod względem wychowania moralnego. A jak wskazuje dalszy tok dzieła, wypowiedział Maffeo to zdanie nie dla popisu, lecz na podstawie praktyki i dla praktyki. Środki jednak do zrealizowania tego aksyomu znalazł nie w samym popędzie ambicyi — bo i ten pójść może w służbę namiętności — ale w środkach religijnych, podanych przez objawienie. O tych to środkach, t. j. o sakramentach, uczyło i podziśdzień uczy doświadczenie codziennie, że dając łaskę Bożą, dokazują cudów nawet względem ludzi zastarzałych i starganych w nałogach; a tak prawdzą się słowa Pisma św., że *co niepodobno jest u ludzi, podobno jest u Boga*[1]. Historya pedagogii uczy również, że myśliciele wykluczający tę pomoc Bożą nadprzyrodzoną[2] — jeźli byli konsekwentni i sumienni — dochodzili do rezultatów, że człowiek, który popadł w pęta namiętności, musi zginąć moralnie, bo niemasz sposobu poprawić go. Jeźli zaś chcieli tylko coś nowego napisać, lub nie mieli odwagi wypowiedzieć ostatecznych wyników, to systemy ich wydają w praktyce zgubne owoce. Maffeo nie mówi o tych wynikach teoretycznie, ale chrystyanizm, jakim był przejęty, pomógł mu do ich uwzględniania w tysiącznych przepisach praktycznych, a tem samem ustrzegł go od bezpłodności; zasługę teoretycznego i to głębokiego wykazania i przeprowadzenia tej prawdy należy pozostawić katolickiej mistyce.

Cenne myśli wypowiedział autor także w rozdziale 18, traktującym o zdolnościach dzieci i o środkach kształcących odpowiednio do zdolności. „Przedewszystkiem — mówi — naj-

---

[1] Łuk. XVIII, 27.

[2] Takimi byli starożytni poganie, a z nowych w mniejszym lub większym stopniu niektórzy humaniści pogańscy, także Rousseau, Herbart, Spencer, Diesterweg, Dittes. Niektórzy z nich odrzucili nawet pomocnicze posługiwanie się ambicyą i uczynili podwaliną wychowania samą tylko naukę! Mamy tu przed sobą jeden z granicznych punktów między pedagogią chrześcijańską a racyonalistyczną.

większej trzeba roztropności i bystrości sądu, by poznać naturę (temperament) chłopców i rozróżnić odmienne ich zdolności umysłowe, a to w tym celu, aby przy poprawianiu ich obyczajów — podobnie jak to czynią medycy przy leczeniu ciał — dobierać na każdą wadę i na każdą chorobę duszy przeciwne środki poprawy". Stosownie do ówczesnego zapatrywania, wylicza cztery elementa, jako źródła czterech odmiennych temperamentów, i dodaje wiele szczegółowych wypadków, pouczających, w jaki sposób różne temperamenty się objawiają i jak się wzajemnie krzyżują. Wskazuje następnie na powadze św. Grzegorza Nazyanzeńskiego, jak trzeba stosownie do temperamentów dobierać nagrody i kary. Wkońcu podaje szczegółowe środki zaradcze na szczególne wady, niektórym temperamentom właściwe. „Gadatliwym — prawi — zabraniajmy przebywać często w licznych zgromadzeniach, małomownym przeciwnie szukać zbytniej samotności. Żywszym okazujmy twarz poważniejszą, posępniejszym weselszą. Lekkomyślnym i zmiennym nie dozwalajmy nic czynić według własnego upodobania, rozważnym i statecznym tego nie wzbraniajmy. Przemyślnym i pracowitym dawać trzeba częściej wytchnienie i odpoczynek, ociężałych zaś i leniwych często pobudzać do ćwiczeń i prac. Chciwszym nie pozwalajmy zakładać skarbonek, rozrzutnym nie dawajmy żadnej sposobności do trwonienia grosza ojcowskiego. Smakoszów nie sadzajmy nigdy przy suto zastawionych stołach i przy wykwintnych ucztach, trzeźwym i wstrzemięźliwym wcale tego nie zakazujmy. Usłużnym, spokojnym, łagodnym udzielajmy chętnie wszystkiego, o co proszą, jak: pożywienia, ubioru i zabaw; niezadowolonym, kłótliwym i gniewliwym niczego z tych rzeczy snadnie ani obficie nie dawajmy. Usuwać trzeba od nich najstaranniej wszystko, coby mogło obudzać i podsycać ich gniew, pochodzący z temperamentu niespokojnego i skłonnego do wybuchów. Takie usposobienie jest właściwością kobiet, chociaż u nich przewaga elementu wilgotnego nie pozwala na dłuższe i gwałtowniejsze wzburzenia; u mężczyzn zaś dla większej suchości i bardziej rozwiniętego ciepła w organizmie bywają gniewy trwalsze i silniejsze.

Nie godzi się też dawać chłopcom potraw zbyt wyszukanych lub zbyt obfitych, bo to prowadzi nieraz do chorobliwej konstytucyi tak duszy jak ciała. Najwięcej jednak powstrzymywać ich trzeba od wina, bo ono, jako rozpalające z natury, nadzwyczajnie pobudza namiętność gniewu“ [1].

W rozdziale 19 powstaje autor na zwykłą wadę rodziców, mianowicie na zbytnie rozpieszczanie dzieci i mówi: „Musimy jeszcze rodzicom przywołać na pamięć ono upomnienie Pisma św., aby się z dziećmi nie obchodzić zbyt delikatnie, nie pieścić ich, nie śmiać się i nie płakać razem z niemi, ich uporowi nie ustępować, a to przedewszystkiem względem dziewcząt, bo na nie przeciwny sposób postępowania najzgubniejszy wpływ wywiera. Pismo św. mówi i w innem miejscu [2], że przy wszelkiej potrzebnej pieczołowitości o fizyczne dobro dzieci nie można się zadaleko posuwać w czułości względem nich. Postępowanie wielu matek wskutek nierozsądku i braku doświadczenia jest zbyt pobłażliwem przy wychowaniu; objawiają one prawdziwie ślepą miłość ku dzieciom i zaszczepiają w nich przez to wprost zgniliznę obyczajową i rozpasanie“. Udowadnia to wielu smutnemi ale nader trafnemi spostrzeżeniami z codziennego życia, tudzież powagą mędrców, i dodaje: „Gdyby szło o wybór, to bez namysłu oświadczyłbym się raczej za karami cielesnemi dla dzieci, niż za karmieniem ich zgubnemi pochlebstwami i za zbytniem pobłażaniem ich uporowi“. Vegio domaga się też niejednokrotnie harmonijnego stosowania wszystkich środków wychowawczych, w swej księdze podanych, i dopiero wtenczas ręczy za dobre wychowanie

[1] Dziś istotę temperamentów upatrujemy przedewszystkiem w odrębnych właściwościach duszy, a w drugim rzędzie dopiero w ustroju fizycznego organizmu. Jakżeż mało jednak mamy dzieł pedagogicznych, któreby tę ważną stronę w wychowaniu uwydatniały należycie! Jakże często niestety kończy się na frazesach o uważaniu na indywidualizm, a nie wnika się w objawy i w kierowanie wybitniejszych przynajmniej usposobień! Średniowiecze pod tym względem o wiele było praktyczniejszem.

[2] „Masz córki, strzeż-że ciała ich, a nie okazuj im wesołej twarzy!“ (Ekl. VII, 26).

dziecka. Domaga się od rodziców taktu i rozwagi, aby umieli obierać zawsze drogę pośrednią między zbyteczną surowością a zbytniem pobłażaniem. Uwagi tej pierwszej księgi streszcza Vegio w pięknej i obszernej cytacie ze św. Chryzostoma [1], oraz (w r. 20) ukazuje na praktycznym wzorze św. Moniki jako córki i jako matki.

Prawdziwie, dziś jeszcze niewiele mamy dzieł o wychowaniu małych dzieci, któreby się mogły równać pod względem zwięzłości, wszechstronności, trafności, praktyczności i przystępnej formy z tą pierwszą księgą Maffea! Dziś jeszcze zasługuje ona w całej pełni na to, by się znalazła w ręku każdego wychowawcy, a zwłaszcza w każdym domu rodzicielskim.

Księga wtóra traktuje o nauczaniu dzieci. Zachęciwszy rodziców (w r. 1) do starania się o gruntowne wykształcenie dzieci, naznacza, idąc za autorami starożytności (w r. 2), siódmy rok życia jako najstosowniejszy do rozpoczęcia systematycznej nauki, przyczem oświadcza się dobitnie za n a u c z a n i e m w s z k o ł a c h p u b l i c z n y c h, a nie przez guwernerów prywatnych. Oto jego dowody. „W ten sposób — mówi — dzieci odłącza się bardziej od rozmów z niewiastami i sługami oraz od widoku zajęć domowych, nieraz dla dzieci niestosownych. Odzwyczaja się je nadto od życia samotnego, które dla tego wieku jest najbardziej niebezpieczne. Inaczej dojdą dzieci do tego, iż widoku ludzi będą się lękać jakby wysuwających się z ciemności tajemniczych cieni, a lękliwość ta nieraz i późniejszych jeszcze lat jakby smoła się czepia. Nadto uczniowie kształceni w szkołach prędzej się rozwijają, bo zapalają się wzajemnie przykładem i postępami drugich w nauce. Pochwałą bowiem jednemu udzieloną wszyscy się zachęcają, naganą za błędy jednego wszyscy się odstraszają, a tak przyczynia się do ich poprawy i nadzieja nagrody i obawa kary“. Upomina zarazem, aby się „strzedz częstego z m i e n i a n i a n a u c z y c i e l i i s z k ó ł. Duchowe bowiem zdolności tak jak rośliny często przesadzane lub wina do innych naczyń często przele-

[1] Com. in I ep. Pauli ad Timotheum, homil. 9.

wane, nieraz ponoszą uszczerbek i szkodę". W tymże rozdziale zwraca jeszcze uwagę, że z początku należy dzieciom w szkole dawać niewiele pracy, by ich nie przygnębić, i że nie godzi się trzymać ich w klasie tak długo jak starszych.

W następnych rozdziałach rozbiera Maffeo w duchu poprzednich pedagogów, lubo szerzej i gruntowniej, kwestye: w jakich razach lepiej jest oddawać chłopców na naukę do obcych miast i krajów, jakich dobierać im pedagogów domowych (najlepszymi pedagogami — jak dowodzi — są bracia starsi, dobrze wychowani), — dalej jakich dobierać nauczycieli i jak ich wynagradzać. Wskazuje (w r. 7), na co ma zważać nauczyciel przy kształceniu chłopców i przedewszystkiem upomina, „aby, zważywszy każdego wiek lub stopień zdolności, różne a do sił zastosowane nakładał na każdego ciężary". W miarę wzrastania w latach i rozwijania się mają zwolna rozszerzać i pogłębiać zakres nauki, przyczem baczyć powinni tak na to, by nie nakładali ciężarów przechodzących siły ucznia, jak i na to, „by uczniowie w bezczynności czasu nie tracili". Mają jednakże nauczyciele zachowywać wszystkie przepisy księgi poprzedniej o wychowaniu moralnem stosownie do indywidualności. Więcej radzi działać nagrodami i pochwałami, niż karami, powołując się na powagę starożytnych, a zwłaszcza Ojców Kościoła. Dobry nauczyciel ma umieć łączyć miłość i łagodność z powagą i surowością. Przy tej sposobności rozbiera Maffeo metody wychowawcze dwóch z kolei swoich nauczycieli, chwaląc tego, który z powagą umiał łączyć miłość. Widać też z przykładów Maffea, że nauczanie się wzajemne uczniów pod kontrolą nauczyciela kwitnęło tak, jak za czasów Willibalda Strabona, że posługiwano się metodą wykładową, połączoną z częstem i ścisłem egzaminowaniem, i że z drugiej strony o szablonie mowy nie było. Na podstawie teoryi Arystotelesa, aby nauki i ćwiczenia były zastosowane do natury, podaje Maffeo, podobnie jak scholastycy, wiele uwag o samodzielnych wypracowaniach pisemnych, a następnie o ćwiczeniach ustnych. Czystość wyrażenia poleca wyrabiać na podstawie analogii i etymologii, przez deklamacye i mowy publiczne. Wkońcu każe ze względów moralnych robić sta-

ranny wybór między autorami klasycznymi, których się daje chłopcom do czytania, kierując się przytem ideą przewodnią dawnych Ojców Kościoła. Chwali i zaleca praktykę, aby chłopcom po *a* i *b* dawać psałterz Dawida, przy autorach gramatycznych księgi Salomona, później drugą księgę Machabeuszów, wreszcie Ojców Kościoła, aby się ugruntowali w życiu i zapatrywaniu chrześcijańskiem, a równocześnie każe dawać do studyowania z klasyków najpierw zdania, z głęboką myślą, a potem całe ustępy i księgi. Obok nauk językowych a nawet r ó w n o c z e ś n i e z nimi każe ćwiczyć ucznia i w innych przedmiotach, objętych w t. zw. *orbis doctrinarum* (koło nauk złożone z siedmiu sztuk wyzwolonych). Za św. Grzegorzem Nazyanzeńskim podnosi (r. 20) trudność, że „nie wszyscy są do wszystkich nauk uzdolnieni, a jeźli uczeń oddaje się rzeczom przechodzącym jego pojętność, to więcej ztąd odniesie szkody niż pożytku". Mimo to oświadcza się za równoczesnem nauczaniem różnych przedmiotów, „nie jakoby można od młodzieży domagać się zupełnego opanowania wszystkich gałęzi wiedzy, bo to byłoby niepodobieństwem, ale powinni nabyć o nich choćby jakiegoś wyobrażenia... Nie trzeba się lękać, że ulegną pod ciężarem tak wielu i tak trudnych nauk; owszem, one się mają przyczynić do ich rozweselenia. Gdy jaki przedmiot zanadto ich nuży (młodzież nie jest w stanie bez przerwy jedną pracą się zajmować), to nauczyciel niech urozmaica naukę przez zmianę przedmiotu". Uchronią się przez to chłopcy od przesytu, który przygnębia ducha. Inne jednak przedmioty każe traktować jako rzecz podrzędną, więcej ku rozrywce umysłowej, jednemu zaś przedmiotowi głównemu oddać się każe z całem natężeniem. — Ostatnia ta uwaga łagodzi poprzednie wywody i miarę w nie wprowadza, w każdym razie jednak Vegio w tym rozdziale — pierwszy z teoretyków średniowiecza — wypowiedział zasadę różnorodności nauki. Miała ona podwójne znaczenie, bo była i bronią przeciw jednostronnej pseudoscholastyce, i opierała się na prastarej praktyce średniowiecza, która — jak to już było w Reichenau za Karolingów — każdą sztukę wyzwoloną, zwłaszcza w trivium, urozmaicała lekturą

innych, lecz zawsze pokrewnych wiadomości. Jednem słowem i jako dydaktyk okazał Vegio znakomity postęp.

W księdze trzeciej mówi Vegio o wychowaniu i nauczaniu młodzieńców i panien. Za podstawę wskazuje znów (w r. 1) indywidualizm wychowańców, zaleca (w r. 2) szczepić pokorę, jako podwalinę tak cnoty, jak nauki, i rozbiera przedmioty naukowe: muzykę (r. 3), rysunki i kaligrafię (w r. 4), gimnastykę (w r. 5), przy której rozróżnia ćwiczenia, właściwe młodzieży, więc ćwiczenia rycerskie, i ćwiczenia stosowne także dla dzieci, więc różne gry i zabawy (w r. 7). Z nich zaleca gry w piłkę, przechadzki, przejażdżki, także (stosownie do niewłaściwego zwyczaju włoskiego) rybołostwo i ptasznictwo, nareszcie rozmowy dowcipne a przystojne i t. p., potępia zaś dwuznaczne żarty, tańce, gry w kości i w orzechy, oraz gry w zbójców. Chce też, aby, skoro tylko wiek pozwoli, obznajamiano uczniów z etyką i bardzo ją zaleca (w r. 9). Młodzieniec, który te studya przeszedł, może się dalej kształcić w miarę zdolności albo do handlowego przemysłu albo też do rolnictwa, do wojskowości, do kapłaństwa, w każdym razie do jakiejś sumiennej pracy. Ze względu na wzmagającą się u młodzieży skłonność do złego, potrzeba podwójnie strzedz ich przed złem towarzystwem, zwłaszcza przed pochlebcami i przed nadskakującą lecz zepsutą służbą domową. Nie radzi jednak odwlekać długo przebaczenia zbłąkanemu młodzieńcowi. Przestrogi te odnoszą się jeszcze bardziej do wychowania dziewic, którym Maffeo stawia za wzór św. Monikę. Księga ta kończy się gorącem zawezwaniem rodziców (w r. 15), aby za przykładem św. Moniki modlili się gorliwie o dobre wychowanie dzieci, a łaska Boża wszystkiego dokaże. „Tak przedstawiliśmy — mówi autor — obowiązki, które mają spełnić rodzice przy wychowaniu dzieci. Przejdźmy teraz do drugiej części zadania i pokażmy dzieciom, czego z ich strony potrzeba do uczciwego, religijno-moralnego życia“.

Ostatnie trzy księgi mają tedy na celu podać młodzieży sposób, jak może samodzielnie, od wewnątrz prowadzić dalej dzieło swego wychowania, i to wychowania pod względem

moralnym. Jako główną cnotę, zaleca młodzieży uszanowanie *(verecundia)*, i to przedewszystkiem cześć należną Bogu, następnie uszanowanie względem rodziców, starszych i w odpowiednim stopniu względem wszystkich innych, wreszcie względem siebie samego. O tem ostatniem mówi szczegółowo w księdze piątej, jako o cnocie czystości i należnego zachowania się w słowach, w ruchach, w ubiorze i t. p. Księga szósta prawi o grzeczności t. j. o właściwem zachowaniu się w domu i na uczcie, w kościołach i w miejscach świętych, na miejscach publicznych i na wsi, więc wogóle względem wszystkich rzeczy zewnętrznych. Kończy ją rozprawa o szanowaniu czasu.

Streszczenie to nie może dać jeszcze dokładnego wyobrażenia o dziele Maffea Vegia, ale już pierwsza księga, którąśmy obszernie traktowali, dostatecznie usprawiedliwia nasz sąd, że Maffeo jest największym z teoretycznych pedagogów średniowiecza i że należy mu się bardzo poważne miejsce w szeregu najwybitniejszych pedagogów świata.

5. *Eneasz Sylviusz Piccolomini* († 1464). Pod koniec epoki, o której mówimy, bo w r. 1449, ukazało się jeszcze nowe dzieło pedagogiczne, dedykowane Władysławowi (Pogrobowcowi), królowi Węgier i Czech. Napisał je Eneasz Sylviusz Piccolomini, zażyły przyjaciel Maffea Vegia, podówczas biskup Tryestu, a późniejszy papież Pius II. Chciał przez nie naprawić humanistyczne błędy swej młodości. Ma ono tytuł: „Traktat o wychowaniu dzieci“, a napisane było na prośbę Kaspra Wendla, nauczyciela dziesięcioletniego króla. Jak wskazuje przedmowa, zamierzał Eneasz wydać cztery części, traktujące kolejno o życiu króla, jako chłopca, młodzieńca, męża i starca, ale wydał rzeczywiście tylko część pierwszą. Dzieło to, jak wogóle pisma Eneasza, zażywało w XV w. wielkiego wzięcia, lubo ma ono ściśle na oku stosunki Władysława Pogrobowca. Myśli w niem nietyle głębokie, jak jasno i zrozumiale, a pięknie przedstawione. Sam Eneasz tak pisał o swym stylu do kardynała biskupa krakowskiego: „Wyznaję, że piszę poprostu i otwarcie, bez żadnych kwiatków... Unikam bombastyczności i długich okresów; nie gardzę wprawdzie klasycznemi wyra-

żeniami, gdy się same nasuwają, ale nie gonię za niemi. Głównem mojem staraniem jest, aby mię rozumiano". Sposób dowodzenia jest u niego ten sam, jak u Vegia: doświadczenie, powaga Pisma św., Ojców Kościoła i starożytnych.

Dzieło wspomniane rozpoczyna się rozdziałem o zdolności wrodzonej, która jednak bez należnego kształcenia pozostaje niejako ślepą. Autor przeprowadza tu myśl (Wiktoryna) nader ważną, że bardzo mało jest ludzi, niemających zupełnie zdolności, że owszem, „chociaż jeden drugiego przewyższa zdolnością, przecież niema nikogo, coby nic nie skorzystał z nauki". W następnym rozdziale zaznacza podział dzieła na dwie główne części: o pielęgnowaniu ciała i o wychowaniu duszy. Tłómaczy się, czemu pomija wiek niemowlęcy, dlatego mianowicie, że go już Władysław przeszedł, i zaczyna od przymiotów, potrzebnych nauczycielom, domagając się szczególniej życia nienagannego, wielkiej nauki i roztropności w postępowaniu. Oświadcza się wyraźnie przeciw karom cielesnym, a jest za posługiwaniem się pochwałami i naganami. „Wskutek bicia — mówi — wytwarza się u chłopców często nienawiść ku nauczycielom. Jeżli więc chcesz, — mówi znów do ucznia — aby nauczyciele zadanie swe wypełniali, musisz ich tak kochać, jak same nauki, co więcej, musisz ich uważać za swych rodziców, którzy ci dają życie, lubo nie cielesne, ale duchowe. Przetoż pobożność wielce jest naukom przydatna".

Mówiąc o wychowaniu fizycznem, potępia zbyt delikatne i pieszczotliwe obchodzenie się z ciałem, bo to „łamie wszystkie siły i duszy i ciała". Potępia więc zbyt długie spania i wypoczynki, puchy i chodzenie w jedwabiach, a zaleca używanie grubego płótna, bo przez to wzmacniają się członki i zdolniejszemi się stają do pracy". Podaje dalej przepisy o postawie ciała prostej i układnej, i radzi się uczyć potrzebnych ćwiczeń fizycznych, stawiając zasadę, „że nic jest hańbą uczyć się czegokolwiek takiego, co moralnie dozwolono jest czynić". Chwali grę w piłkę według przepisów, przez Kinderbacha ułożonych. Chwali też obrączkę i inne zabawy przyzwoite, bo dają wytchnienie po pracy i budzą chęć do niej. „Nie należy

bez przerwy oddawać się naukom i poważnym zajęciom, ani też chłopców pracą przeciążać, bo znużeni upadną pod jej ciężarem, a zbrzydziwszy ją sobie, z niechęcią tylko uczyć się będą. Wszak i rośliny udają się wtedy, gdy się je miernie podlewa; giną zaś przez zbytnie podlewanie! Pamiętać trzeba dobrze, że nasze życie dzieli się między prace i wytchnienie". Powołując się na św. Hieronima, zaleca potrawy nieliczne i nieobfite, które „ani ciała nie obciążają, ani swobody duszy nie przygnębiają". Potępia pokarmy niestrawne tak samo jak i wyszukane, a chce przyzwyczajać do potraw zwykłych, powszednich. Gani używanie przez chłopców wina i zbytnie dogadzanie ciału w ubiorach i w jakikolwiek sposób. Ciało ma być posłusznem narzędziem duszy i ma być utrzymywane w schludności.

Rozdział ósmy zaczyna już traktować o wykształceniu duchowem i wysławia rozum i mądrość (rozumie pod nią cnotę wogóle), jako dobra wiecznie trwałe. W związku z tem zaleca studyum filozofii, jako drogę do poznania Boga (w teologii), ale już po odbyciu innych przygotowawczych nauk. Rozpoczynać zaś naukę radzi od kolebki i ztąd zwraca uwagę na pouczanie i na poprawne wyrażanie się mamki i matki. Widocznie ma tu na myśli pouczanie okolicznościowe. Chłopiec powinien się przedewszystkiem nauczyć modlitw i prawd wiary św., przejąć się przekonaniem o swym celu nadnaturalnym i o życiu pozagrobowem, badać następnie Pismo św., oraz dzieła mężów uczonych i poetów, które nas prowadzą do Boga. Obszernie i gorąco zachęca, by Władysław prowadził życie religijne i był wiernym synem Kościoła. Unikać każe złych towarzystw, a zwłaszcza pochlebców. Podoba się Eneaszowi małomowność u chłopców, ale podaje szczegółowe przepisy, jak wyrabiać mowę i co do barwy głosu i co do wyraźności słów, przyczem kładzie nacisk na dokładne wymawianie ostatnich sylab. Zachęca ucznia, aby się ćwiczył w mówieniu poprawnem i wytwornem, a chronił się rozmów o rzeczach nieprzyzwoitych. Każe też codziennie ćwiczyć pamięć.

Znaczną część dzieła, jako prawdziwy humanista, po-

święca Eneasz rozbiorowi gramatyki. Wykazawszy (w r. 16) ważność tej nauki, dzieli ją na trzy główne części: na naukę poprawnego wyrażania się, na poetykę i czytanie prozaików, wreszcie na naukę o pisaniu. Mówi tedy najpierw o powstawaniu wyrazów, o odmianach gramatycznych, o barbaryzmach i soloecyzmach, o analogii i etymologii, wreszcie o potrzebie czytania i naśladowania autorów klasycznych, bo reguły nie potrafią zastąpić lektury. Zarazem jednak dodaje, że nie można zbyt naśladować starożytnych, ale z jednej strony baczyć na ich zamiary, z drugiej strzedz się słów i form, które całkiem wyszły z użycia, bo główną rzeczą jest jasność mowy. W części drugiej roztrząsa kwestyę czytania poetów i wogóle autorów klasycznych. Broni ich z jednej strony, wykazując, że w każdym dziale nauki są dobre i złe dzieła, a z drugiej strony wskazuje, jaki między niemi należy robić wybór. W trzeciej części mówi o ćwiczeniach pisemnych. Charakterystycznem jest, że Eneasz zbijać musi ówczesne uprzedzenie, jakoby królom ubliżało uczyć się poprawnego pisania. Ćwiczenia te rozdziela na naukę o kaligrafii na podstawie wzorów jak najpiękniejszych, oraz o ortografii, biorąc za normę zwyczaj ustalony i klasyków. Podaje też liczne wskazówki o podwajaniu spółgłosek i zmienianiu liter, o tworzeniu słów głównych i pochodnych, wreszcie o aspiracyi.

Autor zaznacza dalej (w r. 34), że już przy nauce gramatyki podaje się nieraz przepisy retoryczne, a to z okazyi czytania mówców i poetów. Ze względu na piękne wyrażanie się potrzeba jednak dokładniej się uczyć retoryki na podstawie autorów klasycznych i podręcznika Arystotelesa. Z retoryką łączyć każe studyum dyalektyki w głównych zarysach, jako niezbędnie potrzebne, zarazem jednak potępia przesadę w tym kierunku i zbytnie marnowanie czasu na dyalektyczne ćwiczenia.

Następnie zaleca Eneasz muzykę, bo „ona — mówi — ożywia ducha i pobudza umysł do wesołego imania się pracy, jeźli tylko w miarę jest uprawianą i nie schodzi na motywa lubieżne“ (r. 35). „Naukę geometryi potrzeba również podawać mło-

demu wiekowi, bo ona zaostrza rozum i uzdalnia ducha do szybkiego pojmowania". Zaleca także naukę arytmetyki i głównych wiadomości z astronomii, wykazując praktyczne z tych trzech nauk pożytki. Przestrzega jednak, aby się im nie oddawać zbytecznie. Jest przeciwnikiem wszelkiej jednostronności. „W każdym razie — mówi — trzeba się nam strzedz, abyśmy jednej gałęzi sztuki lub umiejętności nie uprawiali zbytnie, a przez to nie zaniedbywali innych; abyśmy się nie zajmowali wyłącznie naukami przyrodniczemi i nie zapominali przytem o naszem wykształceniu religijno-moralnem, tudzież o naszych obowiązkach". Wykazawszy w ten sposób potrzebę kształcenia harmonijnego, broni dalej — i to z nierównie większą stanowczością niż Vegio — teoryi równoczesnego kształcenia wszechstronnego. Dowodzi, że potrzeba uczyć kilku przedmiotów, np. gramatyki, dyalektyki i jeszcze jakiej nauki, a zarazem prowadzić codziennie we właściwej porze ćwiczenia gimnastyczne. „Przeciwnicy — dowodzi psychologicznie — zapominają całkiem o sile, właściwej duchowi ludzkiemu, że jest z natury żywy i ruchliwy tak, iż panuje równocześnie nad wielu rzeczami, i może swą działalność oraz siłę rozwijać nietylko w jednym, ale w kilku kierunkach i to nietylko w tym samym dniu, ale nawet w jednej i tej samej chwili, — a różnorodność ta ożywia go tylko i odświeża. A przeciwnie, czyż nie znużyłby się ten, któryby się całymi dniami uczył u tego samego nauczyciela tej samej rzeczy? Zmiana ożywia ducha tak, jak zmiana pokarmów w granicach mierności wzmacnia żołądek i nową energią napełnia. Toć rolnik pielęgnuje równocześnie zboża i winnicę, ogrody oliwne i owocowe, łąki, trzody, drób i inne zwierzęta domowe. Dlaczegożby dzieci nie miały równocześnie — że już nie powiemy w tej samej chwili — zatrudniać się różnemi naukami, skoro przecież ich umysł jest o wiele sposobniejszy do uczenia się, niż umysł człowieka dojrzałego?"

W ostatnim rozdziale (38) przechodzi Eneasz do studyum filozofii. „Chociaż wszystkie te rozmaite nauki — mówi — przyczyniają się do rozwoju duchowego człowieka, to jednak nie wskazują one jeszcze drogi do życia cnotliwego. Jakby przez

zasłonę tylko a nie wyraźnie widzimy u poetów, mówców i dziejopisarzy znaki i wskazówki cnót dotyczące. Musisz więc wznieść się ponad nie i uciec się do samej filozofii, o której już na wstępie mówiłem". Rozumie pod filozofią „mądrość, która obejmuje nietylko wspomniane siedm sztuk, ale i wiedzę wszystkich rzeczy boskich i ludzkich, oraz przyczyn, w których się te trzy rzeczy mieszczą". Dowodzi więc, że uczeń, przebiegłszy siedm sztuk, poznał dopiero część filozofii, którą mu uzupełnić trzeba przez studyum filozofii przyrody, filozofii moralnej i filozofii rozumowej. Z tych zwracać każe osobliwszą uwagę na filozofię etyczną i uczyć jej zaleca już w ciągu nauki siedmiu sztuk wyzwolonych.

Eneasz tedy nie pisał specyalnie o wychowaniu moralnem, chociaż tem pilniej uwydatniał stronę moralną przy wychowaniu fizycznem i intelektualnem. Jako dydaktyk stanął obok Maffea i przeprowadził dokładniej myśli przezeń poruszone. Przeprowadziłby ich niezawodnie więcej, gdyby pisał jak Maffeo dla ogółu. Eneasz jednak miał ścisłe na oku stosunki dostojnego wychowanka, któremu rzecz dedykował, to też — jak sam tu i owdzie zaznacza — pominął niejedną kwestyę doniosłego znaczenia dlatego, że nie miała ona aktualnej wagi dla Władysława, natomiast zaś podał wiele szczegółowych, a nader trafnych wskazówek, odnoszących się wprost do młodego króla, które jednak w podanem tu streszczeniu pominęliśmy, jako nie mające znaczenia ogólnego.

Na tem kończymy przegląd pedagogii średniowiecza.

Jeźli rzucimy okiem na rozwój teoryi pedagogicznej w średniowieczu, to przyznać musimy, że lubo odpowiednio do ducha czasu, nie miała ona między autorami licznych przedstawicieli, to przecież okazała rzetelny i zadziwiający postęp. Opatrzność nie dozwoliła pseudoscholastyce zatrzeć tradycyi wychowawczej, owszem jednostronności kierunku dyalektycznego użyła z jednej strony na złagodzenie — co silnie zaakcentować należy — ujemnych stron metody akroamatycznej i egzaminacyjnej, bo wskutek tego prądu ożywiano naukę już w trivium częstymi dysputami, które kształciły znakomicie w samodziel-

nem myśleniu i przyczyniały się do zgłębienia nawskróś przedmiotu poznanego, — z drugiej zaś strony właśnie przesadnej pseudoscholastyki użyła za mimowolne narzędzie do odrodzenia nauk i wychowania, a tem samem do odrodzenia zgangrenowanego społeczeństwa. Pod koniec średniowiecza teorya nauczania wstępuje na nowe drogi: tak zwane realia zwracają znów na siebie coraz większą uwagę pedagogów, uznają potrzebę filozofii moralnej, popierają na seryo ideę spółśrodkowych kręgów w kształceniu oraz wszechstronności i harmonijności nauki, podnosi się napowrót powaga stanu nauczycielskiego i szkół publicznych, jednem słowem objawia się coraz żywiej zdrowy prąd odrodzenia w najrozmaitszych kierunkach dydaktyki. Nie cierpi na tem bynajmniej teorya wychowania, owszem, rozwija się pomyślniej, niżby się tego po epoce najsmutniejszej w dziejach Kościoła spodziewać można. Korporacyjny duch średniowiecza, nie dozwalając ginąć raz porobionym i za lepsze uznanym doświadczeniom, przechował praktykę wychowawczą z czasów Karolingów, opartą na dziełach Ojców Kościoła, ulepszył ją przez potężny wpływ scholastyki a zwłaszcza mistyki, i ocaliwszy od ciosów przewrotów religijno-społecznych i od pseudoscholastyki, przekazał ją humanistom chrześcijańskim. Ci, oparłszy się z jednej strony na owej tradycyi wychowawczej, z drugiej na Piśmie św., klasykach i uwielbianych Ojcach Kościoła, umieli zużytkować zdobycze poprzedników, zachęcili się do pilnej obserwacyi wieku dziecięcego i tak przez badania psychologiczne i powagę tradycyi posunęli znakomicie naprzód teoryę chrześcijańskiego wychowania. Znajdziemy w niej wszystkie czynniki wychowawcze (z wyjątkiem państwa), a zwłaszcza dom rodzicielski, znajdziemy także wszystkie fazy i potrzeby ducha ludzkiego jak: wychowanie fizyczne, moralne, tak co do zewnętrznej ogłady obyczajów, jak co do wewnętrznego uszlachetnienia uczuć, a także kształcenie intelektualne w duchu moralnym. Znajdziemy w tej pedagogi chrześcijańskiej przepisy o pielęgnowaniu dziecięcia przed urodzeniem, w czasie niemowlęcym, w peryodzie chłopięcym (do r. 14) i młodzieńczym, co więcej,

nawet wskazówki, jak wychować dla wieku męskiego i dla starości; znajdziemy rady ze względu na płeć, stosunki społeczne, temperament i stopień zdolności. Zwrócą nam te księgi uwagę na potrzebę wychowania tak zewnętrznego, jakoteż samodzielnego, wymienią wszystkie środki wychowawcze tak naturalne, jak nadnaturalne, a w tych ostatnich, zwłaszcza w spowiedzi, w modlitwach, we Mszy św., w kazaniach i w innych ćwiczeniach religijnych, wskażą główną dźwignię i sposób samodzielnego doskonalenia się młodzieńca. Ani jeden pedagog-teoretyk do połowy XV w. nie wystąpił przeciwko chrześcijańskim zasadom wychowawczym; wszyscy starali się z nich korzystać i dalej je rozwijać, dlatego też żaden nie popełnił radykalnego błędu w wychowaniu, a każdy przyczynił się rzetelnie do postępu nietylko nauki, ale i ludzkości. Dlaczegoż dziś tak mało o tych mężach i wiekach słyszymy? Dlaczego natomiast tak rozwlekle nam prawią o niejednym nowszym dydaktyku nierównie podrzędniejszego znaczenia w genezie pedagogii? Czyżby właśnie z powodu tego kierunku chrześcijańskiego w średniowieczu, pedagogiczne dzieła nowoczesne miały tak często przemilczać lub po macoszemu i błędnie traktować wychowanie tamtych czasów i jego pedagogów? Czyż dlatego rozpoczynają genezę pedagogii od pogańskiego humanizmu? Czyżby rzeczywiście autorowie tych dzieł chcieli w nas wmówić, że chrystyanizm — który ucywilizował całe części świata, który i dziś jest i zawsze będzie jedyną podstawą prawdziwej cywilizacyi, zaporą przeciw prawu pięści, i egoizmowi jednostek — że ten chrystyanizm niema i nie miał swej pedagogii? że jedyna pedagogia, jaka istnieje, jest pedagogia racyonalistyczna? Smutną w teoryi, bo karykaturą prawdziwej nauki, byłaby taka tendencya, ale stokroć smutniejszem byłoby, gdyby ją chciano zaszczepiać praktycznie w umysłach nauczycieli i wychowawców publicznych. Znaczyłoby to wymazywać samowolnie z kart historyi piętnaście wieków chrześcijańskiej cywilizacyi; byłoby to cofać się aż do czasów starożytnych Rzymian, i pod egidą takiego nowoczesnego poganizmu prowadzić naród naoślep do takiego rozstroju i upadku społecznego,

jaki położył koniec światowładnemu imperium Romy. Może być, że taka tendencya u nas nie istnieje, — a z pewnością nie istnieje u mnóstwa autorów, zbyt ślepo „przysięgających na słowa magistrów“, nie istnieje w milionach rodzin w dobrej wierze żyjących, — ale w takim razie przynajmniej przedz przed nią nie zawadzi, a zalecić stu hrześcijańskich bardzo będzie na czasie. Nie wypróbowane środki przynoszą korzyść lud.

adowski.

PIERWOTNA JEDNOBOŻNOŚĆ
LUDÓW ERAŃSKICH

WEDŁUG POMNIKÓW PIŚMIENNYCH.

Staro-perskie pomniki piśmienne, jakkolwiek zwięzłe i szczupłe, przy pomocy jednak świadectw pisarzy klasycznych dostarczyły nam przekonywujących dowodów, że jedna gałąź ludów erańskich, mianowicie Persowie, za dynastyi Achemenidów wyznawała jednobożność. Obecnie mamy przed sobą dawniejsze jeszcze i obszerniejsze zapiski erańskie; rozpatrzenie się w nich i krytyczne zestawienie tekstów nietylko wzmacnia poprzednie dowody, lecz przekonywa nadto niewątpliwie, że wszystkie ludy erańskie wyznawały pierwotnie jednobożność.

Najdawniejszym pomnikiem piśmiennym Eranów [1] jest zbiór różnych pism, zebranych w księgę, którą nazwano: *Zend-Awesta.* Nazwę tę upowszechnił Anquetil Duperron, mniemając, że taki rzeczywiście nosiła tytuł. Mniemanie to było błędne. Części, z których się składa dzisiejsza księga, istniały pierwotnie zupełnie luźno, nie mogły mieć tedy zbiorowej nazwy; dopiero gdy zebrane zostały w jedną całość i opatrzono je glosami, otrzymały odpowiedni tytuł, mianowicie zaś zbiór

[1] Używając wyrażeń: Eran, Eranowie, erański zamiast Iran, Iranowie, irański, trzymamy się najnowszych pisarzy, którzy od czasu Spiegel'a przyjęli ogólnie tę pisownię.

ten w języku pehlwi[1] nazwano: *Awestak wa Zand*, w p. skim zaś: *Awesta wa Zand*, — co znaczy: „Prawo i komentar. Księga, która nosiła to miano, składała się z dwóch części w pierwszej pomieszczony był tekst oryginalny, pisany starym, umarłym językiem, — w drugiej zaś znajdowało się tłómaczenie tego tekstu na język pehlwi wraz z glosami. Wynika ztąd, że wyraz *Awesta* odnosił się tylko do zbioru oryginalnych pism erańskich i był rzeczywistym jego tytułem; tytuł ten zachowujemy, odrzucając zbyteczny i niewłaściwy dodatek *Zand*, *Zend*, w czem zresztą idziemy za zdaniem i praktyką dzisiejszych Eranistów. Co się tyczy nazwy języka, w którym pisana była Awesta, jakkolwiek nazwa j ę z y k a z e n d c k i e g o, jaką mu nadano, jest całkiem nieodpowiednią, nie istniał bowiem żaden lud, któryby nosił to imię, jednakże, ponieważ została ona utartą w nauce, pozostawiamy ją i nadal.

Uczeni europejscy zapoznali się z Awestą dopiero z końcem ostatniego stulecia. Anquetil Duperron sprowadził pierwszy do Europy rękopisy, zawierające tekst Awesty, i wydał częściowe jego tłómaczenie w języku łacińskim. Ogłoszenie tej pracy dało pochop Europejczykom do dalszych poszukiwań w tym kierunku. Zbierano skrzętnie rzadkie rękopisy w Indyach i Persyi, kupowano je na wagę złota i sprowadzano do Europy: Paryż, Londyn, Kopenhaga i Monachium posiadają z nich najcenniejsze. Te rękopisy jednak dość długo były literą martwą: języka zendckiego nie znali nawet ci, którzy go używali w liturgii; mozolne prace filologów europejskich doprowadziły dopiero do jego zrozumienia. Po przyswojeniu sobie języka Awesty Eraniści poczęli porównywać rękopisy, grupować i składać rozrzucone części piśmiennictwa erańskiego — i wreszcie zestawili je w całość, jaką obecnie posiadamy.

W pierwszej połowie niniejszego stulecia pojawiły się wyda-

[1] Język pehlwi urobił się z języka perskiego i semickiego. Prawdopodobnie językiem tym mówili Partowie, mieszkający w sąsiedztwie Asyrów. Za dynastyi Partów (250—229) język pehlwi był językiem urzędowym w Persyi; spotykają się jednak monety z IV w. (pieniądz satrapy Abd Zoharau), które noszą napisy w tym języku.

nia oryginalnego tekstu. Eugeniusz Burnouf wydał (1829—1843) litografowany tekst jednej części Awesty, zwanej Wendidad; Sade-Spiegel ogłosił drukiem (1851—1858) właściwą Awestę w tekscie zendckim, wraz z tłómaczeniem w języku pehlwi; Westergaard w Kopenhadze wydał całą Awestę (1852—1854); wielu innych Eranistów opracowało pojedyncze części księgi. Pierwszej próby tłómaczenia częściowego Awesty dokonał Anquetil (1771); oprócz wielu niedokładności jakie przedstawiało to tłómaczenie, nie budziło ono ufności przedewszystkiem dlatego, że dokonane zostało według tekstu pehlwi. W ciągu niniejszego wieku E. Burnouf, Roth, Spiegel, Windischmann, de Harlez wydali poprawne tłómaczenia Awesty na różne języki europejskie [1]. Awesta, jaką dziś posiadamy w wydaniach europejskich, składa się z dwóch działów: z wielkiej czyli właściwej Awesty i z małej Awesty, — zwanej *Chorda-Awesta.*

W skład właściwej Awesty wchodzą trzy części: *Wendidad*, *Wispered* i *Jasna*: pierwsza i trzecia zajmują się legendami i przepisami prawnemi, druga jest księgą liturgiczną. Wendidad [2] stanowi najobszerniejszą część Awesty; podzielony jest na rozdziały czyli *Fargardy;* traktuje o sposobach oddalania złych duchów, przywodzi podania o czasach pierwotnych, wreszcie zawiera przestrogi i wskazówki, odnoszące się do rolnictwa i hodowli bydła. Wispered jest zbiorem pieśni, które są, zdaje się, ułomkami tylko, należącemi do części trzeciej. W skład Jasnej wchodzą hymny zwane *Gatha.* Gathy pisane są wierszem [3] i osobnym dyalektem, którego używali niegdyś

---

[1] J. Pietraszewski wydał w Berlinie (1858—1862) trzy księgi wielkiej Awesty, lecz tłómaczenie jego jest całkiem fantastyczne.

[2] *Wendidad* pochodzi od *Widaewa-data*—i znaczy „przepis dla oddalania złych duchów".

[3] Do ostatnich czasów sądzono, że Awesta z wyjątkiem Gathów pisana była prozą: otóż prace, przedewszytkiem Mayr'a i Geldner'a przekonały, że niektóre hymny w Chorda-Awesta, w Jaśnie, a nawet w Wendidadzie układane były wierszem, miarowość jednak, wskutek wtrąceń i błędów przepisywaczy, została zatracona; mozolne prace filologów przez stosowne usuwanie dodatków doprowadzają tekst do pierwotnego stanu.

prawdopodobnie mieszkańcy Merwu (Muru). Archaiczność języka wskazuje, że Gathy są najdawniejszym pomnikiem piśmiennictwa erańskiego; różność stylu daje do myślenia, iż nie są dziełem jednego autora. Co do treści, Gathy nie stanowią całości: traktują o rozmaitych przedmiotach, przeważnie jednak zawierają część dogmatyczną.

Chorda-Awesta składa się z pieśni i modlitw, które zwyczajnie odmawiają wyznawcy mazdeizmu; jestto książka do nabożeństwa. Każda prawie pieśń i modlitwa nosi osobną nazwę, z wyjątkiem tak zwanych Jesztów, których jest dwadzieścia jeden i które stanowią pewną całość.

Mazdeiści dzisiejsi posiadają, rozumie się, wszystkie te dawne pisma erańskie lecz w innym układzie. I tak ich księgą liturgiczną jest tak zwana *Wendidad Sade*. Księga ta podzielona jest na rozdziały, z których każdy zawiera wyjątki z różnych części Awesty i odmawia się w pewne dni uroczyste i przy stosownych obrzędach. Wendidad Sade zawiera tekst tylko zendcki. Posiadają również mazdeiści oddzielne części tak wielkiej jak i małej Awesty, lecz obok tekstu zendckiego umieszczony jest zawsze tekst pehlwi wraz z komentarzami; taki układ jest koniecznym dla ich studyów teologicznych, gdyż język zendcki jest dla nich niezrozumiałym.

Taką jest dzisiejsza Awesta; czy istniała niegdyś jaka większa Awesta, o tem na pewno dziś sądzić nie możemy. Hermippus [1] utrzymuje, że Awesta składała się z 20 ksiąg, a każda księga zawierała sto tysięcy wierszy; przesada jest tu widoczna. Według podań Parsów, za dynastyi Sasanidów miało istnieć 21 ksiąg; wymieniają nazwy tych ksiąg, treść i ilość rozdziałów zawartych w każdej. Ilość tych rozdziałów miała wynosić poważną liczbę 826 [2], z których 196 zaginęło już za Aleksandra. Zaborcy arabscy mieli zniszczyć te pisma; został jedynie Wendidad i oderwane ustępy z innych ksiąg. Nie ulega

[1] Pliniusz pisze, że Hermippus: *vicies centum millia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum ejus positis explanavit. Hist. Nat.* XXXII.

[2] Awesta dzisiejsza posiada 119 rozdziałów.

wątpliwości, że Awesta w dzisiejszym składzie przedstawia wybitne braki; lecz czy ona była tak obszerną, jak utrzymują Parsowie, to inna rzecz: według najnowszych badań i przekonywujących dowodów, jeżeli istniały niegdyś owe 21 ksiąg, to należały one do piśmiennictwa pehlwi, zawierały komentarze, nie zaś oryginalne pisma erańskie.

Czas, w którym pisane były różne działy Awesty, jest bardzo trudny do oznaczenia; nie zawierają one bowiem takich danych historycznych, któreby dozwoliły je nawiązać synchronicznie z dziejami znanemi innych ludów. Filologia porównawcza, stan społeczeństwa, przedstawiony w tych pismach, podania mazdeistów i wzmianki obcych pisarzy, są jedynymi wskazówkami, z pomocą których możemy ustalić prawdopodobny czas ich powstania.

Język Awesty jest gwarą jakiegoś ludu erańskiego, który według mniemania większości Eranistów zamieszkiwał Baktryanę. Ponieważ ten język zamarł już był na kilka wieków przed naszą erą, nadto ponieważ ma on większe powinowactwo z sanskryckim aniżeli z perskim, ztąd sądzić można, że starożytność tych pomników piśmiennych sięga głębokiej przeszłości.

Za odległą starożytnością przemawia również stan społeczny, w jakim pozostawał lud, wśród którego powstały te pisma. Społeczeństwo było jeszcze w stanie pierwotnym. Lud przeważnie nie był osiadłym, wiódł życie pasterskie, hodował bydło rogate, otaczał szczególniejszemi względami psy, które strzegły trzód przed napaścią dzikich zwierząt; warstwy społeczne zaczęły się już jednak zarysowywać: są kapłani, wojownicy i lud.

Podania zawarte w Aweście sięgają pierwotnych czasów, niektóre odnoszą się do pierwszych Rodziców, do potopu; dalej są podania zupełnie identyczne z podaniami Indów, szczególniej zaś niezwykłe obrzędy religijne, jak kult ognia; są wspólne tak Indom jak i Eranom, — ztąd wnieść należy, że te podania i te pojęcia religijne muszą pochodzić z epoki, która poprzedziła rozłączenie Aryów Wschodnich.

Opierając się na powyższych danych, wnoszą badacze,

że erańskie płody umysłowe należy odnieść do XXVI lub XXV w. przed Chr.; nie wszystkie jednak sięgają tej epoki.

W języku Awesty rozróżniają filologowie dwa odrębne dyalekty: jeden z nich, najbardziej zbliżony do języka Wedów indyjskich, z powodu swej archaiczności uważany jest za najdawniejszy; drugi jest zwyczajnym językiem zendckim. Ponieważ Gathy wyrażone są pierwszym dyalektem, ztąd ta część Awesty uznaną jest za najdawniejszy płód umysłowy Eranów. Inne działy Awesty powstały w późniejszych czasach, niektóre około VIII w., inne nawet później, — i tak Jeszt V, opisujący posąg bogini Anahity, mógł dopiero powstać w wieku V, za panowania Artakserksa Mnemona, który wprowadził tego bałwana do świątyni.

Jakkolwiek płody umysłowe Eranów sięgają głębokiej starożytności, ustalenie ich pismem nastąpiło prawdopodobnie później.

Rękopisy Awesty, jakie posiadają biblioteki europejskie, pochodzą z XIII a najpóźniejsze z XVI w. naszej ery, a mają być kopiami rękopisów z epoki Sasanidów. Według podań Parsów, za panowania Sapora II, w IV w. naszej ery, zebrane zostały luźno istniejące podówczas działy piśmiennictwa erańskiego w jedną całość, i spisano je pismem, które jest alfabetyczne, a kształtem swym nie zbliża się zupełnie do klinowego. Jest rzeczą prawdopodobną, że to pismo było właściwem pismem erańskiem.

Ludy erańskie od bardzo dawnych czasów używały pisma: królowie z dynastyi Achemenidów wydawali rozporządzenia na piśmie i rozsyłali je po wszech ziemiach swego wielkiego państwa, — jak świadczy o tem Biblia, wspominają pisarze klasyczni, a wreszcie jak naocznie przekonywają nas ich napisowe pomniki kamienne. Pismo perskie jakkolwiek klinowe, różniło się od babilońskiego tem szczególniej, że zbliżone było do alfabetycznego; ta okoliczność naprowadza na myśl, że Persowie, zanim przyjęli pismo klinowe, musieli posiadać swojskie pismo, może własnego wynalazku, a wspólne wszystkim ludom erańskim. Jeżeli nadto zwrócimy uwagę, że pisarze klasyczni na wiele wieków przed naszą erą wspominają już o księ-

gach mazdeistycznych, słusznie wnieść możemy, że Awesta musiała być ustaloną pismem w VII najmniej wieku przed Chr.

Awestę uważano jako dzieło Zoroastra; z tego, cośmy dotychczas widzieli, widoczną jest rzeczą, iż to mniemanie nie ma żadnej podstawy: Awesta nie jest dziełem jednej epoki, ani nawet jednego ludu, ze względu na język, — a ztąd nie mogła być dziełem jednego człowieka. Ztąd jednak nie wynika, jak niektórzy zbyt śmiało i dorywczo wnioskują, że Zoroaster nie istniał.

Rzeczą jest historycznie pewną, że na wiele wieków przed naszą erą objawił się wśród Aryów Wschodnich wybitny ruch religijny, który przeobraził ich dawne pojęcia, miał spowodować ich rozłączenie, i ostatecznie zaprowadził nowe wyznania religijne. Otóż, ponieważ historya poucza nas również, że systemy religijne i filozoficzne powstają zwyczajnie wskutek wpływu jakiegoś człowieka, ponieważ tak Awesta jak i pisarze greccy wymieniają imię tego człowieka, — należy przyjąć, że Zoroaster, jakkolwiek nie był autorem całej Awesty, mógł być autorem niektórych jej części, szczególniej zaś mógł być założycielem nowego systemu religijnego, którego Awesta była wyrazem, a który potem nazwano mazdeizmem i zoroastryzmem.

Nazwa „Zoroaster“ utarła się w Europie, a pochodzi od Greków; Eranowie inaczej nieco go nazywali. W Aweście stoi *Zarathustra*, w języku pehlwi *Zartuszt*, *Zartuhast*, Parsowie wymawiają *Zaratust*, lecz i sami pisarze klasyczni rozmaicie pisali jego nazwę. W Medyi i Chaldei nazwisko to było dosyć powszechne; historycy wymieniają różnych Zoroastrów: jeden z nich był nauczycielem Pitagorasa w Chaldei.

O żywocie Zoroastra, założyciela mazdeizmu, nie mamy żadnych pewnych danych. Pisarze greccy wymieniają różne epoki, w których miał żyć, lecz różnią się między sobą o setki lat; podania Persów nie zasługują na żadne uwzględnienie, są bowiem widocznie bajeczne: jedno z nich zapewnia, że Zoroaster żył na ziemi 800 lat. Jeżeli Zoroastar był założycielem nowego wyznania, co jest prawdopodobnem, a tembardziej, jeżeli był autorem jakiej części Awesty, wówczas należy przyjąć, iż żył

około XXV w. przed Chr. Żywot jego nie budzi żadnego zajęcia, tem bardziej, że podania Parsów, tyczące się tego przedmiotu, są widocznie zmyślone; dlatego nie będziemy tu powtarzać za nimi bajek o ich patryarsze, lecz zajmiemy się rozbiorem nauki, której dał początek.

Awesta jest księgą zawierającą doktrynę Zoroastra; dzisiejsi Parsowie a i dawniejsi wyznawcy zoroastryzmu w tej księdze szukają i szukali w co mają wierzyć, jak postępować, jak urządzać obrzędy: Awesta jest ich dogmatyką, morałką i liturgiką. Jednakże Awesta jest właściwie księgą liturgiczną: znajduje się tam wiele przepisów tyczących etyki, drobiazgowe przepisy odnoszące się do obrzędów, mnogo hymnów i modlitw, — lecz brak zupełny części dogmatycznej. Aby urobić sobie pojęcie o wyznaniu dawnych mazdeistów, należy zbierać i zestawiać odnośne wyrażenia, rozrzucone wśród pieśni, modlitw, przepisów i legend, ograniczając się jedynie do oryginalnego tekstu zendckiego Awesty.

Zastrzeżenie to jest nader ważne. Eraniści, którzy go nie uwzględnili i w swych badaniach nad mazdeizmem posługiwali się piśmiennictwem pehlwi, nie przedstawili rzeczywiście nauki mazdeistycznej z epoki właściwej. Literatura pehlwi jest bogatą, posiada znaczną liczbę dzieł, które są komentarzami Awesty; jedne z nich pisane były za Sasanidów, inne sięgają nawet wieków średnich. Otóż, jakkolwiek dzieła te oddały wielką usługę filologom i przyczyniły się do zrozumienia języka zendckiego, pojęcia jednak religijne w nich zawarte zawierają wiele naleciałości z chrystyanizmu i mahometanizmu, a ztąd nie odnoszą się ani do właściwej epoki, ani nie przedstawiają pojęć ludu, wśród którego powstała Awesta. Dzieła takie, jak *Bundchesz*, *Zartuszt Nameh*, *Szahnamch ners* i podobne, są ciekawe, mogą służyć do badań nad przekształcaniem się mazdeizmu, lecz żadną miarą nie są wyrazem jego pierwotnej treści. Mazdeizm powstał wśród ludów mówiących językiem zendckim, rozwijał się z biegiem czasu, a wreszcie skrystalizował się w jakąś jedność, którą nam przekazała Awesta zendcka. Skoro sam język zamarł, doktryna mazdeizmu istnieć wprawdzie nie prze-

stała, lecz jej dalszy rozwój, a raczej rozkład, nie należy już do epoki właściwej Awesty, o którą nam przedewszystkiem idzie; dlatego w niniejszym rozbiorze pominiemy całkiem piśmiennictwo pehlwi.

Awesta nie przedstawia całości doktryny, jak to wyżej wspomnieliśmy, nie przedstawia również i jedności: wniosek ten wypływa najprzód z niezgody, jaka panuje pod tym względem wśród Eranistów. „Rzecz jest dziwna a jednak prawdziwa — pisze de Harlez[1] — że w kole uczonych Eranistów, pod względem doktryny, panują najsprzeczniejsze zdania. Obecnie Awesta jest dostępną dla wszystkich, każdy łatwo się może z jej zawartością zapoznać, wyrażenia nie dość jasne nie przeszkadzają do jej zrozumienia, — a jednakże w sposobie tłómaczenia pojęć religijnych mazdeistów istnieje nadzwyczajna rozmaitość. Czytelnik nie obeznany z księgą Awesty, jeżeli spyta uczonych Eranistów, co jest Awesta, kto był Zoroaster, jaka jego doktryna: otrzymuje trzy albo cztery różne zdania, często całkiem z sobą sprzeczne".

Nie ulega wątpliwości, że uczeni, którzy się zajmowali tym przedmiotem, znali go doskonale, nie byli powodowani również żadnem uprzedzeniem, — ztąd, ponieważ doszli do tak różnych wniosków, widoczną jest rzeczą, iż błędnem było ich przypuszczenie, jakoby Awesta stanowiła jedność doktryny. Awesta rzeczywiście jest zbiorem różnych doktryn.

Kilka dziesiątek lat temu Fr. Lenormant, jakkolwiek nie zajmował się specyalnie sprawami erańskiemi, przenikliwym swym umysłem dostrzegł w Aweście tę różnorodność — i zaznaczył w niej trzy odrębne pierwiastki: „pierwiastek erański, który stanowi jakoby szatę utkaną z pojęć pierwotnych; naleciałości przyswojone z religii chaldejsko-asyryjskiej, mianowicie kult gwiazd i Anahity; wreszcie stare tło pojęć religijnych ludu turajskiego... Te ostatnie pojęcia religijne mają tak ścisły związek z doktryną, zawartą w starych magicznych księgach akadyjskich, jak ścisłe jest powinowactwo języka ludów

[1] *Avesta*, p. LXXVIII.

staro-medyjskich z językiem mieszkańców Chaldei akkadyjskiej“ [1]. Głęboki pogląd uczonego francuskiego odpowiada zupełnie rzeczywistości: w Aweście trojaka uwydatnia się doktryna: jednobożna, dwubożna i naturalistyczna, która jest wielobożną zarazem i wszechbożną. Szczegółowy rozbiór Awesty dostarcza temu twierdzeniu przekonywających dowodów.

Jedyną spójnią, która łączy te doktryny, jest imię Boga erańskiego, Ahury Mazdy. Rozumie się, że w każdej z tych doktryn atrybuty przypisywane Ahurze nie są te same: w niektórych częściach Awesty Ahura Mazda przedstawiony jest jako Istota Najwyższa, — w innych władza jego ograniczona jest tylko do istot dobrych, — w innych wreszcie całkiem podrzędną odgrywa on rolę. Przytoczymy kolejno odnośne ustępy z księgi erańskiej, wskazujące te odrębne stanowiska.

Pojęcia jednobożne o Ahurze Mazdzie rozrzucone są po wszystkich niemal częściach Awesty; przedewszystkiem jednak występują one w Gathach.

Ahura Mazda jest:

Najwyższym Panem, najlepszym, wszystko wiedzącym, najszczęśliwszym; Jego szczęśliwość jest w Nim samym [2].

Naucz mnie zachować niepokalaność i dobrego ducha w takim stanie, w jakim pozostawał świat pierwotny [3].

O Mazda, który swym duchem jesteś stworzycielem światów, praw i rozumów [4].

Obłoki i góry, które się ze wszech stron wznoszą, wszystko co tylko wzrokiem dostrzedz możemy, gwiazdy, słońce, jutrzenka, która dzień zwiastuje, — wszystko opowiadà chwałę Twoją, o Ahura Mazda [5].

Ten, który od początku uczynił te jasne światłości i rozrzucił je między gwiazdy [6].

Spotykamy w Gathach wyrażenia, które się wydają jakby żywcem wzięte były z Pisma św.: „Niech się stanie Jego wola...

---

[1] *La Magie chez les Chaldéens*, vol. I, p. 215.
[2] XXVIII, 7, 8; XXXIV, 11. [3] XXVIII, 11. [4] XXXI, 11.
[5] XLIX, 10. [6] XXXI, 7.

Jesteś tchnieniem życia... Spraw, abym czynił co Ci się podoba...“ Ograniczamy się do tych kilku ustępów, jakkolwiek, jak to zobaczymy później, we wszystkich Gathach pojęcie Ahury Mazdy jest czysto jednobożne. Lecz i w innych częściach Awesty jednobożność erańska wybitnie się uwydatnia. I tak Jasna w I. zaraz rozdziale mówi:

1. Zanoszę tę ofiarę na cześć Ahury Mazdy, stworzyciela, świetnego, majestatycznego, bardzo dobrego, bardzo pięknego,

2. bardzo stanowczego, który posiada najwyższą mądrość, kształt doskonały, (który jest) najświętszy,

3. (który jest) duchem najmędrszym;

4. który nas stworzył, który nas uczynił i karmił; tego ducha, który wszystkiemu daje rozwój.

Za jednobożnością niemniej wymownie świadczy Jeszt I w Chordah-Awesta, którego dłuższy ustęp tu przytaczamy; sam Ahura Mazda oświadcza kim jest:

13. Jestem orędownikiem, jestem stworzycielem i karmicielem, jestem mędrcem, duchem najświętszym.

14. Imię moje jest zbawiciel, nazywam się tym, który zbawia potężniej, aniżeli kto inny. Nazywam się Atharwan, nazywam się najwyższym Atharwanem; nazywam się Ahurą, władcą; nazywam się Mazdą, mędrcem.

15. Nazywam się świętym; nazywam się najświętszym; nazywam się najwspanialszym.

16. Nazywam się tym, który widzi wiele; nazywam się tym, który widzi najwięcej; nazywam się tym, który widzi zdaleka; nazywam się tym, który widzi zdaleka najlepiej.

17. Nazywam się strzegącym; nazywam się dobroczyńcą; nazywam się stworzycielem, orędownikiem, karmicielem; nazywam się tym, który zna; nazywam się tym, który zna najlepiej.

18. Nazywam się tym, który daje dobrobyt; nazywam się tym, którego prawa dają dobrobyt; nazywam się tym, który rządzi według swej woli; nazywam się tym, który najwyżej rządzi według swej woli.

19. Nazywam się świetnym królem; nazywam się królem najświetniejszym. Nazywam się tym, który nie oszukuje; nazywam się tym, który nie dozwala oszustwa.

20. Nazywam się obrońcą przełożonych; nazywam się karcicielem złości. Nazywam się tym, który druzgocze; nazywam się tym, który trzyma wszystko w swem ręku; nazywam się budowniczym powszechnym.

21. Nazywam się tym, który sprawia wszelką użyteczność; nazywam się tym, który sprawia wszelki przyrost; nazywam się uposażającym.

22. Nazywam się bohaterskim; nazywam się tym, który okazuje największe łaski; nazywam się czystym; nazywam się wielkim.

23. Nazywam się tym, który posiada władzę królewską; nazywam się tym, który posiada najwyższą władzę królewską. Nazywam się mędrcem; nazywam się największym z mędrców; nazywam się wszechwiedzącym.

Zbierając razem odnośne wyrażenia o Ahurze Mazdzie widzimy, iż Awesta przypisuje mu rzeczywiste atrybuty Najwyższej Istoty. Ahura Mazda jest Istotą duchową, osobową, wolną, wszechpotężną, najświętszą, najdoskonalszą; stworzył świat, nawet z niczego [1], utrzymuje go, rządzi nim, przemieszkuje w niebie, wynagradza dobre uczynki niebem, karze piekłem, — słowem, pojęty jest całkiem jednobożnie, ztąd wielu badaczy przeszłości erańskiej upatrują w religii Zoroastra czysty monoteizm. P. Kossowicz pisze [2]: „Religia Zoroastra wyznaje jednego Boga, stworzyciela świata, stworzyciela wszystkich rzeczy, znajdujących się w przyrodzie; wyznaje ducha dobrego i świętego, który jest Opatrznością Bożą, rządzi i utrzymuje wszystko“. De Harlez wydaje podobne również świadectwo [3]: „Ahura Mazda, według tego jak się ogólnie przedstawia w Awe-ście, jest Bogiem jedynym, duchowym, wszechmocnym, wszechwiedzącym, stworzycielem. Główne jego znamiona są: działalność, rozum, świętość (aszem). Nazywa się świętym i dającym życie *Spento-Mainyus*, mądrym władcą *Ahura Mazdao*, albo po prostu: *Ahura* władcą, *Mazdao* mędrcem. Jemu przyznane są wszystkie doskonałości i wszelkie dobro“.

[1] La création s'est donc faite sans matière préexistante. *Avesta*, de Harlez, p. CXXXVIII.

[2] *Zarathustricae Gâthae tres posteriores.* Petropoli 1871, pp. III—XVIII.

[3] *Avesta*, p. LXXXVIII.

W związku z tem jednobożnem pojęciem Ahury Mazdy stoją inne odpowiedne pojęcia religijne. Ludy erańskie wierzyły w nieśmiertelność duszy, w nagrody i kary pozagrobowe, a nawet w zmartwychwstanie ciał. Chorda-Awesta w Jeszcie XII opisuje przejścia, jakim podlega dusza sprawiedliwego po wyjściu z ciała. Przez przeciąg pierwszych trzech dni pozostaje ona w błogim stanie przy swem ciele. Z brzaskiem dnia czwartego przybywa ze stron południowych powiew wonnego kwiatu, i okazuje się duszy postać młodziutkiej dziewicy, „hożej, smukłej, pięknej nad wszelki wyraz". Na pytanie, jakie jej stawia dusza, dziewica odpowiada, iż jest przedstawicielką jej dobrych myśli, dobrych słów i dobrych uczynków, dzięki którym otrzyma nagrodę. Niebawem też dusza sprawiedliwego dostaje się do „światła, które niema początku". W dalszym ciągu tenże Jeszt opisuje koniec grzesznika. Opis jest analogiczny, z tą różnicą rozumie się, że podczas przebywania przy ciele doświadcza dusza mąk nieznośnych, że powiew wiatru przychodzi z zachodu i posiada niewymownie przykrą woń, wreszcie pogrążoną zostaje „w ciemności bez początku".

Rzecz jest godna zastanowienia, że w tej dalekiej przeszłości zmartwychwstanie ciał jest wyraźnie zapisane w księdze erańskiej. Pomijając wiele ustępów niedość jasnych, które jednak dzisiejsi Mazdeiści do tego przedmiotu odnoszą, czytamy w Chorda-Awesta następujący charakterystyczny ustep[1]:

11. Oddajemy cześć wszechpotężnej światłości królewskiej... aby odnowiła świat i uczyniła go bez starości, nieśmiertelnym, nieskazitelnym, bez zmazy, zawsze żyjącym, zawsze szczęśliwym, posiadającym potęgę w swej mocy, aby zmarli zmartwychwstali, aby istota żyjąca stała się niesmiertelną.

12. Zostaną nieśmiertelnymi światy, które przyjęły naukę czystości. Zginie Drudż w chwili właśnie, kiedy zgubnym swym wpływem przygotuje zgubę sprawiedliwego; cała jego rasa zniszczoną zostanie.

W tymże samym Jeszcie[2] znajdują się rownież ustępy, które nieco odmiennem wyrażeniem zapowiadają zmartwych-

[1] Jeszt XIX. [2] 90 i 91.

wstanie i szczęśliwą wieczność sprawiedliwych, a zarazem potępienie złych, Drudżów.

Jeżeli do tych pojęć religijnych dodamy przepisy moralne, o których mowa będzie niżej, a które dla pozyskania szczęścia przyszłego wymagały cnotliwego życia, — wówczas bez wahania zawnioskowaćbyśmy mogli, że religia ludów erańskich była nietylko jednobożną, wzniosłą, lecz że musiała mieć początek Boski. W Aweście jednak rzecz nie przedstawia się tak gładko; obok Ahury Mazdy, posiadającego niewątpliwe przymioty Najwyższej Istoty, występuje w Aweście inna osobistość, która aczkolwiek nosi również nazwę Ahury Mazdy, pod względem atrybutów różni się od poprzedzającej. Dualizm jest jaskrawem tłem całej Awesty.

Dwie istoty istniały pierwotnie i odwiecznie: duch dobry *Spenta-Mainyus* i duch zły *Anro-Mainyus*; te dwa duchy stworzyły wszystkie inne istoty: pierwszy istoty pożyteczne, drugi szkodliwe. Spenta-Mainyus stworzył mianowicie duchy dobre, człowieka, zwierzęta pożyteczne, ziemię, powietrze i gwiazdy; Anro-Mainyus zaś stworzył duchy złe, zwierzęta szkodliwe i nieczyste, sprawia boleści, choroby i śmierć, sprowadza klęski na posiewy, pomór bydła, za jego poduszczeniem dzieją się w świecie zbrodnie i niegodziwości. Jeden od drugiego nie jest zależny, a w ciągłej zostają z sobą walce.

Anro-Mainyus nazywany jest w Aweście duchem złym, bardzo złym, Dewą Dewów, złośliwym twórcą, twórcą złych rzeczy, niegodziwym, mordercą, zbrodniarzem, zabójcą ludzi. Usiłuje on szkodzić ludziom i wszystkim istotom, stworzonym przez Spenta-Mainyusa; lecz ten ostatni zapomocą dobrych duchów stawia mu przeszkody, co więcej, sam człowiek może zapomocą zaklęć i ofiar ubezwładnić jego działalność.

Kto jest ów Spenta-Mainyus, tego z Awesty dowiedzieć się nie można; z jednej strony zdawałoby się, że musi być tą samą osobistością, co i Ahura Mazda, z drugiej zaś liczne ustępy zdają się wskazywać, że tak nie jest.

I tak Spenta-Mainyus jest stwórcą, usiłuje zachować swoje istoty, dba o ich szczęście; jego sama nazwa znaczy „duch

ożywiający, dający rozwój, święty". Z tego powodu możnaby wnosić, że Spenta-Mainyus jest tą samą osobistością, co i Ahura Mazda. Lecz skoro w Fargardzie XIII pyta Zarathustra: „Jakie to jest stworzenie, o Ahura Mazda, należące do Spenta-Mainyusa, które jako niezwyciężony wojownik przybywa każdego poranku przed wschodem jutrzenki, a jest straszny dla Anro-Mainyusa"; szczególniej zaś skoro czytamy w Jasnej [1], iż wieszcz prosi Ahury Mazdy o świętość i nieśmiertelność przez przyczynę Spenta-Mainyusa, — widoczną jest rzeczą, że Ahura Mazda nie jest tą samą osobistością, co Spenta-Mainyus. Wreszcie istnieją w Aweście całe rozdziały, poświęcone wykładowi dualizmu, w których Ahura Mazda nie jest zupełnie wspomniany [2].

Najbieglejsi Eraniści nie zdołali wytłómaczyć stosunku, w jakim Ahura Mazda pozostaje do Spenta-Mainyusa. Haug przypuszczał, że w Ahurze Mazdzie znajdują się dwa duchy, z których jeden daje życie, a drugi sprawia śmierć. Opierał się on mianowicie na tem, że w Aweście nie występuje nigdy Ahura Mazda w przeciwieństwie do Anro-Mainyusa, lecz zawsze Spenta-Mainyus; zauważył nadto w *Ha* XIX ustęp, który miał potwierdzać jego przypuszczenie. Lecz jego tłómaczenie okazało się zbyt naciągane, a zresztą cała Awesta wskazuje, że jego hypoteza jest błędną.

Spenta-Mainyus jest właściwie Ahurą Mazdą, lecz już nie takim, jak się przedstawiał w ustępach przez nas wyżej przytoczonych. Dualizm, obniżając zasadniczo władzę Ahury Mazdy, musiał spaczyć dawne jego atrybuty, a wciskający się naturalizm ościennych ludów, sprowadził niebawem Ahurę Mazdę do podrzędnych istot.

W Aweście napotykamy wielką liczbę istot duchowych i napół duchowych, wszystkie przymioty moralne, jak świętość, mądrość, wiedza i t. d. są uosobione, uosobione są siły przyrody, ciała niebieskie i same nawet elementa, jak ziemia, woda

[1] *Jasna*, XLVI, 1.
[2] *Jasna*, XVII, XXX, XLIII, LVI; *Jeszt*, XIII i inne.

i ogień. Tak duchy jako i geniusze wielbione są w Aweście pochwalnemi wzmiankami w pieśniach i modlitwach, często osobnymi hymnami, a nadto składaniem stosownych ofiar. Geniusze niebieskie, powietrzne i ziemskie do takiej dochodzą potęgi, iż sam Ahura Mazda zaliczony jest w ich szeregi, jak to czytamy w Jeszcie I, 4; działalność też geniuszów nietylko jest można, lecz nawet samodzielna [1]. Druaspa, Aszi Wanuchi, udzielają łask i dobrodziejstw niezależnie od Ahury Mazdy; co więcej, on sam występuje czasami w roli tak podrzędnej, iż zdaje się być niższym od samych geniuszów: i tak w Fargardzie XXII Ahura Mazda błaga duchy niebieskie, by go wybawili od nieprzejednanego Anro-Mainyusa, mianowicie zaś od 99.999 złych następstw, i obiecuje im złożyć w ofierze tysiąc wielbłądów, tysiąc koni, tysiąc byków i t. d.

(C. d. n.)

Ks. W. Zaborski.

---

[1] Nie może ulegać wątpliwości, że Eranowie przypisywali elementom samoistną czynność, na którą modlitwy i ofiary mogły skutecznie wpływać. Takie musiało być ich pojęcie, kiedy prosili, aby ogień przybył im z pomocą, aby ich wspierał. *Avesta,* p. de Harlez, p. CXIV.

DWA JUBILEUSZE W ANGLII.

Przed kilkoma miesiącami zdawaliśmy na tem miejscu sprawę z stulecia ruchu katolickiego i podbojów prawdy na wybrzeżach północnej Ameryki, z jubileuszu, obchodzonego w Baltimore otworzeniem katolickiego uniwersytetu i wiecem katolickim. Odtąd z za oceanu doszła nas wiadomość, iż rektor nowej wszechnicy, mgr. Keane, zginął tragicznie w katastrofie kolejowej, znalazłszy się w pociągu, który z wysokiego spadając nasypu, mnóstwo ofiar pochłonął.—Dziś wśród tego samego anglosaksońskiego plemienia nowe zaznaczamy święta i obchody, stwierdzające stopniowy powrót do Kościoła katolikiego rozrodzonego angielskiego szczepu. Z kolei najpoważniejszy organ prasy katolickiej, *the Tablet*, obchodził półwiekową rocznicę swego założenia; kardynał Manning święcił zaś dwudziestopięciolecie swego wstąpienia na prymasowską w Westminsterze stolicę. Podwójna ta okoliczność ułatwiła zmierzenie postępów katolicyzmu w obrębie olbrzymiego angielskiego państwa, stwierdziła zatarcie się dawnych uprzedzeń i niechęci, wykazała duchowe przemiany, którym ulega dumny Albion, skłaniając sekciarską pychę przed zwycięską prawdą, policzyła zasługi i ofiary, które przyspieszają dzieło jedności i zmiłowania, nareszcie zdobyła się na sporządzenie jakoby inwentarza postępów i podbojów dokonanych w ciągu minionego półwieku. Jubileuszowy numer *Tabletu* stanowi pod tym względem istną kopalnię cennych informacyj. Zamiast się zwracać ku własnym wspomnieniom

i rocznikom, redakcya słusznymi powodując się względami, postanowiła objąć w jednym obrazie cały postęp katolicyzmu, jaki się dokonał w Anglii w ostatnich 50 latach, a ztąd poznać, co przeszłość przekazała przyszłości, co zbudowała i zostawiła po sobie. Osobne też wzmianki poświęcono pierwszym pracownikom *Tabletu*. Z ludzi, co w r. 1840 stali przy boku założyciela pisma, Frydryka Lucasa, żaden już dziś nie żyje. W poczcie owych przodowników i szermierzy katolicyzmu, nie pominięto też szlachetnego przyjaciela Polski, Karola Delabarre Bodenham, który wraz z krewnymi swymi, Karolem Weldem i Karolem Cliffordem niemało się przyczynił do rozbudzenia ruchu i ducha katolickiego w Anglii.

Kiedy przed pięćdziesięcioma laty zakładano pierwszy dziennik katolicki na ziemi angielskiej, Kościół rzymski nikłe i zatarte zajmował stanowisko, ograniczając się na kilku starych rodzinach arystokratycznych, posiadających prywatne kaplice i własnych kapelanów, oraz na szczupłej i rozproszonej po wsiach i miastach liczbie wiernych. Tyle o nich wiedzieli anglikańscy współziemianie, ile społeczność pogańska w pierwszych wiekach wiedziała o gminie chrześcijańskiej. Nawrócenie się na wiarę katolicką równy podziw wzbudzało, jak gdyby kto zamierzał przejść na łono bałwochwalstwa lub buddyzmu. Poważny pisarz owej epoki nie wahał się głosić, iż wyznawców przewagi papieża równa czcicielom Jowisza. Jakie stanowisko przyznawano wówczas religii katolickiej, dowodzi jeszcze zupełny brak kościołów jawnie otwartych i zbudowanych. Kryły się one za plebaniami, w zaułkach miejskich, ograniczały na biednych jak szopka betleemska przybytkach,—nigdy nie występowały w ulice, owszem nosiły stale skromne tylko miano kaplic. Gdy w r. 1834 pewien pobożny szlachcic katolicki wybudował „kaplicę“ z wieżycą, niesłychana powstała zewsząd wrzawa—i ową wieżę uważano za dowód oczywisty, iż katolicy zaczynają podnosić i zadzierać głowę. Po większej części zadawalniano się pustemi jak stodoła salami, których rozmiary odpowiadały ilości wiernych, a które się nawet nie kusiły o jakąbądź ozdobę kościelną. Kult ograniczał się na

najkonieczniejszych obrządkach, z wyłączeniem wszelkich dodatkowych ćwiczeń pobożności. Nawet błogosławieństwo Najśw. Sakramentem rzadko bywało udzielane. Ktoby w r. 1840 był prorokował, iż po upływie pół wieku w Londynie samym wspaniałe o kształtach katedralnych staną świątynie, byłby obwołanym za waryata. A jednak owa nieprzewidziana odmiana dziś się ujawnia wymownemi cyframi. Jeźli liczba katolickich przybytków w r. 1840 nie przenosiła 522 dla Anglii i Szkocyi, to dziś potroiła się ona, wynosząc już 1641 kościołów i kaplic, o niebywałych rozmiarach i ozdobie. Należy przypomnieć, iż takowe powstają wszystkie z ofiar dobrowolnych i ze składek społeczności stosunkowo nielicznej ani bogatej, która niegdyś obdarta z kościelnego dziedzictwa, wszystko, co jej przeszłość wydarła, z gruntu i z własnych datków odbudowywać musi. Liczba duchowieństwa podobnież wzrosła z pocztu 624 kapłanów w 1840 r., do blisko trzech tysięcy w 1890. Rozmnożenie zakonów jeszcze szybszym postąpiło krokiem. Jeźli w roku założenia *Tabletu* Anglia ze Szkocyą zaledwie dwadzieścia posiadała klasztorów, — dziś ich jest 642. Strefa objęta archidyecezyą Westminsteru posiadała zaledwie 125 kapłanów i cztery domy zakonne; obecnie taż sama cząstka winnicy Pańskiej dolicza się 124 kościołów i kaplic, 353 kapłanów i 111 klasztorów obojej płci.

Dziwne są drogi Boże! Ruch katolicki, znaczący się w tej rodzajnej epoce, nie począł się w łonie katolickiego Kościoła, lecz inicyatywę i początek swój znalazł gdzieindziej, w potężnej Wszechnicy, ongi katolicką pobożnością założonej, która następnie zamknęła była swe bramy przed katolickiemi słuchaczami, i przez długie lata kuła najzjadliwsze pociski przeciw prawdzie i Kościołowi. Tam to już w 1833 r. powstał ruch umysłów i zaczynił się kwas, który acz dotąd całej nie podniósł mąki, nie przywiódł całego narodu do religii przodków, niewątpliwie ustawił pomost między anglikańskim a rzymskim Kościołem. Nie wszyscy owego dzieła uczestnicy i inicyatorowie wstąpili na ów pomost; wielu z nich porównaćby można do dzwonów, które choć wiernych wzywają do kościoła, same

doń nie wchodzą — jak to powiedział Pius IX o dr. Pusey, który wprawdzie dał pohop zwrotowi dusz ku prawdzie, lecz sam się w pół drogi zatrzymał.

Ilekroć się zastanowić przychodzi nad jaką dodatnią przemianą w dziejach ludzkości, zawsze stwierdzić należy odwieczną prawdę, iż jak niegdyś przy sadzawce Siloe, „potrzeba człowieka“ do dźwignięcia sprawy. Bodziec to niemały dla pojedyńczych, osobistych usiłowań i służby, wielka też łaska Boża, używająca jednostek do dzieł swoich. Początek każdej wielkiej rzeczy opierać się zwykł na podwalinach jakiego gorącego serca i ognistego ducha. Tym kamieniem węgielnym katolickiego w Anglii odrodzenia miał być profesor wschodniej literatury, późniejszy kardynał Mikołaj Wiseman. Przeczuł on w oksfordskim ruchu sposobność jedyną ku otworzeniu dróg prawdzie, i publicznemi w Londynie odczytami rozpoczął istną kampanię religijnej polemiki. Anglia wówczas od dwóch wieków nie posiadała już hierarchii katolickiej. Jak pogańskie dzierżawy, zarządana była przez czterech wikarych apostolskich. W tymże roku 1840, Grzegorz XVI liczbę ich podwoił. Jednocześnie Wiseman otrzymał biskupie święcenie, jako suffragan londyńskiego wikaryatu. Żarliwy pasterz codziennie się modlił, aby mu było danem rozpowszechnić w ojczyźnie nabożeństwo do Najśw. Panny, głównie zapomocą Różańca św., rozszerzyć cześć dla Najśw. Sakramentu i obyczaj częstej komunii, oraz przywrócić zakony. Wszystkich tych postanowień dotrzymał, a nadto stał się duchem ożywiającym i hetmanem katolickiego odrodzenia swej ojczyzny. Z datą jego powrotu z Rzymu do Anglii schodzi się początek owego zwrotnego ruchu, utrwalającego się po dziśdzień nierównym przypływem nawróconych. Głód irlandzki z 1846 r. wyrzucił na angielskie wybrzeża nieskończone zastępy wynędzniałych synów Erynu. Odtąd proletaryat większych miast stał się po większej części irlandzkim i katolickim, dostarczając nowego obszernego pola pracy kapłańskiej, a Kościołowi tę liczebną, ludową siłę, której dotąd nie dostawało szczupłej gminie katolickiej w Anglii. Znaczną pomoc znalazł Wiseman w orędownictwie Apostolstwa modli-

twy, zawiązanego tam wcześnie, aby otrzymać i przyśpieszyć nawrócenie Anglii. Jeźli bywały chwile zastoju i oziębłości w działaniu owego modlitewnego przymierza, to raz po raz nowemu ulega ono rozgrzaniu, teraz mianowicie, gdy beatyfikacya męczenników angielskich z epoki Henryka VIII i Elżbiety, nowych nadała patronów krainie ich krwią użyznionej. Zaraz w pierwszym dziesiątku rządów ks. Wisemana, pierwsze pojawiły się misye, przez Jezuitów, Passyonistów i Redemptorystów odprawiane w różnych stronach Anglii. Rozmnożyły się i katolickie wtenczas szkoły, a budownictwo kościelne, pod wodzą genialnego Pugina, zakwitło niebywałym blaskiem licznych, pięknych i jawnie występujących przybytków.

Skoro wspomnieliśmy tu nazwisko Pugina, niech nam będzie wolno na chwilę przerwać jubileuszowy obrachunek *Tabletu* i odgłosy półwiekowego rozrostu katolicyzmu w Anglii, ażeby się skłonić przed mężem, który za dni naszych najlepiej przeniknął i zrozumiał mistyczne znaczenie każdej linii i cegiełki ziemskich kościołów, mających być odbiciem niebieskiej Jeruzalem. Welby Pugin, wychowany na protestanta, w 1836 r. przeszedł na łono katolickiego Kościoła. „Wyczytałem prawdę religii katolickiej w filarach i sklepieniach starych katedr“ — powtarzał chętnie, opowiadając dzieje swego nawrócenia; a w istocie, żaden zewnętrzny wpływ ani znajomość tej w nim nie sprowadziła przemiany, jeno przeświadczenie, iż protestantyzm zdmuchnął ogień twórczego natchnienia, a reformacya na długo wyjałowiła ducha ludzkości. Do tych samych wniosków doszedł był nasz Szujski, studyując epokę renesansu, co też w wspaniałym cyklu prelekcyj wypowiedział. Pugin odtąd postanowił talent swój i wiedzę wyłącznie ku czci Pana Boga poświęcić. W dwóch z kolei dziełach wskazał na różnice między budownictwem z XIV i XV wieku, a nowoczesnym stylem. Dowiódł, że gdziekolwiek protestantyzm wziął górę, czyste pojęcia sztuki uległy zaćmieniu. Jeźli protestanci się oburzali, to katolicy, zachwyceni jego wywodami, jęli się ciśnąć ku niemu z prośbą o budowanie coraz to nowych, coraz wspanialszych kościołów. Niepodobna wymienić liczby dzieł architektonicznych

Pugina. Rozpoznać je można po głębokiej znajomości symboliki, starannem wykończeniu szczegółów, oraz polocie natchnionych pomysłów. Wszelako conajmniej dziewięćdziesiąt kościołów powstało pod jego kierownictwem i za jego planami. Dawał się jednocześnie poznawać z niepospolitych artykułów, dotyczących budownictwa kościelnego, i niepodobna dziś się tym przedmiotem zajmować, nie rozczytując się zarazem w jego pismach, tchnących wielką pobożnością, liturgicznem oczytaniem, i ścisłą wiernością przepisom Kościoła, obok artystycznej doniosłości poglądów. Skłaniając się przed pięknem, nawet protestanci jęli uznawać geniusz Pugina i niektóre jego pomysły do swoich kościołów wprowadzać, co dało znów początek dzisiejszym t. zw. rytualistycznym innowacyom, wracającym stopniowo ogołoconym świątyniom anglikańskim dawniejsze ich ozdoby i katolicki pierwokształt, i torując drogę oddaniu tych przybytków prawdziwej wierze i obrzędom. Pugin potrafił wznowić arcydzieło średnich wieków, a przyłożył się niemało do odbudowania i duchowego w Anglii Kościoła. Dokonał życia w 1852 r., zostawiając po sobie obfitą spuściznę pisanych i budowanych pomników pracy swej i wiedzy. Niezależny, jak każdy wielki talent, wiele, nawet od swoich doznawał trudności i przeszkód. Żartobliwie też mawiał, iż jeżli przy każdej kanonizacyi znajduje się t. zw. adwokat djabła, to i przy każdej budowie kościoła takowy jegomość występuje, starając się przeszkodzić robocie. Raz on przychodzi w postaci jakiegoś zaciętego członka komisyi budowniczej, to znów jako kapłan pełen wiadomości i krytyki, to jako hojny dobroczyńca, i t. d. Przytaczamy te słowa, ponieważ nadają się do sporów wywołanych u nas odnowieniem Maryackiej świątyni. Pragnęlibyśmy zwrócić uwagę kierowników rozpoczętego dzieła ku przedziwnym wzorom i wskazówkom, jakie Welby Pugin przekazał wszystkim tym, którzy się zajmują ozdobą i renowacyą domów Bożych.

Po dziesięciu latach usilnej pracy biskupa Wisemana i jego współpracowników, Pius IX postanowił wznowić hierarchię angielskiego Kościoła, i brewem z 29 września 1850 r. utworzył

dwanaście (dziś czternaście) biskupstw, podlegających prymasowskiej w Westminsterze arcybiskupiej stolicy. Na tę otatnią naznaczono ks. Wisemana, oblekając go zarazem w kardynalską purpurę. Bezsilna wściekłość opanowała grożący rozkładem anglikanizm, kraj cały zawrzał strachem i grozą, jak gdyby tu chodziło o istotny najazd i zamach zaborczy. Akt rzymskiej stolicy nazwano „Papieską zaczepką", *Papal agression*. Nie było w Anglii zakątka bez mityngów protestacyjnych, w każdej gminie publicznie palono figury, wyobrażające papieża, a życie nowego kardynała nie zdawało się być bezpiecznem wobec rosnącej furyi londyńskiego motłochu. Wątlejszego serca katolicy przerazili się zrazu, i niejeden powtarzał, iż zbytnim pośpiechem w działaniu Stolica św. gotowa wstrzymać ruch zwrotny, wiodący Anglię ku prawdzie. Tymczasem, wbrew ludzkim przewidywaniom, zaraz rok 1851 zrównał się pod względem mnogości nawróceń z najobfitszym w tym względzie rokiem 1844. Od owej też chwili znaczą się wolne, lecz ustawiczne podboje wiary, nawet w społecznych urządzeniach państwowych. Dość przypomnieć, iż mimo szczupłej liczby zasiadających w parlamencie katolików, raz po raz przechodziły *bille* znoszące wykluczenie z urzędów, lub nadające kapelanów katolickich marynarce i armii oraz więzieniom i domom roboczym. Już w r. 1854 otworzyły się podwoje uniwersytetów dla wytrąconych z nich dotąd wyznawców starej wiary. Kiedy zaś w 1865 r. kardynał Wiseman dokonał zasłużonego żywota, ten sam lud londyński, który zrazu na jego życie nastawał, takiem uczczeniem otoczył jego zwłoki, iż okrom pogrzebu Wellingtona, nigdy stolica Anglii nie widziała liczniejszej i wspanialszej uroczystości pogrzebowej, i do 30.000 ludzi składało cześć martwym szczątkom pierwszego po wiekach przerwy katolickiego arcybiskupa Westminsteru.

Liczba szkół katolickich w tym samym czasie o pięćkroć wzrosła, a taniością i doskonałością rychło one przewyższyły wszelkie inne. I wyższe wychowanie niebawem otworzyło słynące daleko i szeroko zakłady. Katolickich kolegiów do roku 1840, w kraju zupełnej wolności nauczania, było zaledwie dzie-

sięć na całą Anglię i Szkocyę. Dziś Anglia liczy ich 54, Szkocya zaś także poczet spory, a liczba studentów, pomimo rozmnożenia naukowych zakładów, z każdym rokiem się wzmaga. Brak tylko dotychczas katolickiego uniwersytetu, w czem Stany Zjednoczone metropolę swą wyprzedziły.

Myśl kardynała Wisemana, który wiecznie marzył o seminaryum dla misyonarzy, została urzeczywistnioną w r. 1866, dostarczając apostołów dalekim koloniom. Miłosierdzie chrześcijańskie rośnie w miarę przyrostu katolickiego żywiołu. I tak zakłady dobroczynne w jednej tylko archidyecezyi Westminsterskiej dziś znajdują się w liczbie 49, kiedy przed półwiekiem było ich zaledwie siedm. Liczba katolików urosła w tymże czasie z 800.000 do dwóch milionów, a przyrost byłby o wiele znaczniejszym, gdyby dzieci z katolickich urodzone rodziców w niższych warstwach społecznych nie odpadały zbyt często skutkiem obcowania z innowiercami. Szybki atoli rozwój organizacyi katolicyzmu, przechodzący stosunek liczebnego rozrostu, pocieszającym jest objawem i rękojmią; każda bowiem katolicka instytucya niesie z sobą zasiew przyszłego żniwa. A jak słusznie powiada redakcya *Tabletu*, statystyczne cyfry, aczkolwiek wymowne, nie mogą dać miary postępów katolicyzmu w ciągu ostatnich lat pięćdziesięciu. Jeźli nawrócenia, jakkolwiek liczne, szczupłą tylko stanowią cząstkę narodu,—widnieje inny, ogólniejszy zwrot, raczej odczuty aniżeli liczebnie wyrachowany. W opinii publicznej zupełny nastąpił przełom, a błogi ten skutek w znacznej części odnosić wypada ku osobie dwóch znamienitych arcypasterzy, którzy przodowali w tym czasie anglikańskiej hierarchii. Mnóstwo dowodów reakcyi przeciw protestanckim uprzedzeniom na razie przytoczyć można. Wystarczy wspomnieć przyjęcie, zgotowane legatowi, który na jubileusz królowej przywiózł jej powinszowania Ojca św.; lub też hołdy oddane cnocie i poświęceniu Ojca Damiana, w czem spadkobierca korony przodował. Niemniej wymownym znakiem czasu jest entuzyastyczne przyjmowanie kardynała Lavigerie z okazyi zwołanego przeciw niewolnictwu wiecu, oraz uszanowanie z jakiem mieszany mityng w Manche-

sterze skłonił się pod błogosławieństwem papieskiem, udzielonem przez biskupa z Salford w 1888 r. Umiarkowany nastrój prasy angielskiej w sprawach katolickich, powołanie katolików do wyższych urzędów, udział w katolickich obrzędach, tak iż niekiedy więcej na nabożeństwach bywa innowierców, aniżeli katolików,—wszystko to dosadnie przekonuje o dokonanej w umysłach odmianie. Znikło systematyczne odsuwanie katolików z dziedziny politycznego, naukowego lub literackiego życia narodu; wszędzie ich znaleść można na przewodnich posterunkach zasługi i znoju. Pięć wielkich organów posiada dziś katolicka prasa, a wartość ich stwierdza przedewszystkiem *Tablet* ze swemi półwiekowemi już rocznikami.

Przeglądając statystyki katolickiego w Szkocyi ruchu i postępu, mniej więcej jednakie przywodziłby nam przyszło cyfry. Najwcześniej od jedności odpadły kraj, przed pięćdziesięcioma laty posiadał zaledwie sto tysięcy katolików, stu kapłanów, podlegających trzem wikaryuszom apostolskim, i około ośmdziesięciu miejsc, gdzie się odprawiała msza św. Okrom jednego domu Urszulanek i kilku benedyktyńskich misyonarzy, zakonne życie zupełnie w Szkocyi znikło, a jeden jedyny istniał wyższy zakład naukowy dla katolików. Jakaż dziś pomyślna odmiana! co klasztorów i kościołów i szkółek i zakładów dobroczynnych! Co nawróceń w najwyższych kołach staroszkockiej arystokracyi, jakie ostudzenie sekciarskiej zawziętości, która tu niegdyś główne miała siedlisko! Ustanowienie hierarchii katolickiej, która w 1850 r. taką burzę wywołała w Anglii, przeminęło w 1878 r. w Szkocyi bez najmniejszego poruszenia opinii. Przed dwoma laty czternaste stulecie św. Kolumby spowodowało publiczną pielgrzymkę do jego grobu na wyspie Jona, w której uczestniczyło sześciuset duchownych i świeckich, a książe Argyll udzielił pozwolenia, aby na jego gruncie i w jego prywatnych posiadłościach odprawionem zostało publiczne nabożeństwo wedle obrządku katolickiego. Synod, zwołany w r. 1886, podjął niedokończone roboty ostatniego z 1559 r. zebrania biskupów w Edymburgu, stwierdzając ciągłość katolickiej nici, łączącej z sobą wszystkie czasy

i ludzi. I na te niebywałe objawy rozbudzenia religijnego Szkoci dzisiejsi spoglądają bez niechęci, owszem z zupełną obojętnością. Zobojętnieli bowiem na kwestye religijne, i nie odziedziczyli wojowniczego ducha swych przodków. Dlatego też Kościół katolicki na szkockim gruncie najwięcej walczyć musi, nie z wrogiem usposobieniem, lecz raczej z zupełną w rzeczach wiary oziębłością i wystudzeniem.

W Irlandyi stosunki pod wielu względami przypominają nasze biedy i uciski. Tam Kościół protestancki, jak dzisiejsze prawosławie, zawsze miał daleko bardziej polityczne aniżeli religijne znaczenie, stanowił część rządowego ustroju i prześladowania. W Anglii protestantyzm był narodowem poniekąd wyznaniem, w Irlandyi zaś nabrał wojowniczą cechę kultu najeźdźców, którzy gwałtem chcieli i zaboru dusz dokonać. Ztąd utrwalony ucisk religijny, przeciw któremu katolicka Irlandya protestowała, wznosząc na swym wiernym gruncie mnogie świątynie, których smukłe wieżyce niosą w niebo skargi i nadzieje nieszczęśliwego ludu. Strach tylko, ażali znajdzie się dość wiernych, by owe kościoły wypełnić; takie szczerby emigracya wyrządza corocznie katolickiemu zaludnieniu wyspy Świętych. A jednak, mimo mnogich i słusznych powodów narzekania i nieukontentowania, snadź dobrobyt ogólny ostatecznie podnosić się tam musi, zważywszy na ilość nowo powstałych instytucyj i pobożnych zakładów, wznawiających czasy św. Kolumbana i towarzyszów jego. Są tu klasztory całkiem miejscowe, jak Prezentki, są inne, jak Passyoniści i Redemptoryści, którzy zbierają bogate plony w tej żyznej cząstce winnicy Pańskiej. Trapiści puste uprawiają dziedziny; Jezuici po dwóch wiekach wygnania wracają pracować na bujnej irlandzkiej roli. Niema bodaj zgromadzenia zakonnego, któreby nie doznawało gościnności tych wybrzeży, niegdyś słynących z szczególniejszej chwały Bożej. Na tem miejscu podnieść jeszcze wypada zwycięzkie współzawodnictwo irlandzkich studentów katolickich w szkołach i kolegiach miejscowych. Państwo nie przestaje wszystkie stypendya i ułatwienia zapewniać wyłącznie protestanckim uczniom, mimo zobowiązań równouprawnienia; a mimo tego macoszego

traktowania, katolicy tak często zwyciężają innowierców na polu szkolnych stopni i popisów, iż przychodzi nieraz stawiać pytanie, coby się działo, gdyby rząd dotrzymywał obietnic i równego obu wyznaniom udzielał poparcia.

W jubileuszowem sprawozdaniu unikano starannie wszelkich drażliwych kwestyj. Ztąd nie wspomniano nawet o złowrogich prądach, które gotoweby stokroć bardziej od emigracyi wypróżnić świątynie irlandzkie, rzucając jej poczciwą, wierzącą i wierną ludność w objęcia bezbożnych szermierzy społecznego przewrotu. Ale czuwa nad skarbem wiary i dobrą sławą Irlandyi zacne jej duchowieństwo, najsilniejszemi węzły połączone z ludem, z którego wyszło; czuwa gorliwy episkopat i wszyscy prawowici katolicy, którzy w zobowiązującej uległości starym Bożym przykazaniom, nawet doczesne bezpieczeństwo umiłowanej sprawy słusznie upatrują, a w nieskazitelnej wierności jej zasadom prawdy, prawa i ładu widzą jedyną pewną rękojmię wygranej i ostatecznego tryumfu.

W streszczeniu półwiekowego żniwa katolicyzmu na ziemi angielskiej, osobnego rozdziału doczekały się wspomnienia mnogich nawróceń. Cudowne są to dzieje — rozmaitość powołań i powołanych niezmierna. Tajemniczy głos, który przed dwoma tysiącami lat zachęcał młodzieńca Ewangelii do rozdania ubogim wszystkiej własności swojej, nie przestaje się odzywać do dusz łaknących prawdy i doskonałości. Ten się na to wezwanie wyrzekł milionowych dostatków, tamten własności przechodzących obszarem Judzką krainę, inny jeszcze poniechał tytułów i zaszczytów, — a w tym poczcie wyznawców i prawdziwych męczenników nie zbrakło. Od czasów reformacyi pojedyńcze nawrócenia wprawdzie raz po raz cieszyły katolików, nigdy atoli większą falą nie objawiały ogólniejszego ku prawdzie zwrotu. Dopiero w 1840 r. tak zwany ruch traktaryanów, od traktatów religijnych, nad którymi żywe toczyć się poczęły rozprawy w łonie wszechnicy oksfordzkiej, nową w tym kierunku zwiastować zaczął erę. Zaraz też bystry umysł Disraelego, późniejszego lorda Beaconsfield, przeczuł znaczenie katolickiego żywiołu w niedalekiej przyszłości

społeczeństwa i kraju. Wszystkie jego powieści świadczą o tem przekonaniu, w każdej bowiem naszkicował jakąś postać katolika, a szereg ten zamknął wkońcu dwoma portretami kardynała Manninga, zamieszczonemi w ostatnich swych dwóch najmisterniejszych utworach, *Lothairze* i *Endymionie*.

Rok 1845 zadał anglikańskiemu Kościołowi nader dotkliwy cios przez secesyą dra Newmana, najsilniejszego filaru protestantyzmu; przez utratę podobnego szermierza poniósł on niepowetowaną stratę. Po nim przeszedł w szeregi rzymskie ks. Faber, a w 1851 archidyakon Manning. Wszyscy trzej wysokie i korzystne w urzędowym Kościele opuścili stanowiska, a przykładem swoim pociągnęli za sobą wielki poczet innych. Nieraz trzeba było zwieść walkę z rodziną, lub jeszcze — jak Ojciec Faber — z przywiązaną parafią błagającą, aby wsród niej pozostał mimo odmienionych zapatrywań i doktryny. Niepodobna wymienić wszystkich znakomitych konwertytów, wyszłych z łona anglikańskiego duchowieństwa. Niemałe udręczenia czekały owych wyznawców, a jak ich wymownem oznaczono mianem, tych *exiles of conscience*. W połowie życia przychodziło im nowe obierać zawody, nowych chwytać się zajęć, czasem poprostu rzemiosł. Żonaci konwertyci na podwójne wystawieni bywali troski i trudy. Roczniki *Tabletu* uczą nas, iż jeden np. z nowo nawróconych poświęcił się chemii i wielkie w tej dziedzinie poczynił odkrycia; inny chwycił się sądownictwa, ci pracują w konsulatach zagranicznych, tamci zaciągnęli się w szranki dziennikarstwa. Jedni piórem, drudzy dłutem zarabiają na życie. Znalazł się nawet pewien biedny konwertyta w domu roboczym, dokąd go nędza zapędziła. Niemało dostojników anglikańskiego Kościoła dobrowolnie zgodziło się na szczupły zarobek prostych robotników, i pędziło życie w cichem wyrzeczeniu. Zdarzało się niekiedy, iż pasterz anglikański, przyjąwszy katolickie święcenia, wracał na pole dawnej swej pracy, i jako żarliwy kapłan, mnóstwo dusz podbijał prawdzie. Niekiedy hurtowne nawrócenia całego zastępu duchownych radowały katolików. Jedni cicho dokonywali stanowczego kroku, inni wywo-

żywali żal, głośne spory lub szyderstwa wśród dawniejszych współwyznawców.

Nie trzeba atoli mniemać, iż tylko duchowni anglikańscy dostarczali jawnych zdobyczy prawowitemu Kościołowi. Gdzie spojrzeć, na wszystkich posterunkach katolickich, widzimy gorliwych konwertytów. Wszyscy z kolei wydawcy *Tabletu* byli nawróconymi; dzisiejszy redaktor jest pierwszym katolikiem z urodzenia. Inne czasopisma podobnie najczęściej konwertytów miały za kierowników. Główne katolickie firmy księgarskie należą do nawróconych właścicieli. Na czele wszystkich niemal związków i stowarzyszeń katolickich stoją konwertyci. A wśród arystokracyi angielskiej i szkockiej coraz to nowe zaciągi świadczą prawdzie i czynną służbą chlubę jej przynoszą. Wystarczy wspomnieć lorda Ripona, który był wice-królem Indyj, lorda Lyons, jak twierdzą, najzdolniejszego ambasadora nowszych czasów, lorda Emly, naczelnego pocztmistrza Anglii, lorda Bury, w różnych kierunkach niesłychaną czynnością wsławionego, markiza Bute, hr. Ashburnham, hr. Deubigh, znanego w Polsce pod dawniejszym tytułem lorda Feilding, lorda Kerr, hr. (Earl) Gainsborough i Dunraven, i tylu, tylu innych. *Devotus femineus sexus* dostarczał w tym pięćdziesięcioleciu mnogich zastępów szlachetnych a dostojnych konwertytek. Nad ubóstwem stolicy pochyliło się miłosierdzie nawróconych margrabin Londonderry i Lothion. Lady Fullerton, lady Herbert of Lea i lady Douglas niemało dobrego piórem zdziałały po swem przejściu na łono katolickiego Kościoła; a księżne Norfolk, Athole, Buccleuch, Hamilton, Argyll i Newcastle zakosztowały walk i cierpień, nieodłącznych od wstąpienia na ciernistą i królewską drogę, wiodącą ku prawdzie. Jeźli je wymieniamy, czynimy to za przykładem św. Pawła, który regestrując podboje wiary, wspomina, iż „szlachetnych niewiast poczet niemały“ przystąpił do początkującej chrześcijańskiej gminy. A choć z pewnością Apostoł narodów niemniej cenił dusze ubogich, cisnących się do przyjęcia nowej wiary, wymienia on jednak z osobna imię bogatej niewiasty Damaris, tak

jak dziś zapisujemy nazwiska tych wielkich pań i znakomitych mężów, pozyskanych Kościołowi katolickiemu.

Trudno zaiste objąć oczyma tę olbrzymią, przypływającą falę wierzących i wiernych, którzy nieraz „wszystko opuściwszy“, idą za Zbawicielem. Niema dziś bodaj rodziny, któraby nie posiadała odrośli, zaszczepionej na katolickim gruncie i wnoszącej katolickie soki w pokrewne otoczenie. Wystarczy wspomnieć najmilsze sercom angielskim nazwiska. Trzej synowie dzisiejszego lorda Nelsona są konwertytami; synowie apostoła wyswobodzenia niewolników, Wilberforce'a, zostali katolikami. Wnuczka słynnego predykanta Wesleya, wnuczka założyciela biblijnego stowarzyszenia Owena, nawróciły się obydwie. Potomstwo Walter Scotta przeszło na łono rzymskiego Kościoła; znakomita wnuczka lorda Byrona, Lady Anna Blunt jest także katoliczką. Lord Grouville i Gladstone oddali Rzymowi każdy po jednej siostrze. Potomek wynalazcy mechanicznych warsztatów, Arkwright, został katolikiem; słynna artystka dramatyczna, pani Bamroft, rzymskiego jest wyznania. Nie brak katolików w sądzie, w dziedzinie sztuki, w arenie nauki i wiedzy. Co więcej: *Tablet* wymienia cały poczet biskupów anglikańskich, których małżonki, synowie lub córki uczęszczają do katolickich świątyń. Religijne waśnie nie ze wszystkiem zniknęły; wnoszą nieraz gorycz i ciężkie gotują próby rodzinom, jeźli w łonie której z nich zabrzmi słowo Chrystusa: „kto miłuje ojca lub matkę więcej odemnie, nie jest mnie godzien“. Lecz owa gorycz nie bywa już długotrwałą, owszem, miewa często pogodne jutro. Nieraz się zdarza, iż mąż, ukrywający przed żoną odmianę swych religijnych przekonań, spotyka się z nią przypadkiem w jednym kościele lub w tej samej rozmownicy, dokąd oboje przychodzą szukać oświecenia i rady, nawzajem nie wiedząc o sobie. Możnaby długie snuć opisy radości i ukojenia, które nastąpiło po przełomach, grożących rozterką i smutkiem.

Jubileuszowy numer *Tabletu* zapisał jeszcze, ile się już zrobiło na polu wstrzemięźliwości, podwójnie koniecznej w kraju, gdzie zewsząd grozi nadużywanie mocnych trunków, — a wre-

szcie streścił usiłowania, podjęte celem zabezpieczenia katolickiej dziatwie katolickiego też wychowania. Wiele już na tem polu zrobiono, wiele jeszcze do zrobienia pozostaje, ale widoki są pomyślne, a to wskutek osobliwszych swobód i wolności nauczania, którą rząd angielski, szanujący powagę rodziców i osobistą niezależność, zostawia i ubezpiecza swym poddanym. Minęły czasy, w których katolik za utrzymywanie prywatnego nauczyciela opłacał dziesięć funtów miesięcznej kary, a sam nauczyciel wystawionym bywał na całoroczne uwięzienie; minęły czasy, w których ojciec, wysyłający syna na wychowanie za granicę, płacił ciężkie grzywny, a za utrzymanie własnym sumptem zamorskich seminaryów i zakładów wychowawczych wystawionym bywał na utratę majątku i więzienie; kiedy to katolikom nie było wolno ani w domu ani na obczyźnie o chrześcijańskie i katolickie wychowanie dla swych dzieci się ubiegać. Jakież odtąd postępy i odmiany! ile szkół, pensyj, zakładów naukowych codziennie w Anglii powstaje, rozwijając się coraz świetniej i skuteczniej. I o to już tylko dziś chodzi, aby zakłady te, celując doskonałością nauczania, usuwały katolikom wszelkie preteksty posyłania swych dzieci do innych szkół i zakładów, niż katolickie.

Przy poglądzie na przeszłość własną, *Tablet* pięknie tłómaczy zadanie katolickiego czasopisma: niezmienne w zasadach, zmieniające się jedynie rozszerzeniem obowiązków wobec wychylających się zbiegiem wypadków nowych kwestyj spornych, nowych punktów, wymagających obrony. W Anglii zaś przedewszystkiem katolicy, długim onieśmieleni uciskiem, potrzebowali zbiorowy znaleść wyraz na wypowiedzenie codziennych krzywd swoich, uczuć za sobą głos, gotów wszystko wypowiedzieć i o wszystko się upomnieć, oraz wszystko przedstawić z katolickiego stanowiska. Jeźli przed laty kardynał Wiseman mawiał, iż chciałby na każdym rogu ulic wypisać imię katolickiego Kościoła dla przypomnienia go ludziom i zdobycia mu miejsca,—*Tablet* od lat pięćdziesięciu nie innemu odpowiada zadaniu, a jakie z tego zasiewu zeszło żniwo, powyższe wyjaśniają statystyki.

Ale pół wieku, to *grande mortalis aevi spatium*. Co nowych gwiazd na niebie, co błędników na ziemi! Ile nawet wyrazów i pojęć, całkiem obcych społeczności z r. 1840! Co odmian niespodzianych: żeby tylko wspomnieć wyludnienie wiejskich osad, napływ niestałego robotnika do miast fabrycznych, wzrost dostatków, skupiających się w kieszeni kilku wybrańców fortuny, przypuszczenie ludu do upowszechnionego wykształcenia, głosowanie powszechne, zaniknięcie arystokracyi, owładniętej i zastąpionej plutokracyą żadnej niemającą przeszłości, nauczanie codzienne, cogodzinne niemal całej ludzkości zapomocą prasy, przemawiającej *ex cathedra*. Wszystko to nowe czynniki, wszystko to zorze nowego społecznego porządku. Ale choć Plutus stoi silnie i dzierży potęgę mocną, Demos coraz głodniejszy — a najstraszliwszym zarodem rewolucyjnych gorączek i konwulsyj bywa zawsze i wszędzie głód. Wszyscy szukają lekarstw na choroby wieku, środków zaradczych przeciw idącym niebezpieczeństwom. Ale wszyscy macają w ciemnościach, krom tych, którzy w Ewangelii i w katolickim Kościele czerpią nauki życia i środki uregulowania stosunków społecznych. Chrystus Zbawiciel był niegdyś i synem cieśli: On jeden dopomoże rozstrzygnąć zawikłania, sprowadzone wśród ludzkości brakiem równowagi pracy i płacy, roboty i zarobku, kapitalizmu i znoju. Wśród tylu wpływami odmienionej do niepoznania społeczności, gdy wszystko dokoła się mąci lub wali, stoi nieomylny i niewzruszony Kościół katolicki, niosąc wysoko swe ideały ładu, sprawiedliwości i zgody, oraz obietnice zagrobowego życia, którego nadzieja i pojęcie samo odrazu ziemskie rozterki do przedziwnej dostraja harmonii.

Około dwóch milionów katolików tworzy zadatek przyszłego powrotu całej ludności na łono katolickiego zjednoczenia. Ziarnko gorczyczne rozrasta się w olbrzymie drzewo, siew wiosenny setny wydaje plon i owoc, gdy nadejdzie czas żniwa. Niewątpliwie ta garstka wiernych dzielnie się przykłada do przybliżenia królestwa Bożego na ziemi ojczystej, a przoduje jej w wojnie Pańskiej i pracy znakomity hetman, który w tym

roku obchodził dwudziestopięcioletnie swe śluby z prymasowską w Westminsterze stolicą.

Biograficzne daty z życia wielkiego kardynała Manninga pokrótce przypomnieć się godzi. Urodził się on w r. 1808, studya wyższe odbył w uniwersytecie oksfordzkim. Zrazu pragnął poświęcić się służbie publicznej, i wstąpił do zarządu kolonii; ale niebawem, pod wpływem głębokiego nastroju religijnego, przywdział duchowne szaty. W r. 1840 został archidyakonem anglikańskiego Kościoła — i szedł prostą drogą ku najwyższym godnościom i zaszczytom, ku samejże stolicy w Kanterbury, gdy nagle wszystkie porzucił nadzieje i wszystkie też zerwał węzły, aby w r. 1851 przejść na łono katolickiego Kościoła. W Rzymie studyował teologię i otrzymał stopień doktora. W r. 1865 na wyraźne żądanie Piusa IX, z pominięciem starszych i na pozór zasłużeńszych, ks. Manning został następcą kardynała Wisemana. W r. 1875 otrzymał kapelusz kardynalski. Uczestniczył w ostatnim soborze, zasiadał w konklawe, które wybrało papieżem Leona XIII. Dziś zaś słusznie twierdzić można, bierze czynny udział we wszystkich sprawach i kwestyach, poruszających myśl ludzką, zwłaszcza w obrębie jego ojczyzny, lecz i poza jej granicami. To też zajmuje on w Anglii stanowisko wyjątkowe, jedyne. Mówiąc o nim, nie nazywają go inaczej, jak „kardynał“, tak jak do niedawna w Niemczech mówiono pokrótce „kanclerz“. Dowody czci, jakie z okazyi świeżego jubileuszu zewsząd do stóp kardynała Manninga się zbiegły, udowodniły raz więcej znaczenie jego daleko sięgającego wpływu, oraz szeroki rozgłos jego dzieł i działalności. Nie same katolickie czasopisma starały się w tych dniach świątecznych zebrać jak najwięcej szczegółów o kardynale, złożyć mu jak najgłębsze hołdy, dostarczyć jak najpodobniejszego wizerunku. Cała prasa angielska zjednoczyła się w zgodnym hymnie pochwał, uszanowania i uznania. Wszędzie pojawiły się biografie i portrety wielkiego kardynała. Żywcem staje przed nami ta postać wyniosła, prawie bez krwi i ciała, tak uduchowniona nawet zewnętrznie, iż gdyby nie blask oczu i czarowny wdzięk uśmiechu, możnaby mniemać, że

to kościotrup w purpurę przybrany. Porównano trafnie jego powierzchowność i osobę do oszczepu; w każdym razie duch zużył pochwę zewnętrzną i dziś wyłącznie utrzymuje iskrę życia w tym przeszło ośmdziesięcioletnim starcu, biorącym tak żywy udział we wszystkiem, co dotyczy Kościoła, ojczyzny i ludzkości. Gdy w roku 1851 archidyakon Manning opuszczał dom swój, rodzinę i wysokie stanowisko, aby iść za wezwaniem Chrystusa i prawdy, *Tablet* poświęcał temu wielkiej doniosłości przykładowi następne słowa: „Uchybilibyśmy obowiązkowi naszemu dziennikarskiemu i katolickiemu zarazem, gdybyśmy nie wspomnieli, jak wielką, jak bohaterską ofiarę mąż ten złożył na ołtarzu katolickiej prawdy. Poświęcił on wszystko, cokolwiek dogodzić może owym wyższym ambicyom, które bywają właściwą pokusą szlachetnych umysłów: a więc położenie w sam raz odpowiadające jego zdolnościom, rosnące wpływy, widoki świetnej przyszłości, poklask ludzki, pole do coraz szerszego przeprowadzania swych poglądów, poparcie oddanych sobie przyjaciół, najpiękniejszą w Anglii siedzibę, doczesną pomyślność i dostatki, — wszystko to i stokroć więcej jeszcze Manning dziś wielkiem poświęcił sercem“.

Mimo zaćmień obecnej chwili, wielki kardynał czerpie siłę czynu, siłę słowa w niewzruszonej nadziei dni lepszych i lepszych ludzi. Niekiedy w pismach swoich zostawia ślad mroczniejszych myśli, w rozmowie atoli zawsze jest on swobodnym, i zniechęconych dźwiga. Przygasający powszechnie dar ufności i nadziei, w jego duszy płomiennie się żarzy: nadzieja stanowi właściwą istotę całego jego jestestwa. Pięknego raz użył porównania, mówiąc o postępie świata w dniu Nowego Roku: „Krótkowidze niekiedy błędnie mniemają, iż takowego postępu niemasz wcale. Jestto tak, jak gdyby pasażerowie statku płynącego ku Ameryce, patrząc codziennie na to samo morze i na te same nieba, spotykając na pokładzie tych samych ludzi, wyciągali ztąd wniosek, iż nie ruszają się z miejsca. Dopiero po czasie spostrzegają, ile ujechali drogi i jak bliska widnieje przystań. Tak i z nami się dzieje“.

Jak to już nadmieniliśmy wyżej, wyraźna wola Piusa IX

powołała Manninga na Westminsterską stolicę, tak wysoko wielki papież cenił, tak dobrze znał wartość angielskiego konwertyty. Snadź nie pomylił się w wyborze; w pierwszej atoli chwili pewne pomięszanie przejawiło się w szeregach starych rodzin katolickich, ściśle konserwatywnych i wyłącznych. Wiele jest podobieństwa między niemi a legitymistami Francyi; zapatrzeni w przeszłość, niechętnie uczestniczą w nowszych zapasach teraźniejszości. Doznawali też takiego niemal wrażenia, jakiegoby legitymiści doznali, gdyby hr. Chambord przyszedłszy do korony, zamianował był Gambettę pierwszym swym ministrem. Manning jest w czystszem znaczeniu demokratą—kiedy znaczna część jego trzody wówczas jeszcze z arystokratów się składała. Owieczki jego były równie wyłączne, ile on sam jest wylany i przystępny, — chlubiły się wielowiekową wiernością, aż oto za pasterza otrzymać miały świeżego konwertytę. Przyszłość atoli wskazała, że Pius IX miał słuszność. A jednocześnie napływ irlandzkiego żywiołu ocalił od zasklepienia w sobie społeczność katolicką Wielkiej Brytanii, przydając ludowy element do niegdyś zacieśnionego w wyższych sferach katolicyzmu. Podziśdzień w średnich stanach najmniej znaczy się nawróceń; przemysłowe mieszczaństwo, zaprzątnione uganianiem się za mamoną, nie dba o religijne kwestye, nie szuka prawdy, nie posiada wyższych ideałów. Kardynał Manning zrozumiał, jakiem dobrodziejstwem dla odradzającego się w Anglii Kościoła okaże się przypływ z Irlandyi katolickiego robotnika, i osobnemi sympatyami otoczył rozbitków. Prawa narodów uciemiężonych w tym szlachetnym człowieku znajdują gorącego obrońcę i rzecznika. Nie mamy dowodów, ale mamy pewne powody myśleć, że i polska krzywda ma w nim szczerego przyjaciela. Żaden rodowity Irlandczyk nie może być gorętszym stronnikiem t. zw. *Home rule* i autonomii irlandzkiej; niemasz w całej Wielkiej Brytanii Anglika przychylniejszego irlandzkiej sprawie i swobodom. W jego oczach Irlandya nie przestała być „wyspą Świętych“. Episkopat irlandzki już na Soborze Watykańskim okazał swą umysłową i moralną wyższość nad innymi biskupami angielskimi. Kardynał Manning naj-

większą ma cześć i przyjaźń dla swych irlandzkich kolegów, broni ich, popiera, tłómaczy w każdej trudniejszej okoliczności. A nietylko ukochanych Irlandczyków osobną otacza pieczą. Wszystkie narody nieszczęśliwe budzą w nim osobne zajęcie i życzliwość. Przoduje obecnie wojnie, wypowiedzianej przeciw niewolnictwu, pracuje nad wstrzymaniem dowozu gorących napojów dzikim plemionom, zbyt często moralnie niszczonym przez chciwość angielskich handlarzy.

Ale przedewszystkiem kwestya socyalna jest dla kardynała Manninga głównem tętnem chwili, głównem zadaniem dobrych i światłych pasterzy. Niejedną zażegnał już burzę, stojąc na wyłomie i przyjmując niebezpieczne pośrednictwo między wzburzoną falą ludu zgłodniałego, a zagrożonym porządkiem społecznym. Stosunki robocze, poprawa losu i mieszkań ludowych, usunięcie niebezpieczeństw i pokus,—oto ciągła troska ojcowskiego serca wielkiego kardynała, powtarzającego ustawicznie litościwe Zbawiciela słowa: *Misereor super turbam.* Oburza się wciąż na niemiłosierne urządzenia mechanizmu społecznego, posuwa się nawet do powtarzania, iż „człowiek, umierający z głodu ma prawo do cudzego chleba“, że „ta przyrodzona zasada przewraca wszystkie pozytywne ustawy własności“. Przypomina wiecznie, że „nikt nie odgadnie, do jakiej ruiny moralnej przywodzi ludzi ubóstwo i nędza“. Pisma jego obfitują w najwspanialsze, najtrafniejsze odezwy do miłosierdzia klas przewodnich, w najdokładniejsze obrazy niedoli ludzi. Pisze, krząta się, przemawia wciąż w tej sprawie, a policzyć nie można, ilu zrozpaczonych i złamanych mężczyzn, ile niewiast losem znękanych lub zbłąkanych, on osobiście w najciemniejszej godzinie zwątpienia i nędzy podźwignął, pocieszył i ocalił, pojawiając się stale, jako wysłannik miłości, pokoju i nadziei.

Kwestya szkolna nie jest mu mniej drogą, i wciąż walczy o rozszerzenie swobód katolickiego nauczania. Rozszerzenie wstrzemięźliwości zapomocą tak zwanej ligi krzyża jest także jednym z najdroższych celów usiłowań kardynała, a wraz nie pomija żadnej sprawy bieżącej, krajowej. Protestanci sami

przyznają głośno, iż niema w Anglii większego odeń patryoty, a uznając to, skłaniają się przed dodatnim wpływem Rzymu na katolickie duchowieństwo, które do szerszych nawyka poglądów, nie zna ciasnoty parafiańszczyzny, lecz cały świat ogarnia ogólno-ludzkiemi pojęciami. Ilekroć chodzi o wzmocnienie Anglii na zewnątrz, o wewnętrzne jej ubezpieczenie, — kardynał Manning zawsze w pierwszym walczy szeregu. Jeźli rozległą swą korespondencyą prowadzi w łacińskim, francuskim lub włoskim języku, — myśli tylko w angielskim. Schodzi się w nim rozum wielkiego męża stanu z cierpliwością i tkliwością ojcowską. Osobną miłością ukochał szczególnie dzieci, chętnie się niemi otacza i o ich niedole i krzywdy upomina. Sam przed wstąpieniem do stanu duchownego był żonatym i przeszedłszy przez wszystkie ludzkiego życia koleje, tem więcej ma wyrozumienia dla ludzkich radości lub smutków. Jedni go malują jako trybuna ludu, drudzy jako nowoczesnego Hildebranda, inni jeszcze upatrują w nim podobieństwo ze św. Ignacym pod względem rycerskiego i wojowniczego ducha. „My zaś — pisze jedno z angielskich czasopism — najchętniej w nim widzimy poważnego i łagodnego starca, który zaczerpnąwszy w modlitwie nowych zasobów miłości Bożej, z sercem nią rozgrzanem wychodzi na ulice kipiącego życiem Londynu, ażeby tam przygarniać do siebie dziatki i błogosławić im w imieniu Tego, który wyrzekł: „Dozwólcie dzieteczkom przychodzić do mnie, albowiem ich jest królestwo niebieskie“.

Tożsamo pismo — wspominając wielkie umartwienie i surowość życia kardynała, który acz bywa w świecie i zaproszenia przyjmuje, nigdy nic nigdzie nie kosztuje — nazywa go „uśmiechniętym ascetą“. Niema bodaj kwestyi bieżącej, którejby pióro kardynała Manninga nie opracowało gruntownie. Co niedziela odzywa się do swego ludu, po kolei głosząc kazania we wszystkich swej dyecezyi świątyniach. Pisuje nietylko doraźne artykuły, lecz i wyczerpujące dzieła. Położenie Stolicy Apostolskiej nie posiada dzielniejszego obrońcy. Już przed laty, spoglądając raz z okna Watykanu na miasto siedmiu pa-

górków, wyrzekł był do Piusa IX, że dla Piotrowego następcy dwa istnieją tylko miejsca pobytu — jeźli nie Watykan, to katakumby. Odtąd napisał książkę o doczesnej władzy papieży i konieczności ubezpieczenia im zupełnej od ziemskich rządów i władców niezależności. Nie skończylibyśmy tak prędko, chcąc wymienić choćby tytuły same wyczerpujących rozpraw, przemów, dzieł i artykułów kardynała Manninga. Szczególne ma znaczenie księga zatytułowana: „Wieczyste kapłaństwo“, która już w różnych językach doczekała się tłómaczenia. Budowa Kościoła Bożego opiera się na kapłanach: nie dziw, iż najwyższe umysły chętnie się ich posłannictwem zajmowały, że najpierwsze geniusze odzywały się wymownie w tym ważnym przedmiocie. Św. Jan Złotousty pozostawił nam ideał kapłańskiego życia w pismach swoich; św. Grzegorz Wielki streścił pasterskie obowiązki w dziele będącym podstawą chrześcijańskiego świata, św. Bernard znakomitych udzielał nauk duchowieństwu owej epoki. Alboż nie wystarczały owe mistrzowskie wskazówki? Zkąd przyszło kardynałowi Manningowi nowe dla kapłanów swej dyecezyi spisywać rady, jakby nie stało głosu świętych, którzy już tyle i tak dobrze w tej kwestyi wypowiedzieli? Zapewne, kapłaństwo pozostało jednakiem, nauki Ojców Kościoła nie zwietrzały, — lecz tymczasem postać świata się odmieniła, obecne stosunki i warunki bytu odbiły się na życiu wszystkich ludzi, a więc i na losach kapłana. Ztąd powstały nowe niebezpieczeństwa, nowe kierunki, nowe obowiązki, nowe bodaj cnoty, które wyjaśnić, przedstawić i wskazać nowoczesny tylko mógł umysł i pióro. Podjął się tego zadania kardynał arcybiskup Westminsteru. Poniechał typu duchownego wschodu, malowanego niegdyś przez św. Chryzostoma, odsunął podobnież od siebie feudalną postać kapłana z czasów św. Bernarda, aby przemówić do księdza naszej epoki, naszych czasów i wieku. Przedstawia nam położenie dzisiejsze proboszcza osamotnionego we własnej plebanii, zostawionego zupełnie własnym siłom i natchnieniom. Patrzmyż na pierwsze jego kroki w dziedzinie nowego posłannictwa: „Okręt, z warsztatów na pełne puszczony

morze, żegluje odtąd swobodnie po rozhukanej fali i nie zna innego ubezpieczenia, okrom własnej wytrwałości i mocy; podobnież i kapłan, z seminaryum wyrzucony na pole powierzone jego staraniu, zależy już tylko od Boga i niezłomnego hartu własnej woli". Wśród nagłego osamotnienia, jakże łatwo nachodzi nań pokusa — szukać poparcia ludzkich sympatyj i towarzystwa wiernych. Równe niemal niebezpieczeństwo tkwi w nadmiarze zajęć, jak w niedostatku pracy. Ksiądz traci łatwo pamięć i myśl o Bogu w obu ostatecznościach, i gotów popaść w oziębłość ducha tak samo pod naciskiem trudów, jak i pod wpływem próżnowania. Osobnej doniosłości jest rozdział, dotyczący kaznodziejstwa, traktujący wymownie o bezpośrednim i pośrednim przygotowaniu się do posłannictwa słowa. Piękny też jest ustęp dotyczący uległości kapłańskiej i znaków, po których można miarę posłuszeństwa rozpoznać. Nieznającym angielskiego języka polecić możemy francuski przekład księgi: *Le sacerdoce eternel*, w wydawnictwie belgijskiego towarzystwa św. Augustyna.

Na tem zamkniemy niniejsze odgłosy z dwóch jubileuszów, które świeżo katolickie w Anglii rozradowały serca. Brak nam jeszcze niektórych szczegółów uzupełniających ten pocieszający obraz. Radzibyśmy tu dodali rzewne rysy mnożących się tam powołań zakonnych, dowody gorącości ducha i upowszechnionej ofiarności. W zamożnej ojczyznie komfortu, najsurowsze klasztory się otwierają, i córki pierwszych domów Anglii spieszą niebieskiego poślubiać Oblubieńca w sukni godowej Karmelitanek, Ubogich Klarysek lub Trapistek. Kto odgadnie, ażali coraz liczniejsze nawrócenia i świtający powrót całej Anglii na łono Kościoła, nie jest skutkiem modlitw i pokuty tych to czystych, cichych, dobrowolnych ofiar, które swej ojczyznie okupują zbawienie i otrzymują łaskę? Nie darmo Donoso Cortes mniemał, iż ci, którzy się modlą, więcej na losy świata wpływają, aniżeli ci, którzy walczą. Szczęśliwy naród, w którym zachodzi równowaga między szeregiem walczących a zastępem modlących, w którym obok rąk dzierżących żelazo, jest wiele kornie złożonych dłoni! Kto nam powie,

ile skuteczności wpływu zawdzięcza *Tablet* orędownictwu niewkraczających w dziennikarskie spory dusz zakonnych, ile pomocy znajduje wielki Anglii kardynał w ciągłych modlitwach, słanych za niego po klasztorach angielskich? To, co się dziś w Anglii dzieje, niemałej dostarcza podniety dwojakiemu zadaniu życia chrześcijańskiego, t. j. zadaniu osobistych usiłowań i usilnej modlitwy. Dwie te potęgi razem złączone cudów dokazują na ziemi i do grzesznego świata przybliżają Królestwo Boże.

M.

PRZEGLĄD PIŚMIENNICTWA.

Z piśmiennictwa krajowego.

Ostatni Krasińskiego. Napisał *Jan Bołoz Antoniewicz*. Lwów 1889.

O nieznanych utworach francuskich Zygmunta Krasińskiego. *Dr. Jan Bołoz Antoniewicz*, referat na Zjazd historyków. Lwów 1890.

Z nieznanych utworów Zygmunta Krasińskiego. Wydał *Jan Bołoz Antoniewicz*. Lwów 1890.

O Krasińskim pisze się u nas stosunkowo bardzo mało. Jestto poeta, którego ogół ceni wysoko, ugina czoła przed genialnością jego myśli i czystością jego natchnienia — ale przy tem wszystkiem wyznać należy, że Krasińskiego nie znamy jeszcze gruntownie, że go często zrozumieć nie możemy, że nie wiemy jak wytłómaczyć pewne zwroty w dziedzinie jego natchnienia, czem wypełnić przerwy czasu zachodzące między wydaniem różnych jego utworów — słowem, nie zdołaliśmy jeszcze przeniknąć „głęboko i naukowo całej genezy poety i całego rozwoju artysty“.

Przeglądając prace p. Antoniewicza, przychodzimy do przekonania, że rozpoczyna się już u nas epoka nowych, głębokich studyów nad Krasińskim, a przynajmniej, że prace jego są wyraźną tej epoki zapowiedzią. Szanowny autor raz po raz obdarza nas owocami mozolnych swoich badań, a za każdą razą przynosi nam coś nowego i nieznanego dotychczas. A do tych badań zabiera się on z taką sumienną dokładnością, z tak bystrym zmysłem krytycznym i z tak przenikliwym artystycznym jakimś instynktem, że powitać go musimy na literackiej, ojczystej niwie, jako głębokiego i wielce obiecującego pracownika.

Studyum jego nad „Ostatnim Krasińskiego“, drukowane najpierw w *Kwartalniku historycznym* [1], później wydane w osobnej odbitce, nową stawia hipotezę co do czasu powstania poematu. Twierdzi autor, że „Ostatni“, tak jak wyszedł po raz pierwszy w 1847 r., nie jest dziełem jednej chwili i jednego pomysłu, ale że niektóre jego ustępy powstały jeszcze w r. 1832, za czasu pobytu Krasińskiego w Genewie, i miały pierwotnie wchodzić w skład nieznanego nam bliżej utworu Zygmunta p. t. „Adam Szaleniec“ [2], inne stanowią epizod, napisany pod wrażeniem porwania na Sybir księcia Romana Sanguszki, reszta nakoniec ustępów datuje się z r. 1846/7 i zawiera rzeczy natury czysto idealnej, duchowej, zgodne swą treścią z nastrojem „Psalmów“.

Dowody, popierające tę hipotezę, przekonują czytelnika. Można się spierać z p. Antoniewiczem o niejedną rzecz uboczną, można wbrew jego wywodom sądzić, że bliższy związek między „Ostatnim“ a „Adamem Szaleńcem“, to jeszcze *quaestio valde disputabilis*, można mu zarzucić, że czasem swoje domysły — trafne swoją drogą, ale zawsze domysły — zbyt silnie akcentuje i między twierdzenia wysuwa, do słów „puścizna“ i „ta wieca“ znacznie mniejszą niż on przywiązywać wagę — ale mimo to wyznać należy, że główne jego dowody, zmierzające do wykazania, że „Ostatni“ częściowo był już napisany w 1832 roku, zwyciężają zupełnie.

Dowody te dzielą się na dwie kategorye: na dowody formalne i treściowe; formalne znowu odnoszą się częścią do formy zewnętrznej, częścią do tak zwanej formy wewnętrznej poematu.

Z formą zewnętrzną na pierwszem miejscu musiał się uporać autor, gdyż ona już z góry przedstawiała trudności — „Ostatni“ pisany wierszem — tymczasem Krasiński w liście z dnia 22 marca 1832 [3] upewnia Gaszyńskiego, że nigdy jeszcze w swem życiu ani jednego wiersza nie złożył, — zdaje się zatem, że odnośne ustępy „Ostatniego“ nie mogą pochodzić z czasów genewskich.

Otóż p. Antoniewicz pokazuje, że Krasiński miał niewinną manję wypierania się swojej żyłki poetycznej przed najbliższymi nawet przyjaciołmi, — dowodzi z listów Odyńca (IV, 276), że młody Zygmunt jeszcze przed 1832 r. brał się do „sztuki... odlewania wierszy“, że sam nawet w swoich listach parę razy zdradził się z tem i mimowoli

[1] Rocznik III, zeszyt 3. [2] Listy I, 15.
[3] Listy I, 12.

wygadał, trudno więc zaprzeczeniom wiecznie tającego się poety dawać wiarę i do każdej jego *pia fraus* przywiązywać wagę dokumentu.

A teraz forma wewnętrzna, — ten koloryt myśli i ten charakter wysłowienia... jakiż on w „Ostatnim?“ Najwidoczniej dwojaki. Mimo jednolitej formy poematu znać w nim wybitną różnicę dwóch stylów: jeden najzupełniej własny, przetrawiony, wyrobiony samodzielnie — mniej więcej od r. 1840 — o treści duchownej, lirycznej, ekstatycznej prawie, przypominający styl „Psalmów“; drugi, sięgający o wiele wcześniejszej pory, o widocznych śladach i cechach tych wpływów, którym Krasiński w latach 1830—32 silniej podlegał, zwłaszcza o śladach wpływu Mickiewiczowskiego, — w szczególności „Dziadów“ — styl przedmiotowy, o treści epicznej i pochwytnej zmysłami.

Że Krasiński w chwili ogłoszenia drukiem „Ostatniego“ nie mógł pisać takim stylem, to zdaje się widoczne; że nie był w stanie pisać dwoma, tak odrębnymi stylami, to już niezawodnie pewne i oczywiste.

Autor idzie dalej. Zarzuciłby może kto, że niemożliwą, ba, nawet ubliżającą jest rzeczą, żeby taki Krasiński, pisząc „Ostatniego“, dawne rzeczy odgrzebywał i wciągał je do świeżego poematu. Cóż robić? *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* — powiedział stary Terencyusz. Największym nawet ludziom różne ludzkie przytrafiały się rzeczy, zwłaszcza w tej niewdzięcznej, rzemieślniczej części tworzenia. P. Antoniewicz przypomina nam, że i Krasiński czasami miał zwyczaj zaglądać do starej teki, podobnie jak ów gospodarz ewangeliczny, który wydobywa ze skarbu swego *nova et vetera*. Przecież i „Przedświt“ rozpoczyna się poematem, pisanym o cztery lata wcześniej [1], którego odmienna prozodya i intonacya prawie nas razi; przecież i 18 ustęp „Ostatniego“ [2], zaczynający się od słów: „Ileżto razy...“ żywcem wzięty zkądinąd: jestto przeróbka wiersza napisanego w maju 1843 r., jak p. Antoniewicz wykazuje [3].

Po tych dowodach formalnych, następują dowody zaczerpnięte z treści poematu; są one tak namacalne i tak przekonywujące, że wobec ich siły hipoteza p. Antoniewicza staje się pewnikiem. Materyału dowodowego dostarczyły mu znowu listy do Gaszyńskiego z r. 1832. Porównując wiele miejsc „Ostatniego“ z niektórymi ustępami listów, pokazuje nam, że treść ich wspólna jest nieraz zadziwiająco podo-

---

[1] Listy I, 205. [2] Wydanie lipskie, t. III, str. 172—3 (1873 r.).
[3] Listy I, 218.

bną, co więcej, czasami jest ona prawie dosłowną. Całe usposobienie Zygmunta z czasów jego genewskich, ta straszna ciemnia duchowa, owe boleści i szały, ten wstręt do wszystkiego co moskiewskie, ta ciągła bojaźń Sybiru, to wyrywanie się do walki i to złorzeczenie przeszkodom silniejszym nad jego ramiona, to wygnanie wśród ciemności, ten wreszcie 20 rok życia — wszystko to znajdujemy i w „Listach“ i w „Ostatnim“, a tak to wszystko podobne, tak jednakowo wypowiedziane, że niepodobna przypuścić, aby to było zwyczajnem i całkiem przypadkowem powtórzeniem się po długiej przerwie lat aż piętnastu.

Zbiorowo tedy rzecz biorąc, odnosi p. Antoniewicz do czasów genewskich sporą część ustępów „Ostatniego“, w szczególności ustęp 2, 9, 15, 16, 23 w drugiej swej połowie, następnie ustępy od 24 do 33 włącznie [1].

Oczywista nie kusi się on o ścisłe rozróżnienie każdego wiersza. Jestto rzeczą zupełnie niemożliwą, — jak sam wyznaje — najpierw dlatego, że znany nam materyał dowodowy z lat 1830—32 jest zbyt szczupłym, powtóre, że Krasiński, włączając dawne rzeczy do „Ostatniego“, musiał je poddać dość dosadnej artystycznej operacyi, zmierzającej ku zatarciu różnicy dwóch zupełnie odrębnych stylów.

Teraz przechodzi p. Antoniewicz do dalszych dwóch punktów swej hipotezy. W tej części dowody jego są słabsze; czasami nawet nie są to właściwie dowody, lecz tylko przypuszczenia, zestawienia nader trafne i bardzo możliwe domysły. Ale żeby być sprawiedliwym, przyznać należy, że te przypuszczenia i te domysły, chociaż nie dowodzą rzeczy z niezbitą oczywistością, to jednak mają w sobie — przynajmniej niektóre — tyle prawdopodobieństwa, tak dobrze się wiążą z innemi rzeczami, już przedtem dowiedzionemi, tak wreszcie szczęśliwie uzupełniają zarysy całej hipotezy, że mimowoli chce się im wierzyć a do oporu nie staje jakoś ochoty.

Najsłabszem może jest twierdzenie o księciu Romanie Sanguszce. Pod wrażeniem nagłej jego deportacyi na Sybir — tak sądzi autor — miał powstać 11, 12, 13 i 14 ustęp „Ostatniego“ (str. 169 i 170, wyd. lipskie). Czy ten epizod napisany był niedługo po samym fakcie i czy znajdował się już w „Adamie Szaleńcu“, tego p. Antoniewicz nie rozstrzyga, składając się szczupłością dokumentów, twierdzi

[1] Poezye Z. Krasińskiego, t. III. Lipsk. Brockhaus. 1873.

jednak, że powstać musiał z pewnością na jakie 10 lat przed ukończeniem „Ostatniego“. Otóż tutaj musimy zrobić małe zastrzeżenie. Że smutne przygody księcia Romana wpłynąć mogły na odpowiedne ustępy „Ostatniego“, to prawdopodobne, ale żeby książe Roman miał być faktycznym bohaterem poematu, to przyznać trudno. Tego rodzaju przypuszczenie niema najpierw za sobą dostatecznych dowodów, — jak to już w swoim czasie zauważył p. prof. Tarnowski [1] — powtóre psułoby, naszem zdaniem, jedność poematu i nie dałoby się powiązać z główną ideą, jaką Krasiński w „Ostatnim“ chciał wyrazić.

Do roku 1846/7 odnosi p. Antoniewicz resztę ustępów „Ostatniego“, jakoto: 6, 7, 8, 10, 17, 19, 22 i 34—37, posługując się przytem jużto systemem eliminacyi, jużto opierając się na związku, jaki widzi między treścią tychże ustępów a współczesnemi wydarzeniami, jakoteż nastrojem duchowym Zygmunta w owej epoce.

I tak: w ustępie 6 widzi on rozdzierający wyraz czarnej melancholii, która umysłem poety owładnęła po rzezi.

W ustępie 17 i 19, gdzie poeta występuje z apoteozą Polski, wybawicielki narodów, trudno nie upatrzyć myśli pokrewnych z końcowymi ustępami „Psalmu dobrej woli“.

Jako komentarz do 22 ustępu: „Dreszcz w moich piersiach“, wskazuje nam owe „dwie uncye eteru“, o których wiemy z Listów do Gaszyńskiego.

Straszną kryzys duchową, jaką przechodzi poeta w 34 ustępie „Ostatniego“, tę rozpacz zupełną, posuniętą aż do wyzywania nicości, odnosi również do r. 1847, podobnie jak i trzy ustępy końcowe, których główne motywa powtarzają się pod koniec „Psalmu dobrej woli“.

Taki jest zatem ostateczny wynik pracy p. Antoniewicza. Wprawdzie, oprócz napomkniętych powyżej usterek dowodowych, zarzucić trzeba rozprawie jego jeszcze i to, że nie zawsze odznacza się jasnością i przejrzystością: są miejsca, które trzeba czytać po parę razy, żeby właściwy ich cel i właściwą siłę zrozumieć. Przyczynia się do tego nie dość szczęśliwe ugrupowanie dowodów, rozszerzanie się nad kwestyami ubocznemi, wracanie do tych samych rzeczy, jakoteż obciążanie rozprawy uczonemi a niekoniecznie potrzebnemi cytatami, zwłaszcza na pierwszych kilkunastu stronnicach. To sprawia,

[1] *Przegl. Polski*, luty 1890, str. 392.

że pracę jego czyta się z natężającem jakiemś utrudzeniem, mimo że treść jej najgorętszy budzi interes.

Zresztą pominąwszy te drobne strony ujemne, rozprawa ta, niewielka rozmiarami, co do swej treści, przedstawia się bardzo korzystnie. Oprócz bowiem hipotezy o „Ostatnim“, która główne jądro rzeczy stanowi, a której p. Antoniewicz dowiódł tak szczęśliwie, umieszcza on na samym zaraz wstępie wiele ogólnych poglądów na talent Krasińskiego, na pomysły jego poetyczne w stosunku do formy, na korespondencyę jego tak mało dotąd zużytkowaną, a mającą jednak dla przyszłych badań wartość zupełnie wyjątkową — a te wszystkie poglądy są trafne, są nieraz nowe i oryginalne i znamionują co krok niepośledniego znawcę Krasińskiego.

Dalszym owocem studyów p. Antoniewicza nad Krasińskim jest jego praca: „O nieznanych utworach francuskich Zygmunta Krasińskiego“, umieszczona na pierwszem miejscu między referatami w „Pamiętniku drugiego Zjazdu historyków polskich we Lwowie“.

Zaznacza tam autor, że dzisiaj, kiedy już stanowczo dobiegła do kresu epoka wielkiej poezyi naszej, mimowoli poczynamy przedstawicieli tejże poezyi sądzić; stosunek nasz do nich przestaje być niemym i biernym podziwem, a zamienić się musi w żmudną, nieraz drobiazgową nawet, pracę naukową.

Do tej żmudnej i drobiazgowej pracy nad Krasińskim zabrał się p. Antoniewicz przed rokiem, studyując w szczególności czas pobytu jego w Genewie od jesieni 1829 do maja 1832, jako epokę arcyważną w życiu poety a przecież najmniej znaną. Trafnie rozumował, że skok od „Romansów warszawskich“ do „Nieboskiej“ i do „Irydiona“ jest w poecie psychologicznie niemożliwym; przejście ze świata realnego, historycznego, — do świata idei i symbolu, wymagało przeobrażenia poety, wymagało jakichś wpływów, prób, usiłowań... słowem jakiegoś pomostu. W silnem i uporczywem przekonaniu, że taki pomost istnieje, że ślady jego przechować się musiały, rozpoczął długie, mozolne poszukiwania po całej Genewie, przerzucił wszystkie pisma, dzienniki, publikacye, krótko mówiąc: całą literaturę miejscową z lat 1829—1832, tropiąc za śladami Zygmunta. I nie szukał nadarmo. Odnalazł cały szereg mniejszych i większych utworów francuskich, napisanych jużto wierszem, jużto prozą, które, jeźli nie wszystkie, to przynajmniej bardzo wiele z nich, miały wyjść zpod pióra Krasińskiego. Zastrzega on sobie ogłoszenie ich,

tymczasem zaś w zajmującym swym referacie obznajamia nas bliżej z pierwszymi dziewięcioma odnalezionymi przez siebie utworami, podaje ich tytuły, ich treść, rok druku, źródła z których są zaczerpnięte, wreszcie przytacza niektóre dowody, przemawiające za autorstwem Krasińskiego. Nie przesądzając rzeczy przedwcześnie, oczekujemy ogłoszenia tych utworów. P. Antoniewicz nazywa rezultaty swych badań skromnemi. Prawda, są one skromne same w sobie, ale są ważne w swoim stosunku do innych dzieł Zygmunta, jako środki pomocnicze do badań krytycznych. Już same tytuły niektórych z tych utworów francuskich są obiecujące, z samych tytułów już przeczuwamy, do czego one przydać nam się mogą, np.: *Vankana, chant scaldique, Le printemps et le prisonnier* i t. d.

Dowiadujemy się jeszcze z rzeczonego referatu, że prócz tych dziewięciu utworów posiada p. Antoniewicz w tece swojej liczne inne artykuły, prace poetyckie i literackie, które za utwory Krasińskiego uważa, ale wstrzymać się jeszcze musi z ich ogłoszeniem dla braku przekonywujących dowodów. Prócz tego zna on jeszcze parę źródeł dotąd niespożytkowanych, które zawierać mają bardzo bogate szczegóły odnośnie do epoki genewskiej Krasińskiego; należy tu przedewszystkiem obszerna korespondencya Zygmunta z pewnym, żyjącym jeszcze Anglikiem, który wymienionym być nie chce, ciągnąca się przez 8 lat (1830—38), a zawierająca podobno, wedle listownej informacyi, jaką otrzymał autor referatu: *une narration complète de la vie de Krasiński de cette époque.*

W trzeciej broszurze, ogłoszonej niedawno temu p. t.: „Z nieznanych utworów Z. Krasińskiego“, a zaofiarowanej uczestnikom lipcowego historycznego Zjazdu, ogłasza nam p. Antoniewicz dwa utwory francuskie Krasińskiego w całości: *Le Souvenir*, wyjęte z rękopisu znajdującego się w Londynie z datą 15 kwietnia [1831?], jakoteż *Stances*, drukowane niegdyś w czasopiśmie genewskiem *Bibliothèque universelle de Genève.* Février 1832.

Pierwszy z tych dwóch utworów — nie wymieniony szczegółowo w referacie na Zjazd historyków — odznacza się ciemnym, ponurym kolorytem. Poeta, zawiedziony we wszystkich swoich uczuciach, marzeniach, pragnieniach, nie widzi żadnego jasnego punktu w życiu, samą tylko zmienność, same cierpienia, ruiny ciągłe nadziei; wśród tego wszystkiego jedno mu zostaje — wspomnienie — *le souvenir.* Niema na ziemi — woła on — czasu teraźniejszego, przyszłość tylko

i przeszłość. Przyszłość co moment torzy się w przeszłość, tak jak bałwany wodospadu w przepaść lecące. Ludzkie radości przemijają w samej chwili pojawienia się swego, — wszystko więdnie, usycha. Na początku drogi żywota karmi człowieka jeszcze nadzieja, ale w połowie drogi ta nadzieja staje się gorzkiem szyderstwem. Czyż nic więc nie zostaje człowiekowi w tem życiu? Zostaje wspomnienie. Przez wspomnienie zmuszamy przeszłość, aby się stała teraźniejszością; przez wspomnienie odtwarzamy to szczęście, które już znikło oddawna — bo wspomnienie drwi z przestrzeni, lot jej ponad materyą. Człowiek przywalony do ziemi ciosami losu i rozdarty rozpaczą, może jeszcze siłą wspomnienia wznieść się w górę, śmiałym, nieustraszonym okiem spoglądnąć w słońce i śmiać się ze zniszczenia.

Taką jest treść pierwszego utworu. Rzecz sama czarna nieraz i chorobliwa; nie wdajemy się jednak w szczegółową ocenę treści, to bowiem nie wchodzi w ramy niniejszego sprawozdania.

Stances, jestto poemat składający się z 13 strof 8-wierszowych, w którym poeta przygląda się raz ostatni z miłością i z rzewnem upodobaniem minionym, wiośnianym chwilom swojej młodości, ówczesnym czarom, pragnieniom, ideałom, kiedy to wszystko zachwycało go jeszcze: kwiaty ziemi i gwiazdy nieba, kiedy półsenny marzył o cudach i o zaczarowanych pałacach, o kaskadach i o wysokich szczytach skał, ponad któremi orzeł skrzydła swoje roztacza.

Żegna on te wspomnienia, — czuje, że one nie wrócą, to też na początku i na końcu poematu wyrywa się z piersi jego rzewna skarga: *Qui me rendra le flot limpide...*

Któż mi powróci zdrój przeźroczysty,
Gdzie się dziecięctwo me przeglądało?
Ten zdrój tak czysty, ale tak rwisty,
Kędy ochłodę serce czerpało!...

Na tem kończymy. Z niecierpliwością wyglądać będziemy dalszych publikacyj, one bowiem dopiero umożliwią pogląd ogólny i pozwolą objąć zbiorowo całą wartość i doniosłość naukową badań p. Antoniewicza. Spodziewamy się jednak, że przy każdym, ogłosić się mającym utworze, poda nam autor szczegółowo te dowody, które o autorstwie Krasińskiego świadczą mniej lub więcej stanowczo. W referacie jego spotykaliśmy czasem narzucone tylko *semina argumentorum*, które dają pół światła, a półcienia wątpliwości nie rozpraszają jeszcze zupełnie.

W. S. P.

Piękności Kościoła katolickiego, przedstawione w zewnętrznych uroczystościach, obrzędach i zwyczajach. Opracowali Ks. Ks. Grzegorz Rippel i Henryk Himjoben, we francuskim przekładzie pomnożył Ks. N. I. Cornet; dla polskich czytelników z obu języków przełożył, zastosował i pomnożył *Ks. Nestor H. S. Bieroński*, kanonik katedry kieleckiej, proboszcz małogoski. Warszawa, Maurycy Orgelbrand, tom I 1889, tom II i III 1890.

Dwa pierwsze tomy niniejszego dzieła, obejmujące wykład ceremonii poszczególnych świąt całego roku kościelnego, opracował niegdyś w niemieckim języku ks. Rippel i ogłosił je we formie naukowej, w której doczekało się do r. 1846 pięciu wydań. Ks. Henryk Himjoben chcąc to dzieło spopularyzować i szerszym kołom czytelników uczynić przystępnem, obrobił je w rozmowach a nadto powiększył dodaniem trzeciego tomu, w którym umieścił wykład obrzędów, praktykowanych przy udzielaniu Sakramentów, jakoteż przy odprawianiu Mszy św. W tej formie popularnej rozeszło się to dzieło w Niemczech aż w 21 wydaniach. Wreszcie ks. Cornet dwie pierwsze części tego dzieła przełożył na język francuski, przekład swój do Francyi zastosował i powiększył go wieloma dodatkami, zwłaszcza rozmową o Niepokalanem Poczęciu.

Z wszystkich tych trzech prac tłómacz polski korzystał; wogóle trzymał się oryginału, miejscami tylko obrobił pierwotny tekst, wedle wymagań polskich czytelników i niektóremi własnemi dodatkami pomnożył, które sumiennie gwiazdkami zawsze odznacza.

Jeźli chodzi o treść tego dzieła, przyznać należy, że jest obfitą. I dawni autorowie w oryginale i polski tłómacz w dodatkach starali się zgromadzić jak najbogatszy materyał. Znajdzie tu czytelnik całą symbolikę liturgiczną, pełno szczegółów historycznych i dat, odnoszących się do powstawia różnych świąt i zaprowadzenia różnych obrzędów, zbicie wielu zarzutów, obniżających wartość obrzędów Kościoła katolickiego, wyjaśnienie i wytłómaczenie wielu ubocznych kwestyj liturgicznych, słowem od najwznioślejszych tajemnic, przedstawionych w obrzędach kościelnych, aż do żłóbka, do drzewka i kolendy, do opłatka i jajka święconego, spotkać się tu możemy ze wszystkiem.

Prześliczny wykład Różańca, przez porównanie go z majestatyczną świątynią (t. II. 105), piękny wykład procesyj kościelnych z krzyżem na czele i z chorągwiami — znakami bojowemi wojującego Kościoła, znaczenie dzwonów i święcenia ich (t. II. 213 i 230),

wyjaśnienie ceremonii pogrzebu (II. 244) najbardziej uderzają i na szczególne zasługują podniesienie. Pięknym również i obfitym jest wykład Mszy św. (t. III 65—127), najliczniejszemi może przez tłómacza powiększony dodatkami.

Sądzimy zatem, że książka ta Duchowieństwu, zwłaszcza pracującemu po parafiach, rzetelną wyświadczy przysługę i ułatwi wykład ceremonii czy to w szkole, czy na kazaniu i z tego względu zasługuje na poparcie i polecenie.

Ale jakąż jest forma tego dzieła, jakie wysłowienie i styl. W książkach tłómaczonych trudno na to nie zwrócić uwagi, główna przecież wartość przekładu na tem zależy. Otóż zdaje nam się, że pod względem formy dzieło to udało się mniej szczęśliwie.

Nasamprzód co do dyalogu. Że dyalog nadaje się do najpoważniejszych nawet materyj, to nie ulega wątpliwości. Pomijając już starego Platona, dość wspomnieć o „Wieczorach Petersburgskich“ de Maistre'a, lub o „Wieczorach Florenckich“ Klaczki. Ale dyalog zastosowanym być winien do pewnego koła czytelników; osoby, rozmowę prowadzące, powinny być wzięte z jakiejś określonej sfery społecznej, ich pojęcia, wyrażenia, zarzuty powinny tej sferze odpowiadać i stać z nią w harmonii. Otóż dyalog, jaki spotykamy w „Pięknościach Kościoła katolickiego“, wymaganiom tym zgoła nie czyni zadość. Nie jest on odpowiednim dla Duchowieństwa i wogóle dla czytelników wykształconych; pomyślany jest bowiem zbyt ludowo, drobiazgowo, nieraz staje się rozwlekłym, wodnistym — poprostu nudzi, zwłaszcza gdy pomyślimy, że się ciągnie przez trzy spore tomy. Ale nie nadaje się on i dla naszego ludu, dla którego z myśli tłómacza — tak się przynajmniej wydaje — miał być przeznaczonym. Ani język jego, ani zakres pojęć, wśród których się obraca, nie jest przystępny ludowi, przynajmniej naszemu. Cóż dopiero mówić o osobach. Ten Szymon, co w imieniu parafian stawia proboszczowi pytania, więcej zakrawa na uczonego w Piśmie, albo na patryarchę Starego Zakonu, niż na polskiego chłopa, a Tomasz, niemiecki rekrut, czy też postępowy jakiś czeladnik, co to bywał po luterskich krajach i popisuje się co chwila erudycyą, zaczerpniętą z protestanckich piśmideł, wszędzieby wyglądał właściwiej, niż w książce, przeznaczonej dla polskiego ludu. Książka, która — jak mówi tytuł — do polskich czytelników miała być przystosowaną, winna była usunąć niemiecki i wogóle zagraniczny koloryt oryginału, a zamiast niego nadać całej rzeczy jakąś barwę miejscową. Tego jednak

brakuje, ztąd też w całej książce czuć jakiś ton niewłaściwy, który od początku do końca dzieła razi bez przerwy czytelnika.

Ale i język wielu podlega zarzutom. Dwie przedewszystkiem ujemne cechy w nim uderzają. Pierwiastek jakiś obcy, — naturalne następstwo niewolniczego tłómaczenia — objawiający się w konstrukcyach ciemnych, zawiłych, wyrażeniach nie swojskich i nie dość trafnych, które rzecz samą nieraz gmatwają, powtóre przestarzały jakiś charakter stylu, blady, spłowiały, a przytem dziwnie rozwlekły, bez wszelkiej barwy i życia. Parę przykładów: Pyta się proboszcz Tomasza, dlaczego zdjął przed nim kapelusz; Tomasz odpowiada: „To rzecz wcale prosta; zdjąłem kapelusz dla powitania grzecznie księdza proboszcza i dla okazania mu swego uszanowania“; albo: „jeźli kogo kochasz, czy nie ściskasz go lub całujesz jego rękę?“ *(sic)*, albo znowu: „nieraz po dopełnieniu jakiej nierozważnej czynności, której potem żałujesz, dla okazania twojego żalu targasz włosy“. Rażą też wyrażenia: „mój dobry Tomaszu“, „dobrym ludziom czas poświęcić“. Dziwne też i wprost błędne są następujące zdania: „Nie działo się to przypadkiem, żem dzisiaj... dziecię jedno ochrzcił“ — „lubo rzecz ta jest katechizmową, ale się nie dziwię twemu zapytaniu“ — „Sakramenta mają w sobie moc i działalność sprowadzenia łaski“ — „namaszczają się pięć narzędzi zmysłów“ — „Rytuał zaleca, aby kapłan figurę krzyża *(sic)* do częstego uczczenia pozostawił“ — „To zaś, starajcie się w każdego, co was obchodzi, w jego chorobie wmawiać, o tem go przekonywać i przedstawić mu potrzebę...“ i t. p.

Co gorsza, wskutek błędów stylistycznych niektóre ważniejsze nawet miejsca stają się ciemnemi i grzeszą wielką niejasnością, może nawet niedokładnością. Takim jest np. ustęp o działalności Sakramentów (tom III, 7). Pomijając już inne jego wady, dość wspomnieć ten twardy nad wszelki wyraz szyk i te przerażająco ciężkie konstrukcye partycypialne, jakie spotykamy w samem określeniu Sakramentu; nadto, jeźli słowo „spływające“ nie jest błędem drukarskim, to cała ta definicya jest błędną.

Cała kwestya o ślubie cywilnym, wprowadzona w t. III na str. 246, jest tak zawile przedstawioną, że zbałamucić może nieświadomego rzeczy czytelnika, a w polskim przekładzie była zupełnie niepotrzebną.

Niedokładnem też jest to, co mówi autor w tomie III, str. 47: „słuchania nauki, czyli to katechizmowej, czyli homiletycznej lub kazno-

dziejskiej niepowinni wierni... zaniedbywać, jeźli chcą... uchronić się grzechu z pogwałcenia wyraźnego przykazania kościelnego". Co najmniej, należało rzecz tę objaśnić.

Dodatkowo wspomnieć musimy, że miejscami spotykaliśmy teksty Pisma św., cytowane niedokładnie i samowolnie. Widzieć to można między innemi w t. I na str. 68, 71, 180, w t. II na str. 81 i t. d.

Przypominamy naostatek, że „Credo" we wielu polskich kościołach śpiewa się także po kazaniu; przykładu dostarczyć mogą niektóre nawet kościoły krakowskie.

Oto mniejsze i większe zarzuty, któreśmy podnieśli przeciw pracy ks. kanonika Bierońskiego. Osłabiają one wartość dzieła, ale jej znowu nie znoszą; mimo tych wad, dzieło to jest pożytecznem i chociaż go lud prawdopodobnie czytać nie będzie, to jednak kapłani, — jak to już wyżej wspomnieliśmy — przy wykładzie ceremonij kościelnych, znajdą w niem pomoc niezaprzeczoną.

W. S. P.

Adam Mickiewicz w muzyce, szkic muzyczno-bibliograficzny. Skreślił *Władysław Wszelaczyński.* Lwów 1890.

Wydając tę małą, ale cenną broszurkę — owoc skrzętnych poszukiwań — chciał autor zwrócić uwagę na twórczość w dziedzinie muzyki, wywołaną zjawieniem się i słowem Mickiewicza.

Pomysł to świeży i pożyteczny, zwłaszcza że ogół polskich czytelników, oprócz niektórych powszechnie znanych utworów, bardzo mało wiedział o tej całej masie muzycznych kompozycyj, powstałych na temat pieśni Mickiewiczowskich, wiele z nich wcale nie znał, o wielu zapomniał już zupełnie.

Z pracy p. Wszelaczyńskiego, zwłaszcza z dwóch spisów, jakie pod koniec broszury umieszcza, dowiadujemy się, że aż 67 kompozytorów zajmowało stę różnemi czasy opracowaniem wierszy Mickiewicza. Utworów muzycznych, obrobionych w ten sposób, wylicza autor aż 132. Do wierszy przeważnie obrabianych należą między innemi „Ballady i Romance", które mimo trudności, jakie ten rodzaj poezyi muzykowi nastręcza, znalazły aż dwunastu kompozytorów. Sama „Świtezianka" doczekała się sześciu różnych opracowań. Dalej następują różne „Sonety", wiele ustępów z „Wallenroda", jakoto: „Wilija" (8 kompozycyj), „Pieśń z wieży" (6 komp.), „Pieśń Wajdeloty", „Alpuhara" (5 komp.); z „Dziadów" liczne wyjątki z części II („Widma" Moniuszki), mniej liczne z części III i IV. Wreszcie różne

wiersze pomniejsze: „Oda do młodości“, „Pieśni filaretów“, „Sen“ (11 komp.), „Niepewność“, „Słowiczku mój“ (4 komp.), „Do matki Polki“, „Polały się me łzy“ (2 komp.)... i bardzo wiele innych.

Mimo tej mnogości, autor jest przekonany, że materyału nie zdołał jeszcze wyczerpać, że w prywatnych rękach albo w mniej znanych i mniej przystępnych zbiorach znajdzie się jeszcze niejedna pieśń Mickiewicza, obrobiona muzycznie. Jakkolwiek p. Wszelaczyński nie rozbiera szczegółowo tych kompozycyj i nie ocenia *ex professo* ich artystycznej wartości, mimo to jednak w ciągu swej pracy rzuca mimochodem krytyczne uwagi o wielu z tych utworów, albo przynajmniej jednem lub drugiem słowem natrąca coś o ich zaletach lub wadach, wskutek czego czytelnik jest w stanie wyrobić sobie o wartości tych kompozycyj ogólny przynajmniej sąd i przybliżone pojęcie.

W. S. P.

Paskala Listy, po raz pierwszy na język polski przełożone. Spolszczył *A. Sozański.* Cieszyn. Cena 30 ct.

Nie bylibyśmy wspomnieli w naszem piśmie o elukubracyi pana A. Sozańskiego, gdyby nie to, że zrobiła ona przypadkiem trochę hałasu w gazetach. *Czas* — nie bardzo potrzebnie — zaszczycił ją wzmianką, dodając w kilku słowach, że publikacya Listów Paskala jest dzisiaj „anachronizmem“. Przeciwko temu gwałtownie powstała *Reforma*, i naturalnie — hejże na Jezuitów! Jakżeby mogła z takiej okazyi nie skorzystać? Wreszcie wmieszała się w tę sprawę nie wiedzieć poco *Gazeta Lwowska*, twierdząc, przeciwko *Czasowi*, że ta publikacya „nie jest bynajmniej anachronizmem, lecz prawdziwą zasługą“.

Istotnie *Czas* dobrze powiedział: Listy Prowincyonalne Paskala są dzisiaj anachronizmem — a są nim nie dlatego, że stare, i nic tu nie pomaga naiwna replika *Reformy*, że jeszcze starszy Tacyt, którego przecież tłómaczył Kojałowicz — ale dlatego, że traktują kwestye przedawnione, które świata już nie obchodzą, i bronią teologicznego stanowiska, które dziś już jest *ein überwundener Standpunkt*[1].

[1] Dla Francuzów mają zawsze te Listy wielką wartość stylistyczną; poza Francyą mogą one tylko posłużyć teologowi jako dokument do historyi jansenizmu — a na to nie było potrzeba tłómaczenia polskiego. Najlepszy dowód, że treść tych Listów jest dla samych Francuzów obcą, to że pisząc o nich w *Revue des deux Mondes* przed miesią-

O cóż właściwie chodzi w tych Listach? Nie o Jezuitów, — jak sądzi p. Sozański i *Reforma* — ale o doktryny. Jansenizm, wskrzeszając w zdrobniałej formie przesadną naukę protestantów o łasce Bożej, wprowadził konsekwentnie w sferze etycznej przesadny rygoryzm, i walkę wypowiedział nauce łagodniejszej, zwanej podówczas probabilizmem. Nie pierwszy to raz w dziejach Kościoła ścierały się te dwie doktryny. Umysły podniosłe i gorętsze — jak już w II w. Tertulian — stawały nieraz po stronie rygoryzmu; ale ogół Kościoła, tchnieniem Ducha Bożego kierowany, przechylał się zawsze końcowo przeciwko niemu. Nie dziwi mię, że taki umysł jak Paskal, uczuł pociąg do nauki surowszej, ale to mię cokolwiek dziwi, że użył w tej walce pewnego fortelu, podstawiając Jezuitów pod naukę, na którą chciał godzić. Trudno, żeby nie wiedział, że tych samych doktryn trzymali się nietylko jezuiccy teologowie, ale biskupi, uniwersytety, starzy Ojcowie Kościoła; same książki jezuickie, z których brał swe cytaty, przytaczały przecież swe źródła. Ale zręczniej mu było wziąć za przedmiot swych pocisków samych Jezuitów, którzy już wówczas, współzawodnicząc w publicznem nauczaniu z Sorboną, niemało mieli nieprzyjaciół.

Nie odrazu nawet przyszedł mu ten koncept. W trzech pierwszych listach ani wzmianki o Jezuitach nie czyni; dopiero później jakiś przyjaciel jansenista (jak mówi w czwartym liście) podsunął mu tę myśl. Sam też sposób polemizowania w następnych listach jest także pewnego rodzaju fortelem. Zależy on na wyciąganiu z najdelikatniejszych działów teologii moralnej krótkich, oderwanych ustępów, i rzucaniu ich przed oczy publiczności, która nie znając całości nauki ani kontekstu, dziwić się musi i gorszyć pozorną subtelnością kazusów i laksyzmem rozstrzygnień. Te cytowania robiły się nawet z takim pośpiechem, że zdarzały się dziwne pomyłki: przytaczano np. jako Jezuitę teologa, który Jezuitą nie był, i zarzucano mu naukę, która znajduje się wprawdzie w jego książce, ale — jako błędna, przez autora zganiona [1].

---

cem p. Bertrand, uważał za potrzebę wyłożyć *ab ovo* całą teoryę teologiczną, o którą się wówczas sprzeczano, i przy tym wykładzie pokazał, że sam też wcale jej nie rozumie.

[1] Tak np. w 15 liście przytacza Paskal, jako Jezuitę, Caramuel'a, który nie był Jezuitą, tylko Cystersem, później biskupem — i wyrzuca mu pewne zdanie, uniewinniające potwarz, które sam Caramuel przytacza z kogo innego i potępia.

Dziśby taki sposób polemizowania był uważany za nieuczciwy; ale trzeba się przenieść myślą w ową chwilę, przypomnieć sobie, jak gorąco i namiętnie walczono około bulli *Unigenitus* — i jak prędko się te Listy pisały, przy takiem mnóstwie cytacyj z najróżniejszych autorów. Trudno pojąć, żeby jeden człowiek tej pracy nastarczył. Nie mogę sobie nawet rzeczy inaczej wytłómaczyć, jak że Janseniści, którzy przyklaskiwali, jak wiemy, po całej Francyi pojawieniu się każdego listu, pomagali mu w tej pracy, wyszukiwali mu po książkach i zakreślali cytaty — a może z różnych stron nadsyłali odpisane urywki. W takim razie Paskal nie byłby winien materyalnych pomyłek w cytatach, odrywaniu kontekstów wyjaśniających; — a może i nie spostrzegł, jak dalece nauka, którą potępiał u Jezuitów, była nauką ogromnej większości Kościoła.

Najlepszą odprawę Paskalowi dał O. Daniel, przepisując dosłownie najsilniejszy z jego Listów, a wstawiając tylko, na miejsce przytoczonych tekstów z jezuickich autorów, równobrzmiące teksty z teologów dominikańskich: nie można było dosadniej pokazać, że wytknięte doktryny nie były „jezuickiemi".

Ale mniejsza o szczegóły. Jak Paskal tak i teologowie jezuiccy i niejezuiccy w niejednym szczególe pobłądzili; szczegóły te zresztą są tylko narzędziem walki w ręku Paskala. Ogólny zaś kierunek teologii moralnej, przeciwko któremu Paskal wojował, dziś już stanowczo zwyciężył i najwyższą sankcyę Kościoła otrzymał, przez ogłoszenie św. Liguorego Doktorem i przez szczególne zaaprobowanie jego pism, jakiego nikt jeszcze nie miał. — I z tego właśnie powodu Listy Paskala co do treści są anachronizmem.

A co do formy jakżeż one wyglądają w przekładzie p. Sozańskiego? Czy potrafił tłómacz zachować im cośkolwiek z tej jędrności i świetności stylu, która była główną przyczyną ich powodzenia w XVII. w., a dziś stanowi jedyną wartość, jaka im pozostaje? — Ach Boże! co za polszczyzna! Zaraz na wstępie czytam, że te „Listy doczekały się w oryginale francuskim przeszło sto *(sic)* wydań, a tłómaczono ich *(sic)* na języki: angielski, niemiecki i t. d.". Ciąg dalszy odpowiada temu pięknemu początkowi. O regule gramatyki polskiej, dotyczącej 2 przypadku w orzeczeniach zdań przeczących, tłómacz wcale nie wie, — mówi: „nie trzeba to w śmiech obracać" — „nie mogę uwzględnić takie zasady" i t. d. Konstrukcya zdań taka

obca i ciężka, że zrozumieć trudno; lekka woń dowcipu i humoru Paskala uleciała bez śladu.

Dalej w tymże wstępie czytam ze zdumieniem, że te Listy „nabrały powagi uroczystej, gdy na nie bulla papieska powołała się 1679 r.“. To już za wiele. Chciałbym jakoś grzecznie powiedzieć, że to poprostu nieprawda,— ale nie znajdując grzecznego omówienia, zwracam tylko uwagę p. Sozańskiemu, że afirmując fakt łatwy do sprawdzenia (zwłaszcza fakt tak wszystko przewracający, jak że papież powołał się w bulli na Listy Paskala!), pisarz, który się szanuje, najprzód sprawdza fakt, zagląda do bullaryusza — i wraca z przekonaniem, że takiej bulli niema.

Po tym wstępie, zaledwo kilkunastowierszowym, umieszcza p. Sozański pod nazwą listu pierwszego — list piąty. Czterech pierwszych, traktujących o łasce, zapewnie nie zrozumiał; a może nie chciał, żeby czytelnik spostrzegł, że nie odrazu o Jezuitach mowa. Potem idzie list szósty pod nazwą drugiego; potem kilka drobnych urywków z paru następujących listów. I na tem koniec. I ta mała broszurka ma przedstawiać spory tom Listów Paskala i być, zdaniem *N. Reformy*, wielką zasługą przyswojenia polskiej literaturze arcydzieła francuskiego! Chyba ci panowie nie czytali ani p. Sozańskiego ani Paskala.

Ale czemuż, pytam jeszcze, te, a nie inne ustępy zostały w szczególności spolszczone? „Inne ustępy (odpowiada p. S. w domówieniu), z pisarzy Zgromadzenia Jezuitów przytoczone w Listach Paskala, są w tym stopniu niemoralne i nieobyczajne, że wahałem się ich na polski język przełożyć“. — I cóż np. nieobyczajnego znalazł p. S. w trzech pierwszych listach, które opuścił? A i to, co przełożył, czy może dla zbudowania publicznego przełożył? To końcowe zdanie jest czemś, coby p. Sozański nazwał „jezuityzmem“. Celem tłómacza kalwinisty było rzucić pocisk na Jezuitów,— i dlatego wybrał z Paskala ustępy, które mu się zdały do tego celu odpowiedne. — Ale żeby ten pocisk był skuteczny, nie dosyć imienia Paskala, trzebaby jeszcze mieć jego pióro.

Ks. M. Morawski.

Z piśmiennictwa zagranicznego.

Lehrbuch der katholischen Katechetik. Napisał *Fr. X. Schöberl.* Kempten 1890, str. 664, in 8. Cena mr. 6 fen. 60.

Dzieło to, długo zapowiadane, narobiło w Niemczech wrzawy niemało. Już samo nazwisko autora, znanego z prac na polu katechetyki (zwłaszcza z dzieła: *Der katholische Schulkatechismus in seiner Geschichte, Theorie u. Praxis.* Kempten 1885), głównego współpracownika pisma *Katechetische Blätter*, kazało się spodziewać pracy wyższej nad zwykłą miarę podręczników. W rzeczy samej obszerne to dzieło świadczy o wielkiem oczytaniu tudzież o mrówczej skrzętności autora, i zasługuje ze wszech miar na uwagę katechetów i innych pedagogów. Wnikanie w szczegóły mogłoby jednak mniej obchodzić wychowawców galicyjskich, bo autor przykrawa swe dzieło ściśle do stosunków szkolnych w Bawaryi, zupełnie odmiennych od naszych i nierównie pomyślniejszych; ponieważ jednak dzieło to zaczęło być popularyzowane u nas przez *Roczniki kapłańskie*, które w artykule p. n. „Gawędy katechetyczne“, bądź dosłownie je tłómaczą, bądź wiernie i bez zastrzeżeń streszczają (niestety nie wymieniwszy źródła), przeto wypada potrącić o główne szczegóły, aby ułatwić sąd bezstronny.

Największą zaletą dzieła jest niewątpliwie jasne i szczęśliwe określenie pojęcia katechetyki. Autor wnikając w myśl Kościoła i w zasady katechumenatu wykazał gruntownie a zwięźle, że urząd katechetyczny nie jest tylko częścią nauczycielskiego (kaznodziejskiego), ale obejmuje w sobie także urząd kapłański i pasterski. Katechetyka więc spełnia względem niedorosłych to samo zadanie, jakie teologia pasterska (w ścisłem znaczeniu) spełnia względem dorosłych, czyli katechetyka jest połową Pastoralnej (w ogólnem znaczeniu). Katecheta również mieści w sobie całą pedagogikę chrześcijańską tak, iż kto zna dobrze katechetykę, ten musi znać tem samem całą pedagogikę. Dla większej jasności należałoby jeszcze uwydatnić, że katechetyka ze względu na urząd nauczycielski wciela w siebie i dydaktykę ogólną, a dopiero przy metodyce szczegółowej ogranicza się na samo nauczanie religii. Już proste przypomnienie w naszych czasach i historyczne uzasadnienie tego właściwego pojęcia i stanowiska katechetyki, musi być autorowi policzone za znamienitą zasługę, bo samo przez się zbija zarzuty, jakoby Kościół przez długie czasy nie

uczył pedagogiki i dydaktyki, a zarazem przypomina katechecie całe jego zadanie.

Wybornie również, lubo zbyt obszernie na ramy podręcznika, opracowany jest dział II p. n. „Idea i organiczny układ katechizmu". Autor wprowadza w nim czytelnika w głębsze zrozumienie układu i uporządkowania materyj katechizmowych Deharbe'a w tem słusznem założeniu, że kto nawskróś nie zna katechizmu, jego przewodniej myśli i stosunku tej myśli do poszczególnych materyj, ten nie potrafi wyuczyć katechizmu jako całości jasnej i organicznej, lecz poda jedynie szczegóły luźne, i dlatego łatwo ulatujące z pamięci a do zrozumienia trudniejsze. Jestto rzecz nieulegająca kwestyi, bo poparta jednozgodną a długowiekową praktyką Kościoła, który obok podręczników dla katechumenów, lub nawet przed nimi, wydawał podręczniki dla katechizujących, koncentrycznie rozszerzone i w głębsze zrozumienie katechizmu wprowadzające. Dlatego też ubolewać należy, że w tylu nowszych podręcznikach katechetyki sprawa ta albo zupełnie bywała pomijaną, albo zlekka tylko traktowaną.

W tym samym dziale omawia autor plan rozkładu nauki katechizmu na różne klasy, jaki istnieje w Bawaryi, oraz stosunek katechizmu do nauki dziejów biblijnych. Plan różni się znacznie od planu nauki religii, który świeżo ułożył Konsystorz przemyski, a dla jednostajności zaprowadziły wszystkie Konsystorze łacińskie w Galicyi; odznacza się on koncentrycznością nauki i redukcyą podręczników szkolnych, oraz ścisłem przeprowadzaniem zasady: „non multa sed multum". Za mało jednak ocenia Schöberl pożytki, płynące z nauczania dziejów biblijnych, i za słabe są jego wywody, którymi chce uzasadnić konieczność ścisłego, systematycznego nauczania katechizmu już w klasie niższej [1].

Najoględniej czytać należy dział III „o metodzie katechetycznej", lubo autor z największą stanowczością tu występuje, i metodę przedstawioną za jedynie kościelną, za jedynie dozwoloną wespół ze swym organem *(Katech. Blätter)* ogłasza. Już zbyt częste i zbyt dosadne akcentowanie tej strony nawet w dziale I, nieco rozwlekłym (historya urzędu katechetycznego Kościoła), zwraca uwagę, że autor przestaje być na tym punkcie spokojnym i wytrawnym sędzią, a wstępuje na arenę, jako zacięty bojownik za jedną ze stron walczących. Rzućmy okiem na genezę tej walki.

---

[1] „Unterklasse" w Bawaryi obejmuje całe trzy pierwsze lata nauki.

Był czas, kiedy katecheza katolicka zaraziła się racyonalizmem, owem nieodrodnem dzieckiem protestantyzmu. Szczególnie wiek XVIII, wiek encyklopedystów, febronianów i józefinistów, umiał szeroko głosić to fatalne hasło, znalazł krzewicieli i gorliwych podtrzymywaczy w niektórych rządach, a krzewiony przez spaczoną organizacyę szkolną, wywierał swój wpływ przeważny aż do połowy XIX wieku. Nauka religii utonęła w rozumowaniach bez końca i w sileniu się na sztuczne wydobycie treści przedmiotu ze samych dzieci przez metodę heurystyczną, a straciła właściwe sobie piętno pozytywne, cechę Objawienia. Katecheci tego obozu niewiele się troszczyli o brzmienie katechizmu kościelnego; każdy tworzył na własną rękę nibyto łatwiejsze definicye a nawet całe katechizmy. Przy metodzie nie oglądali się wcale na dawną praktykę Kościoła, lecz za jedyne jej źródło uważali zastosowanie do zasad filozoficznych Kanta i t. p. mistrzów. Zagmatwanie pojęć religijnych, osłabnięcie wiary, a rozwielmożnienie się indyferentyzmu i tak zw. liberalizmu, wystąpiwszy na jaw jako owoce tego nieszczęsnego prądu społecznego, pobudziły Kościół do stanowczej reakcyi. W Austryi stanął do boju arcybiskup Gruber, sławiąc zasady św. Augustyna; w Niemczech i we Francyi rozpoczęły szermierkę całe szeregi znamienitych postaci. Wiele też zmieniło się na lepsze; ale walki nie można jeszcze uważać za skończoną, bo w miejsce dawnych katechetów podjęło ją bezwyznaniowe ustawodawstwo szkolne, i prowadzi wprost lub ubocznie zastrzeżonemi sobie wpływami na układanie podręczników i planów nauki, na metodę wykładu, na ograniczanie ćwiczeń religijnych, na uzupełnianie katechetów świeckimi i t. p. Cóż dziwnego, że w zapale walki pewna część katechetów popadła w przeciwną ostateczność? Wyrzucają oni zupełnie z liczby źródeł metodyki poznanie rozumowe, doświadczalne, a usiłują metodę oprzeć wyłącznie na Objawieniu i na praktyce Kościoła, i przedstawić ją jako rodzaj dogmatu, od którego żadnemu katolikowi zbaczać niewolno. Po ich stronie stanął i Schöberl. Widzi on w katechetyce tylko czynnik pozytywny, umiejętność pozytywną, a zupełnie ignoruje (§. 3, str. 9) jej stronę pedagogiczno-rozumową, doświadczalną. Samą metodę Schöberla streścićby można w słowach: Przy wykładzie pierwej podaj formę, potem treść; pierwej niech uczniowie odczytają definicye (propositio) w klasie, i otrzymawszy wyjaśnienia niektórych słów, wyuczą się ich na pamięć w domu, a na lekcyi następnej usłyszą wyjaśnienia rzeczowe (explicatio) i zastosowania (aplicatio). Metody tej należy się trzymać i w najwyż-

szych klasach. Tok wyjaśniania ma być z reguły analityczny w tem znaczeniu (str. 529), że „katecheta podaje naprzód gotowe pojęcie, np. całkowitą definicyę. Dusza dziecięcia zatrzymuje to pojęcie, jako formę, której treści jeszcze nie rozumie. Dlatego trzeba pojęcie rozebrać na części, analizować, aby dziecko poszczególne znamiona istotne rozumem pojęło". — Chcąc tę metodę udowodnić, opracowuje autor tendencyjnie dział I, niedokładnie w nim przedstawiając lub całkiem opuszczajac wiele rzeczy z historyi katechezy (np. zbywa milczeniem całą epokę benedyktyńską), bo metoda katechezy była nieraz tego rodzaju, iż musiałaby obalić jego twierdzenia. Nareszcie dopuszcza się autor i tej niekonsekwencyi, że w dziale III dosyć szczegółowo omawia prawdy dydaktyki ogólnej, szukając i w nich dowodów na poparcie swej metody. Niestety, dzieło straciło przez to wiele i na wartości historycznej i na ścisłości logicznej. Rozpatrzmyż bliżej ową metodę egzegetyczną.

Przyznać trzeba, że jest wiele prawdy w twierdzeniach autora, ale jest też wiele przesady, która jedne rzeczy zbyt generalizuje, inne zbyt wyklucza — i przez to błądzi. Przedewszystkiem wytknąć musi każdy autorowi chęć dogmatyzowania. *In dubiis libertas!* Czego jeszcze Kościół za dogmat nie ogłosił, tego nikt za rodzaj dogmatu stawiać nie powinien. A kiedyż to — pytamy — uznał Kościół tę lub ową metodę katechetyczną lub np. kaznodziejską za wyłącznie kościelną? Kiedyż to Kościół postawił zasadę, że w metodzie nauczania lub też badania niewolno uwzględniać poznania rozumowego? Są wprawdzie niejedne uchwały synodów i niejedne zdania pisarzy kościelnych, zalecające metodę bronioną przez Schöberla, — ale też jest niemało uchwał synodów i poważnych mężów Kościoła, którzy popierają metodę odmienną. Jakiż ztąd wniosek? Oto, że wszystkie owe polecenia miały tylko wskazać, coby w interesie jedności nauki w danych warunkach było najbardziej odpowiednem, ale bynajmniej nie chciały ogłaszać metody za rodzaj pozytywnego, objawionego dogmatu. Owszem wskazówki te opierają się przeważnie na doświadczeniach pedagogicznych i dydaktycznych każdego wieku. Ani Pismo św. ani tradycya nie nakazuje jednej wyłącznie metody badania lub nauczania; co najwięcej wytyka te i owe błędy, lub daje okolicznościowe wskazówki (zob. listy św. Pawła). Resztę pozostawił Bóg widocznie badaniom i doświadczeniom rozumu ludzkiego. Katolicki pedagog przez to jedynie góruje nad innymi, że w normie Objawienia ma tamę przeciwko niejednym skrajnym i zgubnym hipotezom,

że ma w niej (odnośnie do nauki religii) i wskazówki, ułatwiające mu wprowadzenie metodyki na właściwe tory. *Wszystkiego doświadczajcie, co dobre jest dzierżcie,* — uczy Apostoł — a historya wykazuje, że Kościół, strzegąc pilnie skarbu Objawienia, umiał zarazem zużytkować prawdziwe zdobycze badań ducha ludzkiego, a natomiast ustrzec się owych: „verba inania... ineptae et aniles fabulae", — i przez to właśnie stał i stać będzie na szczycie prawdziwego postępu i cywilizacyi. Nietylko więc godzi się poznanie rozumowe, doświadczalne uważać za drugie źródło metody katechetycznej, ale owszem niewolno tego źródła ignorować i talentu, przez Boga powierzonego, zakopywać.

Gdyby autor obok tła pozytywnego uwzględnił, jak się należy, zasady katolickiej pedagogii i dydaktyki, byłby niezawodnie zmodyfikował i we właściwe ramy ujął swoje wskazówki. Niekonsekwentne zaś, że tak powiemy, „naciąganie" dydaktyki do owych celów doprowadziło nawet tak wytrawnego męża do niejednych sofizmatów.

Przedewszystkiem należało lepiej rozgraniczyć układ treści, konieczny w samym katechizmie, od układu potrzebnego przy katechizacyi. Katechizm jest nietylko podręcznikiem szkolnym, ale jest także dziełem dogmatycznem, a co najważniejsza, jest księgą symboliczną Kościoła, — więc jako taki musi względy dydaktyczne podporządkować pod względy dogmatyczne i symboliczne w ten sposób, iż musi podawać główne dogmaty w dokładnych definicyach i w układzie ile możności odpowiadającym charakterowi Objawienia pozytywnego. Ztąd w katechizmie przeważa z reguły tok analityczny.

Zupełnie inaczej ma się rzecz z ustną katechizacyą. Jej zadaniem jest właśnie popularyzowanie katechizmu, łamanie chleba maluczkim i zniżanie się przy wykładzie do sposobu pojmowania dzieci tak, aby one katechizm zrozumiały i zapamiętały, a zarazem pokochały i do życia zastosowały. Celem więc i tłem katechizacyi są niewątpliwie definicye katechizmowe, których, jako symbolicznych, katechecie mimo przykładu racyonalistów zmieniać niewolno; dyrektywą metody zaś jest z jednej strony pozytywny charakter Objawienia, z drugiej stopień rozwoju i sposób pojmowania uczniów.

Trzeba zaś nie zapominać, że inny jest sposób pojmowania i zasób wiedzy u starszych, a inny u dzieci. Na starszych i wyrostków obliczone są kazania, nauki dopełniające, i tak zw. nauki niedzielne czyli katechizacye nieszporne. Słuchacze ci uczyli się już z reguły całego katechizmu, i powinni mieć znaczny zapas pojęć re-

ligijnych, lubo owe pojęcia są dopiero tem, co psychologia rozumie pod słowem „conceptus“. Zadaniem nauczającego jest, po krótkiem przygotowaniu (praeparatio) [1], przypomnieć owo „conceptus“, a więc całą definicyę odnośną (propositio); następnie, analizując ją, dać o każdem znamieniu istotnem i o jego stosunku do całości pojęcie jasne i dokładne (explicatio), i zakończyć uzmysłowieniem i zastosowaniem praktycznem (aplicatio). W ten sposób zapomocą toku analitycznego wytworzy się w uczniach właściwe logiczne „notio“. Co więcej! Rozum dorosłych (lumen intellectus) powinien być o tyle rozwiniętym i w różne wiadomości podstawne wyposażonym, iż podanie z góry jasnej definicyi wytworzyć w nim powinno „conceptus“ nawet o rzeczach pierwej nieznanych. Schöberl więc ma racyę, o ile każe toku analitycznego używać na nauce dopełniającej i przy katechizacyach niedzielnych; w tym względzie praktyka Kościoła jest niemal jednozgodna. Niepotrzebnie tylko autor w pojęcie analizy wsunął zastrzeżenie, że uczeń ma zatrzymać zrazu definicyę jako formę, której treści jeszcze nie rozumie, bo nie można ignorować pojęć psychologicznych, od których taki uczeń naukę zaczyna.

Całkiem inny jest sposób pojmowania dzieci. Rozum ich długo nie jest zdolny do utworzenia sobie pojęcia logicznego, ale musi poprzestawać na pojęciach psychologicznych. Te zaś tworzy nie bezpośrednio, bo „lumen intellectus“ jest dopiero w kolebce, ale pośrednio drogą poznania zmysłowego, konkretnego. Nie można więc dziecku odrazu podawać definicyi, przeceniając jego „lumen intellectus“, ale pierwej zaznajomić je trzeba z treścią, i to przez podawanie mu szczegółów poglądowych. Jednem słowem nauczanie dzieci musi być elementarne i poglądowe, t. j. od rzeczy znanych postępować trzeba do nieznanych, od bliższych do dalszych, od konkretnych do abstrakcyjnych, od treści do formy.

Schöberl przyznaje (na str. 520), że „pierwej podawać należy rzecz, potem pojęcie“, jednakże chciałby to koniecznie pogodzić ze swoją metodą, — i w tym celu powołuje się znowu (na str. 515) na postępowanie matek. „Gdy matka uczy dziecię mówić, to nie zwraca się do jego rozumu, bo ten spoczywa niejako w powijakach, ale przepowiada mu po kilkakroć nazwy rzeczy, aż je sobie zapamięta i wymówić zdoła“. Chce tem autor wykazać, że pierwej trzeba dziecku podawać formę (słowo), aniżeli rzecz. Tymczasem jestto niefortunny

[1] Wypuszczone przez Schöberla.

sofizmat. Któraż bowiem matka uczy nazw rzeczy nieznanych? Przepowiada ona dziecku po kilkaroć nazwę rzeczy, ale pierwej mu tę rzecz pokaże, i dopiero przez częste łączenie tego samego brzmienia z widokiem tego samego przedmiotu, uczy się dziecko ową rzecz mianować. Przykład ten dowodzi właśnie słuszności zasady elementarnej, że pierwej trzeba dziecku podawać treść a potem formę, i tak od rzeczy łatwiejszych kroczyć do trudniejszych. Chcąc przeto wyrobić w dziecku pojęcie psychologiczne, potrzeba najpierw zaznajomić z odnośnym szczegółem poglądowym, np. opowiedzieć mu zdarzenie biblijne. Dziecko nabędzie zrazu tylko ogólnego lubo niejaśnego wyobrażenia o całości, podobnego nieco do „genus proximum“. (Tak np. dziecko każdego obcego mianuje jednem wyobrażeniem ogólnem: „lala“, każdy obrazek nazwie „Bozia“ i t. p.). Następnie, wpatrując się bliżej w szczegóły, spostrzega dziecko różne znamiona, ich podobieństwo i różnicę, aż wreszcie pochwyci jakieś znamię istotne — i nabędzie pojęcia psychologicznego, któremu na zewnątrz odpowiada określenie. Dziecko więc postępuje tokiem syntetycznym tak, iż zakończa proces poznania definicyą szczegółową, lubo i ta definicya jest na razie względem niego tylko określeniem. Nie godzi się tedy katechizowania dzieci rozpoczynać od nieznanych definicyj katechizmowych.

Takie prawidła podaje pedagogika i dydaktyka chrześcijańska. Czy na ich zastosowanie do nauki religii pozwoli charakter pozytywny Objawienia? Schöberl odpowiada: „nie“, — i uczy dzieci tokiem analitycznym podobnie jak starszych; natomiast Overberg, Gruber, Mey odpowiadają: „tak“, — i rozpoczynają katechizacyę w toku syntetycznym od zdarzeń biblijnych. W pomoc przychodzą im jeszcze modlitwy katolickie, które dziecku ze względu na przeważające w niem uczucie nader są przystępne. Któż z nich ma słuszność? Jeźli sądzić mamy według zasady: „z owoców ich poznacie ich“, — to owoce żywej wiary i głębokiej religijności, jakie wydało katechizowanie ostatnich, każą im przyznać słuszność. Jeźli się znowu oglądniemy na ideał i wzór wszystkich katechetów, na Chrystusa Pana, to wyznać musimy, że lubo Pan Jezus nie nauczał dzieci ale dorosłych prostaczków, to przecież uczył z dziwną elementarnością i przystępnością. Czyż nie wiadomo np., jak zamiast traktatu o pojęciu miłości bliźniego, opowiedział przypowieść o miłosiernym Samarytanie i zapytał na końcu: „Któż był bliźnim onemu, co wpadł między zbójce?“ Nie brakło i zastosowania: „Idźże i ty, i czyń podobnie“. Przygoto-

waniem zaś było przypomnienie znanego słuchaczom przykazania o miłości Boga i bliźniego. Czyżby katecheta miał uczyć nie w duchu kościelnym, gdyby ścisle zdołał naśladować swego Mistrza i Pana? A wiemy, że Pan Jezus zawsze uczył w przypowieściach i podobieństwach, zawsze zaczynał od rzeczy łatwych a przechodził dopiero później do trudniejszych, i uczył słowami prostymi, przystępnymi. Wszak nawet Apostołom wiele rzeczy nie objawił dlatego jedynie, boby wówczas zrozumieć nie mogli, i przekazał to Duchowi św., który dopiero nauczył ich wszelkiej prawdy. Są ślady i toku analitycznego w Ewangeliach, ale z reguły tam, gdzie Pan Jezus zaczyna naukę od prawd żydom znanych, albo też, gdzie poucza ludzi wykształconych. Kościół również nauczał długo bez ścisłych nawet definicyj katechizmowych; poprzestawał na memoryzowaniu modlitw i schematów (wyliczań) katechizmowych jako modlitw. Nie chcemy jednak rozszerzać się nad miarę, przeto kończymy zapytaniem: dlaczegożby nie należało uprzystępnić dzieciom nauczania katechizmu, byle tylko nie gubić się w poglądzie bezpośrednim i w metodzie heurystycznej, ale obierać za punkt wyjścia tło pozytywne, objawione lubo historyczne? Wszak Apostoł wyraźnie upomina, że dzieciom „mleka trzeba (w nauce), a nie twardego pokarmu!“

Po przygotowaniu więc lekcyi (praeparatio), koniecznie potrzebnem a odświeżającem pokrewne rzeczy znane, niech następuje „propositio animae non memoriae tantum“, wychodząc od opowieści biblijnej i krótko tokiem syntetycznym tworząc główne pojęcie katechizmowe, oraz memoryzując je dosłownie (w klasie, a nie w domu) z powołaniem się dobitnem na powagę Kościoła nauczającego. Dołączy się tokiem analitycznym krótki wykład innych pojęć podrzędnych a katechizmem objętych (explicatio), uzmysłowi się rzecz w sposób zarazem serce poruszający, i zakończy się praktyczną zachętą (aplicatio). Jestto metoda niemniej „kościelna“ jak metoda Schöberla, choć może mniej wygodna dla katechety; atoli zajmująca dzieci i pociągająca je skutecznie ku cnotom teologicznym. Jednakże dalecy jesteśmy od dogmatyzowania owej metody; owszem, zaznaczamy, że potrzebne są nieraz różne modyfikacye stosownie do odmiennych warunków, w jakich znajdą się dzieci. I tak gdy dzieci są na tyle zdolne, iż np. w drugim roku nauki pojmą i zapamiętają dobrze definicyę, to w trzecim roku nauki wypada już owo „conceptus“ rozwijać tokiem analitycznym, i w ten sposób rozjaśniać je bardziej i uzupełniać.

Wszystkich odcieni żadna katechetyka objąć nie zdoła ani też obejmować potrzebuje.

Są jeszcze niektóre kwestye w dziele Schöberla, które nadawałyby się do omówenia, atoli rozmiar recenzyi domaga się zakończenia. Wystarczy przeto nadmienić, że z lektury wspomnianego dzieła wiele skorzystać można, jeźli się je czyta „cum grano salis".

Ks. W. Gadowski.

Les assassinats maçonniques. Par *Leo Taxil* et *Paul Verdun*. Paris.

Przed niewielu jeszcze laty nierzadko spotkać było można ludzi z gruntu poczciwych, katolików wierzących, którzy o szkodliwości wolnomularstwa i słuchać nie chcieli; naiwnie wierzyli sami i tłómaczyli innym, że ostatecznie cała tak okrzyczana masonerya jest nieszkodliwą zabawką, w której huczne biesiady, wesołe toasty najgłówniejszą, jeźli nie jedyną odgrywają rolę. Dziś tak naiwnych już chyba nie znajdzie: gruntowne dzieła, mnogie pamiętniki, nie podlegające wątpliwości wyznania ludzi, dla których loże tajemnic nie miały, — muszą otworzyć oczy i najbardziej upartym. Z licznych dzieł jednego tylko Leona Taxil, z popularnych jego broszur i poważnych studyów: „Cześć Wielkiego Architekty", „Siostry Masonki", „Tajemnice Wolnomularstwa", „Watykan i Wolnomularze", „Francya wolnomularska", — poznać już można dostatecznie, czem jest masonerya, do jakich, złych i bezecnych dąży celów, niemniej złych i bezecnych używając środków; jak zatem usprawiedliwioną i konieczną jest walka, którą Kościół z wolnomularską sektą prowadzi, ostrzegając przed nią wiernych, wykluczając ze swego łona tych, którzy, wbrew wszelkim ostrzeżeniom, w jej zapisaliby się szeregi. Tego samego uczy — już nie z ustaw, rytuałów i książek masońskich, ale ze strasznych zbrodni, popełnianych przez „braci" z rozkazu sekty — ostatnia z rzędu książka: „Morderstwa masońskie". Wyroki śmierci, wydawane i spełniane przez lożę na zdrajcach, opornych i nieposłusznych, — to nie bajeczki dla straszenia dzieci, ale nieraz aż zbyt licznemi świadectwami sprawdzone fakty. Autorzy nasi opowiadają szczegółowo piętnaście głośnych masońskich zbrodni, które prawie wszystkie rozegrały się w naszem stuleciu. Parę, dwa lub trzy z opowiedzianych morderstw, mogą być ostatecznie złożone na karb innych jakich złoczyńców, a nie sekty jako takiej; autor przynajmniej w paru tych przypadkach nie rozporządzał dostatecznym materyałem dowodowym, aby w umyśle czytelnika wyrobić niezbite

przekonanie: „Oto zbrodniarz i nikt inny zbrodniarzem być nie może“. Natomiast w innych, najmniej dziesięciu opisanych szczegółowo wypadkach, przekonanie to narzuca się z niczem nie dającą się odeprzeć siłą; przysięgły, któremu takie przedstawionoby dowody, musiałby wyrzec oczywistością zmuszony: Winien!

Jakże np. wytłómaczyć zamordowanie O. Le Franc, jeźli nie zawziętością masonów, których cele i tajemnice jeden z pierwszych śmiało i bezwzględnie odkrył w swych pismach? Generała Quesnel — który nie wiedząc, jak pogodzić złożoną Ludwikowi XVIII przysięgę wojskową z przysięgami złożonemi w loży, oświadczył jawnie, że z niej występuje — zdradziecko zabito, a wybranym zabójcom, aby sobie ich milczenie zapewnić, dano podstępnie truciznę. Policyjny ajent Saint-Blamont wstąpić postanowił do loży, aby zbadać jej tajemnice; zamiar ten wykryto, a nieszczęśliwy został żywcem zamurowany. William Morgan wydał w New-Jorku (1826) książkę, wyjaśniającą tajemnice masońskie, które miał sposobność poznać dokładnie w czasie, w którym sam należał do loży. Książka obudziła powszechne zaciekawienie; więc „bracia“, zemścić się postanowiwszy, sprowadzili Morgana do zasadzki, pastwili się nad nim w najokrutniejszy sposób, dopokąd w wolnych męczarniach ducha nie wyzionął. Zbrodnia była jawną, niepodlegającą wątpliwości — i stała się przyczyną licznych meetingów, które doprowadziły do utworzenia ligi antymasońskiej w Stanach Zjednoczonych. Po upływie pewnego czasu wolnomularskie dzienniki puściły w obieg pogłoskę, że jakiś podróżnik spotkał Morgana w Syryi, i że zatem całe opowiadanie o jego zamordowaniu policzyć należy w poczet bajek. Dopiero w r. 1875 redakcya *New-York-Heralda* przeprowadziła na własną rękę śledztwo: odszukano grób Morgana i znaleziono w nim niezbite świadectwa popełnionej zbrodni. Na jednym z głównych placów Batawii wznosi się dziś posąg śmiałego publicysty, który odwagę swą w głoszeniu prawdy życiem przepłacił...

Oto parę obrazów z ciekawej tej i pouczającej galeryi. Inne, przestawiające tragiczny koniec hr. Rossi, Garcyi Moreno, prefekta Barrem'a i t. d., oparte na równie niezbitych dokumentach, niemniej jasno okazują całą przewrotność sekty. Tem większa szkoda, że autorzy oprzeć się nie umieli pokusie i załączyli parę opisów zbrodni, — jak np. zamordowania Pawła I, księżnej de Lamballe, Gambetty, w których ręka sekty nie dość jasno i wyraźnie się okazuje. Zbrodnie, od których ojcostwa wolnomularstwo w żaden sposób wymó-

wić się nie może, aż zbyt wystarczają, aby stwierdzić prawdziwość słów, zamieszczonych w encyklice Leona XIII, *Humanum genus*: „Wolnomularze nierzadko zabijają tych z pomiędzy swych członków, którym dowiedli zdrady tajemnic sobie powierzonych, lub nieposłuszeństwa dla swych naczelników; dopuszczają się zaś tych morderstw z taką przebiegłością, że wykonawcy wydanych przez sektę wyroków nie dostają się zazwyczaj w ręce ludzkiej sprawiedliwości.“

B.

Soeur Rose, sa vie et son oeuvre. Par *Arthur Loth*. Paris. Bloud et Barral. 1890.

Znany redaktor *Univers'a*, współpracownik Veuillota, p. Artur Loth, darzy nas nową książką z wypróbowanym spisaną talentem, która stwierdza rodzajność katolickiej Francyi, gdzie nigdy soli ziemi, czyli wybranych i świętych nie braknie. Proste są to dzieje ubogiej niewiasty, współzawodniczki patronki sług dobrych, św. Zytty lub Maryi Taïgi, aczkolwiek zwyczajniejszemi drogi ją Pan Bóg prowadził. Urodzona w Paryżu w 1812 r., Magdalena Mirabal nie zaznała pogodnego dziecięctwa. W domu rodzicielskim panowała rozterka, utrwalała się bieda, nie stało religii, aby dźwigać i ukrzepiać duszę. Magdalena ze zwyczaju odbyła pierwszą komunię — i na tem się jej wychowanie religijne ograniczyło. Później oddano ją do szwalni, dla wprawienia się w robotach kobiecych. Żaden zewnętrzny wpływ nie rokował jej zwrotu na szlaki pobożności i wiary; gdy wtem, w 16 roku życia, przypadkiem wstąpiła do jednego z paryzkich kościołów w chwili błogosławieństwa. Widok Najświętszego Sakramentu wstrząsnął nią do głębi, a kazanie żarliwego kapłana dopełniło przełomu w jej duszy. Odtąd, mimo szyderstw i prześladowań doznawanych ze strony swego otoczenia, Magdalena jęła prowadzić życie nawskróś chrześcijańskie, nie wahając się stracić miejsce raczej, aniżeliby się uchylić miała od praktyk gorącej pobożności. W kilka lat później wyszła za mąż; ale zmiana stanu tylko jej nowe zgotowała próby. Małżonek jej skończyć miał w domu obłąkanych, a pożycie ich odrazu stało się niesłychanie trudnem i ciężkiem. Owdowiawszy w 1857 r., Magdalena oddała się całkiem wychowaniu jedynego syna, nie szczędząc trudów, aby go utrzymać w chrześcijańskim zakładzie braci św. Wincentego. Gdy zaś ów syn później wstąpił do tegoż Zgromadzenia, i przez ks. Lavigerie został powołanym do Afryki, sama pospieszyła także do Algieryi i dłuższy czas tam pozostała. Tęsknota do zakonnego życia wiecznie tkwiła w jej duszy. Nareszcie z wiosną 1871 r. danem jej

było dostąpić długo wymarzonej łaski. Przyjętą została do Norbertanek pod imieniem siostry Róży. Liczyła wówczas lat 60, a niedostatek jej wykształcenia zrazu pozwolił ją tylko zaliczyć do rzędu sióstr kołowych. Atoli świętość jej życia i gorąca pobożność otworzyły jej niebawem kraty i furty zakonu, — i dziesięć lat przeżyła na łonie zgromadzenia, czczącego jej nadprzyrodzone cnoty. Umarła na dniu 22 października 1882 r. Przewodnią myślą życia siostry Róży była miłość nieograniczona ku Bogu, i żądza, aby wszyscy ową miłość dzielili. Cierpiała srodze, patrząc na obojętność i niewdzięczność ludzi wobec Stworzyciela; najchętniej też modliła się za grzeszników, tak na ich intencyę jak i w ich zastępstwie. Wszelako owo osobiste ćwiczenie pobożne nie zaspakajało jej duszy. Pan Bóg natchnąć jej miał szersze zastosowanie tkliwego nabożeństwa. Pewnego dnia, po dłuższem rozmyślaniu i pacierzach, nasunęła się jej w duchu myśl stworzenia łącznika dla wszystkich dzieł, szukających chwały Bożej i dopraszających się zmiłowania dla grzeszników. Odtąd zobowiązała się we wszystkie niedziele i święta słuchać drugiej mszy św. na intencyę „nieobecnych braci“, za tych, co do kościoła nie chodzą i dni świętych nie święcą. Nie zadawalniając się własną w tej mierze praktyką, jęła ją zalecać i rozszerzać gdziekolwiek się dało. Autor przedstawia nam, jakim sposobem owa wspaniała myśl mszy św. wynagradzającej trysnęła z duszy prostej, ubogiej niewiasty, ogarnęła coraz szersze koła, sięgnęła po zatwierdzenie i błogosławieństwo Namiestnika Chrystusowego, nareszcie ustaliła się w świecie katolickim zadosyćuczynieniem za niewierność i niewdzięczność dusz stroniących od łask Kościoła Bożego. Żywot siostry Róży skreślony jest z wielką gorącością uczucia, z wdziękiem właściwym pisarzom wykształconym w szkole Ludwika Veuillota, tego dzielnego szermierza prawdy, który był zarazem i najpierwszym stylistą nowoczesnej Francyi.

M.

Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament. Von *Dr. L. Atzberger*. Herder, Freiburg 1890. Str. 383. — 5 marek.

Z pomiędzy wszystkich działów chrześcijańskiej nauki, Eschatologia jak najrzadziej, a zarazem jak najkróciej bywa opracowywaną. Dr. Atzberger już od lat wielu oddał się studyom nad tym przedmiotem: pierwszym tych studyów owocem jest powyższe dzieło, które witamy z radością, zawiera bowiem to, czego teolog szukał dotąd

nadaremnie. Autor trzyma się przedewszystkiem dwóch przewodnich myśli, to jest, że eschatologiczne nauki Pisma św. są objawieniem, oraz że to objawienie rozwijało się coraz dalej, tak że myśl główna i zasadnicza jest jednolita i ciągnie się nieprzerwanie od Genezy aż do Objawienia św. Jana; co najprzód obrazowo tylko było naszkicowanem, — to później wyjaśnia się bezpośrednio, tak jak jest samo w sobie; co pierwotnie zaznaczonem było ogólnie, — to później rozkłada się na poszczególne działy; co wreszcie w duchu Bożym istniało, — to w oznaczonym czasie duchowi także ludzkiemu ogłoszonem zostaje.

Ponieważ Stary Testament szczególniejsze nasuwa trudności, zobaczmy więc w kilku słowach, jak autor je rozwiązuje. Przeznaczył Bóg człowieka do celu nadprzyrodzonego; ponieważ jednak człowiek zgrzeszył, spadła nań jako kara strata łaski i śmierć, grzech zaś stał się spuścizną wszystkich ludzi; wskutek tego powstał taki stosunek człowieka do Boga nawet po śmierci, który wcale nie był w sobie od Boga zamierzony; owszem, pozostał on tak długo niezgodnym z Boskiemi przeznaczeniami człowieka, dopokąd miłosierdzie Boże nie przebaczyło grzechu, nie zniosło kary i nie dokonało w Chrystusie dzieła odkupienia.

W ten to sposób pokazuje się na podstawie Pisma św., że istnieje najściślejszy przyczynowy związek: z jednej strony między upadkiem Adama i grzechem pierworodnym, a odkupieniem w Chrystusie, — z drugiej strony między nauką o nadziemskim, zagrobowym stanie pojedyńczych ludzi, a ostatecznym losem wszechświata. W tem też zawiera się główna różnica między Starym a Nowym Testamentem pod względem Eschatologii. Stan pośmiertny w Starym Testamencie sam w sobie wzięty jest karą, dlatego też człowiek w Starym Testamencie doznaje na myśl o śmierci pewnej obawy, która jest tem większą, im życie jest bezbożniejszem, tem mniejszą, im życie jest cnotliwszem. W szczególności u ludzi sprawiedliwych zmniejsza się ta bojaźń w nadziei i w oczekiwaniu jakiegoś Boskiego dzieła, które nad śmiercią tryumf odniesie.

Szczególną pięknością odznaczają się rozdziały o niebie, czyścu, piekle i powtórnem przyjściu Chrystusa podług Nowego Testamentu. Znajomość Pisma św., głęboką i wyjątkową, znać na każdym kroku. Nadto zużytkował autor i przytoczył znaczną ilość odpowiednich dzieł, tak że praca jego zasługuje na polecenie tym wszystkim, których przedmiot ten zajmuje. Dla dogmatyków, egzegetów i kaznodziejów dzieło to wielce jest pożytecznem. *Ks. Aug. Arndt.*

SPRAWOZDANIE

z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Kongres katolików niemieckich w Koblencyi. — Programowa mowa Windthorsta. — Amerykański kulturkampf.

KONGRES KATOLIKÓW NIEMIECKICH W KOBLENCYI.

Katolicy niemieccy, którym Książę-Rejent Bawarski zamknął niegościnnie bramy swej stolicy, zebrali się przeciwnością tą nie zrażeni w ostatnich dniach sierpnia w Koblencyi — na trzydziesty siódmy z rzędu kongres katolicki. We wstępnej przemowie poruszył Windthorst w bardzo spokojnych, ale i stanowczych wyrazach, kwestyę, która każdemu uczestnikowi kongresu pierwsza mimowoli się narzucała: „Dlaczego nam katolikom nie dozwolono w Monachium się zebrać; dlaczego my jedni zpod ogólnego prawa jesteśmy wyjęci, w katolickiej Bawaryi za wrogów państwa uważani?“ „Przekonany jestem, — tłómaczył mowca — że smutny ten wypadek wypłynął raczej z nieporozumienia, aniżeli ze złej woli i niechęci dla Kościoła. Równie historya, jak i geograficzne położenie wyznaczyły Bawaryi rolę naturalnego przedmurza katolickich Niemiec; ufam, że Książę-Rejent Luitpold tego nie zapoznaje, i pewny jestem, że niedaleka przyszłość prawdziwość mych słów poświadczy. Tak, czy inaczej, jeden z najbliższych kongresów naszych będzie się musiał niezadługo

zebrać i zbierze się w Monachium. Niema może instytucyi, mogącej wystąpić z równą siłą przeciw obecnemu zamętowi, jak katolickie kongresy. Nie zewnętrzna ale jedynie duchowa siła może stale i trwale ludami rządzić. Nikogo lękać się nie potrzebujemy, w żadnej cudzej służbie nie stoimy, nie prosimy i nie żebrzemy, ale domagamy się tego tylko, co nam się z prawa należy. Gdy mię kto pyta: po co rok w rok katolickie wiece zwołujecie? — odpowiadam: a po co rok w rok odbywają się wielkie manewry? Każdy wiec — manewry wojskowe bez bezdymnego prochu (wesołość). Jasno musimy żądania nasze postawić: Na polu kościelnem zupełny powrót do stanu przed walką kulturną; na polu szkolnem powrót do stanu przed prawem o dozorze szkolnym, przywrócenie rodzicom i Kościołowi należnego wpływu. Jeźli zmiana nie da się przeprowadzić, domagać się będziemy zupełnego przeprowadzenia w życie ustawy, zawartej w konstytucyi o wolności nauczania. Dzisiejszy stan rzeczy jest wprost zgubnym. Centrum chętnie i szczerze popierać będzie rząd, jeżeli tenże pójdzie dalej drogą, którą, sądząc po postępowaniu władz, iść obecnie zamierza".

Spełniając obszerny program, nakreślony przez Windthorsta w paru ogólnych rysach, obradował Kongres szczegółowo nad kwestyą szkolną i socyalną; zastanawiał się nad obowiązkiem i sposobami wzmocnienia i szerzenia katolickiej prasy; powtórzył z nową siłą dawne protesty katolickich wieców przeciw odebraniu Ojcu św. władzy świeckiej. „Chcecie reformy socyalnej — wołali głośni katoliccy mowcy i uczeni, Dominikanin O. Weiss i dr. Gustaw Mueller — a czemuż nie chcecie zezwolić na powrót zakonów, czemuż nie dozwalacie kapłanom katolickim rozwinąć w całej pełni błogiej swej działalności?" „Przed dziesięciu latami — opowiadał O. Weiss — zapytała mię ze zdziwieniem pewna Angielka, na co właściwie dzisiaj jeszcze zakony są potrzebne, czego chcą, do czego dążą? Odpowiedziałem jej: zakony są na to, aby naukę Chrystusową na seryo wykonywać. Istotnie, zakony do niczego innego nie dążą; w tem jednem wszystko inne się zawiera... Umysłowego wykształcenia w naszem społeczeństwie nie brak; niepotrzebną

nadwyżkę uczonych oddajemy dzień w dzień więzieniom i szpitalom waryatów; czego brak, to wykształcenia serca i woli... Duch niczem nie chcącej się krępować niezawisłości ostatnie węzły rozluźnia; władcy świata patrzą ze drżeniem, jak wszystko wokoło nich się wali, z zawias występuje. Czyż w takich okolicznościach nie jest odpowiednem, niezbędnem, stowarzyszenie po całej ziemi rozszerzone, uważające za główny swój obowiązek: ćwiczenie się w posłuszeństwie? Jeżeli jakiego, to takiego stowarzyszenia nam potrzeba; jeżeli co, to duch ślepego, jezuickiego posłuszeństwa jest nam dziś najbardziej pouczającym, najwspanialszym, zachęcającym do naśladowania przykładem. Czyż dziś znowu nie czas, aby zakony, świadome swego zadania, wystąpiły ludzkość ratować? Zakony i z religijnego i z czysto nawet ludzkiego stanowiska są ozdobą chrześcijańskiego społeczeństwa; są one nietylko pożytecznemi, ale i niezbędnemi, są podporą społeczeństwa".

Profesor gimnazyalny, dr. Schaedler, określił w znakomitej mowie cel i obowiązki katolickiej prasy, ale zarazem i obowiązki katolików odnośnie do tej prasy, wszędzie dziś — jeźli w Niemczech, to cóż mówić u nas? — z tylu trudnościami mającej do walczenia. „Biorąc do ręki dziennik — wyraził się trafnie — szukamy na pierwszem miejscu, czy i co dałoby się skrytykować? Ten dziennik odzywa się zbyt gromkim głosem, tamten zbyt przytłumionym; ten dziennikarz nie jest geniuszem, tamten nie jest słownikiem wszystkich istniejących i nieistniejących wiadomości; ów nie łączy w sobie równocześnie przymiotów srogiego lwa i łagodnego baranka... Oczywiście taki cud natury nie istnieje i nie istniał, — a przecież naiwnie domagamy się go nieraz od katolickiego dziennika... Odrębne znów obowiązki względem prasy ciążą na przewódcach katolickiego stronnictwa i na duchowieństwie. Dziennikarze nasi mieć muszą zupełną swobodę. Karność, rzecz to znakomita, ale nie należy przekraczać i w karności granic właściwych; nie można brać redaktora, niby małoletniego, w opiekę i wszelkiej osobistej inicyatywy go pozbawiać. Centrum musi być w ciągłych, ścisłych stosunkach z katolicką prasą; ale rządzić nią po ty-

rańsku, trzymać niejako na uwięzi nie może i nie powinno. Jeżeli prasa nasza jest organem przewódców, nie zapominajmy, że ma być ona i odgłosem ludu. Zdarzyć się może, że między przewódcami a ludem zajdzie różnica zdań; natenczas zadaniem właśnie pism katolickich jest uwiadomić w wir walki wmieszanych wodzów, co myślą i czego pragną ci, którzy do tej walki ich wysłali. Duchowieństwu musi się o to rozchodzić, aby istniało i rozchodziło się jak najwięcej dobrych dzienników. Dziennik to „najlepszy wikary“ proboszcza, to — rzecby można — wikary Boga samego na ziemi. Proboszcz raz na tydzień mówi kazanie; dziennik raz lub dwa razy na dzień. Jakże odmawiać należnego szacunku tak gorliwemu wikaremu? Wzamian za oddawane usługi okazać mu trzeba czynną sympatyę, jednając czytelników i zwolenników. Prasa katolicka, a tem samem sprawa katolicka, prócz wielu innych, ma jednego głównego wroga, tem groźniejszego, iż z nieprzyjaźnią swą się ukrywa: prasę obojętną, niby nie złą, a przecież nie dobrą. Wielu trzyma pisma bez religijnej barwy; dzienniki, które nie są ani ciepłe ani zimne. Najgorszy to wróg, bo nie mąci abonentom słodkiego spokoju, nie daje im odczuć potrzeby pisma jawnie katolickiego. Precz zatem z prasą bezbarwną, neutralną; taka neutralność, do szatańskiej podobna, więcej robi złego, niż otwarta wojna. Prasa, to nasza muzyka wojskowa, w której takt kroczyć mamy wszyscy, od ostatniego żołnierza aż do naczelnego wodza, walcząc i zdobywając prawdę, wolność i sprawiedliwość“.

PROGRAMOWA MOWA WINDTHORSTA.

Windthorst rozpoczął właściwe obrady, podając obszerny ich program; Windthorst też zakończył je, streszczając niejako w właściwy sobie, dosadny, jędrny sposób, główniejsze mowy, uchwały, życzenia“. „Wiec nasz — wołał z uczuciem słusznego tryumfu — to wiec nie niemiecki tylko, ale prawdziwie międzynarodowy; wiec nie jednego, ale wszystkich stanów; słowem, wiec katolicki. Przesłaliśmy słowa pozdrowienia katolickim kongresom, które niebawem zebrać się mają w Londynie i w Ameryce; widzimy

między sobą przedstawicieli wszystkich warstw społecznych, i tak przedstawiamy tu obraz braterstwa i równości, jaka jedynie w życiu narodów jest możliwa; składamy w oczy bijący dowód, że i na tem polu tylko Kościół wszystkie przeciwieństwa wyrównuje; okazujemy, że wśród katolików jedna żyje i panuje myśl przewodnia: miłość Kościoła, którego przeznaczeniem i zadaniem jest doprowadzić nas do Boga".

„Na co dziś przedewszystkiem — pytał dalej doświadczony wódz niemieckich katolików — zwrócić musimy uwagę, aby ta miłość Kościoła nie była jałowem słowem, lecz czynami zakwitła? Gdy Niemcy dziś pomnożyły swą marynarkę i zagospodarowują się w zaeuropejskich krajach, to rozumie się samo przez się, że słowa wyrzeczone do Apostołów: „Idźcie i nauczajcie", cisnąć się powinny do uszów każdego katolika. Dzięki też Bogu, kwitną misye w terytoryach zostających pod niemiecką opieką; katolicy na ten cel pieniędzy nie szczędzą. Ale same pieniądze nie wystarczą, jeźli nie będzie misyonarzów, a misyonarzów nie będzie, jeźli tu u nas, w Niemczech, nie będziemy mieli instytucyj, któreby im dopomagały do wychowania się, do misyonarskiego wykształcenia się. W tych dniach odwiedziło mię właśnie kilku panów, którzy na seryo myślą o założeniu takich instytutów; pewien zakon obiecał już w tym względzie być pomocnym; a trzeba, aby tę sprawę wziął do serca nie jeden, ale kilka zakonów, i to nietylko męskich, ale i żeńskich. Bez wątpienia bowiem najlepszymi misyonarzami są te kobiety, które idą między dzikich i w służbie Pana nad Pany gromadzą wokoło siebie maluczkich, przyodziewają ich i pouczają, pielęgnują chorych, grzebią umarłych: siostra miłosierdzia niema potrzeby głosić kazań — sam jej habit najwymowniejszem jest kazaniem. Ale pamiętając o misyach w innych, zagranicznych krajach, niewolno nam zapominać o misyi w e w n ę t r z n e j, misyi w samychże Niemczech. Katolicy w Berlinie, Hamburgu, Meklemburgu żyją w nad wszelki wyraz opłakanych stosunkach. Stowarzyszenie św. Bonifacego robi wprawdzie co może, ale nie może wiele, bo brak mu materyalnych środków; koniecznem więc jest składki nasze podwoić.

Bardziej jeszcze koniecznem postarać się o powrót zakonów, i to wszystkich bez wyjątku zakonów — bo z nich głównie, jeżli nie jedynie, rekrutują się misyonarze. Rzecz dziwna, jak ludzie innego wyznania, z rzeczą nie obeznani, potrzeb ludności nie znający, rościć sobie mogą prawo do sądzenia, które zakony są Kościołowi potrzebne i pożyteczne, a bez których obyć się powinien. Co do mnie, to takiego prawa sam sobie bynajmniej nie przyznaję; wszystkie zakony męskie i żeńskie, każdy w swym rodzaju i zakresie, są najpiękniejszymi kwiatami, wyrosłymi na gruncie chrześcijaństwa, a nikomu niewolno kwiatów tych wyrywać i niszczyć. Nie możemy się obyć bez Franciszkanów, — ale i Jezuici i wszystkie inne zakony są nam koniecznie potrzebne. Centrum dołoży wszelkich starań, aby umożliwić Jezuitom powrót do ojczyzny i pracę dla jej dobra; wiemy, że w tym względzie z niejedną trudnością będziemy musieli walczyć, ale ufamy, że ostatecznie żadna z tych trudności nie okaże się niezwyciężoną...“

Pod koniec swej mowy, wstąpił Windthorst na grunt socyalny; wyraził się z pochwałą i wdzięcznością o cesarskich reskryptach, a energicznie wystąpił przeciw niektórym głośnym gazetom niemieckim, które reskrypta te, jeżli niezupełnie jawnie, to półsłówkami zwalczały i usiłowały im odjąć wszelką praktyczną wartość. Socyalizmu siłą zwalczyć nikt nie potrafi: wróćcie Kościołowi zupełną wolność, dozwólcie mu wpływ swój wywierać w całej pełni równie w kościele, jak w szkole, niech odżyje i zakwitnie nanowo duch chrześcijańskiego miłosierdzia, a grożąca dziś całemu porządkowi społecznemu mara socyalistyczna, sama przez się ustąpi i w nicość się rozpłynie...

AMERYKAŃSKI KULTURKAMPF.

W kraju przysłowiowej wolności, w którym dotąd dzięki tej wolności, katolicyzm najświetniej się krzewił, w Stanach Zjednoczonych, zamąciły nagle ogólną harmonię i spokój pierwsze odgłosy o wtargnięciu epidemii, która widać z kolei wszystkie kraje i części świata w wieku naszym ma nawiedzieć, — epidemii, zowiącej się walką kulturną. Walka ta, jak gdzieindziej, tak i w Ameryce rozpoczyna się od szkół.

Na odbytym przed kilku tygodniami kongresie nauczycielskim wystąpiono wprost ze zdaniem: szkoła katolicka, to wróg państwa, wróg ojczyzny; jedynem zbawieniem dla ojczyzny: przymusowe szkoły rządowe. Nowy projekt do prawa, znoszącego właściwie wolność nauczania, zostanie, niestety! prawdopodobnie przyjęty, a na ciężki ten cios, zadany Kościołowi katolickiemu, cieszą się już z góry wszyscy jego nieprzyjaciele. „Ultramontański, jezuicki żywioł — przestrzega jeden z inspektorów szkolnych, M. Thayer — wzrósł w wielką potęgę między amerykańskimi katolikami, i dziś, przechodząc z obronnej w zaczepną pozycyę, szermierzy za zgubnemi, sprzeciwiającemi się konstytucyi naukami Syllabusa. Jeżeli oddana obecnie pod decyzyę ludu kwestya zaprowadzenia szkoły przymusowej rządowej nie zostanie rozstrzygniętą wedle życzenia amerykańskiego ludu, natenczas przyjść będzie musiało — do walki między tym ludem a jezuicko-watykańską hierarchią".

„Do walki, — odpowiedział w zbiorowym liście episkopat z prowincyi kościelniej Wisconsin na te i podobne odezwy — do walki może przyjdzie, ale z pewnością nie z winy katolików; nie ich nieistniejące uroszczenia, ale duch nietolerancyi, przebijający się w nowo zapowiedzianem prawie szkolnem, będzie źródłem niesnasek, sporów, prześladowań religijnych, od których przez lat tyle Stany Zjednoczone Bóg zachował. Nowe to prawo jest niepotrzebne, krzywdzące katolików, niesprawiedliwe. Niepotrzebne, bo katolicy założyli w trzech tylko dyecezyach 264 szkół parafialnych, 14 kolegiów i akademij, 9 przytułków dla sierot; krzywdzące, bo katolicy chętnie, bez żadnego przymusu, posyłają swe dzieci do szkół wyznaniowych; niesprawiedliwe, ponieważ gwałci najświętsze prawa rodziców".

Zarówno z biskupami i pod ich przewodnictwem wystąpili energicznie przeciw nowemu prawu gorliwi a liczni katolicy w broszurach, w prasie, na osobno w tym celu zwołanych wiecach. Ze starej Europy przechodzi kulturkampf do młodej Ameryki: w Europie oczyścił powietrze, skupił katolików, miłość wiary i Kościoła w nich ożywił; jeźli podobne skutki — a wątpić o tem trudno — przynieść ma w Ameryce, natenczas

jego tamże zjawienie się, jako zapowiedź świetnego a bliskiego tryumfu, z radością należy powitać. Tak też witają go katolicy amerykańscy; a sama ta pewna, równie biskupów jak cały kler i wszystkich wiernych ożywiająca nadzieja zwycięstwa, dobrym i bardzo pocieszającym jest znakiem.

Ks. Jan Badeni.

SPRAWOZDANIE SYNODU PETERSBURSKIEGO

O SEKTACH W ROSYI.

Rosya, prześladująca zaciekle katolicyzm i dążąca do jego wytępienia w granicach swego mocarstwa, toleruje mnóstwo sekt niemoralnych i wstrętnych, które zupełną ciesząc się swobodą, z każdym dniem bardziej się rozkrzewiają. Wschodnie szczególniej gubernie cesarstwa obfitują w najrozmaitsze sekty, odznaczające się niekiedy prawdziwem barbarzyństwem pod względem zasad i obrzędów. Któż nie słyszał o aberacyach Małakanów, Mordwinów, Sobotników, o wstrętnych praktykach Skopców i Chłystów?

Otóż w ostatnich czasach nadprokurator synodu Pobiedonoscew skreślił sprawozdanie z działalności synodu, zawierające ciekawe szczegóły o tych rozmaitych sektach. Ze sprawozdania tego widać, że w północnej Rosyi rozkrzewia się obecnie nauka wygnanego pułkownika Paszkowa, w południowej zaś sztundyzm. — Ten ostatni liczy wielu adeptów w eparchiach: kijowskiej, chersońskiej, wołyńskiej, podolskiej, kiszeniewskiej, jak również w obwodzie terekskim, kubańskim i w Transkaukazyi. W Chersonie, gdzie prąd ten religijny trwa już od lat 25, rachują około 3000 sztundystów. Pobiedonoscew upatruje źródło sztundyzmu nie w dążnościach germanizacyjnych, płynących z zagranicy, lecz w egoistycznych zamiarach rozmaitych awanturników, często nawet niechrześcijan. Niejednokrotnie propagandą sztundyzmu trudnią się żydzi, Persowie i t. p. Sprawozdawca zaznacza jednak, iż nie ztąd czerpią oni tak olbrzymie materyalne środki, jakimi rozporządzają. Wzmianka o wpływie niemieckim na prąd religijny stosuje się jedynie do eparchii taurydzkiej, gdzie Rosyanie, służący u Menonitów i Baptystów, dają się częstokroć odwieść od prawosławia. — Zwolennicy Paszkowa, mieszkającego

obecnie w Paryżu, znajdują się w guberniach Petersburskiej, Nowgorodzkiej, Tulskiej i Twerskiej, a przedewszystkiem w stolicy, gdzie należą do nich osobistości, które przez swoje wysokie stanowiska utrudniają działalność władz duchownych. Pobiedonoscew wyraża zdanie, że władze świeckie powinnyby działać wspólnie z duchownemi, ponieważ niebezpieczeństwo jest bardzo groźnem. Z pojedyńczych szczegółów, zawartych w tem sprawozdaniu, widać, że nauka Paszkowa jest rozkrzewianą przez członków arystokratyi. Między innemi sprawozdawca wymienia księżnę Gagarin, żonę pułkownika gwardyi, która w swych dobrach w Tulskiej gubernii szerzyła otwarcie propagandę, urządzała zebrania, zakładała szkoły i t. p.

Wielce zajmującą częścią sprawozdania Pobiedonoscewa jest wzmianka o religijnych tendencyach hr. Tołstoja. Okoliczność ta tłómaczy, dlaczego cenzura nie pozwoliła na ukazanie się w druku ostatniej jego pracy pod tytułem: „Sonata Kreutzer'a". W ostatnich latach — jak twierdzi Pobiedonoscew — wpływ Tołstoja na wieśniaków znacznie się zmniejszył. Chociaż pracował on z nimi w polu, pokrywał słomą ich chaty, lub naprawiał im piece najczęściej w dnie świąteczne, — stracił jednak dawno nad nimi władzę, ponieważ starsi jego synowie oparli się stanowczo zbytniej jego hojności we wspieraniu wieśniaków i starannie czuwali nad tem, aby ci ostatni nie wyzyskiwali filantropii ich ojca. Zresztą — dodaje Pobiedonoscew — Tołstoj nie wdawał się prawie w propagandę prasową. Miał on jednak swoich agentów, którzy za niego działali, a między innymi pewnego żyda, przechrzczonego na prawosławie, Izaaka Jondermanna, który nie wiadomo gdzie teraz się znajduje. W ostatnich czasach Tołstoj poprzestawał na rozdawaniu ludowych książeczek, wydawanych pod firmą *Pośrednik* i odznaczających się taniością. W ludowem tem wydawnictwie ukazał się też jego dramat pod tytułem: „Potęga ciemności".

„Władze duchowne — kończy Pobiedonoscew — patrzą z prawdziwym smutkiem na olbrzymie rozpowszechnianie się popularnych tych książeczek, i niejednokrotnie już usiłowały obalić firmę *Pośrednik*, założoną i utrzymywaną przez bogatych arystokratów".

T. S.

MISYE BELGIJSKIE

W WOLNEM PAŃSTWIE KONGO.

Wielki ruch, jaki powstał od kilku lat ku moralnemu, politycznemu i materyalnemu rozwojowi tego wielkiego obszaru, rozciągającego się od wschodnich brzegów Afryki aż do głębi jej środka, staje się tem ważniejszy i rokuje tem trwalsze owoce, iż tym razem użyto skutecznego środka — mianowicie opowiadania Ewangelii.

Prawdę powiedział kardynał Lavigerie, że założenie misyi w Kongo przynosi nieśmiertelną sławę Leopoldowi II, i może być uważanem za największą sprawę tego stulecia. Msgr. Lambrecht przy wkładaniu welonu postulantkom, mającym się udać do Afryki, wyrzekł te słowa: „Nie zapominajcie, że to wielkie posłannictwo ułatwia wam wasz król, Leopold II“.

Przed konferencyami geograficznemi w 1876 r., które dały początek temu wielkiemu ruchowi, misye chrześcijańskie pracowały tylko na pograniczach tego ogromnego kontynentu, który z taką zazdrością ukrywa swoje tajemnice. Od tego zaś czasu nowe wikaryaty apostolskie w Tanganika, Nianzie, Unyanyembi, w belgijskiem i francuskiem Kongo, prefektury w Cimbebazyi, Zambezie i prefektura środkowa w Zanzibarze, weszły w życie i zajęły teraz obszar większy od całej Europy, rozszerzając wiarę i cywilizując narody. Wszystko to zawdzięczyć należy popędowi, danemu z pałacu królewskiego w Brukseli. Chojność króla, jego wpływ dawały się tam czuć i wskazywały drogę do rozwoju w tem wolnem państwie Kongo, którego król jest opiekunem i rządcą. Kongres berliński unormował stan rzeczy.

Szósty artykuł traktatu berlińskiego opiewa: „Misye chrześcijańskie powinny być przedmiotem szczególniejszej opieki; prawo zaprowadzania misyi należy do wszystkich wyznań, nie powinno ono ulegać żadnemu ograniczeniu i warunkom“.

Wielki udział w tej pracy przypada duchowieństwu belgijskiemu. List papieski z maja 1888 r. naznacza granice wikaryatu belgijskiego Kongo: rozciąga się on od spławnego dorzecza nowego Kongo aż do wyższej Afryki, do jezior Alberta Nyanzy, Mulanzygi i Bangweolo, wraz z nieznanemi jeszcze okolicami Urawy i Kasangi.

Przy końcu 1878 r. kwestya nawracania była kilkakrotnie rozbieraną przez zakony religijne, ale bez rezultatu — i dopiero w lipcu 1886 r. postanowiono otworzyć w tym celu seminaryum w Louvain.

Mimo jednak bardzo obiecujących początków, wielu wątpiło o żywotności instytucyi, nie mającej charakteru ani korzyści religijnych zgromadzeń. W tym właśnie czasie zaproponowano misyę w Kongo Ojcom od Niepokalanego Serca Maryi w Schent. Kongregacya ta zaprowadzoną była w r. 1861 przez ks. Verbiest, który z wielkiem powodzeniem pracował w różnych misyach Mongolii i w Chinach. Powstały jednak wątpliwości, czy ci misyonarze, zaaklimatyzowani w lodowych stepach chińskiej Syberyi, będą mogli skutecznie pracować pod piekącym żarem równikowego słońca. Niebawem wątpliwości rozwiane zostały. Po odbytej jeneralnej kapitule w Mongolii w lecie 1887 r. pod przewodnictwem delegatów belgijskich, Ojcowie Van Artselaer i Gufiny przyjęli zaproszenie króla. List papieski, poprzednio wzmiankowany, błogosławił temu postanowieniu a zarazem połączył afrykańskie seminaryum w Louvain z kongregacyą z Schent. Wraz z przyjęciem tych misyj wzrosły powołania: ludzie należący do najpierwszych rodzin belgijskich, ofiarowali się do tej pracy. Jeszcze inna cenna zjawiła się pomoc. Zacne Siostry Miłosierdzia z Gandawy zaprowadziły nowicyat w Quatrecht dla obsługiwania szpitali i szkół nowej misyi. Pierwszego kwietnia zeszłego roku, cztery z tych nowych postulantek przyjęło welon z rąk nieodżałowanego msgr. Lambrech, biskupa Gandawy. Dziennik belgijski, *Le Bien Public*, tak o tem pisze: „Postulantki przygotowują się do przyjęcia habitu za kilka miesięcy. Dzieło rozpoczęte, kwitnie za błogosławieństwem Bożem i za lat kilka przyniesie świetne owoce. Nasza Flandrya, przez swych misyonarzy i zakonne siostry, przyczyni się znacznie do odrodzenia upadłych ludów środkowej Afryki. Ojciec Gufiny w towarzystwie trzech innych członków kongregacyi opuścił 25 kwietnia 1888 roku Antwerpią, aby w Kwamouth u zbiegu dwóch rzek, Kasai i Kongo, zająć misyą *Berghe Sainte-Marie*. Trzeba tu wspomnieć o jej założycielu. Jest nim msgr. Oswald Van den Berghe, proboszcz przy kościele św. Józefa w Antwerpii, którego szlachetna hojność czyni zaszczyt zarówno katolickiemu Kościołowi jak i belgijskiej arystokracyi. Druga partya, składająca się z trzech Ojców z Schent, opuściła Antwerpią 1 lipca 1889 r., aby się osiedlić w Lulnabourg".

Niezmordowany msgr. Van den Berghe, który duszą i ciałem oddał się tej pracy, użył wszelkich swoich wpływów i środków, by uzbierać potrzebny fundusz na utworzenie trzeciej środkowej misyi.

Miejscowością na ten cel przeznaczoną ma być Bolobo, mające około dziesięciu tysięcy mieszkańców.

Na przyszły rok Bolobo zwać się będzie Nową Antwerpią. Msgr. Van den Berghe otrzymał od Jego Świątobliwości Leona XIII dnia 13 marca 1889 r. apostolskie błogosławieństwo. Ten wielkiego umysłu i serca prałat, pierwszy podał, o ile nam się zdaje, myśl, aby wszystkie większe miasta w Belgii, fundowały misye w nowem państwie, dając im własne swe nazwy. Można mieć nadzieję, że uda mu się pobudzić swoich współrodaków i że wiele miast pójdzie za jego przykładem.

Wraz z szerzeniem wiary świętej, Belgia szerzy tu dobrodziejstwa materyalnej oświaty. Kolej żelazna, którą zakładają między dwoma porohami, połączy Wyższe i Niższe Kongo, a tym sposobem zapewni przewóz niezmiernych bogactw ze środka kraju. To ułatwienie komunikacyi, zapewniając wzrost handlowi i dobrobyt ludności miejscowej, odda niezmierne usługi misyonarzom i misyom.

MYŚLI A. Z. HELCLA O WYCHOWANIU.

Wpadła nam w ręce — z łaski jeszcze pani Zygmuntowej Helclowej — ta zapiska, skreślona z okazyi oddania syna p. W. B. do zakładu wychowawczego ks. Koźmiana. Tak ze względu na pamięć znakomitego męża, jak i dla wartości wypowiedzianych tu poglądów, umieszczamy ten fragment w naszem piśmie.

Różnego rodzaju są fanatyzmy. Można być fanatykiem politycznym, można być fanatykiem narodowym, można być fanatykiem dobrego tonu, fanatykiem arystokratycznym, demokratycznym, fanatykiem romansowym, fanatykiem literackim, chreczkosiejskim, kupiecko-spekulacyjnym, równie jak i fanatykiem religijnym. We wszystkiem tem jest jednostronna, do najwyższego stopnia wygórowana przesada, sekciarstwo, namiętność, a zatem fałsz.

Rzecz więc jasna, że każda prawa i zacna dusza, każdy rozsądny człowiek wszelkiemu fanatyzmowi jest przeciwnym. Lecz właśnie wszystko od tego zależy, aby należycie rozpoznać, czy to lub owo zjawiające się w człowieku jakim uczucie jest rzeczywiście fanatyzmem, t. j. namiętnością i fałszem.

Są u nas tacy nierozsądni, którzy człowieka szczerze bogobojnego, religijnego i przepisy religii praktykującego, tem samem już za fanatyka poczytują. Ci nierozsądni nie wiedzą, że tem samem oni stają się fanatykami, bojącymi się prawdziwych duchowych tendencyj człowieka, — więc fanatykami marności światowej. Prawdziwa religia przeciwną jest fanatyzmowi i uważa go za grzech równie ciężki, jak każdy grzech z niepohamowanej namiętności i folgowania osobistym tylko natchnieniom i wyobrażeniom pochodzący, grzech partykularyzmu i sekciarstwa, w sobie samym tylko zagrzązniętego. Religia bowiem jest nauką Boskich zasad, częścią objawionych, częścią z przyrodzenia w duszę wlanych, ogólną, powszechną, jednostajną, nie zaś partykularną i do szczególnych tylko celów służącą.

Byli zaiste i są niestety ludzie, którzy i tak świętej z samej siebie religii używać chcieli tylko za środek do innych mniemanych, niby wyższych celów; obłąkanie takich ludzi ściągało na świat nieraz już i łez potoki i nieszczęść brzemiona. Wiadomo nam o tem. Skoro tedy religia prawdziwa potępia wszelki fanatyzm, a nawet fanatyzm religijny, — przeto i prawdziwe religijne wychowanie musi być wręcz przeciwnem takowej błędnej tendencyi.

Wychowanie dzieci naszych, kierowane przez kapłana prawdziwie religijnego, rozumnego, roztropnego i uczonego, nie może być jak tylko ze wszech miar zbawiennem. Ksiądz, który wprzód nim stan duchowny przyjął, długie lata w różnych światowych ocierał się stosunkach, a zawsze uznawanym był za człowieka dobrej wiary i chęci najlepszych, nieuchybiając nigdy ani czci cudzej ani swej własnej powadze, — ksiądz, mówię, taki wzniecać może w każdym z nas otuchę, iż zresztą przy wymogach potrzebnej nauki wychowaniem młodzieży dobrze kierować potrafi. Księdza Kośmiana nie znam osobiście, ale że wszystkie owe przymioty ma posiadać, które tu wspomniałem, o tem od licznych i wiarogodnych osób mam dobre świadectwo.

Nie jest w mocy ludzkiej wychowaniem i wykształceniem naukowem młodzieńca tak stanowczo pokierować, iżby konie-

cznie najlepszy tylko pożądany skutek na jego całe dalsze życie i charakter wywarło. Niemało jest przykładów, że pod surową i przezorną dyscypliną mądrego pedagoga — wzrósł charakter krnąbrny i niepohamowany; przeciwnie nieraz pod niedbałym i lekkomyślnym lub dziwacznym kierunkiem mentora — wzrósł młodzieniec, posiadający wszelkie cnoty karności, porządku i łagodności. Jak we wszystkiem bowiem, tak i w tem przedewszystkiem łaska Boża góruje. To jednak pewna, że na dobrze uprawnej roli zwykle się zasiew dobry udaje; a dobry zbiór z roli źle uprawnej jest tylko zawsze wyjątkiem. Gospodarz dobry zawsze o dobrą uprawę starać się powinien.

W naszych stosunkach, zniewoleni walczyć ze wszelkiego rodzaju przeciwnościami, pewni być możemy, że i nasze dzieci też same po nas trudy, jeźli nie większe, odziedziczą. Powinnością tedy naszą jest wcześnie zaprawić duszę ich do hartu i cierpliwości, których w ciągu całego życia swego potrzebować będą. Tę moc ducha nic innego nadać nie może naszym synom, jak tylko prawdziwe duchowe ich wykształcenie już od lat chłopięcych. Powinno ono im nadać ów zapał czysty i stateczny, daleki od wybuchów i pryskania przemijającym płomieniem, jakby płomieniem palącej się słomy, których ostatecznym owocem jest tylko marny dym i popiołu garstka. Ma to być zapał podobny do ciepła słońca w łagodnych strefach kuli ziemskiej. Będzie on ożywczym, zbawiennym i łagodnym; lecz choć niezbyt widoczny, będzie zawsze zapałem.

Takiemu zbawiennemu zapałowi najprzeciwniejszą rzeczą, najprzeciwniejszem usposobieniem jest t. zw. religijny indyferentyzm. Pod tym, w nowszych czasach wynalezionym wyrazem, nic się innego nie mieści, tylko to, co zawsze zwykle sceptycyzmem nazywano. Jestto wielka próżnia serca i umysłu, której jedynem hasłem jest: „wszystko mi wątpliwe, wszystko mi jedno; wszystko mi obojętne, co mi ducha niepokoić może, i co się przeciwi miłej wygodzie doczesnego życia mojego“. Jestto czysta apoteoza zewnętrznej światowości i tego pospolitego nałogowego przywyknienia, które i zwierząt jest udziałem.

Nie grzeszą indyferentyzmem, choć w nim po uszy grzę-

zną, ci biedni, upośledzeni prostacy, którym brak wszelkiego umysłowego wykształcenia oddawna odjął sposobność zastanawiania się nad wyższem powołaniem człowieka. Ci prostacy, ci np. włościanie nasi są po większej części i religijnymi indyferentami niewinnymi.

Lecz te klasy społeczeństwa, które do wyższego doszły lub przynajmniej dojść mogły ukształcenia umysłu i serca, jeźli hołdują zasadzie indyferentyzmu, ciężkimi są winowajcami. Dążność ich niewiele się różni od instynktów zwierzęcych; bo tylko tem, iż zwierzęta są samolubami bezwiednymi, oni zaś samolubami świadomymi swej dążności.

Nie wolno więc nikomu utrzymywać, iż indyferentyzm w jakimkolwiek razie usprawiedliwić się daje. W naszych zaś szczególniej danych stosunkach indyferentyzm religijny łącznym jest z wyrzeczeniem się wszystkiego tego, co nas wiąże z tradycyami przodków i świętościami odziedziczonej po nich powinności.

Indyferentyzm taki u nas wyszedłby wkońcu na nikczemne przeniewierstwo.

Fanatyzm religijny jest ciężkim fałszem i grzechem, często też głupią śmiesznością; podłością nie jest nigdy.

Przeciwnie indyferentyzmu końcem może być nawet podłość.

Druk ukończony 28 września 1890 r.

SŁOWO O ZNANEJ KURENDZIE NAJP. KS. BISKUPA TARNOWSKIEGO

i o rekryminacyach „Nowej Reformy".

Dzienniki liberalne tyle hałasu narobiły około kurendy Najprzew. Ks. Biskupa Łobosa, że już fakta do powszechnej doszły wiadomości; — kilka słów powiemy o zasadach, wśród tej zawieruchy gazeciarskiej poruszonych.

Biskup Tarnowski postąpił po biskupiemu: w piśmie, do swego kleru skierowanem, zakazał trzymania gazet liberalnych, a polecił dwie konserwatywne. To uderzenie pastorałem w gniazdo szerszeni, straszną — jak było do przewidzenia — wywołało wrzawę.

Pomijam, co pisał *Kuryer Lwowski*, godny sojusznik naszej *Reformy* — bo o *Kuryerze* się nie mówi w dobrem towarzystwie. Ale i *Reforma*, w dwóch sążnistych artykułach o tej sprawie — straciła równowagę.

Główna siła jej obrony zależy na środku, którego nie można dosyć surowo napiętnować. Jestto poprostu podjudzanie nienawiści między klasami społecznemi: gazety, które Biskup polecił, są to, podług *N. Reformy*, gazety arystokracyi — te, które potępił, są organami mieszczaństwa i ludu; Duchowieństwo, które przeważnie z ludu i mieszczaństwa się rekrutuje, czuć się powinno solidarnem z temi ostatniemi — pierwsze są najprzeciwniejsze jego aspiracyom.

Pomijam, że asumpt jest fałszywy: prasa konserwatywna nie jest głosem klas wyższych, ale organem zgody i łączności klas — i bądźcobądź wyrazem przekonań znacznej większości społeczeństwa polskiego (które nietylko podług spisu prenumeratorów się liczy); takie zaś gazety, jak *N. R.*, nie są bynajmniej „organem ludu i mieszczaństwa", tylko narzędziem poróżnienia klas.

Ale pominąwszy ten asumpt, pytam, czy takie podjudzanie namiętności klasowych, jak w niniejszym przypadku, jest czynem obywatelskim? czy nie jest najlepszym dowodem, że *Nowa Reforma* jest właśnie takiem narzędziem poróżnienia, klinem rozsadzającym naród?

Drugi walny argument *Reformy* zależy na twierdzeniu, że Biskup nie miał prawa tak postąpić, bo przekroczył w tym wypadku sferę czysto religijną i teologiczną, która do niego należy, a „wkroczył w niewłaściwą sobie sferę polityczną". — Oho! to śmiałe twier-

dzenie! Widać, że *N. Reforma* radzi się kanonistów ze szkoły febroniańskiej i józefińskiej. Lecz jeźli nie zna praw episkopatu, to przynajmniej coś wiedzieć powinna o jego działaniu w historyi. I sam zdrowy rozsądek powinienby jej wykazać, że jej dystynkcya między polityczną a religijną sferą jest „dystynkcyą scholastyczną", gdyż właśnie najgłówniejsze kwestye polityczne są zarazem religijnemi. Czyż współczesna historya parlamentów nie dosyć o tem przekonywa? A cóż powiedzieć o takiej kwestyi, jak szkoła wyznaniowa, przeciwko której *N. R.* (wraz z semicką prasą wiedeńską) nieustannie walczy, a tymczasem cały episkopat austryacki i w parlamencie i w zbiorowym liście pasterskim do wiernych ogłasza, „że żąda i domaga się, z mocy i obowiązku urzędu swego, publicznych katolickich szkół ludowych".

Widać więc, że nie sam „episkopat tarnowski" — jak twierdzi *Reforma* (uchybiając nawet językowi) — ale cały episkopat monarchii szerzej pojmuje władzę biskupią niż ona.

Co jednak najwięcej *N. Reformę* irytuje, to że Biskup Tarnowski właśnie te dwa pisma najwięcej jej nienawistne polecił. Jestto, rozumie się, dla niej okazya, żeby wszystkie swe stare żale, zarzuty, wykrzykniki i przymiotniki przeciwko tym pismom po raz setny powtórzyć. Ależ doprawdy, zbyteczne gniewy! Nie zrozumiała, czy nie chciała zrozumieć nasza *Reforma*, że to względność, eufemizm ze strony Arcypasterza: uważał on za łagodniejszą formę, wymienić gazety, które poleca, aniżeli wymienić te, których zabrania. Niechże *N. Reforma* wie, że i to drugie biskupi uczynić mogą — i to nietylko w kurendzie wyłącznie do kleru pisanej, ale w listach pasterskich do wszystkich wiernych, ogłaszanych z ambon — jak to nieraz belgijscy biskupi uczynili.

Radzę po przyjacielsku *N. Reformie*, żeby się nie porywała na biskupów: bo mocniejsi od niej, kiedy się na to odważyli — poszli do Kanosy.

Dobrą stroną tego całego zajścia jest, że dążności takiego pisma jak *N. Reforma* coraz wyraźniej się odsłaniają, a podjudzania jej wręcz przeciwny niż ona chciała wywołują skutek. Oto temi dniami ośmdziesięciu kilku kapłanów, zgromadzonych w Tarnowie na rekolekcyach, uczuło potrzebę zaprotestować z oburzeniem przeciwko artykułom *N. Reformy* i wyrazić swemu Arcypasterzowi synowską uległość i najzupełniejsze uznanie dla rozporządzenia, które tę burzę wywołało. Oto ich adres, któryśmy dziś z Tarnowa otrzymali:

„Jaśnie Wielmożny i Najprzewielebniejszy Arcypasterzu!

„Wprzód, nim opuścimy ten przybytek nauki i wychowania duchownego, w którym w młodzieńczych naszych latach czerpaliśmy zasoby wiedzy i siły do spełniania obowiązków szczytnego naszego powołania, nim się rozejdziemy w różne strony dyecezyi, aby dalej pracować w Winnicy Pańskiej, posileni i pokrzepieni co dopiero ukończonemi ćwiczeniami duchownemi, przy współudziale i przewodnictwie Waszej Biskupiej Mości, pozwól Najprzewielebniejszy Arcypasterzu, że z uczuciem winnego hołdu i najgłębszej czci, w synowskiem przywiązaniu zbliżymy się do Waszej Biskupiej Mości, aby wyrazić boleść i oburzenie serc naszych z przyczyny przewrotnych i niedorzecznych artykułów, umieszczonych w dzienniku, zwanym *Nowa Reforma*, przeciw słusznym i nader potrzebnym rozporządzeniom Waszej Biskupiej Mości, a którą to boleść tem mocniej odczuwamy, im silniej jesteśmy przekonani, że od pierwszej chwili objęcia władzy arcypasterskiej naszej dyecezyi, pracując bez wytchnienia, poświęcasz się Jaśnie Wielmożny i Najdostojniejszy Arcypasterzu, aby nas utrzymać na tej wyżynie posłannictwa naszego, na której nas postawiła łaska naszego Boskiego Mistrza Jezusa Chrystusa, powołując nas do służby Kościoła w św. kapłaństwie.

„Nie zbliżamy się do Waszej Biskupiej Mości, aby wyrazić zgodność naszych zapatrywań z rozporządzeniami Waszej Biskupiej Mości, ale zbliżamy się z tem przekonaniem i z tą niewzruszoną wiarą, że Kościołem Chrystusa Pana rządzą Ci, o których powiedziano: ... *quos posuit Spiritus S. regere Ecclesiam Dei* — że Kościół Chrystusa Pana, ugruntowany na niewzruszonej opoce posłuszeństwa, blisko dwa tysiące lat stoi i wzrasta; przychodzimy, aby oznajmić i zamanifestować wszem wobec i każdemu z osobna, że żaden z nas nie zapomniał i nie zapomni, co w najuroczystszej chwili życia swego, w chwili przyjmowania sakramentu Kapłaństwa ślubował: cześć, uszanowanie i posłuszeństwo swemu Arcypasterzowi! Ktokolwiek więc poważa się występować przeciw rozporządzeniom biskupim, dotyczącym podwładnego kleru, ten dowodzi tem samem, że nie rozumie pierwszych zasad i prawd wiary św., na których ugruntował Chrystus Pan swój Kościół, że nie ma wyobrażenia o hierarchii w Kościele katolickim, że nie wie, co jest „karność kanoniczna“, że więc nie jest katolikiem: dlatego też nie żąda rozporządzenie Waszej Biskupiej Mości zawarte w kurendzie I-ej b. r., nic innego, jak tylko

tego, aby kler nie miał nic wspólnego z redakcyami czasopism, które same dowodzą tego, że nie są katolickie.

„Rozporządzenie Waszej Biskupiej Mości, dotyczące trzymania i czytania gazet, powitaliśmy, jako wynik roztropności i przezorności arcypasterskiej, jako dowód troskliwości ojcowskiej o dobro duchowe kleru, i postanowiliśmy ściśle takowego przestrzegać. Pomni jednak słów Apostoła narodów, Pawła św., że dary Ducha św. nosimy w naczyniach glinianych, pochyleni na kolanach, prosimy, abyś Jaśnie Wielmożny i Najdostojniejszy Arcypasterzu wzniósł Twe ręce, które spoczęły z darami Ducha św. na sześćkrocstotysięcznych głowach naszego ludu, i tylekroć razy za prace i trudy z niewysłowioną cierpliwością, łagodnością i miłością podjęte, łzami wdzięczności zroszone zostały, i utwierdził nas Twem Arcypasterskiem błogosławieństwem, abyśmy się stali godnymi tego zaszczytu, zawartego w słowach Zbawiciela Pana: *Vos dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*“. (Następują podpisy).

Taki to oddźwięk wywołał w Duchowieństwie buntowniczy głos liberalnej gazety.

Ks. M. Morawski.

STRONNICTWA RUSKIE W GALICYI

A RUSKIE DUCHOWIEŃSTWO [1].

I.

Historya narodowego ruchu ruskiego. — Działalność duchowieństwa w tym ruchu. — Powstanie stronnictw ruskich i rozwój tychże.

Jestto aksyomat, stanowczo w historyi sprawdzony, że chrześcijańskie narody nie giną. Bywało nieraz, że rozwój polityczny, kulturny, wogóle życie narodowe niektórych chrześcijańskich ludów przez wieki całe podlegało najniekorzystniejszym wpływom; co większa, niektóre z nich zatraciły prawie najgłówniejszą dźwignię narodowego życia, zatraciły swą ojczystą mowę (jak Irlandczycy), — lecz nigdzie w historyi nie znajdziemy dowodów na to, aby poczucie odrębności narodowej w którym z nich doszczętnie wygasło. Poczucie to otacza opieką sama idea chrystyanizmu, która żąda najpierw sprawiedliwości równej dla wszystkich, w dalszym zaś rzędzie domaga się zapewnienia warunków istnienia nietylko fizycznego ale i duchowego już nawet dla jednostek ludzkości, dla rodziny — cóż dopiero dla całych mas narodowych. Tę ideę chrystyanizmu przechowywał po wszystkie wieki Kościół katolicki i strzegł

[1] Z największą chęcią umieszczamy ten artykuł, nadesłany nam przez światłego kapłana ruskiego — i zostawiamy mu zupełnie głos, w przekonaniu, że lepiej od nas zna wewnętrzne stosunki, o których pisze, i że publiczności polskiej przyda się te stosunki bliżej poznać.
Redakcya.

jej wiernie, obejmując równą miłością wszystkie narody, pomny przytem na słowa św. apostoła Pawła, że „w Kościele Chrystusowym ani żydowin ani Grek nie posiada żadnych prerogatyw“. To też przeglądając historyę poszczególnych narodowości w Europie, a mianowicie narodowości — że tak się wyrazimy — słabszych, majoryzowanych przez drugie, które przez długie wieki nie wyróżniły się na widowni dziejowej, ani polityczną wielkością, ani znaczeniem cywilizacyjnem, i ledwie w bieżącem stuleciu obudziły się do życia narodowego — zawsze spotkamy się z tem zjawiskiem, że głównie duchowieństwo tych narodów podtrzymywało narodowe tradycye i było najsilniejszą dźwignią życia narodowego. Dla przykładu dość wskazać na duchowieństwo irlandzkie, bretońskie, gaskońskie, a bliżej nas na duchowieństwo u Słoweńców, Słowaków, Czechów i u Rusinów w Galicyi.

Jak rozbudzonem zostało poczucie narodowe ruskie w Galicyi, ile w tem wpływu i zasługi duchowieństwa ruskiego, jak potem powstały poszczególne ruskie stronnictwa o krańcowych tendencyach, — chcemy przedstawić w niniejszym szkicu przedmiotowo, *sine ira et studio*, rejestrując po kronikarsku ważniejsze wypadki z narodowego życia ruskiego, i uwydatniając charakterystyczne dążności stronnictw ruskich. Chcemy przedstawić rzecz faktycznie, bez względu na to, czy takie przedstawienie odpowie wyrobionym już — niejednokrotnie może niesłusznie — i utartym pojęciom społeczeństwa polskiego o swych najbliższych sąsiadach i pobratymcach.

Czy Stadyon wymyślił i stworzył Rusinów w Galicyi, czy dopiero w r. 1848 obudziło się poczucie narodowe ruskie, czy też wcześniej? — tych pytań nie mamy pretensyi rozwiązywać stanowczo i kategorycznie. Zaznaczymy tylko, że tworzyć narodowości nie leży w mocy choćby najgenialniejszych ludzi; zaznaczymy również, że Ruś istniała przed 500 laty jako samoistne państwo, istniała i uznawaną była jako odrębne ciało w Polsce. Po zajęciu Galicyi przez Austryę, rząd austryacki jeszcze przed Stadyonem musiał znać Rusinów, gdyż nawet wprowadzono z polecenia tegoż rządu w r. 1787 ruskie wy-

kłady na teologicznym i filozoficznym wydziale uniwersytetu lwowskiego, i utrzymywano takowe aż do zniesienia tegoż uniwersytetu w r. 1805 (względnie do r. 1808). Więc byli Rusini i istniało poczucie narodowe ruskie, jakkolwiek uśpione, już przed r. 1848. Również już w r. 1835 obudził się duch narodowy u młodzieży ruskiej, głównie w seminaryum duchownem ruskiem we Lwowie, a nieco później zaczęły się pojawiać pierwsze literackie prace młodych ruskich pisarzy (kalendarz: *Rusałka dnistrowaja*). Zresztą i na Ukrainie poczucie odrębności małoruskiej obudziło się silnie jeszcze z początkiem bieżącego stulecia, — a nie podlega najmniejszej wątpliwości, że ruch narodowy, tamże wywołany, musiał w pewnej mierze oddziałać także i na Rusinów galicyjskich.

Jednakowoż dopiero w r. 1848 poczucie narodowe ruskie objęło szersze masy. Rok 1848 nazywają wogóle rokiem ruchów narodowościowych; to jednakże nie znaczy, jakoby przed tym rokiem nie było wogóle takich ruchów. I owszem, były kwestye narodowościowe, z tą tylko różnicą, że przed tym rokiem, w czasach absolutyzmu, takie sprawy poruszane i załatwiane były drogą biurokratyczną; po zaprowadzeniu zaś w owym roku parlamentaryzmu w Austryi, kwestye te nabrały większego rozgłosu i wnikały w szersze masy narodu. Tak więc i narodowy ruch ruski w r. 1848 silniej wystąpił na jaw i większe przybrał rozmiary.

Na czele tego ruchu stanęło duchowieństwo; sprawa ruska w Galicyi wyszła z łona duchowieństwa i w jego ręku spoczęła przeważnie. Zjawisko to jest wcale naturalnym wynikiem dziejowej przeszłości. Ruś Halicka pod panowaniem polskiem uległa zupełnemu przenarodowieniu, lud tylko zatrzymał ruski język i obrządek; obrządek zaś u ludu tego aż podziśdzień ma to znaczenie, że stanowi o narodowości. Ktokolwiek z ludu w Galicyi wschodniej jest obrządku łacińskiego, nazywa się Polakiem, chociażby i słowa po polsku nie umiał [1]. Jednem słowem, Rusin musi być ob-

[1] Nawet urzędowa statystyka doliczyła się około 60.000 takich Polaków łacińskiego obrządku, używających wyłącznie języka ruskiego.

rządku greckiego, a obrządek ten jest najgłówniejszem znamieniem narodowości ruskiej. Kiedy więc szlachta ruska porzuciła swój obrządek, i — mówiąc wedle pojęć miejscowych — wynarodowiła się, ruskie duchowieństwo, będąc z natury rzeczy przedstawicielem ruskiego obrządku, było zawsze uznawane także jako przewodnia klasa ruskiego narodu, który zresztą — podług znanej we wschodniej Galicyi definicyi — tworzą tylko: chłop i pop. Aleć, kiedy w r. 1848 żywszem tętnem uderzyło życie narodowe ruskie, ta rola przewódców narodu, dotychczas nic nieznacząca, niepolityczna, spokojna, stała się dla duchowieństwa ruskiego obowiązkiem poważnym, ciężkim, wymagającym nowego poświęcenia i nowych trudów wobec tego, że już powołanie kapłańskie wkładało nań inne, ważne obowiązki względem ludu. Ożywione jednak duchem młodego, a tem sympatyczniejszego patryotyzmu ruskiego, duchowieństwo to przyjęło na się obowiązek politycznych przewódców swego narodu, i starało się wypełnić go prawdziwie patryotycznie.

Jak znaczną była ofiarność tego duchowieństwa na cele narodowe i dobroczynne zaraz w pierwszych latach tego przewodnictwa, możemy ocenić, jeżeli zważymy z jednej strony tę okoliczność, że księża ruscy są wogóle niezasobni, źle dotowani, obarczeni rodzinami, a z drugiej strony wskażemy na dźwignięcie takich instytucyj, jak *Narodny Dom*, *Hałycko-Ruska Mátycia*, na założenie tylu burs dla ubogiej młodzieży, fundowanie stypendyów dla uczących się, — a to wszystko staraniem i ofiarnością tegoż duchowieństwa.

Pomimo słabych swych sił, prowadzili ci naturalni przewódcy naród swój zwolna, ale statecznie naprzód; piśmiennictwo zaczęło się podnosić; w czasopismach pojawiały się poważne artykuły we wszystkich kierunkach wiedzy. Czasopisma te były bądź wydawane przez duchownych, bądź też zostawały pod bezpośrednim wpływem duchowieństwa i redagowane były w duchu bezwzględnie katolickim. W r. 1848 założono towarzystwo: *Hałycko-Ruska Mátycia*, które postawiło sobie za zadanie: „szerzyć oświatę między ludem ruskim w jego wła-

snej mowie", a to przez wydawnictwo „dobrych, a tanich książek, służyć mających do utrwalenia wiary i moralności i do rozpowszechniania pożytecznych wiadomości". Dla różnorodnych gałęzi wiedzy wybrano w tem towarzystwie osobne wydziały, a przedewszystkiem wydział dla umiejętności teologicznych, pod prezydencyą ks. Jana Bocheńskiego, późniejszego biskupa sufragana. W tymże roku oświadczyło się „Pierwsze zgromadzenie ruskich uczonych" za odrębnością języka małoruskiego, ogłaszając uroczyście, że język, używany w Galicyi i na Małorusi, jest językiem zupełnie samoistnym, nie zaś dyalektem polskiego albo rosyjskiego języka; następnie starało się ustalić pisownię tegoż języka i prawidła jego dalszego rozwoju, a to na podstawie pisowni i form języka cerkiewnego (niewłaściwie starosłowiańskim zwanego), który dla każdego ruskiego duchownego jest zarówno drogim i poniekąd tak samo rodzinnym, jak ludowy. Towarzystwo *Mátycia* postarało się o gramatyki i o pierwsze książki szkolne, a duchowieństwo zajęło się tak gorliwie zakładaniem szkółek wiejskich i szerzeniem oświaty między ludem, że nie było parafii, w którejby nie założono choć jednej parafialnej szkoły ludowej.

Życie więc narodowe Halickiej Rusi rozwijało się pod przewodnictwem duchowieństwa spokojnie, a trwale i pomyślnie. Nie było żadnych stronnictw, nie było żadnej zgoła różnicy zdań pomiędzy Rusinami, ani na polu politycznem i społecznem ani na polu literackiem, a już tem mniej na polu religijnem. Biskupi ruscy byli protektorami całego ruchu narodowego, i tytułowano ich κατ' ἐξοχήν, książętami Rusi *(kniaziamy Rusy)*. Wszystkie nowopowstające instytucye i towarzystwa ruskie poddawały się z własnej woli pod protektorat metropolity lwowskiego. Przeciw zarządzeniom biskupów, chociażby w sprawach natury politycznej, nikt z Rusinów ani nie pomyślał oponować. Dziś — podnosimy to dla kontrastu — stosunki bardzo się zmieniły. Obecne np. wiece ruskie nie mają nic pilniejszego, jak urządzać niepowołane protesty przeciw zarządzeniom hierarchii duchownej w sprawach

czysto religijnej natury, jak w sprawie reformy bazyliańskiego zakonu. Ale w czasach, o których mówimy, było inaczej. Konsystorze biskupie nawet w sprawach politycznych były dla Rusinów trybunałem, wyroki ich były święte i z najwyższem uszanowaniem przyjmowane. Dla tej nawet przyczyny przeciwnicy polityczni Rusinów przezwali ich mianem „Świętojurców", od tytułu katedry metropolitalnej św. Jura (Jerzego).

Że właśnie biskupi byli protektorami sprawy ruskiej, wynikało to z samej natury rzeczy. Wszystkie bowiem historyczne prawa i tradycye ruskiej narodowości, słowem, całe życie narodowe tysiącznemi węzły powiązane było z cerkiewnym obrządkiem, który — jak już nadmieniliśmy — u Rusinów prawie wyłącznie o narodowości stanowi; biskupi zaś w pierwszym rzędzie powołani byli, aby stać na straży tego obrządku. Począwszy więc od pierwszego metropolity lwowskiego, Angełowicza, biskupi ruscy interesowali się sprawą ruską i występowali w jej obronie, rozumie się w odmienny nieco sposób, według wymagań chwili. Tak np. metropolita, późniejszy kardynał Lewicki stara się swemi wpływami u rządu wyjednać rzeczywiste równouprawnienie ruskiego obrządku, zakłada w r. 1816 towarzystwo, mające na celu pielęgnowanie i kształcenie ruskiego języka, a od rządu domaga się wprowadzenia go do szkół ludowych; Snigurski, biskup przemyski, jeszcze bardziej popiera ruski ruch literacki, i w tym celu nabywa nawet drukarnię; Jachimowicz i jego współcześni w podobnym działają duchu. Ale podczas kiedy działalność pierwszych nie była tak dalece publiczną, tylko raczej biurokratyczną, działalność Jachimowicza po r. 1848 stała się widoczniejszą, — a to właśnie wskutek zmienionych okoliczności czasu, wśród których narodowościowe idee większą zdobywały sobie popularność. Jachimowicz zresztą najbardziej ze wszystkich biskupów popierał wszystkie ruskie instytucye, popierał również odradzającą się ruską literaturę; niesłusznie atoli zarzucano mu dążność do moskwiczenia ruskiego języka. Powołujemy się w tym względzie na świadectwo tak niepodejrzanej wartości, jakiem jest świadectwo ks. biskupa dra Pełesza, który w swem dziele:

Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, tom II, str. 933, mówi: „Jachimowicz był mężem starej szkoły, konserwatystą w najściślejszem tego słowa znaczeniu, był on zwolennikiem używania języka cerkiewnego w literaturze, ale z pewnością nie był przyjacielem moskalofilskiego literackiego kierunku. W swoich listach pasterskich zbliżał się do języka cerkiewnego, zresztą jednak starał się o pielęgnowanie ruskiego języka w szkole i przy nauczaniu ludu. Dla dowodu przytoczę tylko, że będąc jeszcze biskupem przemyskim, poleceniem z dnia 13 listop. 1858, l. 3015, zawezwał duszpasterzy, ażeby kazania nie cerkiewną, ale czysto ludową mową ruską wygłaszali".

Tak więc episkopat ruski szczerze i gorliwie zajął się dolą młodej narodowości ruskiej. Ale ta przykładna i spokojna praca duchowieństwa ruskiego nad ludem, i w ślad za nią idące rozbudzenie poczucia narodowego u Rusinów, nie było na rękę ultra-demokratycznej partyi polskiej we wschodniej Galicyi. Co więcej, nawet ogół inteligencyi polskiej, który wierzył silnie w przyszłość historyczną Polski, który żył nadzieją wskrzeszenia dawnej Rzeczypospolitej, z niechęcią spoglądał na rozbudzenie narodowe Rusinów, upatrując — wcale mylnie — w tem rozbudzeniu nową przeszkodę na drodze urzeczywistnienia swych najserdeczniejszych aspiracyj. Najbardziej jednak niechętni byli Rusinom polscy ultra-demokraci we Lwowie, a to głównie dlatego, że ster ruchu ruskiego spoczywał w ręku duchowieństwa ruskiego czyli „popów", jak zwykli mawiać; a jeźli w imię postępowych, demokratycznych zasad nie sprzyjali duchowieństwu wogóle, nawet własnemu, szczerze patryotycznemu duchowieństwu polskiemu, to tem bardziej nie chcieli cierpieć jakiegokolwiekbądź wpływu, wywieranego na lud przez „popów", będących nadto sojusznikami znienawidzonego im rządu. W r. 1848 *Dziennik narodowy* we Lwowie wydał hasło: „niema Rusi". Wkrótce potem landrat, Antoni Dąbczański, starał się to zdanie uzasadnić, wydając polityczną broszurę, pełną zjadliwych przycinków, na którą ze strony ruskiej odpowiedziano. Zaczem rozbudziły się namiętności: ze strony polskiej

nietolerancya, ze strony ruskiej rozgoryczenie. Kilku niesumiennych pismaków zaprzeczyło Rusinom wszelkiego prawa do odrębności narodowej; społeczeństwo polskie we wschodniej Galicyi lekkomyślnie przejęło się temi nieszczęsnemi zasadami krótkowidzących polityków ultra-demokratycznych; Rusini więc naprzekór stanęli w opozycyi do wszystkiego co polskie, rozpływając się w żalach na ucisk polski, pielęgnując w sercu jad goryczy i nienawiści politycznej.

Utartem jest zdanie, jakoby biurokracya austryacka wywoływała i popierała aspiracye narodowe ruskie, a to w celu uzyskania skutecznej przeciwwagi wobec wzmagania się prądów nieprzyjaznych rządowi w społeczeństwie polskiem. Zdanie to może być słusznem — i rzeczywiście okazuje się, że po r. 1850 biurokracya ta nie stawiała żadnych przeszkód ruchowi narodowemu ruskiemu; były to bowiem czasy rewolucyi węgierskiej, a jak wiadomo, sympatye Polaków były po stronie Węgrów, na Rusinów zaś liczył rząd austryacki, jako na „Tyrolczyków Wschodu". Wkrótce jednakże okoliczności zmieniły się. Rząd austryacki poznał — może wskutek odpowiednego przedstawienia namiestnika Gołuchowskiego — że Rusini są tylko masą ludową, która nie posiada tyle siły moralnej, aby mogła zrównoważyć żywioł polski, a więc że Polacy lepszymi byliby dla rządu sprzymierzeńcami, bo silniejszymi. Jak więc dawniej był czułym na skargi i przedstawienia Rusinów, tak obecnie zaczął się bardziej liczyć z żądaniami Polaków.

Starsze pokolenie społeczeństwa polskiego nie mogło pogodzić się z myślą, aby Rusini mieli prawo stanowić jakąś odrębność narodową; podejrzywało więc Rusinów o nieszczere jakieś zamiary, początkowo bliżej nie określone. Gdy jednak namiętności obustronnie zostały rozbudzone, stan rzeczy zaczął przybierać jaśniejsze i widoczniejsze formy. Utworzyły się przeciwności. Podczas kiedy Polacy ogłosili mowę ruską dyalektem ludowym języka polskiego, nie uznając jej samoistności, a Rusinów, broniących odrębności swego narodowego języka, nazwali Moskalami, wrogami, — to naprzekór znów cząstka zagorzalców ruskich, z Sewerynem Szechowiczem na czele, ogłosiła

język ruski narzeczem ludowem wszechruskiego czyli właściwie rosyjskiego języka. Wkrótce wciągnięto do tego sporu religię i politykę: poczęto ze strony polskiej zarzucać, najprzód obrońcom identyczności języka ruskiego z rosyjskim, a dalej i ogółowi ruskiemu, grawitacyę ku schyzmie i Moskwie. Że ogół ruski na te zarzuty nie zasłużył, to rzecz więcej jak pewna. W tym czasie frakcya moskalofilska była bardzo nieliczna; indywidua, do niej należące, na palcach policzyć było można; co więcej, nawet i tym nielicznym indywiduom grawitacyi ku północy udowodnić nie było można, pomimo wszelkich wysiłków ich nieprzyjaciół i tajnej policyi rządowej.

To też tem niesłuszniej podsuwano każdemu drgnieniu życia narodowego i literackiego u Rusinów fałszywe znaczenie; nie szczędzono nawet biskupom i wyższemu duchowieństwu ruskiemu zarzutów moskalofilstwa i schyzmy; nie uszanowano nawet czcigodności języka cerkiewnego, nazywając go pomostem, wiodącym do Moskwy. Minister oświaty katolickiego państwa nie wahał się liturgicznego języka Rusinów nazwać bezwartościowem skleciskiem *(ein wertloses Gebilde)*. Wreszcie położono koronę całemu dziełu: rozporządzeniem ministeryalnem z dnia 8 maja 1859, l. 634 polecono Rusinom wyrzec się cyrylicy, tysiącletniego ich pisma, a natomiast przyjąć alfabet i pismo łacińskie, przykrojone dla użytku Rusinów przez ministeryalnego sekretarza, Czecha, Jirečka, w rozprawce pod tytułem: *Über den Vorschlag, das Ruthenische mit lateinischen Schriftzeichen zu schreiben. (Im Auftrage des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht, verfasst von Joseph Jireček.* Wien 1859).

Pod przewodnictwem namiestnika, hr. Gołuchowskiego, zebrała się we Lwowie dnia 30 maja 1859 r. komisya w celu narady nad tym projektem, do której wezwano w pierwszym rzędzie przedstawicieli wyższego duchowieństwa ruskiego od św. Jura (a mianowicie ks. biskupa dra Spirydyona Litwinowicza, kustosza kapituły ks. Michała Kuziemskiego, kanonika ks. Michała Malinowskiego), w tem przeświadczeniu, że sąd, wydany w tej sprawie przez tychże, będzie miał znaczenie decydujące dla ogółu Rusinów.

Rzecz oczywista, że większość komisyi, t. j. członkowie Rusini, oświadczyli się stanowczo przeciw temu projektowi. Cyrylica była i jest u ogółu Rusinów skarbem narodowym: popierwsze, jako pismo ksiąg liturgicznych, powtóre, jako zabytek tysiącletniej przeszłości, to też szanowali ją i szanują podziśdzień najczerwieńsi nawet radykaliści ruscy. Wszyscy zatem członkowie Rusini podali zarazem pisemnie swoje uwagi i odpowiedne memoryały nad wspomnianym projektem (zebrane później w książce p. t.: *Die ruthenische Sprach- und Schriftfrage.* Lemberg 1861), w których dowodzą niepraktyczności projektowanej pisowni, a zarazem stanowczo stwierdzają odrębność i samoistność języka małoruskiego.

Ostatecznie powołana komisya zakończyła swe obrady postanawiając, że cyrylica ma być zatrzymaną i tylko pisownia ma być zreformowaną w ten sposób, aby zachowała cechy odrębności języka małoruskiego od rosyjskiego. W praktyce nie miała ta reforma wielkiej wartości, ile że pisownia, przepisana od rządu, który jako taki niema prawa ani zadania wpływać bezpośrednio na kształcenie i literacki rozwój jakiegoś języka, bardzo nielicznych znalazła zwolenników i wprowadzoną została z polecenia rządu litylko do książek szkolnych. Ogół ruski był tak rozgoryczony tą sprawą, że wkrótce potem rząd widział się zmuszony reskryptem ministeryalnym z dnia 13 marca 1861, l. 1479, odwołać wszystkie swe zarządzenia co do pisowni ruskiej.

Jednakowoż cała ta sprawa nie pozostała bez wpływu na ukształtowanie się pojedyńczych stronnictw ruskich. Pisownia rządowa — jak dopiero co powiedzieliśmy — znalazła mało zwolenników pomiędzy Rusinami; jednakże myśl szczelniejszego odgrodzenia się od rosyjszczyzny zapomocą zreformowanej pisowni poruszyła wiele umysłów, a osobliwie umysły owiane duchem wolnodumstwa, młodsze, żywsze, dla których cerkiewszczyzna i stare tradycye niewiele miały uroku i znaczenia. A właśnie wtedy małoruski ruch literacki na Ukrainie najszersze przybrał rozmiary, właśnie w tych latach poeta ludu, Taras Szewczeńko, swemi utworami obudzał niesłychany

zapał. Kulisz Pantaleon wraz z kilkoma literatami małoruskimi zaczęli wydawać w Petersburgu znakomity miesięcznik naukowo-literacki *Osnowa;* zaczęły się pojawiać różne małoruskie pisma peryodeczne, kalendarze i ulotne broszury; jednem słowem, powstał na Ukrainie niesłychany entuzyazm dla rodzimej literatury. Ruch ten musiał oddziałać na młodzież ruską w Galicyi — i rzeczywiście oddziałał; główne jego prądy szły przez Warszawę na Lwów, i to — rzecz dziwna — przeważnie za pośrednictwem młodzieży polskiej z Ukrainy, która bardzo gorąco zajęła się sprawą małoruską i częściowo sama poniekąd zruszczała. Stosunków bezpośrednich z Ukrainą Rusini galicyjscy dotychczas prawie nie mieli i mieć nie mogli; za kordon graniczny przedostać się nie było można, gwoli przeróżnych trudności i dla braku środków materyalnych. Dopiero w r. 1861 żywsze stosunki z Ukrainą nawiązane zostały. Rok ten, zaznaczony początkiem ery konstytucyjnej w Austryi, a przygotowaniem uwłaszczenia w Rosyi, otwarł drogę nowym postępowym ideom: liberalne prądy zaczęły raźniej się szerzyć i wnikać głębiej w grunt społeczny jak wszędzie, tak też i między Rusinami galicyjskimi. Młodsza generacya świeckiej inteligencyi ruskiej, hołdująca zasadom liberalnym, sprzykrzyła sobie przewodnictwo duchowieństwa, i zorganizowała się najpierw we Lwowie, później zaś w innych większych miastach wschodniej Galicyi w towarzystwa t. zw. *hromady*, jako osobna partya ruska, jako Młoda Ruś na wzór Młodej Italii i t. p. Nazwano partyę tę także partyą „miękkich“, w przeciwstawieniu do opornych „starych“ czyli „twardych“. Młodej Rusi podała rękę ultrademokracya polska we Lwowie, a kilku demokratów Polaków, jak Paulin Święcicki, stanęli początkowo jako właściwi przewódcy tej nowej ruskiej partyi, która z tego powodu przez „starych“ była posądzona o polonofilstwo. Ba, nawet twierdzili „starzy“, że partyę „młodych Rusinów“ stworzyli sami Polacy dla własnych swych celów — co zresztą jeszcze podziśdzień twierdzą moskalofile ruscy. To jednak twierdzenie, jeźli nie jest zupełnie mylnem, to jest, co najwięcej, bardzo niepewnem przypuszczeniem: społeczeństwo polskie nie przyznało się

nigdy do podobnego autorstwa, a nadto partya „młodych“, od początku swego istnienia podziśdzień, współzawodniczy z moskalofilami w okazywaniu swej niechęci dla polskości.

Pomiędzy „starymi“ a „młodymi“ zbyt wielkiego antagonizmu początkowo nie było; nie było też tak znacznych różnic w kierunku literackim. Główny organ „starych“, *Słowo*, wychodzący we Lwowie od r. 1861, pod redakcyą Bohdana Didyckiego, podobnie jak i cała partya młodoruska, występował w obronie odrębności języka małoruskiego (por. nr. 35—37 z roku 1861), i zamieszczał także odezwy i korespondencye z Ukrainy. Gdy atoli w r. 1862 Młodoruś założyła swój własny organ literacki, *Weczernyci*, a w r. 1863 polityczno-literacki dwutygodnik *Meta*, w których stanęła w opozycyi do dotychczasowego kierunku literackiego na Halickiej Rusi, wprowadzając do piśmiennictwa narzecze ukraińskie zamiast galicyjskiego, a w pisowni fonetykę Kulisza, — walka zawrzała na dobre. Przyczynił się do wywołania tejże jeszcze jeden epizod. Oto w r. 1862, w pierwszą rocznicę śmierci Szewczeńki, chciała młodzież ruska, aby odprawiono nabożeństwo za jego duszę. Szewczeńko był schyzmatykiem, przeto katolickie duchowieństwo ruskie musiało oczywiście odmówić współudziału w takiem nabożeństwie. Młodzież nie chciała tego zrozumieć — i z tego powodu wytworzyły się nowe kwasy. Gdy do tego organ Młodej Rusi, *Meta*, w ekspektoracyach swych, wylewanych na papier w duchu zanadto liberalnym, zaczął poruszać niektóre kwestye religijne, a konsystorz lwowski, spowodowany tem, zakazał w r. 1865 duchownym i wiernym prenumerować i czytać *Metę*, — stronnictwo Młodych, do reszty rozjątrzone, stanęło do walki jeszcze namiętniejszej ze Starymi, z wyższem duchowieństwem i z dawnemi tradycyami Rusinów galicyjskich.

Tymczasem we walkę tę wmieszały się dwa postronne czynniki: Polacy i panslawiści moskiewscy. Polacy ujęli się za partyą Młodych, wyrzucając Starym, dawnym utartym trybem, aspiracye do moskiewszczyzny i prawosławia. Panslawiści zaś, chcąc wyzyskać rozdrażnienie tych ostatnich, a utrzymując swych agitatorów po całej Słowiańszczyznie, zwrócili teraz baczniej-

sze oko na Ruś galicyjską. Wprawdzie już dawniej mieli oni zwolenników pomiędzy Rusinami galicyjskimi, ale bardzo nielicznych. Byli to ludzie po większej części słabego charakteru, bez stałych zasad i przekonań, jak np.: Zubrzycki, historyograf, Szechowicz, literat i t. p., którzy raz byli Polakami, raz znowu Moskalami, aby (dla arystokratycznych swych pretensyj) nie przyznać się do chłopskiej małoruszczyzny. Ogół zaś ruski nie posiadał nigdy sympatyj dla panrusyzmu, — tem bardziej, że ani o nim nie słyszał, ani go nie znał wcale. Teraz dopiero stosowna nadeszła chwila do zaszczepiania sympatyj dla panslawizmu w szerszych masach staroruskiej partyi.

Partya ta, która od roku 1848 oczekiwała rozdziału Galicyi na ruską i polską prowincyę, i spodziewała się podniesienia ruszczyzny do znaczenia ważnego czynnika politycznego w Austryi, ujrzała się po r. 1861 całkowicie zawiedzioną w swych nadziejach. Opuszczona od rządu, majoryzowana przez Polaków, którym we walce politycznej na żaden sposób sprostać nie mogła, rozgoryczona niepowodzeniem i upadkiem swoich widoków, niczem innem nie żyła, jak tylko tajoną nienawiścią do wszystkiego, co polskie. Przyzwyczajona do cudzej pomocy, do jakiegotakiego poparcia ze strony rządu, który ją teraz porzucił, nie miała w sobie tego ruchliwego życia, ani tych nadziei lepszej przyszłości, któremi żyła partya młodoruska. Była zupełnie przygnębiona. To też wielka jej część chętnie nastawiała ucho podszeptom agitatorów panslawistycznych, wiedząc zresztą, że te podszepty znalazły już posłuch i u innych majoryzowanych narodów słowiańskich w Austryi, jak u Czechów, Słowaków, Serbów. Gdy więc Lwów i prowincya zaroiły się agentami panslawistów—jak Kokoszkin, Lebedincew, Krzyżanowskij i inni — znalazło się i między Starorusinami wielu takich, którzy chwycili się idei panrusyzmu, jako jedynej deski ratunkowej w tej nierównej walce z większością polską w kraju.

Książki i czasopisma rosyjskie, których w wielkiej ilości i zadarmo dostarczały rosyjskie komitety panslawistyczne, znachodziły szerokie koła czytelników. Czytać je mógł bez większej trudności każdy, kto prócz ludowego języka znał staroruski

język cierkiewny, gdyż — jak wiadomo — esencyonalna różnica pomiędzy ruskim a rosyjskim językiem leży w wymowie. Moskale bowiem przyjęli za podstawę swego literackiego języka, język cerkiewno-ruski, wykształcony na Małorusi w XVII w. i pisownię małoruską, jakkolwiek niedogodną i nieodpowiednią dla dyalektu moskiewskiego; a zresztą w wymowie pojedyńczych głosek i całych wyrazów zupełnie się od Małorusinów różnią. Tak i liturgiczne księgi wschodniego obrządku zupełnie inaczej czytają w Rosyi a inaczej u nas w Galicyi.

Książki były wyborowe, podobały się; różnice językowe, abstrahując od moskiewskiej wymowy, nieznaczne; niektóre więc ciaśniejsze umysły pogodziły się z tem, że lepiej przyjąć wyrobiony język rosyjski i bogatą rosyjską literaturę za swoją własność, niż krzątać się koło kształcenia rodzimego języka i pracować nad rozwojem własnej literatury, zwłaszcza że warunki polityczne i społeczne nie są po temu. W ten sposób wkrótce propaganda moskalofilska uwydatniła się na polu literackiem. Język w wydawnictwach *Hałycko-Ruskiej Mátycy* coraz bardziej tracił cechy małoruskie tak, że zupełnie prawie zbliżał się do języka rosyjskiego. Jeden z przewódców ruskich w r. 1848, Jakób Hołowacki, profesor języka i literatury ruskiej na uniwersytecie lwowskim, który dawniej uroczyście bronił odrębności języka małoruskiego, obecnie w prelekcyach swych zaczął dowodzić, że tenże jest tylko dyalektem języka ogólnoruskiego *(obszczerusskoho)* czyli rosyjskiego — i wkrótce przesiedlił się do Rosyi.

Kiedy wreszcie w r. 1866 zaszły bardzo niepomyślne dla Austryi wypadki, a rząd miał dość innych kłopotów, moskalofile galicyjscy wystąpili w r. 1867 jawnie w swym organie *Słowo* z programem moskalofilskim i wyznaniem, że język ruski i moskiewski to jedno, a Rusini i Moskale należą do jednego i tego samego narodu ruskiego.

Stronnictwo ukrainofilskie ukonsolidowało się z końcem roku 1868 przy założeniu *Proświty*, towarzystwa dla szerzenia oświaty pomiędzy ludem. Towarzystwo to powstało mimo to, że było już na Rusi inne, starsze towarzystwo o podobnym

celu: *Hałycko-Ruska Mátycia.* Ale *Mátycia* wpadła w ręce moskalofilów — a zresztą istniała już tylko właściwie z imienia, nie dając żadnych oznak życia. Wogóle stronnictwo moskalofilskie zaczęło coraz bardziej tracić grunt pod nogami, a wszystkie instytucye ruskie, zostające pod jego wpływem, wegetowały tylko i wegetują dotychczas, nie przynosząc dla społeczeństwa ruskiego żadnych prawie korzyści.

Tak więc utworzyły się w młodem społeczeństwie ruskiem dwie skrajne partye: moskalofilska czyli zreformowana przez agitatorów partya „starych" — i ukrainofilska liberalno-narodowa partya „młodych". Mówimy wyraźnie: partye skrajne, gdyż większa część ogółu ruskiego, zwłaszcza duchowieństwo, nie zalicza się ani do jednej ani do drugiej panującej koteryi, a lud o stronnictwach ruskich niema nawet pojęcia. Gdy zaś oba stronnictwa zaczęły widocznie hołdować zasadom, niezgodnym z duchem katolicyzmu, kiedy partya moskalofilska zaczęła prowadzić propagandę prawosławia, partya zaś Młodych wywiesiła sztandary pseudo-liberalizmu, a nawet nihilizmu i ateizmu, — wtedy kler ruski musiał stanąć na uboczu.

Powoli zepchnięto go ze stanowiska przewodniego w społeczeństwie ruskiem. Większa część kleru ruskiego zobojętniała zupełnie dla spraw narodowych i żyje pogrążona w apatyi po dzień dzisiejszy. I podczas kiedy w początkach odrodzenia narodowego ruskiego ruch patryotyczny obejmował szerokie masy na prowincyi, kiedy cała Halicka Ruś szła jednomyślnie za głosem swych pasterzy, książąt cerkwi, kiedy do pierwszej kadencyi sejmowej Ruś pod przewodnictwem duchowieństwa przeprowadziła wszystkich swych kandydatów, — teraz ruch ten ograniczył się tylko na stolicę kraju, gdzie menerzy skrajnych stronnictw nadają ton całemu politycznemu życiu Rusinów.

Nieliczna tylko garstka światłego duchowieństwa ruskiego zrozumiała ważność chwili, w której prądy, wrogie katolicyzmowi, zaczęły nurtować w społeczeństwie ruskiem; zrozumiała, że trzeba podjąć walkę z oboma wrogimi prądami i trzymać wysoko a silnie sztandar katolicyzmu. Przedewszystkiem okazała się z natury rzeczy potrzeba założenia specyalnego, fa-

chowego organu dla duchowieństwa — i założono w r. 1870 dwutygodnik p. t.: *Ruskij Sion*. Założycielem i długoletnim redaktorem tego pisma, które wychodziło aż po koniec lutego 1885, był ks. dr. Sylwester Sembratowicz, podówczas profesor uniwersytetu we Lwowie, obecnie metropolita Halickiej Rusi — głównym zaś współpracownikiem ks. dr. Julian Pełesz, obecny biskup stanisławowski. Wydawnictwo to miało dla kleru ruskiego niespożytą wartość: ono to przyczyniło się głównie do rozbudzenia ducha katolickiego wobec grożących niebezpieczeństw indyferentyzmu religijnego i pozytywnej niewiary.

Sprawie unii najbardziej przysłużył się ks. biskup Pełesz. Propaganda schyzmatycka, popierana szowinizmem narodowym, jakkolwiek potajemnie, jednak dość silnie nurtowała w społeczeństwie ruskiem. Propagatorowie prawosławia rosyjskiego, jakkolwiek nie agitowali jawnie za schyzmą, to jednak ustawicznie dowodzili obłudnie po czasopismach, że taż schyzma jest wiarą praojców Rusinów, a że unia z Rzymem na Rusi fałszem i przemocą wprowadzoną została. Niecne takie i fałszywe twierdzenia, głoszone bezczelnie a ciągle, wymagały gruntownej, na historycznych dowodach opartej refutacyi: sprawa unii wymagała obrony. Obrony tej św. unii przeciw niecnym potwarzom jej oszczerców podjął się ks. dr. Julian Pełesz i w r. 1880 wydał we Wiedniu dzieło dwutomowe p. t.: *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, owoc długoletnich, gruntownych studyów, w którem, opierając się głównie na samych schyzmatyckich źródłach, własną bronią przeciwników odpiera zwycięsko niecne ich zaczepki, i zbija utarte a fałszywe komunały, dowodząc, że katolicyzm był pierwotną wiarą przodków, ponieważ Carogród, zkąd Ruś przyjęła wiarę Chrystusa, był w owym czasie nawrócenia Rusi w jedności z Rzymem, i że przystąpienie hierarchii, kleru i narodu ruskiego do unii z Rzymem nastąpiło pod wpływem własnego wewnętrznego przekonania o potrzebie zjednoczenia się z ogniskiem chrześcijańskiej jedności. Wydawnictwem tem dostojny autor nietylko, że zadał dotkliwy cios propagandzie schyzmatyckiej, ale wytrzeźwił wiele obałamuconych tą pro-

pagandą umysłów, a zarazem rozdał niejako wśród szeregów duchowieństwa ruskiego broń, którąby mogło skutecznie osłaniać św. wiarę przeciw niecnym potwarcom.

Jak powiedziano, zaczęło się coś psuć w młodem społeczeństwie ruskiem. Z jednej strony nowoczesna niewiara, liberalizm i socyalizm rozszerzały się zaraźliwie między adeptami partyi ukraińskiej i uwydatniły się procesem ruskich socyalistów we Lwowie (r. 1877), ultra-socyalistycznemi i antyreligijnemi wydawnictwami, jak np. *Mołot, Dzwin, Dribna Biblioteka, Świt,* — z drugiej strony aspiracye moskalofilskie coraz bardziej krzewiły się pomiędzy adeptami partyi Starych, i zadokumentowały się procesem o zdradę stanu Olgi Hrabar *et consortes* (r. 1881—2), którego kozłem ofiarnym zrobił się własnowolnie Iwan Naumowicz, początkowo ksiądz unicki, niepospolity pisarz popularny i jeden z przewódców partyi starej.

Kiedy w r. 1882 bullą *Singulare praesidium* Stolica św. poruczyła Towarzystwu Jezusowemu reformę zakonu Bazylianów w Galicyi, wystąpiły gwałtownie przeciw temu zarządzeniu jednomyślnie i zgodnie organa starej partyi *Słowo* i *Prołom* i organ młodej *Diło*. Sypały się sążniste artykuły, prowodyrowie polityczni zwoływali wiece, ogłaszali protesty — i odtąd sprawa ta stanęła na porządku dziennym u ruskich dziennikarzy, dając im sposobność zamanifestowania swych antykatolickich dążności. Organa starej partyi wypowiadały swe myśli antykatolickie jasno, występowały stanowczo, a zupełnie otwarcie; organ zaś młodej partyi *Diło* wyrażał się trochę oględniej, prawiąc raz dla zamydlenia oczu o „autonomicznej, synodalnej, narodowej cerkwi ruskiej, to znów bagatelizując poniekąd z wysokiego stanowiska bezwyznaniowego liberalizmu wszelkie sprawy, mające styczność z religią. Sprawy katolickiej bronił tylko *Sion*. Ramy atoli tego wydawnictwa nie były nazbyt obszerne i poświęcone głównie sprawom praktycznej i teoretycznej teologii — dla politycznych spraw niewiele zostawiały miejsca. Należało tedy założyć dziennik polityczny, któryby był redagowanym w duchu katolickim, budził uczucia chrześcijańskie w społeczeństwie ruskiem i występował w obronie

sprawy katolickiej. Ważność takiego przedsięwzięcia uznał ks. metropolita Sylwester Sembratowicz, udzielił mu więc swej protekcyi i swoich funduszów z poświęceniem i z uszczerbkiem niemałym szczupłej i nazbyt już okrojonej arcybiskupiej dotacyi. Od 1 kwietnia 1885 r. zaczął wychodzić dziennik p. t. *Mir* (t. j. mir, spokój) pod redakcyą ks. dra Józefa Komarnickiego.

Z dobrą nowiną pokoju chrześcijańskiego, z zachętą do zgody między stronnictwami ruskiemi a z obroną prawdy katolickiej, wystąpił *Mir* przed społeczeństwo ruskie. Redakcya starała się od samego początku pozostać w dobrych stosunkach z innemi dziennikami ruskiemi obydwu kierunków. Dla tych atoli był *Mir* nie na rękę. Chodziło tu w pierwszym rzędzie o prenumeratorów, zwłaszcza pomiędzy duchowieństwem, których można było utracić; to też *Mir*, nim się jeszcze pojawił na świat Boży, miał już nieprzyjaciół w innych dziennikach — po ukazaniu się zaś swojem wystawionym był na liczne ciosy. Nieprzychylne mu dzienniki, zakrywając zręcznie swe antykatolickie dążności na tę chwilę, z całą siłą jednomyślnie i zgodnie poczęli raz po raz uderzać na *Mir*, zarzucając mu polonofilstwo i służalstwo rządowi. Oczywista, że dziennik ten, który i tak na początku swego istnienia musiał walczyć z różnorodnemi przeszkodami, osaczony nadto ze wszech stron przez nieprzyjaciół silniejszych, bo starszych i panujących dotychczas nad opinią publiczną, potrzebował silnego poparcia ze strony ruskiego kleru. Niestety, wielka część duchowieństwa spoczywała w apatyi dla spraw publicznych, a również znaczna część poszła na lep gładkich, pseudo-patryotycznych frazesów, głoszonych przez dawne organa ruskie, frazesów o szkodliwości kierunku, wytkniętego programem *Mira*. *Mir* nie znalazł dostatecznego poparcia i z końcem pierwszego półrocza 1887 przestał wychodzić. Ta sama była przyczyna upadku i innych wydawnictw szczerze katolickich, jakiemi były w najnowszych czasach: *Ruś*, naukowo-polityczny dwutygodnik ks. Bobrowicza, *Kyrył i Metodyj* ks. Sieleckiego i *Bohosławskij Almanach* ks. Bobikiewicza. Utrzymuje się zaledwie: czasopismo praktyczno-teologiczne *Duszpastyr*, wydawane we Lwowie, i ofi-

cyalne organa dyecezalne, jak: *Widomosty Archieparchialni* we Lwowie, *Wistnyk Eparchialnyj* w Przemyślu i *Wistnyk Eparchialnyj Stanisławiwskij*. Są to jednak — jak powiedziano — czasopisma oficyalne, których istnienie w nieznacznej bardzo mierze zależy od inicyatywy i poparcia duchowieństwa wogóle. Dla ludu zaś istnieje obecnie zaledwie jedno pismo o tendencyach szczerze katolickich, a to dwutygodnik *Posłannyk*, wychodzący w Brzeżanach pod redakcyą ks. Ł. Dziułyńskiego (z dodatkiem książeczek miesięcznych p. t. *Knyżoczki missyjni*, na wzór Intencyj miesięcznych apostolstwa modlitwy i Najsł. Serca Jez.). Politycznego czasopisma większych rozmiarów, redagowanego w duchu katolickim, obecnie Rusini wcale nie mają. Ta okoliczność, że duchowieństwo ruskie, jakkolwiek liczne, nie utrzymało i nie posiada żadnego własnego organu politycznego, choćby skromnych rozmiarów, zastanawia tem bardziej, że głównie groszem tegoż duchowieństwa utrzymują się czasopisma ruskie, obecnie wychodzące, a zostające pod przeważnym wpływem politycznych koryfeuszów ruskich partyj, które na niewyraźnem wobec katolicyzmu pozostają stanowisku. W dowód czego zamierzamy podać krótką charakterystykę dążności pojedyńczych stronnictw ruskich.

(Dok. nast.).

Ks. Eugen. Hornicki.

PIERWOTNA JEDNOBOŻNOŚĆ
LUDÓW ERAŃSKICH

WEDŁUG POMNIKÓW PIŚMIENNYCH.

(Ciąg dalszy).

To obniżenie pojęcia o Ahurze Mazdzie, wywyższanie i ubóstwianie geniuszów uwydatnia się szczególnie w kulcie mazdeistycznym, który, ponieważ jest obszernie traktowany w Aweście, uzupełnia nasze wiadomości dogmatyczne o nauce Zoroastra.

Posłuchajmy najprzód opisu naocznego świadka z I w. przed Chr.:

Obyczaje Persów, — pisze Strabon — Medów i innych wielu ludów są jednakie; o których chociaż wielu mówiło, jednakże nie będzie od rzeczy i nam coś o nich powiedzieć. Persowie nie stawiają posągów ani ołtarzy; ofiary czynią na wzgórzach; niebo mają za boga; czczą również słońce, które nazywają Mitrą, a także księżyc i Afrodytę i ogień i ziemię i wiatry i wodę. Ofiary składają w miejscu poświęconem; ofiara jest uwieńczoną. Skoro Magus, przewodniczący w obrządku, podzielił mięso na części, każdy, zabrawszy swą cząstkę, odchodzi, nic bożkom nie zostawiając; utrzymują bowiem, że bogowie wymagają tylko ofiary z życia; jednakże — jak niektórzy mówią — małą cząstkę składają w ofierze na ogień.

Ofiary składają przeważnie ogniowi i wodzie; drzewo odarte z kory pokrywają tłuszczem; potem skropiwszy olejem zapalają, nie dmuchają na ogień, lecz wachlują; ktoby dmuchał lub coś nieczystego rzucił w ogień, śmiercią jest karany. Obrzędy tyczące się wody

w ten sposób sprawują. Obok jeziora, rzeki lub zdroju kopią jamę — i nad nią zarzynają ofiarę, pilnie bacząc, ażeby woda nie została krwią zanieczyszczona; poczem pokrywają mięso mirtem i wawrzynem, Magowie zaś, dotykając się tego mięsa wiotkiemi prętami, śpiewają hymny. Olej pomięszany z mlekiem i miodem wylewają w ofierze nie na ogień, ani na wodę, lecz na ziemię; podczas tych śpiewów, które długo trwają, nie wypuszczają z rąk rózg z miry.

W Kapadocyi (jest tam bowiem wielka liczba Magów, których także Czczielami ognia (Πύραι-Θοι) nazywają, i wiele świątyń perskich bogów) nie zabiją ofiar nożem, tylko kijem, jakby pałką. Są tam również Pirytie, wielkie obszary zagrodzone; wpośrodku znajduje się ołtarz, na którym wiele jest popiołu i na nim wieczny ogień utrzymują Magowie. Udają się tam codziennie i odprawiają nabożenstwo prawie godzinę, trzymając pęk rózg przed ogniem, (głowa) okryta jest tyarą filcową, z której spadające zasłony pokrywają usta. Też same obrzędy odbywają się w świątyni Anaitis i Omanosa; mają bowiem tam swoje świątynie, a posąg Omanosa obnoszą w procesyi. To własnemi oczami widzieliśmy, tamte znajdują się w kronikach, a również i następujące. Persowie nie zanieczyszczają rzeki, nie myją się w niej ani nie kąpią, nie wrzucają też tam trupów, ani nic takiego, co wydaje się nieczystem. Przed złożeniem ofiar jakiemukolwiek bogowi, modlą się najprzód do ognia [1].

Strabon powtarza opowiadanie Herodota, a uzupełnia je własnemi spostrzeżeniami; a jakkolwiek w jego opisie zachodzą sprzeczności, dadzą się one jednak łatwo wytłómaczyć. Świątynie i posągi, które Strabon widział w Kapadocyi, należą prawdopodobnie do kultu, który był skojarzeniem mazdeizmu z obrzędami sąsiadujących Frygijczyków. Anaitis i Omanos odpowiadają doskonale Cybeli i Atysowi: to obnoszenie w „procesyi“ Omanosa jest pewnie owym słynnym pochodem Atysa, o którym tyle opowiadają pisarze greccy. Świątynie tedy i posągi w Kapadocyi nie były perskimi; dziś jest rzeczą dowiedzioną, że Persowie nie stawiali świątyń, nie wznosili posągów: staro-perskie pomniki piśmienne, Awesta, całe piśmiennictwo pehlwi, a wreszcie poszukiwania archeologiczne stwierdziły prawdomówność ojca historyi pod tym względem. Wydobyto

[1] Strabon, ks. XV, wyd. Müllera, str. 624.

z gruzów szczątki wspaniałych niegdyś pałaców i pomników, odtworzono je i opisano w pomnikowych dziełach, nigdzie nie znaleziono śladu świątyń; przepyszne kolumny rzeźbione, znakomite płaskorzeźby, przedstawiające królów, wojowników i zwierzęta symboliczne, odgrzebane z rumowisk erańskich, zdobią obecnie muzea europejskie, lecz niema żadnego śladu posągów. Znaleziono jednak w wielu miejscowościach dawnego państwa perskiego rumowiska ołtarzy, które Strabon zowie Pirytiami, a które dziś w kraju pod nazwą *Atesz Gah*, „Przybytek ognia", są znane. Archeologowie francuscy i angielscy zamieszczają w swych dziełach [1] szczegółowe opisy tych ołtarzy, które w Firuz-Abad, Pasargad, Nachczi-Rustem, Suzie i innych miejscowościach napotykali. „Atesz Gah — pisze G. Perrot [2] — jest jedynym typem pomnikowym, jaki przedstawia architektura religijna w Persyi; nie jest prawdopodobnem, że dalsze badania odkryją nam inny rodzaj, który byłby tak rozpowszechniony po wszystkich zakątkach Persyi. Ten typ jest prawdziwie narodowy, a powstał wskutek wyjątkowego obrzędu, jaki odgrywał wybitną rolę w kulcie czcicieli Ahury Mazdy".

Nie ulega dziś żadnej wątpliwości, że mazdeiści czcili ogień; świadectwa pisarzy greckich potwierdzone są tekstem Awesty, rumowiskami Atesz Gah i praktykami Parsów [3]. Idąc za wskazówkami, jakich nam dostarczają powyższe źródła, możemy nader dokładnie odtworzyć obraz dawnego ołtarza mazdeistów i uprzytomnić sobie główne rysy odnośnego obrzędu.

Ofiary mazdeistów dokonywały się w miejscu odkrytem lecz ogrodzonem; w środku na podwyższeniu wznosiły się dwa ołtarze: na jednym z nich płonął ogień, drugi służył do składania ofiar — wkoło stali wierni mazdeiści.

---

[1] *L'art antique* i *Revue archéologique*, III serie, t. VIII, p. Dieulafoy. *Perse ancienne*, p. Flandin et Coste. *Early adventures in Persia, Susiana and Babylonia,* by Layard.

[2] *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V, p. 649.

[3] *Parsami* nazywają się dawni mazdeiści perscy, którzy z początkiem VIII stulecia schronili się do Indyj przed uciskiem muzułmańskim, i zamieszkali okolice Bombaju, Gudżaratu i Suratu. Zajmują się handlem, są bardzo zamożni i ściśle trzymają się praktyk mazdeistycznych. Liczą ich około 80.000.

Ołtarz ogniowy składał się z wielkiej płyty kamiennej, opartej na podmurowaniu; tam znajdowało się zarzewie, które dzień i noc podsycano suchem drzewem w ten sposób, iż stos był zawsze gorejący; wygaśnięcie ogniska uważane było za wielką zbrodnię. Kapłanom jedynie dozwolony był przystęp do Atesz Gah; dwaj Mobedzi, przyodziani w szaty kapłańskie, mający na twarzy zasłonę, pokrywającą nos i usta, rękami, okrytemi płócienną rękawicą *(dastam)*, dorzucali od czasu do czasu polana, odmawiając przepisane modlitwy. Każdego dnia o pewnej porze odbywało się nabożeństwo, wskazane rytuałem: śpiewano hymny, odmawiano modlitwy, bito pokłony.

Co więcej, mazdeiści okazywali cześć dla ognia nietylko w Atesz Gah, lecz nawet w domowem ognisku. Według przepisów Awesty, każdy wierny mazdeista wstawać winien kilka razy w nocy i dorzucić paliwa, ażeby nie wygasło domowe ognisko; do ogniska nie wolno było zbliżać się osobom, które, wedle przepisów, uważane były za skalane; zdala od ogniska należało trzymać trupa; odpadki włosów i paznogci w wyznaczonej odległości miały być zakopywane, słowem, za grzech poczytywano wszelkie kalanie tego „świętego“ elementu.

Ten kult, oddawany ogniowi, uderzył już był dawnych pisarzy wschodnich—i oni pierwsi dali mazdeistom nazwę „Czcicieli ognia“; ta nazwa przetrwała podziśdzień i słusznie.

Dzisiejsi Parsowie poczytują tę nazwę za obrazę, utrzymując, że ogień jest dla nich manifestacyą tylko Ahury Mazdy, że Awesta nazywa ogień „synem Ahury Mazdy“, a ztąd cześć, oddawana ogniowi, jest tylko czcią, winną Ahurze Mazdzie. Lecz — jak to już mówiliśmy — dzisiejsze pojęcia mazdeistów nie mogą być miarą pojęć ich przodków, a opierając się właśnie na Aweście, przychodzimy do przekonania, że mazdeiści uosobili ten element i przypisywali mu władzę i godność boską.

W najdawniejszych Gathach czytamy [1]:

Oddajemy cześć według prawa świętości, o Mazda, twemu ogniowi, dzielnemu, szybkiemu i mocnemu (pierwiastkowi), który

[1] XXXIV.

rozwesela świat i przychodzi w pomoc swym blaskiem, lecz karze swemi potężnemi wybuchami tego, który go obraża.

Według Eranistów, jeżeli ten ustęp nie jest wtrąceniem, wówczas można go już uważać, jako pierwotny zwrot pojęć religijnych Eranów do uosobiania objawów przyrody, do oddawania czci zjawiskom naturalnym. W dalszym rozwoju mazdeizmu, ogień, jakkolwiek nazywany bywa „synem Ahury Mazdy", do takiej dochodzi godności, taką mu moc i władzę przypisują, iż, jeżeli nie uznawali go za Najwyższą Istotę, przyznawali mu przynajmniej boskie atrybuty.

Czytamy w Jasnej [1]:

1. Składam Ci ofiary, słowa pochwalne, żertwę, pozdrowienie, wyrazy przywiązania, tobie, o ogniu, synu Ahury Mazdy.

2. Ty jesteś godzien czci i chwały. Bądź czczony, bądź chwalony w mieszkaniu śmiertelnych.

3. Niech szczęście sprzyja temu, który wytrwale składa Ci ofiary,

4. Trzymając w ręku drzewo opałowe, baresmę, czarkę i...

9. Udziel mi, ogniu, synu Ahury Mazdy,

10. Prędką świetność, łatwy pokarm, środki do życia.

11. ...Daj mi mądrość i powodzenie, łatwą wymowę. Daj duszy pojęcie jasne i rozumne, wielkość, ciągle wzrastającą, męstwo i odwagę,

12. Nogi wytrzymałe do chodu, czuwanie podczas trzeciej części nocy, szybkość w chodzeniu i czuwanie.

13. Potomstwo liczne... mądre, dobroczynne...

14. Potomstwo, któreby uwolniło (ojców) od kar w życiu przyszłem;

15. Któreby przyniosło szczęście mojemu domowi, mojemu miastu, mojemu plemieniowi, mojej okolicy, mojemu krajowi.

16. Daj mi ogniu, synu Ahury Mazdy, to, co mi okazuje (?) teraz i na zawsze najlepszy świat sprawiedliwych, świat olśniewający swoją świetnością.

17. Ażebym dostąpił doskonałej nagrody, dobrego uważania, ażeby dusza moja osiągnęła stan trwały doskonałego szczęścia...

. . . . . .

Obrzędy ofiarne, dokonywane na drugim ołtarzu, rzucają również wiele światła na pojęcia religijne mazdeistów.

[1] LXI. Hymn do ognia.

Rytuał obrzędowy Awesty zawiera się w Jasnej i Wisperadzie,—tam są przepisane ceremonie i modlitwy, wyznaczone są dni, w których szczególne ofiary składać należy.

Ofiary składane były Ahurze Mazdzie, Ardwisurze, Tistryi, Mithrze, Werethraganie, Aszi Wanuchi i innym, przytem odmawiano modlitwy i śpiewano hymny, w tym celu ułożone. Jakkolwiek te osobistości, według ustępów, spotykanych w Aweście, miały być tylko duchami i geniuszami, stworzonemi przez Ahurę Mazdę, jednakże rodzaj ofiary, hymny i modlitwy, które jej towarzyszyły, zdradzają dążności wielobożne. Strabon zaznaczył wyraźnie wielobożność w pojęciach mazdeistów; znamię to występuje wybitnie przy składaniu ofiar.

Ofiary były zwierzęce i roślinne. Mięso z zabitych zwierząt nie było palone, lecz tylko pieczone i rozdzielano je następnie między kapłanów i ofiarujących. Chleb, ziarno, kwiaty nie były palone również; na ogień ofiarny wylewano jedynie mleko, miód, oliwę i nieco z soku roślinnego, zwanego *Homa*. O genezie tej Homy pomówimy jeszcze, obecnie zaznaczymy tylko jej doniosłość w ofiarach mazdeistów.

Erańczycy nazywali Homą roślinę, należącą do *Asclepias acida;* wytłaczali z niej sok, który odgrywał pierwszorzędną rolę przy ofiarach u Wschodnich Aryów.

Całe rozdziały w Jasnej są poświęcone Homie; drobiazgowe znajdują się tam przepisy jej otrzymywania i ofiarowywania, na jej cześć są tam hymny pochwalne. Homa jest nietylko ofiarą, wdzięczną dla Ahury Mazdy, lecz zostaje uosobioną, świętą, posiadającą w sobie wielką moc i władzę. Oto wyjątek z Jesztu do Homy:

1. ... Homa przybyła do Zarathustry,
2. Który oczyszczał ołtarz ogniowy i śpiewał Gathy.
3. Zarathustra spytał jej: Człowieku, kto ty jesteś?
4. Który wśród całego świata cielesnego jesteś najdoskonalszym, jakiegom nigdy nie widział, z powodu twego świetnego ciała, nieśmiertelnego [1].

[1] Ten wyraz ostatni jest wtrąceniem późniejszem, które spaczyło pierwotną miarowość wiersza; podobnych wtrąceń jest bardzo wiele

5. Wówczas święta Homa, która usuwa śmierć, odpowiedziała:
6. Jestem, o Zarathustra, świętą Homą, która oddala śmierć.
7. Oddaj mi cześć, mędrcze, wytłocz mnie i spożyj.
8. Chwal mnie hymnami pochwalnymi, jak i inni prorocy prawa mnie chwalili.
9. Wówczas Zarathustra wyrzekł: Cześć Homie.

. . . . . .

48. Święta Homa jest stworzoną, jako doskonała i sprawiedliwa.
50. Jest świętą, uzdrawia.
51. Jest piękną, działa dobrze.
52. Jest zwycięską i ma złotą barwę.
53. Gałęzie jej są giętkie, tak iż można je spożyć.
54. Jest doskonałą, jest najlepszem lekarstwem dla duszy.
55. O ty, o złotej barwie, błagam cię o mądrość, siłę i zwycięstwo,
56. O zdrowie i uzdrowienie,
57. O pomyślność i rozwój,
58. O siłę dla całego ciała, o wiedzę wszystkiego...

. . . . . .

Poprzestajemy na tym wyjątku; natomiast przytoczymy tu całe streszczenie z Awesty, jakie zamieścił de Harlez o Homie [1]. „Homa daje siłę wojownikowi, mądrość wiernemu, młodym dziewczynom męża, małżonkom pożycie szczęśliwe, liczne potomstwo. Homa jest możną, działa według swej woli, zna świętą wiedzę. Przyczynia się do rozwoju świata i trzyma śmierć na wodzy. Od Homy upraszają wierni siłę i zdrowie, władzę i zwycięstwo, zgniecenie wrogów; od niej domagają się wykrycia złoczyńców, od niej spodziewają się długiego życia, a nawet dostania się po śmierci do nieba". W hymnach, poświęconych Homie, wspomina się wprawdzie Ahurę Mazdę, lecz znaczenie jego i działalność jest nie do ujęcia; zresztą jest on całkiem zbyteczny, — co żądać lub za co dziękować Ahurze Mazdzie, jeżeli wszystko otrzymać można od Homy. Windischmann, jeden z najznakomitszych Eranistów, wyznaje,

w Aweście. Wyżej wskazane wtrącenie jest charakterystycznem; mazdeiści są tu schwytani na gorącym uczynku przekształcania pojęcia o Homie.

[1] *Avesta*, p. CIX.

iż jakkolwiekby się zdawało, że mazdeiści uznawali Ahurę Mazdę za Najwyższą Istotę, wobec tylu jednak geniuszów uosobionych i ubóstwionych, rola jego schodzi całkowicie na drugi plan[1]. Wogóle kult ognia i kult Homy były objawami całkiem naturalistycznemi i pogańskiemi, a nie licowały zupełnie z właściwemi pojęciami o Ahurze Mazdzie.

Etyka Awesty odpowiada zupełnie jej dogmatyce: obok przepisów, jakie w etyce chrześcijańskiej napotkać można, znajduje się tam mnóstwo innych, śmiesznych, niedorzecznych, wstrętnych. Różnorodny rodzaj przepisów wskazuje na różnorodne źródła ich pochodzenia: obok monoteistycznej myśli przewodniej, ujawnia się tu dualizm i naturalizm, dążący do politeizmu; o każdem z nich pomówimy z kolei.

Należy oddawać cześć Ahurze Mazdzie, dziękować mu za dobrodziejstwa, prosić o łaski, stawać się ich godnym, a więc unikać grzechu i pełnić cnoty. Nie wolno zabijać, przywłaszczać sobie cudzej własności, plamić się grzechem cielesnym, nie wolno kłamać, oszukiwać; wszelkie kłótnie, bijatyki, oszczerstwa są niedozwolone, — słowem, w tych przepisach wszystko jest zawarte, co palec Boży wypisał na sercach ludzkich, co było wypisane na tablicach marmurowych Mojżesza. W Wendidadzie znajdują się całe Fargardy, poświęcone kodeksowi karnemu: drobiazgowo przepisana jest tam kara na różne występki, sprzeczne ze sprawiedliwością i miłością bliźniego. Krzywdy należy wynagrodzić zadośćuczynieniem, winę należy zmazać pokutą, zadając sobie przepisaną liczbę razów dyscypliną, czy też innem tego rodzaju narzędziem. Te przepisy moralne są tego rodzaju, iż de Harlez nie waha się powtórzyć za Windischmann'em, że „ta morałka jest niezawodnie najczystszą, najwznioślejszą, jaka się wyrodziła poza judaizmem".

[1] „Man kann das zarathustrische Wesen nicht treffender bezeichnen: die Lehre von Einem grossen Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und daneben doch eine Menge von Baga's und Jazata's, hinter deren Wirksamkeit und Kultus der grosse Gott zurücktritt". *Zoroastrische Studien,* S. 134.

Obok tych zdrowych pojęć moralnych, występują inne. Obowiązkiem jest mazdeisty nienawidzieć Anro-Mainyusa i wszystkie istoty, przez niego stworzone; w tym celu duchy złe i skutek ich działalności należy oddalać zaklęciami, niszczyć potrzeba stworzenia materyalne. Trzy Fargardy w Wendidadzie [1] są prawie wyłącznie poświęcone tym zaklęciom, chociaż i w innych częściach Awesty znajdują się również okolicznościowe formuły takich „zamawiań". Formuły zaklęć są w rodzaju „hocus pocus", całkiem ciemne, nie można w nich dopatrzyć się znaczenia; samo brzmienie wyrazów miało wrzekomo sprawiać skutek pożądany.

Wielką zasługę w oczach Ahury Mazdy stanowi zabijanie węży, żab, mrówek, owadów i wogóle zwierząt, uważanych za nieczyste. Zniszczenie jednej takiej istoty zapewnia nagrodę w niebie; zabicie węża wyżej jest cenione, aniżeli samo nabożeństwo [2]. Dobry mazdeista, a przedewszystkiem kapłan, winien mieć ciągle w ręku narzędzie do zabijania stworzeń Anro-Mainyusa. Przepisy bardzo szczegółowe, wyznaczają, jako pokutę za grzech popełniony, zabicie pewnej ilości tych istot; te przepisy tak są drobiazgowe z jednej strony, a z drugiej taka przesada jest w liczbach, iż de Harlez sądzi, że należy je uważać chyba za żart [3]. I tak Fargard XIV wyznacza pokutę za zabicie wydry, co uważają mazdeiści za wielki grzech: zadanie sobie wielkiej ilości razów bolesnych dyscypliną, dostarczenie pewnej ilości drzewa na ołtarz, a również *baresmów*, *zaothrów*, wreszcie:

9. Niech zabije 10.000 węży pełzających.
10. Niech zabije 10.000 płazów, mających postać psią.
11. Niech zabije 10.000 niedźwiadków.
12. Niech zabije 10.000 żab, żyjących na ziemi.

[1] XX, XXI, XXII.

[2] „En tuer une, quelque petite qu'elle soit, mérite une recompense dans le ciel. Tuer un serpent est une oeuvre supérieure aux oeuvres de religion, à la célébration de Jaçna" etc. Ob. Rivâyets, Cod. XV, f. 137 r.

[3] „Au plus grand nombre de ces prescriptions, du reste, il serait absolument impossible de satisfaire. On oserait même dire que ce morceau ne semble pas être l'oeuvre d'un législateur serieux". *Avesta,* p. 149.

13. Niech zabije 10.000 żab, żyjących w wodzie.

14. Niech zabije 10.000 mrówek, pożerających zboże.

15. Niech zabije 10.000 mrówek, idących rzędem; są one małe, ale robią wielkie szkody.

16. Niech zabije 10.000 *iguanów* (robaków), żyjących w błocie.

17. Niech zabije 10.000 owadów wstrętnych.

Na tem się kończy zabijanie — lecz sroga pokuta ciągnie się jeszcze w dalszym ciągu rozdziału.

Do etyki, charakteryzującej Awestę, zaliczyć należy przepisy, mające na celu oczyszczenie mazdeisty od skalań materyalnych, następnie przestrogi, zabezpieczające świętości ziemi, wody i ognia, wreszcie środki, przywracające im pierwotną nieskalalność: cały ten dział jest zbiorem guseł, zabobonów, przesądów, ujętych w prawo, sankcyonowane przez samego Ahurę Mazdę, przekroczenie którego uważane jest i karane, jako grzech.

Zwłoki człowieka umarłego kalają przedewszystkiem wszystko, czego się dotkną; ztąd nie wolno grzebać ich w ziemi, wrzucać do wody, ani palić na stosie: trupa należy przenieść na miejsce, zwane *dachma,* gdzie jest wystawiony na pożarcie ptakom i zwierzętom drapieżnym. Bardzo drobiazgowe przepisy zajmują się tym obrzędem: tragarze, przenoszący trupa, jakkolwiek zachowują cały rytuał, uważani są za skalanych i muszą się poddać legalnemu oczyszczeniu; na czem zaś ono zależy, podajemy w dosłownem tłómaczeniu. Czytamy w Fargardzie VIII:

118. Mazdeiści wykopią trzy jamy w tej ziemi.

119. W pobliżu tych jam niech się nieczysty omyje *gomczą* (urina bovis), ale nie wodą.

120. Potem niech dozwolą zbliżyć się psom, niech je przywiodą musem, nie dozwalając im iść swobodnie, niech je ciągną za przednie łapy.

121. Poczem niech wykopią trzy jeszcze jamy w tej ziemi.

122. Niech nieczysty omyje się tam gomezą, ale nie wodą.

123. Poczem niech przywiodą psy, lecz niech je wiodą, przymuszając, nie dozwalając im swobodnego ruchu, niech je ciągną za przednie łapy.

124. Następnie czekać, dopóki wierzchołek głowy oczyszczanego nie obeschnie całkiem.

125. Po trzecie mazdeiści wykopią jeszcze w tej ziemi trzy jamy o trzy kroki od poprzednich.

126. Tam nieczysty omyje się wodą, a nie gomezą.

127. Najprzód omyje sobie ręce.

128. Gdyby nie omył sobie rąk, całeby ciało splamił.

129. Po trzechkrotnem omyciu rąk ręce będą czyste.

130. Wlejesz wody na głowę jego, na czoło.

131. Stworzycielu istot widzialnych! Kiedy woda święta dotknie się czoła jego,

132. Dokąd pójdą Druże i Nasus (t. j. złe duchy) tego człowieka?

133. Ahura Mazda odpowiedział: Druż i Nasus przejdą między brwi tego człowieka.

134. Stworzycielu istot widzialnych! Skoro święta woda spłynie między brwi,

135. Gdzie się przerzuci Druż-Nasus? Ahura Mazda odpowiedział:

136. Druż-Nasus przerzuci się na tylną część głowy.

137. Stworzycielu! kiedy woda święta poleje się na tylną część głowy,

138. Gdzie się rzuci Druż-Nasus?

139. Ahura Mazda odpowiedział: Ta Druż rzuci się na szczęki.

140. Stworzycielu istot widzialnych! Skoro woda święta dotknie się szczęki,

141. Gdzie się rzuci Druż-Nasus?

142. Ahura Mazda odpowiedział: Druż-Nasus rzuci się na jego prawe ucho...

. . . . . .

I tak dalej bez końca; z prawego ucha Druż-Nasus rzuca się na lewe, ztamtąd na ramię prawe, na lewe, pod pachę, na żołądek, na krzyże... i ten opis ciągnie się jeszcze przez 86 wierszy. Takiemi niedorzecznościami przepełniona jest Awesta, a one są miarą rozstroju pojęć religijnych mazdeistów.

Grzebanie trupa w ziemi jest takiem znieważeniem tego świętego elementu, a ztąd grzechem tak ciężkim, iż ani w tem ani w przyszłem życiu nie może być odpuszczonym (Fargard

III). Ziemia, w której pochowany był trup, jest przeklętą; przez lat pięćdziesiąt nie wolno jej uprawiać. Co więcej, występkiem jest rzucenie na ziemię kawałka świeżej kości z trupa lub z psa zdechłego; stosownie do wielkości kawałka, wyznaczona jest pokuta.

Wrzucenie trupa do wody jest ciężkiem przekroczeniem; mazdeista grzeszy nadto, skoro, spostrzegłszy trupa w wodzie, nie wydobędzie go z niej i nie postara się o legalne oczyszczenie elementu. Woda jest znieważoną nawet wtedy, gdy przez nieostrożność niosącego kilka kropli upadnie na przedmiot uważany za nieczysty; ztąd nie wolno nosić wody w nocy, w razie jednak koniecznym, należy odmawiać przepisane zaklęcia. Nie wolno jest również niewiastom w pewnych słabościach chodzić po wodzie; wszystkie szczegóły są przewidziane i drobiazgowo opisane.

Ogień znieważony bywa nietylko paleniem trupa, ale nawet jego obecnością: ognisko domowe musi być usunięte z mieszkania, w którem człowiek umarł, a po legalnem oczyszczeniu domu może dopiero wrócić na swe pierwotne miejsce. Nie jest wolno zbliżać się do ogniska domowego osobom, które uległy skazom moralnym, mianowicie uważanym za takie przez moralkę mazdeistyczną.

Liczne, szczegółowe przepisy, mające na celu oczyszczanie ziemi, wody i ognia, rozrzucone są po różnych częściach Awesty.

W parze z tego rodzaju przepisami etycznemi idą inne, a nawet przewyższają je najniedorzeczniejszem guślarstwem. I tak treść Fargardu XXI jest następująca: 1. Wezwanie *(invocatio)* byka pierwotnego; 2. Wezwanie obłoków, aby sprowadziły deszcz i sprawiły uzdrowienie; 3. Wezwanie słońca, księżyca i gwiazd; 4. Zaklęcia. „Ten Fargard — pisze de Harlez [1] — przeznaczony jest do obrzędów, mających na celu zaklinanie chorób; składa się z poszczególnych wezwań, z których każde kończy się formułą magiczną“. Podobne formuły

[1] *Avesta*, p. 209.

zaklęć znajdują się w rozmaitych częściach Awesty, cały Fargard XX jest im poświęcony, w Fargardzie VII zaznaczone jest wyraźnie, iż najlepszym lekarzem jest ten, który leczy zaklęciami. Do jakich niedorzeczności dojść można na tej drodze, służy Fargard XVII.

Włosy i paznogcie ludzkie mają, według Awesty, szczególną własność; nietylko zanieczyszczają ziemię, wodę i ogień, lecz nadto stają się strasznemi narzędziami w ręku złych duchów, mianowicie „stają się włóczniami, mieczami, łukami, strzałami o pierzu orlem i pociskami procowemi". Z tego powodu Ahura Mazda daje szczegółowe przepisy Zarathustrze, gdzie i jak należy je zakopywać, jakie zaklęcia odmawiać przy tej czynności. Oto słowa Ahury Mazdy [1]:

10. Ty Zarathustra na tej widzialnej ziemi utrzymuj w dobrym stanie włosy twe na głowie, strzyż twe włosy i obcinaj paznogcie,

11. Lecz potem zanieś te szczątki o dziesięć kroków od (mieszkania) wiernych,

12. O dwadzieścia kroków od ognia, o trzydzieści kroków od wody, o pięćdziesiąt kroków od *baresmy,* uwitej według prawa.

13. Wykop tam trzy jamy na głębokość *disti,* jeżeli ziemia jest twarda,

14. Na głębokość *vitasti,* jeżeli jest miękka.

15. Wrzuć tam te odpadki.

16. Potem wygłoś te słowa zwycięskie: *At kiaj* . . .

17. Nakreśl następnie trzy, sześć, dziewięć okręgów kół około tych jam na cześć Kszachatra-wairya;

18. I odmów cztery, sześć albo dziewięć razy *Ahunawairya.*

19. Na krańcu twego mieszkania wykop swemi paznogciami jednę jamę,

20. Któraby miała głębokość jednej części małego palca.

21. Wrzuć tam szczątki,

22. I odmów te słowa zwycięskie:

23. *Asza, Wohu-mananha* . . .

24. Nakreśl jeszcze trzy, sześć albo dziewięć kół jakiem narzędziem kruszcowem.

---

[1] Fargard XVII.

25. Odmów trzy, sześć, dziewięć razy *Ahura-Wairya*, a wzywając ptaka *Aszozusta*, mów:

26. Oto, Aszozusta, oto moje paznogcie;

27. Tobie je ofiaruję.

28. Niech te paznogcie, ptaku, cieszący się czystością, staną się dla ciebie włóczniami, mieczami, łukami, strzałami o orlem pierzu, pociskami procowemi w walce z dewami mazańskiemi.

29. Jeżeliby to nie było wypowiedziane o tych paznogciach, wówczas stałyby się one dla dewów mezańskich włóczniami, mieczami, łukami, strzałami o orlem pierzu, pociskami procowemi.

Analizę Awesty zamkniemy nadzwyczaj charakterystyczną cechą mazdeizmu, mianowicie niezwykłem poważaniem, jakie okazuje psom. Fargard XIII, który traktuje o psach, opisuje ich przymioty, usługi, jakie oddają, ustanawia kary na tych, którzy się z nimi źle obchodzą. To wszystko można łatwo sobie wytłómaczyć: prawodawca dbał o zachowanie czujnych stróżów; strzegły one stada ludu pasterskiego od drapieżnych zwierząt, a również od niemniej drapieżnych Turów, którzy nocami napadali na obozowiska Aryów, zabierali bydło i uprowadzali ludzi w niewolę. Lecz ten traktat jest tylko wstępem do całego szeregu przepisów, w których pies gra wybitną rolę; złe obchodzenie się z psem poczytywane jest za występek, zasługujący na taką samą karę, jak wyrządzenie krzywdy bliźniemu, a czasem na większą.

W Fargardzie XV pyta Zarathustra Ahury Mazdy, jakie są grzechy, popełnione tutaj na ziemi, dla których człowiek staje się występnym i *peszotanus*[1]; Ahura Mazda wymienia następujące i w następującym porządku: 1. Odwrócenie wiernego od mazdeizmu. 2. Dostarczenie niezdrowego pokarmu psu, a dosłownie „kto daje psu twardą kość lub gorące jedzenie, skutkiem czego kość uwięźnie mu w gardle albo się oparzy". 3. Uderzenie suki szczennej, szczególniej, jeżeli z tego powodu stanie się jej co złego. 4. Qui habet commercium cum femina menstruata. 5. Qui habet commercium cum femina pregnante. W dal-

[1] Dosłownie znaczy ten, którego „ciało jest skażone".

szym ciągu tenże Fargard omawia przypadki, w których *puella gravida effecta* chodzi po wodzie lub dotyka się roślin, stara się *abortum procurare,* wreszcie *quando pariet,* kto się ma zajmować utrzymaniem dziecka. A zaraz potem, zacząwszy od nru 60 do 142, t. j. do końca rozdziału, Fargard zajmuje się drobiazgowo kwestyami, tyczącemi się suki: jak postępować ze szczeniętami, kto ma je żywić i wychowywać, jakie kary wyznaczone są na tego, który się nie trzyma tych przepisów, — a to wszystko przepisuje sam Ahura Mazda, odpowiadając na szczegółowe pytania, stawiane przez „świętego" Zarathustrę. W rytuale pogrzebowym pies odgrywa ważną rolę. Widzieliśmy już wyżej, iż przy legalnem oczyszczeniu mazdeisty obecność psa jest niezbędną; pies musi być obecnym również przy zgonie wiernego mazdeisty — dla odpędzenia złych duchów; dzisiejsi Parsowie wiernie trzymają się tego zwyczaju. Pies zdechły zanieczyszcza na równi ze zwłokami człowieka ziemię, wodę i ogień; wreszcie w jednem miejscu Awesty (Fargard XIII) jest rzecz o tem, co się staje z duszą psią po śmierci.

Eraniści w głowę zachodzą, chcąc wytłómaczyć takie poważanie dla psa. Sama użyteczność czujnego stróża domu i stada nie może być dostatecznym powodem; inne bydlęta domowe były niezawodnie użyteczniejsze: krowa, która żywiła rodzinę, była w wielkiem poważaniu u Wschodnich Aryów, jej *gomeza* — jak widzieliśmy — służyła do oczyszczenia; u Indów praktyki podobne istnieją podziśdzień; jednakże to użyteczne bydlę nie zostało wyniesione do tej godności, do jakiej doszedł cały ród psi [1]. Zresztą i inne osobliwe i dziwne pra-

[1] Rzeczą jest ciekawą, iż w krajach, w których istniał dawniej mazdeizm, a które dostały się następnie pod panowanie tureckie, przechowało się pewne poważanie dla psów. Psy żyją tam swobodnie i gromadnie po miastach i wsiach; nie mają właściciela, a żywieni są ofiarnością publiczną. Żołnierze tureccy nie omieszkują nigdy wyrzucić resztek po każdym posiłku na najbliższe legowiska. Turek poczytałby sobie za grzech uderzenie psa, a tem bardziej jego zabicie; podczas wojny krymskiej, kiedy wojska angielskie obozowały jakiś czas w Skutary, Turcy gorszyli się bardzo widząc, jak oficerowie brytańscy strzelali bez litości tych natrętnych włóczęgów.

ktyki mazdeistyczne, o których wspominaliśmy, stanowiłyby dla nas zagadkę niewytłómaczalną, gdyby pomniki chaldejskie nie przyszły nam z pomocą: dualizm i naturalizm mazdeistyczny wraz z całym szeregiem praktyk magicznych zapożyczony został z Sumeru i Akkadu.

Wielki zbiór akkadyjskich tabliczek magicznych, odkryty przez Sir H. Rawlinsona, dozwolił poznać źródłowo słynną umiejętność ludów zachodniej Azyi; rozpatrując się w tych dokumentach, uczeni badacze stwierdzili identyczność magii akkadyjskiej i magii erańskiej. F. Lenormant pisze [1]: „Każdego, który jest obznajomiony z religiami starożytnemi, uderzają przedewszystkiem wybitne punkta styczne między magią akkadyjską a zoroastryzmem, szczególniej w płodach późniejszych piśmiennictwa erańskiego: dualizm zasadniczy, kult ognia, istnienie boga, pośredniczącego między człowiekiem i Duchem czystym i najwyższym, Ahurą Mazdą". Przebiegniemy pokrótce punkta styczne magii akkadyjskiej i magizmu aryjskiego.

Akkadyjczycy zasadniczo przyjmowali w swych pojęciach religijnych d u a l i z m. Przypuszczali oni, że wszystko, co się dzieje na świecie, jest sprawą dobrych i złych duchów, a nadto, że istnieją środki, zapomocą których można z jednej strony zobowiązać dobre duchy do wywarcia dobroczynnych skutków, a z drugiej odwrócić działalność złych duchów; znajomość tych środków nazywała się magią. Wynika ztąd, że magia polegała na dualizmie; a ponieważ istniał on w południowej Mezopotamii na 30 wieków przed naszą erą, ponieważ — jak to zobaczymy — dualizm w późniejszym czasie wprowadzony był do Eranu, — ztąd wnosić można, że od ludów akkadyjskich pochodzić musiał.

Antropologiczne pojęcia mazdeistów o bogach, przedewszystkiem to dziwne mniemanie, że bogowie rzeczywiście karmią się i spożywają dary, jakie im wierni w ofierze przynoszą, rozpowszechnione było w Chaldei. W hymnie do Słońca czytamy [2]:

[1] *La Magie chez les Chaldéens*, p. F. Lenormant: vol. I, p. 178.
[2] *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, vol. IV, p. 17.

Słońce, przy wzniesieniu mych rąk, przybądź na pomoc, spożywaj swój pokarm, pochłoń swą ofiarę, wzmocnij swą rękę, spraw, aby (ofiarodawca) był uwolniony od swego smutku, żeby zniknęła jego trwoga.

Nieprzeliczone geniusze erańskie, jakie spotykamy w Aweście, prawdopodobnie od ludów akkadyjskich wiodą swój początek. Dokumenta magiczne stwierdzają, że słynny „byk erański", Kraosza, Frawaszi są pochodzenia akkadyjskiego.

W wielu miejscach Awesty występuje zagadkowa postać jakiegoś „byka", „duszy wołu". Co znaczył ten mit, tego żadnym sposobem z Awesty dowiedzieć się nie można[1]; dopiero magiczne tablice akkadyjskie odsłaniają nieco tajemnicy: znajdują się tam wzmianki o tym „byku", coby jednak miał znaczyć, nie wyświecają. Na jednej tabliczce magicznej czytamy[2]:

O wielki byku, byku bardzo wielki, który stąpasz u wielkich bram, który otwierasz wejście do wnętrza, który otwierasz szerokie ujścia, który służysz za podporę bogu Serach, żeńcowi pól, ręce moje wzniesione składały tobie ofiary.

Ty jesteś bykiem, zrodzonym od boga Zi, ty dźwigasz strefy Grobu, w którym przebywają umarli, bóg Nin-iz-zida na wieczność ciebie umieścił. Wielkie (bramy), zagrody, rogatki, wrota, ... które oddzielają niebo od ziemi ...

O Kraoszy pisze F. Lenormant[3]: „Uderzające jest podobieństwo między pojęciem Silik-mulu-chi z ksiąg magicznych Akkadu a Kraoszą „świętym i mocnym", o którym piszą stare księgi zoroastryzmu, szczególniej zaś między pierwszym a Mithrą, któremu przypisywano rolę pośrednika za czasu Achemenidów. Te postacie aryjskie urobiły się pod wpływem, coraz bardziej wzrastającym, magizmu medyjskiego, który dążył podówczas do przeobrażenia pierwotnej czystości mazdeizmu".

---

[1] „Quel est *Géus urva*, l'âme du boeuf, Spiegel, avec la tradition, y voit l'âme du taureau primordial, la première des créatures vivantes d'Ahura Mazda, mise à mort par Anro-Mainyus; Roth le considère comme une sorte de Bubonus mazdéen". *Avesta*, p. de Harlez, p. 317.

[2] *The Cun. Inscrip. of West. Asia*, vol. IV, p. 23.

[3] *La Magie chez les Chaldéens*, p. F. Lenormant; vol. I, p. 177.

Co więcej, same *Frawaszi*, których uważano za utwór samoistny ludów erańskich, pochodzą z Akkadyi. Według pojęć zoroastryzmu, *Frawaszi*, albo — jak mówią Parsowie — *Ferwery*, są istotami niebiańskiemi, odpowiadającemi istotom ziemskim. Aniołowie, ludzie, zwierzęta, ciała nawet niebieskie, słowem, każda istota materyalna ma swego Frawaszi duchowego, który nad nią czuwa. Otóż to pojęcie Frawaszi zostało zapożyczone od Akkadów i Sumerów. Autor dzieła „Magia u Chaldejczyków" pisze: „Według ksiąg akkadyjskich, każdy człowiek od urodzenia ma sobie dodanego specyalnego boga za opiekuna; jestto jego typ duchowy, który żyje w nim... Ten bóg posiada szczególne znamiona, mianowicie podlega niedoskonałościom i ułomnościom natury ludzkiej... Nie ulega wątpliwości, że ten bóg akkadyjski był pierwowzorem dla perskiego Frawaszi" [1].

Naturalizm kwitnął w Akkadyi na kilkadziesiąt wieków przed naszą erą: uosobili oni i ubóstwili siły przyrody i elementa, mianowicie wodę i ogień. Czytamy w zbiorze pism magicznych [2]:

Wody wzniosłe, wody Eufratu, które (płyniecie) we właściwem miejscu; wody, które się zbieracie w Oceanie, córy Oceanu w liczbie siedmiu, wody wzniosłe, wody płodne, wody świetne, w obecności ojca waszego, Ea, w obecności matki waszej, małżonki wielkiej ryby, niech będzie wzniosły, niech wyda owoce, niech przyświeca, usta złośliwe i przynoszące szkodę niech nie wywierają skutku. Amen.

W następującym hymnie woda wzywaną jest, jako opiekuńcze bóstwo:

Boże Rzeko, który dążysz naprzód, jak okręt, oddal od (niego) zawistny los, podobny do dzikiego zwierza... Niech słońce przy swem wschodzie rozwieje ciemności, aby one w domu nigdy nie przebywały. Niech zawistny los umknie się na pustynie i miejsca górzyste... Zawistny los, który się rozpościera na ziemi, Boże Rzeko, złam go.

[1] F. Lenormant; vol. I, p. 179, 180.

[2] *The Cun. Inscrip. of West. Asia*, vol. IV, 14.

Ludy akkadyjskie ubóstwiały ogień. W zbiorze tabliczek magicznych znajduje się wielka liczba hymnów, poświęconych temu elementowi:

Jestem złotym płomieniem, — czytamy w hymnie [1] — wielkim płomieniem, który się wznosi nad oczeretem, znakiem wyniosłym bogów, płomieniem miedzianym, opiekuńczym, który się wznosi, jako języki gorejące, jestem posłańcem Sili-muluk-chi.

Ogień oddala złe duchy i sprowadza błogosławieństwa:

Ty, który oddalasz złego *maskima*, który wynagradzasz życiem, który wzniecasz bojaźń wśród złośliwych, który opiekujesz się dziełami Mulga, Ogniu, niszczycielu wrogów, który jesteś skuteczny w oddalaniu zarazy, płodny, świetny, ... zniwecz złośliwość.

W wielu zresztą hymnach Ogień jest wprost nazwany bogiem [2]:

Pokój boga Ognia, bohatera, wraz z tobą niech panuje w krajach i w rzekach, z tobą niech panuje spokój na Tygrze i (Eufracie), z tobą niech będzie spokój na morzu i..., z tobą niech zostaje w spokoju droga córy bogów.

Badacze starożytności chaldejskich stwierdzają, że Akkadyjczycy ubóstwiali ogień. F. Lenormant, który długie lata poświęcał studyom akkadyjskim, pisze [3]: „Ogień jest największym i najczynniejszym wśród bogów, z którymi człowiek może wejść w styczność zapomocą świętych obrzędów i magicznych formułek... Akkadyjczycy oddawali cześć ogniowi w jego rzeczywistości przedmiotowej, uważali go za boga wyższego nawet od Słońca". Sir Henry Rawlinson, na podstawie stosownych zestawień, dowiódł [4], że kult ognia, stanowiący główny obrzęd mazdeizmu, zapożyczony był z Chaldei.

Jeżeli do tego treściwie zebranego zestawienia naturalizmu mazdeistycznego z naturalizmem akkadyjskim dodamy, że wszystkie zaklęcia i formułki magiczne Awesty znajdują swój pierwo-

[1] *Op. cit.* vol. IV, 6, col. 5.

[2] *Op. cit.* vol. IV, 8, col. 3.

[3] *La Magie chez les Chaldéens*, vol. I, pp. 173, 169.

[4] *Memoir on the Atropatenian Ecbatana,* w tomie X *Journal of the Royal Geographical Society.*

wzór w magii akkadyjskiej, że wiele praktyk mazdeistycznych, jak *baresma* [1], szczególna rola psów w obrzędach [2] i inne, istniały w Babilonii, wówczas przyznać musimy, że tak naturalizm jak i magia mazdeistów były identyczne z naturalizmem i magią akkadyjską. Ta identyczność prowadzi nas do bardzo ważnego wniosku. Ponieważ chaldejskie pojęcia naturalistyczne wyrobiły się na wiele wieków przed powstaniem Awesty, ponieważ — jak to widzieliśmy już poprzednio — krzewiciele zoroastryzmu byli prawdopodobnie Magami chaldejskimi, — ztąd wnieść należy, że cały naturalizm mazdeistów wraz z magią zapożyczony był z południowej Mezopotamii. Ten wniosek, na który, począwszy od Spiegel'a, zgadzają się niemal wszyscy Eraniści, dozwoli nam zrozumieć lepiej genezę Awesty i całego mazdeizmu.

(Dok. nast.).

Ks. W. Zaborski.

[1] *Baresma*, t. j. pręty tamariksu, używane przez kapłanów mazdeizmu przy obrzędach, z Chaldei również zostały wprowadzone, jak to dowodnie wykazał G. Rawlinson w swem dziele: *The five great monarchies*, 2 wyd., t. II, p. 350.

[2] W magii chaldejskiej psy odgrywały ważną rolę. Jedna z tabliczek akkadyjskich poświęcona jest przepowiedniom, opartym głównie na barwie psów, które wchodziły do świątyni i pałacu.

DWIE PASYE.

VORDERTHIERSEE I OBERAMMERGAU.

II.

Oberammergau. (1890).

W drugiej połowie czerwca b. r. wracałem do Monachium po paromiesięcznym pobycie na południu. Wagon — jak zwykle w tym czasie — był pełen. W kątach siedziały niezbędne dwie reprezentantki *Old England* w ścisłem słowa tego znaczeniu, bo między 40 a 50 wiosną, rude, zezowate i zdaje się emancypowane, bo z romansami Georges Elliot w ręku. Resztę towarzystwa stanowiły dwie partye niemieckich turystów, z których jedna jechała do Oberammergau, a druga wracała ztamtąd przez Tyrol.

Rozmowa toczyła się oczywiście o głównym wypadku sezonu. Któryż wagon tego lata w całej Europie środkowej wolny był od dyskusyi o pasyi w Bawaryi? Pytania i opowiadania krzyżowały się w tyralierskim ogniu. Podnoszono aktorów pod niebiosa, ale mieszkańców Oberammergau strącano na samo dno piekieł, z burmistrzem na czele. Każdy miał jakiś nowy szczegół do dodania o wyzyskiwaniu bezczelnem przyjezdnych, o gburowatości i bucie mieszkańców wioski, o braku wszelkich względów, a czasem nawet prostej rzetelności. Opowiadano, że nawet biskupów i nuncyusza apostol-

skiego nie umiano uszanować, że najdostojniejszym gościom kazano godzinami czekać na audyencyę u burmistrza, że połowa osób, które zamówiły mieszkania i bilety na dany dzień i przysłały naprzód pieniądze, mimo telegraficznej odpowiedzi burmistrza, przyrzekającej wszystko, nie dostawały nic, ani łóżka, ani karty wstępu, a to dlatego tylko, aby jak najwięcej osób zmusić do pozostania na powtórnem, poniedziałkowem przedstawieniu i zapewnić mieszkańcom zysk podwójny.

— Czy to słyszana rzecz — zwrócił się mój sąsiad, jakiś nadreński baron, do swego vis-à-vis, profesora z Jeny czy Halli, słuchającego z przerażeniem o próbach, jakie go czekały — czy to słyszana rzecz, że mogąc z Monachium jednego dnia zrobić tę wycieczkę i wrócić; trzeba dwa dni poświęcić, w niemożliwy sposób noc przepędzić, jeźli wogóle znajdzie się jakaś sofa lub krzesło, dlatego tylko, że gmina nie daje biletów, jak tylko takim, co nocowali we wsi. Naokoło Oberammergau kraj cudny, oberży pełno, w samej wsi jest parę hotelów, założonych przez oberżystów monachijskich; i hotele w Oberammergau i zajazdy w okolicy stoją puste, bo kto tam nocuje, nie dostaje biletu. Wyzyskiwanie podróżnych ma zostać monopolem wieśniaków z Oberammergau i przywileju tego ruszać nie wolno.

— A czy to nie bezczelne — przerwała z wielkiem ożywieniem pani baronowa — że nikt z sąsiedztwa Oberammergau, żaden ksiądz, żaden właściciel dóbr, żaden wieśniak nie dostanie biletu, jeźli nie przenocuje na miejscu, lub przynajmniej kosztu noclegu i jedzenia nie zapłaci! A wymaganie, żeby podróżni za dwa dni opłacali mieszkanie, choć bawią dzień jeden, a odsyłanie od Annasza do Kaifasza nim się kąt znajdzie, a ceny...

— Dlaczegoż nie ustanowią w głównych punktach, dajmy na to w Monachium, Berlinie i Wiedniu, a choćby tylko w Monachium samem, biur, któreby telegraficznie zawczasu o liczbie miejsc i biletów były zawiadamiane i przyjmowały na nie zamówienia?

Pytaniem tem wmieszałem się i ja do rozmowy.

— Dlaczego? — odparła, czerwieniejąc z oburzenia, baronowa — rzecz prosta, bo w takim razie przyjeżdżałoby tyle osób, ile miejsc jest do rozdania w teatrze; tymczasem teraz przyjeżdża o połowę więcej i ci muszą czekać do poniedziałku na drugie przedstawienie i dawać się tymczasem ze skóry obdzierać, jak my.

Zrozumiałem oburzenie mojej interlokuterki, przyszło mi jednak równocześnie na myśl, że sąd jej stawał się podejrzany, bo była w tej sprawie stroną czynną, a raczej cierpiącą. Będąc zresztą w ostatnich miesiącach bardzo wiele w podróży, nasłuchałem się podobnych rozmów dosyć, a nawet, strącając część znaczną na karb zwykłej przesady, nie mogłem się oprzeć przekonaniu, że *etwas war faul im Lande... Oberammergau.* Czytałem zresztą w dziennikach bawarskich o niektórych wyskokach kierowników gminy, niesłychanie swą zarozumiałością zabawnych; szczególniej paradnem było formą swą podanie do króla, cierpiącego na chroniczne pomieszanie zmysłów, z pominięciem księcia-regenta, dla dania temu ostatniemu *votum* nieufności za to, że pasyi nie odwiedził. W podaniu tem burmistrz żądał od króla, aby zrobił porządek z kolejami, które w swoich rozkładach jazdy do życzeń jego, burmistrza z Oberammergau, stosować się nie chcą i w karygodnem rozzuchwaleniu lekceważą wezwania Jego Burmistrzowskiej Mości. Niemcy mają na określenie podobnych patalogicznych zjawisk nie dający się tłómaczyć wyraz: *das Protzenthum;* Anczyc daje o nim słabe tylko wyobrażenie w „Chłopach Arystokratach".

Ponieważ obracające się wciąż w jednem kole jeremiady moich towarzyszów podróży stawały się nadto nudne, a przytem profesor zapalił sążniste cygaro, mimo protestujących kwileń rudych *beauties* znad kanału św. Jerzego czy La Manche, przeniosłem się w Rozenheimie do wagonu dla niepalących, w którym trafem szczęśliwym całe jedno miejsce było wolne. I tu oczywiście mówiono o Oberammergau, ale z innej beczki. Dwóch podżyłych jegomościów, dających się poznać akcentem *Dräsener* i Wiedeńczyk *habitué* Burgu, prowadzili dyskusyę artystyczną na ten temat, a reszta towarzy-

stwa przysłuchiwała się jej z tem skupieniem i uwagą, której może być pewien każdy, kto głośno i górno gada u niemieckiej publiczności.

Wiedeńczyk porównywał Rozę Lang (grającą rolę Maryi) z panią Wolter, a z Sonnenthalem Józefa Mayr (Chrystusa). Co do tego ostatniego, zgadzali się obaj, że był na aktora stworzony i że z powołaniem się rozminął. Na Rozę Drezdeńczyk mniej był łaskaw — rolę Maryi wogóle chętnieby usunął całkiem ze sceny, jako zbyteczną; o Mayrze za to powtarzał z naciskiem: *das ist ein Kerl, ach, was für ein Kerl!*

Rzecz naturalna, nie obeszło się bez porównań z Meiningerami. Wiedeńczyk przytem biadał na niedołęstwo południowych Niemców i, jak każdy prawy Austryak, nie omieszkał kilku specyalnemi razami obdzielić swojej ojczyzny.

— Jestto naprawdę *zum Tollwerden*, że się raz u nas nie znajdzie jakiś energiczny i zręczny człowiek, coby ich z tej dziury bawarskiej wywiódł, pokazał na świecie, po stolicach obwiózł. Coby to był za interes, co za powodzenie! Ludzieby na zwykły teatr przestali chodzić. *Es ist gar so packend!*

Drezdeńczyk zrobił uwagę, że propozycye podobne już robiono, ale aktorowie z Oberammergau nie chcieli ich przyjąć.

— Bo nie proponowano im dobrej ceny. U nas zawsze tak. Żałujemy ryzykować guldena, któryby przyniósł sto, tysiąc. Jedna podróż do Ameryki wróciłaby wszystko. A stolice! Ach, gdyby to nie było w Austryi... *Burgtheater* dawnoby ich zaangażować powinien na gościnne występy. Cóś tak oryginalnego — to dopiero zrobiłoby kasę!

Drezdeńczyk mniej się do takich międzynarodowych podróży artystycznych zapalał. Interesował się on bardzo dramatami z życia Lutra *(Lutherspiele)* Tümpelmanna i Herriga, z którym sympatyzował więcej, bo Tümpelmann przecież jest *ein Bisschen zu arg gegen die Römischen*, a to się sprzeciwia liberalnym zasadom. Był właśnie świeżo w teatrze, umyślnie dla tych *Lutherspiele* wystawionym, nie wiem już, w Chemnitz, czy w Zwickau. Widzi w tem pomysł niezmiernie trafny i na czasie, dążność do oparcia sztuki dramatycznej na nowych

całkiem podstawach, wziętych z ludowego życia, z ludowych pojęć i wierzeń. Dążność ta doprowadzi z czasem do nowego całkiem teatru, wytworzonego przez ducha germańskiego i germańską kulturę, natchnionego germańskim geniuszem, a w naturalnej konsekwencyi podkopie i obali teatr współczesny, zły i szkodliwy, bo francuski, jeżeli nie językiem, to duchem i treścią.

Pomyślałem sobie, coby też na to powiedział Göthe, klasyczna i arystokratyczna ekscelencya wejmarska.

Dräsener dalej tymczasem plany swe rozwijał. W pasyach z Oberammergau i w *Lutherspiele* było, podług niego, zupełne pokrewieństwo ducha i tendencyi; wprawdzie należałoby w dramacie pasyjnym to i owo zmienić, wyrzucić, oczyścić z katolickich naleciałości... choć zresztą przyznawał chętnie, że i teraz przedstawienie rażącem nie było, owszem, znajdował w niem prawie zupełnie charakter międzywyznaniowy. I dla tego właśnie zdrowego kierunku należałoby bardziej jeszcze poziom tego dramatu podnieść i obmyśleć sposób zbliżenia, złączenia tych przedstawień z *Lutherspiele*. Byłaby w ten sposób nie jedna chwila z dziejów Kościoła, ale cały jego pochód i rozwój przedstawiony w dramatach, a połączenie katolików z protestantami jakże dobrze oddziaływałoby na zatarcie wyznaniowych waśni i różnic, na zamalgamowanie się stopniowe, tak dla jedności Niemiec niezbędne.

Nie potrzebowałem słuchać dalej, bośmy szczęśliwie wjechali w oszklony peron monachijskiego dworca.

W Monachium to samo, co na kolei, tylko w jeszcze wyższym stopniu. Poczciwa stolica bawarskiego piwa niema dla swego *high-life* żadnych środków, któremi gdzieindziej zabija się czas i popycha rozmowę w salonie. Niema tu wyścigów ani innych sportów, życie jednostajne i bezbarwne jak gładka szyba Izaru, o 6-tej znika z ulicy ostatni doróżkarz, o 9-tej każdy idzie do łóżka, kto nie zasiedział się w piwiarni; przytem zaś Niemcy, a już specyalnie Bawarczycy, z talentem pani Récamier i innych mistrzyń i mistrzów salonowej konwersacyi

nie mają nic wspólnego. Można sobie wystawić, z jakiem zapamiętaniem wszystkie wygłodniałe języki rzucają się na każdą nowość, a dopieroż na nowość tej doniosłości, jak przedstawienia w Oberammergau. Nie słychać też o niczem innem w salonie i na ulicy, wszystkie wystawy sklepowe pełne widoków, opisów, fotografij Oberammergau i pasyi; a na drzwiach swego pokoju chciałoby się — szkoda tylko, że nie można — przybić ostrzeżenia, że tu się o przedstawieniach pasyjnych nie mówi.

Ale wykręcić się od tej podróży nie sposób: gotowi mnie ukamienować znajomi w Monachium, a może i w kraju. Jedziemy więc, szczęściem z bardzo miłym towarzyszem, pociągiem długim nieskończenie, a zapchanym strasznie. W I klasie jeszcze się oddycha, w II i III można się zadusić. Mijamy historyczne dziś jezioro Starnberg, w którem król-marzyciel znalazł równie zagadkowy koniec, jak zagadkową miał egzystencyę. Jezioro byłoby ładne ze swemi górami, błękitniejącemi zdala na tle zielonych ogrodów i lasów, oplatających wybrzeże. Tylko nad tem wybrzeżem taki tłok domów i will się ciśnie, że górskie jezioro wygląda na miejską sadzawkę.

Na stacyi w Oberau znajdujemy, nie bez trudu, jednokonną dryndulkę z chłopaczkiem, nie umiejącym powozić, i za godzinę drogi, z pół tuzinem mniej lub więcej zupełnych wywrotów, płacimy wedle taksy 12 marek (za dorożkę dwukonną płaci się 20). Droga śliczna, wygodna, ślimakiem wije się coraz wyżej ponad urwiskiem, gąszczem zarosłem. Na stokach góry, z puszczy świerków i sosen wyzierają tu i owdzie aksamitne płachty murawy na polanach. Stanąwszy na grzbiecie półgórza, przejeżdża się wioskę Ettal z benedyktyńskiem niegdyś opactwem, którego mury ogromne dziś napół pustką stoją, a kościół, wcale imponująca rotunda z XVII czy XVIII w., za filialny służy. Tu już jedzie się formalnie gęsięgo; ostatni ten kwadrans drogi łańcuch powozów prawie się nie przerywa, a po obu stronach formalne procesye pieszych: mieszczanie monachijscy, podobni do mastodontów z czerwonemi policzkami, lśniącemi tłustością, i ciemno-szafirowemi nosami, księża francuscy z niezbędnym *camail* i *rabat*, zakonnicy różnych habitów,

wieśniacy z błękitnemi parasolami, jejmoście różnego kalibru, z koszami prowizyi w ręku. Wreszcie oto i Oberammergau — zwykła wieś bawarska, ale widać, że bardziej od wielu innych dostatnia, bo przy wielu domach pododawane werandy, balkony i różne tyrolskie, nietyrolskie figlasy, w ogrodzie dużo ładnych kwiatów i brzydkich metalowych gałek, które tu zdają się uchodzić za szczyt elegancyi; a w środku wsi kościół, wcale pokaźny, jakim u nas nie każde miasteczko mogłoby się poszczycić.

Zaraz po przyjeździe mam pojęcie o trudnościach, jakie tu czekają turystów. Beneficyat tutejszy, a mój poczciwy i łaskawy gospodarz, prof. von Brentano (bratanek Klemensa), przygotował dla mnie pokój i bilet, ale i jednego i drugiego trzeba szukać i dla mego towarzysza podróży i dla drugiego przyjaciela nas obu, napotkanego w Oberammergau. Więc bieganina po całej wsi, udawanie się pod protekcyę różnych wiejskich „wielkich ludzi do małych interesów“; wreszcie, dzięki usiłowaniom i wpływom poczciwego staruszka (który został księdzem jako siedmdziesięcioletni blisko wdowiec i tu jest od lat czterech na swej pierwszej posadzie) późnym wieczorem moi przyjaciele, ulokowani jeden w stolarskim warsztacie, drugi w jakiejś jadalni, mogą sobie winszować wygodnego noclegu, którego im będą zazdrościć nie setki, ale bodaj czy nie tysiące turystów, z nami tu przybyłych.

Wieczorem mała wycieczka do wielkiej grupy Ukrzyżowania, wzniesionej o kwadrans drogi za wsią na wzgórzu, przez Ludwika II, na pamiątkę jego bytności tutaj na pasyjnem przedstawieniu. Grupa istotnie prześliczna, skomponowana niezmiernie szlachetnie i pełna głębokiego wyrazu i uczucia, szczególniej w postaciach u stóp krzyża stojących, wyrasta ponad otaczające ją malowniczo drzewa i krzewy, panuje nad całą okolicą i zdaje się jej błogosławić. Nieszczęściem pełno wkoło niej, mimo ulewnego deszczu, Anglików, a rozmowa tych filistrów *par excellence* psuje mi całe wrażenie tego wdzięcznego obrazu.

Podczas powrotu przez wioskę, pełną gwaru i ruchu,

mój przewodnik proponuje mi, czy nie zechcę w sąsiedniej piwiarni obaczyć Chrystusa — Mayra (panuje tu nader nieprzyzwoity zwyczaj mianowania świętemi imionami *tout court* aktorów, grających role świętych osób), pijącego piwo z dziennikarskimi reporterami. Nie mam oczywiście ochoty przyglądać się, jak p. Mayr zmienia się z beczki na piwo w beczkę piwa; wolę już zajść do zakrystyi, gdzie za pieniądze — wszystko tu za pieniądze — pokazują jasełka, niby to najpiękniejsze w świecie; w istocie ładnie powyrzynane i malowniczo ustawione, ale trzeba chyba nie znać Tyrolu i jego przepysznych jasełek w dolinach Pinzgau i Innu, żeby czemuś podobnemu wierzyć.

Zrana *reveil* kapeli wiejskiej, potem Msza św. parafialna, celebrowana przez arcybiskupa z Tours, przy bardzo ładnej muzyce i śpiewie, wreszcie teatr.

Cała procesya tam idzie, przedewszystkiem Anglików. Ma się wrażenie, że Londyn musi chyba stać pustką. Objuczeni jak wielbłądy, z całą biblioteką po kieszeniach, dożuwając resztek śniadania, a w worach i koszach mając gotowe prowizye, żeby przypadkiem w ciągu tych czterech godzin z głodu nie umrzeć, brną w błocie tłumy kraciaste, wyrzucając z gardła syczące głoski, jak kartaczowe race, poobwijane pledami, kołdrami, kocami, ceratą i gutaperką.

Budynek teatralny w części swej, dla lepszych miejsc przeznaczonej, jest zwykłą drewnianą budą, nie zabezpieczającą wcale od deszczu i wiatru, nie mówiąc o zimnie. Miejsca widzów amfiteatralnie zniżają się aż do sceny. Ta jest śliczna, oryginalna bardzo, efektowna, jak żadna inna, a przytem w ogromnych rozmiarach pomyślana z wielką prostotą. Po obu stronach kurtyny otwierają się dwie ulice jerozolimskie, które, nie będąc kurtyną objęte, pozostają zawsze odkryte, a do scen ulicznych, pochodów, obrazów niemych podczas akcyi na scenie głównej lub na *avant-scène*, nadają się przecudownie. Do obu tych ulic przytykają dwa gmachy, wychodzące ku widzowi na przednią scenę i w przeciwne strony od zasłony z wspaniałemi portykami i galeryami na znacznem wzniesieniu:

to pałac Annasza i pretoryum Piłata. Część środkowa, w głębi której jest kurtyna, tworzy rodzaj świątyni klasycznej o bardzo czystych i szlachetnych liniach — a cały ten kompleks scenicznych budynków, wzniesionych z kamienia i ozdobionych bardzo umiarkowaną, ale wytworną ornamentacyą, robi wrażenie tak harmonijne i wspaniałe, jakiego niełatwo gdzieindziej spotkać. Ponad szczytami gmachów scenicznych góry liliowe, a nad górami niebo i obłoki tworzą tło naturalne, jakiego żaden inny teatr nie posiada.

Scena ta jest poprostu prześliczną. Cały smak i głęboki zmysł artystyczny, zaszczepiony przez Ludwika I sztucznie, ale tak szczęśliwie w Monachium i Bawaryi, odbił się na tej budowie, która stanąćby mogła bez wstydu w starożytnej Grecyi, ale której w górskiej szczelinie za wietrzno i za zimno, niestety. I dodajemy zaraz, jak artystycznie wykończoną jest scena, tak artystycznie skończonemi są wszystkie sceniczne akcesorya.

Teatr zapełnia się szybko, krzyk, hałas różnojęzyczny, śmiechy, tupania nogami. Anglicy w pierwszych rzędach dobywają z koszyków kawałki kurcząt i pasztetów, Niemcy na tańszych miejscach krzepią się kiełbasą. Eteryczne *misses* gniotą nogi, przechodząc, jak oddział grenadyerów; otwierają się *Guides of Oberammergau* i przyrządzają binokle.

Chór wreszcie wychodzi, ale nie naiwny i skromny jak w Thiersee. Dwunastu mężów i dwanaście kobiet w przepysznych strojach, podług archeologii biblijnej z drobiazgową ścisłością robionych, jak wszystkie ubiory, w powłoczystych różnobarwnych sukniach. Układ podobny do tego, jaki widzieliśmy w Thiersee. Przed każdą sceną chór recytuje i śpiewa strofy, mające dać treść tej sceny i biblijnego obrazu, będącego jej symbolem i przedstawiającego się widzom podczas każdej podobnej recytacyi chóru. Ta tylko z Thiersee różnica, że tam obrazów i recytacyj daleko mniej, że ostatnie są krótkie, a pierwsze skromne, choć ładne. Tu pauzy ze względu na zmianę niezmiernie skomplikowanych dekoracyj są bardzo długie, ztąd recytacye i chóry ciągną się bez końca — obrazy

zaś, ułożone przez pierwszorzędnych malarzy, i z pomocą maszyneryi, godnej najlepszych scen stołecznych, nie mają wprawdzie nic, coby w czasie obecnego rozwoju i wyuzdania dekoracyjnej strony dramatycznej sztuki dziwić mogło; w każdym razie jednak są tak piękne, że dla nich samych nie żal podjąć podróży do dalekiej wioski w bawarskich górach.

Do wspaniałego tła i dekoracyi dostrojeni są aktorowie już swą zewnętrzną postacią. Typ ludowy w tej części południowej Bawaryi jest od tyrolskiego z niedalekiego Innthal bardzo różny. Tyrolczyk północny jest wysmukły, gibki, lekki przydłużony owal jego twarzy ma rysy zakreślone energicznie i bardzo silnie akcentowane, o liniach regularnych i szlachetnych, nieraz zupełnie klasycznych, u młodych ludzi zwłaszcza niezmiernie mimo wyrazistości delikatnych, zaostrzających się z wiekiem. Tu w Bawaryi przeważa, jeżeli nie jest wyłącznym, typ średniej wielkości, niezmiernie muskularny, krępy, mięsisty i rozrosły w ramionach; budowa ciała, dążąca do rozwijania się wszerz, głowa nieledwie kwadratowa, ogromna, z rysami, ostro nakreślonemi, ale mięsistemi, z czołem niskiem i głęboko osadzonemi, pełnemi wyrazu oczyma. Ogromne bogactwo czarnego zwykle zarostu podnosi jeszcze charakter bardzo oryginalny i wybitny, ale ponury i surowy, tych twarzy, z których niejedna zdaje się wyjęta z jakiego dürerowskiego obrazu Męki Pańskiej. Na scenie typy te, w rolach ujemnych zwłaszcza, niemniej jak w akcyi zbiorowej wyglądają pysznie. Ich wyrazistość i charakterystyka wybitna, zwłaszcza z pewnego oddalenia, potęguje niezmiernie wrażenie, każdej scenie nadaje charakter żywego obrazu. Przytem ta sama, jak w Thiersee, naturalność i swoboda ruchów, ta sama ich harmonijna powaga, obok większej jeszcze jednolitości, piękniejszego i artystyczniej doskonałego rozkładu grup i poruszeń mas. Dykcya przytem poprawniejsza w połączeniu z miniką doskonałą; a obeznanie z rolą, przejęcie się nią gruntowne tak, że zdaje się wchodzić w szpik kości i w krew, zostawia również poza sobą grę ogółu aktorów w Thiersee. I nie dziw: mieszkańcy tyrolskiej wioseczki muszą w ciężkim tru-

dzie na chleb zarabiać przez cały tydzień — zaledwie wieczorem chwil kilka mogą poświęcić na próby. Ich teatr jest dotąd jeszcze sumiennem, religijnem spełnieniem wotum, zrobionego przez praojców. Nikt z nich z tego niema korzyści materyalnej, nikt też nie może czasu, przeznaczonego na pracę około roli ziemnej, poświęcić opracowaniu roli w teatrze. Tu co innego. Dla każdego z mieszkańców Oberammergau sezon teatralny na szereg lat zapewnia materyalną niezależność, każdy z nich jest w stanie trzymać sługi i parobków i czas swój cały przez parę lat teatrowi poświęcić — na rozkazy ich zresztą stoi cały arsenał pomocniczych środków — najlepsi monachijscy artyści do kontroli i kierunku — nie dziw, że i w zgłębieniu roli i w jej wykonaniu dochodzą z niewielu wyjątkami do rzadkiej doskonałości. W Thiersee jest tylko samorodny talent i instynkt piękna i sztuki; tu jest talent także i wielki, ale wyzyskany do ostatecznych granic, opracowany, pokierowany z największą starannością.

Ale jeszcze inna istnieje od Thiersee różnica; tam teatr jest jakby przedsionkiem kościoła, a dramat — aktem religijnym: widać to u aktorów, czuć, że przedstawiają kościelne mysteryum, największą tajemnicę wiary. Sztuka ze swemi wymaganiami stoi na drugim planie, na pierwszym tradycya i wrażenie religijne. Tu strona religijna jest tylko czynnikiem poważnym, nie jedynym ani nawet głównym, podporządkowanym efektom i budowie dramatu. Dramatu, bo przedstawienie w Oberammergau jest nim, a co gorsze, jest nim jedynie.

I jeszcze jedno. Tekst z Oberammergau odznacza się od tyrolskiego swoim realizmem, bardzo, nadto daleko idącym — ale realizm ten potęguje się jeszcze o wiele w grze aktorów. Sceny ludowe, naigrawania się motłochu i żołdaków z Jezusa w scenach pasyjnych, noszą na sobie czasem jakąś cechę, tak już bardzo ludową, że aż przypominają pewnych nowoczesnych nowelistów, a wykonane są z egzageracyą, z podkreślaniem wszystkiego, co jaskrawsze, z zapomnieniem, że tym, przeciw któremu koncepta tłuszczy się zwracają na scenie, jak musiały się zwracać w rzeczywistości, toć przecie Chrystus Pan, Syn

Boży; że to, co mogli żydzi robić z Nim — na to nam, chrześcijanom, nie zawsze godzi się patrzeć. A w dodatku ten realizm nieraz pod samym tylko względem artystycznym bywa śmieszny. Tak np. w scenie biczowania: w Thiersee chór milknie na parę minut przed podniesieniem zasłony, i wśród ciszy tego przestanku, z poza zasłony słychać świst biczów i miarowe, gwałtowne uderzenia. Wywołuje to wrażenie ogromne, a usuwa z oczu widzów scenę, nad wyraz bolesną i niepotrzebnie jaskrawą. W chwili podniesienia kurtyny kaci rzucają bicze a Jezus, odwiązany od kolumny, pada bez czucia.

Tu biczowanie odbywa się na scenie, ale żeby oszczędzić delikatne plecy Józefa Mayra, bicze zrobione są z jakiejś bawełny czy czegoś podobnego, i uderzenia ich, bez żadnego odgłosu ani szelestu, nie robią tak dalece złudzenia, że widząc tę komedyę, trzeba mimowoli uśmiechnąć się. Ze zbytku realizmu i plastyki wywołuje się wrażenie — nieudanej parodyi.

To samo dzieje się ze scenami na Golgocie. Ciągnięcie, wyłamywanie Zbawiciela jest ohydne; pragnienie uwydatnienia wszystkich szczegółów katowni może zadowolnić chyba amatorów najgrubszych, najbrutalniejszych efektów na scenie. A co już najbrzydsze, i znowuż bardzo śmieszne, bo przy intencyi realistycznej mijające się z naturą, to łamanie goleni łotrom. W Thiersee odbywa się ono za sceną — tu nie chcą oszczędzić widzowi kontorsyj przedśmiertnych obu łotrów, a łamanie odbywa się zapomocą pewnego gatunku skórzanej klapki na muchy, której uderzenia tak mało niebezpiecznie wyglądają, że całe audytoryum nie może powstrzymać uśmiechu, patrząc na to.

Przechodząc do pojedynczych figur, zaznaczyć naprzód trzeba, że zupełnie złych jest ledwie kilka. Kobiety prawie wszystkie, albo gąski bez żadnego uczucia i wyrazu w układzie i grze, albo mimo starań reżyseryi manierowane. Magdalena w najpatetyczniejszych ustępach, jak w scenie pożegnania, zdjęcia z krzyża, objawienia w ogrodzie, mówi takim głosem i tonem, jakby witała swego kaprala w kuchni, miżdrząc się równocześnie do publiczności: *Guten Morgen, lieber Karl!* Jan

jest drewnianą lalką z porcelanową twarzą, pomalowaną na różowo i psuje efekt wszędzie, gdzie go na nieszczęście sztuki poszlą. Marya ma kości policzkowe, wystające po tatarsku, twarz brzydką, jakby w drzewie rąbaną toporem, i taką starą, że aż za starą do roli, choć w rzeczywistości jest młodą dziewczyną. Gra jej bardzo przyzwoita, czasem istotnie dramatyczna, choć przez wielu przechwalona. Robiłaby wrażenie wielkie, gdyby jej roli tekst nie zacierał i nie czynił najzupełniej bezbarwną. Z Apostołów jeden Judasz wybitny, grający rolę bardzo lichą energicznie i naturalnie; z przeciwnych obozów doskonali aktorowie Piłat i Kaifasz. Kaifasz w Thiersee słaby, tu wspaniały typ dworaka-sybaryty, nie bez pewnej *grandezza* w postawie i grze, robi z roli nudnej ciekawą i żywą. Kaifasz, grany przez burmistrza Langa, — lepszego widać aktora i reżysera, niż burmistrza — jest bardzo potężny, bardzo dramatyczny, prawdziwy typ „czarnego charakteru". Z innych zostaje specyalnie w pamięci chyba jeden pyszny Barabasz, nieporównany, jako typowa głowa bandyty i doskonały niemą grą fizyognomii. Co za idealny Franz Moor byłby z niego! Zostałoby może w pamięci wielu jeszcze, ale rolom tekstu tak brak wszelkiej indywidualności i charakterystyki, że z tej bezbarwnej, wodnistej masy najzdolniejszy aktor nie potrafiłby żywej figury utworzyć.

A Chrystus? Niewielu ludzi, tak jak jego, podnoszono pod obłoki. Cały aparat reklamy pracował na jego korzyść przez trzy ostatnie lata teatralne; pisano o nim romanse i dramata i popełniano dla niego wszystkie szaleństwa, jakie wiek nasz, rozkochany w *circenses*, popełnia dla aktorów. Czy słusznie? Zdaje mi się, że niezupełnie.

Naprzód powierzchowność. Jeżli to Chrystus, to chyba nie ten, jakiego sobie wystawiamy w tradycyi, w legendzie, w sztuce. W tej ostatniej można, co prawda, spotkać się z typem podobnym. Na górze Athos, w mozaikach Rawenny i Rzymu z VIII i IX w., w starych malowidłach cerkiewnych widzi się nieraz Zbawiciela, siedzącego na tronie w groźnej postawie Sędziego i Karciciela. Gęsty czarny włos zwija mu

się po obu stronach twarzy w wąskie pasma, kręcące się dziwnie, jak węże; zpod brwi, nasuniętych groźnie, surowe oczy o stalowych odbłyskach zdają się ciskać gromy. Rysy, geometrycznie regularne, nieruchome, wyglądają jak wyryte w głazie; postać cała, zmartwiała i sztywna w swym majestacie, zdaje się uosobieniem groźby, mściwości i siły — nie Chrystusowego miłosierdzia, nie łaski, nie miłości.

Takim Chrystusem z bizantyjskiego starego obrazu, nie sztywnym wprawdzie, ale groźnym i surowym, podobnym raczej do Jehowy Starego Zakonu, niż do łagodnego Baranka, który Krwią swą stwierdził wielkie prawo miłości w Nowem Przymierzu, jest Józef Mayr. Takim jest swą powierzchownością — układem zaś i grą jest aktorem. Aktorem w każdym razie niepospolitym. Każdy ruch u niego tak wystudyowany, tak zaokrąglony, każda modulacya głosu tak wypieszczona, opanowanie roli tak zupełne — że od zbytku tych zalet robi się niedobrze, że nadmiar wykończenia nieledwie przechodzi w afektacyę i manierę. Zarówno jak u poety, muzyka, plastyka, tak i u aktora publiczność lubi widzieć przezwyciężoną techniczną trudność, ale procesu łamania jej nie znosi przed oczyma, chce owszem mieć złudzenie, że wszystko idzie jak najłatwiej, od niechcenia. Wrażenie całe i urok ginie, gdy się widzi nici i sprężyny.

Man merkt die Absicht und man wird verstimmt.

U aktora, poza takiem wyrafinowanem wykończeniem roli, widz czuje opracowanie mozolne i długie, a to ostatnie z talentem czystej wody pogodzić się nie da, i dlatego gra taka przestaje imponować: nie może olśnić, nie może zapalić i zachwycić. Wyśrubuje ją ponad Mont-Blanc przyjazna reklama, ale publiczność, choćby krytykować nie śmiała lub nie umiała, unosić się będzie na zimno.

To jest wrażenie, jakie gra Józefa Mayra sprawiać musi na teatralnym krytyku, mimo, że jest tak inteligentną, tak delikatną i w swoim mniejszym trochę rodzaju piękną. Ale jakież jest jej wrażenie na chrześcijańskim widzu?

Powiedzmy to otwarcie, nie narzucając zresztą osobistego

poglądu nikomu: jest ono smutne. Postać Zbawiciela tak jest świętą, że sam pomysł postawienia jej na scenie, choćby w mysteryum, trąci świętokradztwem, a do aktora, mającego ją przedstawiać, niepodobna nie czuć rodzaju pobożnego uprzedzenia. W Thiersee uprzedzenie to znika zaraz, tak pojęcie i wykonanie tej roli pociąga, porywa, zadawalnia, tak nie znać nic w grze przymusu i mozołu, taka w niej łudząca naturalność, tak aktor jest sam sobą i równocześnie tak zupełnie jest Chrystusem. Tu przeciwnie, widzi się go, jak uważa, aby każdy krok jego był dostatecznie wymierzony i miał odpowiednią powagę; aby jego ruchy miały swój wystudyowany majestat i namaszczenie; aby słowa płynęły z ust wolną, równą falą, w tonie mogącym najlepszy wywrzeć efekt, — i ma się uczucie niedalekie obrzydzenia. Jakto! ten człowiek śmie Zbawiciela udawać? I dla tego udawania posługuje się całym arsenałem aktorskich sztuczek i reżyserskich sposobików? Uczucie chrześcijańskie zostaje dotknięte w najsilniejszy i najboleśniejszy sposób — a za tem idzie chybienie, skrzywienie zupełne dramatycznego wrażenia. Ta nić sympatyczna, jaka zawiązać się powinna między sztuką i aktorem a publicznością, rwie się niepowrotnie od pierwszej chwili, złudzenie rozwiewa się całkiem, budzi się wewnętrzny rozstrój i niesmak, i mimo podniosłej treści i artystycznej gry, ma się podobne uczucie wstrętu i zniechęcenia, jakby się z musu patrzyło na trywialną farsę.

A nie jednego tylko Chrystusa — Mayra gra wywołuje to wrażenie: składa się na nie całość przedstawienia. W przedstawieniu takiego rodzaju, jak pasyjne, powinno być, aby widza zaspokoić choćby z samego tylko punktu estetycznego, jedna z dwóch rzeczy: albo złudzenie gry tak doskonałe i bez żadnego dysonansu, aby się nie miało czasu pomyśleć, że to tylko komedya, aby tego, że to komedya, nie przypominało nic, przynajmniej już nic na scenie, — albo też powinien być w grze tak zupełny brak wszystkiego, co teatralne i sztuczne, wszelkiego szukania efektu, a tyle natomiast prostoty, naiwności, religijnego uczucia i skupienia, aby znowuż nie widziało się komedyi, i to nie dlatego, żeby jak tam, komedya była

zbyt doskonałą i złudzenie zbyt zupełne, tylko dlatego, żeby tu nic nie było udanem, a wszystko prawdą, przynajmniej w subjektywnej koncepcyi i poczuciu. W Thiersee są oba te pierwiastki — pierwszy w doskonałej grze przedstawicieli Chrystusa i Maryi, drugi u wszystkich, u wszystkich aktorów i u wszystkich widzów. Dlatego wrażenie jest jednolite i potężne, dlatego między treścią a wykonaniem istnieje harmonia doskonała, uzupełniona sympatycznym związkiem między sceną a publicznością. Dlatego nie widzi się całkiem ludzi przedstawiających pasyę Zbawiciela — widzi się tylko i to ciągle, od początku do końca, pasyę samą.

W Oberammergau przeciwnie; już nim się do teatru przyjdzie, tysiąc warunków składa się na to, aby przeszkodzić religijnemu wrażeniu. Całe otoczenie, wszystko co się widzi, słyszy, przechodzi, przekonuje, że się ma do czynienia nie z aktem religijnego pietyzmu, ale ze zwykłą spekulacyą teatralną. Gra aktorów, choć bardzo dobra, nie jest nią w stopniu takim, aby rzeczywistości pozwoliła zapomnieć: owszem, jej wyszukanie, jej teatralny charakter, cała egzageracya maszyneryi doskonałej, kostyumów, dekoracyi — całość i każdy szczegół z osobna robi wrażenie wszystkiego, tylko nie pobożnej pasyi — i jeźli wywołuje złudzenie, to chyba, że się jest w Monachium, w teatrze dworskim, albo bardziej jeszcze w Bayreuth, na jakiejś nowej operze Wagnera. A że widz oczekuje i szuka czego innego, więc obok uznania dla dobrej gry i utalentowanych aktorów nie może czuć wewnętrznego zadowolenia i tej rozkoszy estetycznej, jaką dzieło sztuki a specyalnie dzieło sceniczne wtedy tylko zdolne jest wywołać, gdy w niem między założeniem a wykonaniem panuje harmonia zupełna.

Że tak jest, za dowód najlepszy służyć może zachowanie się publiczności. Słyszałem, czytałem nawet, że się ona przedstawieniem buduje, że łzy wzruszenia rzęsiste wylewa, że jacyś Anglicy ponawracali się tam nawet... Nie wiem, przeczyć nie chcę, twierdzę tylko, że prócz zwykłych teatralnych łez, niezbędnym dodatku każdego dramatu u pewnej części wi-

dzów, nic podobnego nie spostrzegłem, a spostrzegłem natomiast rzeczy wręcz przeciwne.

Publiczność składa się w swej eleganckiej części z międzynarodowej i międzywyznaniowej zgrai turystów, włóczącej się po świecie, żeby zabić swą nudę, pokazać toalety, módz powiedzieć, że widziała to, co było *great attraction* sezonu. Skromniejsza część widzów składa się z Monachijczyków i wogóle z Niemców, w znacznej części z protestantów. Tam byłby nieraz materyał możliwy, żeby stworzyć publiczność dla pasyi: cóż kiedy niepomiernie wygórowane ceny i trudności ludzi poważniejszych a mniej zasobnych odstraszają od Oberammergau, a tych, którzy tu przybędą, sposób grania pasyi tak usposabia ujemnie, że wrażenia poważnego odnieść nie są prawie w stanie.

Zaczyna się od jedzenia — słucha się pierwszych scen przy szynce i koniaku; scena pożegnania — traktowana czułostkowo, jakby kartka z jakiegoś ocukrowanego romansu — wywołuje z oczu pięknych (a i mniej pięknych) pań owe potoki łez, o których wyżej. — Ostatnia wieczerza przechodzi bez wrażenia, bo wszyscy zajęci przygotowaniami do *lunch'u*, ewentualnie obiadu, na który tylko pięć kwadransów jest czasu — oczywiście dla angielskich żołądków zbyt mało. Ukrzyżowanie zostawia publiczność dość zimną; przypada między czwartą a piątą, w godzinie poświęconej *fife o'clock tea,* a odłożenie tej ważnej funkcyi niepokoi widocznie publiczność i czyni ją na sceniczne wrażenia nieczułą. Słyszę parę razy — jakby na operetce — *very nice!* i raz *beautiful!*

Żart na stronę. Ciekawości, zajęcia się nowością, zwykłego teatralnego wzruszenia jakąś dramatyczniejszą — a raczej nie, jakąś bardziej sentymentalną sceną — widzi się dużo, wrażenia głębszego, istotnego, odpowiadającego treści, nie dostrzegłem u nikogo, nie słyszałem o niem od nikogo i jam go nie odczuł wcale.

Winę tego zjawiska przypisałem aktorom. Myliłem się, a raczej nie wypowiedziałem całej przyczyny. Druga, większa połowa winy spada na libretto.

Wiem o tem, że słowa moje mogą tak wyglądać, jakbym, zebrawszy z jednej strony, światła chciał im z drugiej przeciwstawić cienie dla efektownego kontrastu. Nie mówiłbym jednak prawdy, a przynajmniej tego, co mi się zdaje prawdą, gdybym mówił inaczej. Zresztą przekonamy się z przykładów.

Tekst pasyi z Oberammergau jest trzeciorzędną robotą, napisaną przez plebana, a trącącą zakrystyanem i organistą — nadętą, rozwlekłą, naszpikowaną nudnemi oracyami, bez porządnej osatury i nici przewodniej, bez harmonii pomiędzy składowemi częściami i pojedyńczemi scenami, bez umotywowania scen i sytuacyj, z charakterystyką bladą lub trywialną, z kolorytem mdłym, z tonem czasami poprostu płaskim.

Dodajmy dla zaokrąglenia rymy... kantyczkowe nieraz. Oto np. zaraz pierwszy hymn na wstępie:

Heil Dir, o Davids Sohn!
Heil Dir, der Väter Thron
Gebühret Dir.
Der in des Höchsten Namen kömmt (tak!)
Dem Israel entgegenströmt,
Dich preisen wir!

Hosanna! der im Himmel wohnet
Der sende alle Huld auf Dich!
Hosanna! der dort oben thronet
Erhalte Dich uns ewiglich...

i tak dalej w tym samym tonie.

Porównajmy z tem odnośny ustęp w pasyi z Thiersee. W czterech strofkach sławią Jezusa chóry mężów i starców, niewiast i dzieci. Oto jedna:

Jehovah hat uns Heil gesandt,
Sein Wort ist treu und wahr;
Heil dem Gesalbten, seinem Sohn,
Dem König immerdar!

A potem *unisono:*

Hosanna! unseres Herren Geweihtem,
Er kommt im Frieden zu uns heut;
Hosanna! Dem Gebenedeiten
Lob, Ehre, Macht und Herrlichkeit!
Heil Dir, Heil Dir, dem Gottessohn,
Heil Dir, Heil Dir, auf Davids Thron
In Ewigkeit!

Zacząłem porównanie od pierwszej stronnicy; chętniebym przytaczał całemi stronnicami analogiczne sceny z obu pasyj, żeby uwidocznić charakterystyczną ich różnicę, ale boję się nadużyć cierpliwości czytelnika.

Całość tekstu w Oberammergau jest mniej więcej podobnej długości jak tekst z Thiersee; ale w tym ostatnim ukrzyżowanie stanowi punkt kulminacyjny, dzielący dramat na dwie połowy; w drugiej, po zmartwychwstaniu, szeregiem scen przedstawiają się objawienia Zbawiciela aż do wniebowstąpienia. W tekscie bawarskim przeciwnie; śmierć Chrystusa kończy dramat, bo doczepioną małą scenkę zmartwychwstania zaledwie można za nowy moment dramatyczny uważać, tak pobieżnie i licho jest traktowaną.

Niedość na tem. Dzięki rozwlekłości akcyi i niepotrzebnemu gadulstwu całkiem niepotrzebnych osób w scenach, dramat wlecze się żółwim krokiem i w godzinę dochodzi tak daleko, jak tekst tyrolski za kwadrans. Brak całego szeregu najważniejszych scen z Pisma św.; w scenach ważniejszych gada się, gada bez końca o rzeczach najniepotrzebniejszych, nie mających związku z akcyą — a moment główny zbywa się tak krótko i niezręcznie, że ledwie się nań zwraca uwagę: dość przypomnieć sceny w Betanii lub w Oliwniku. Natomiast całe sceny — i to długie — wtrącone bez żadnego umotywowania, bez połączenia z innemi i związku z akcyą zdają się pytać ze zdziwieniem, poco się tu wzięły, jak Piłat w Credo? Taką jest np. długa scena pomiędzy Apostołami, wysłanymi przez Jezusa dla przygotowania wieczerzy, a wymyślonymi jak zwykle bez racyi Baruchem i Markiem, dwoistem uosobieniem owego jednego męża z dzbanem wody, który, wedle Pisma, miał ukazać wieczernik: autor wogóle bez żadnej ceremonii obchodzi się z Pismem św. i zmienia je wedle fantazyi. Scena ta absolutnie nic nie zawiera, prócz mdłej konwersacyi — o niczem, ale to zupełnie o niczem. Takim jest także epizod z Szymonem Cyrenejczykiem, — scena, przedstawiająca Judasza z żołnierzami świątyni w drodze do Oli-

wnego ogrodu, — parę zupełnie niczem nieusprawiedliwionych posiedzeń Sanhedrynu i niedość uzasadnionych scen ludowych.

Obok rozmiarów, charakterystyka osób. Przedewszystkiem ich liczba. W tej pierwszej scenie w tekscie bawarskim mówi 18 osób, a prócz tego zbiorowo grupy ludu, dzieci, handlarzy, kapłanów i faryzeuszów. To samo powtarza się i później. Każda scena przynosi jakieś nowe figury, cały dykcyonarz nowych imion żydowskich i rzymskich, ale kto są ci ludzie, jaka ich rola w dramacie, jaki charakter i wpływ na rozwój akcyi — o tem widz nie dowiaduje się do końca, bo nie pomyślał o tem i sam autor. Że wprowadzanie bez liku takich komparsów, bez zadania sobie trudu, żeby ich z akcyą zespolić, żeby im nadać jakąś racyę bytu i choć trochę charakterystyki sprzeciwia się zasadniczym warunkom techniki scenicznej — o tem on zdaje się nie miał wogóle wyobrażenia.

Jak mało autor ma pojęcia o psychologicznej konsekwencyi w malowaniu charakterów i konfliktów dramatu, świadczyć może między innemi jego koncepcya Judasza. W tekscie tyrolskim widzieliśmy, jak niezmiernie misterną i delikatnie wycieniowaną jest skala uczuć, pokus, namiętności, po której zły uczeń zstępuje od niezadowolnienia i łakomstwa do bożobójczej zdrady. Tu on nie podnosi przeciw podszeptom żydów, próbujących go uwieść, żadnego zarzutu (niezręcznie bardzo zamiast jednego, dawniej już Judaszowi znanego Saduceusza, jak w tekscie tyrolskim, uwodzi go naraz sześciu, nieznajomych mu ludzi, co i nieprawdopodobnie wygląda i — jak zwykle w Oberammergau — gmatwa niepotrzebnie scenę). Wahanie objawia się tem tylko, że przez minutę słucha w milczeniu namów, później przed Sanhedrynem występuje on już jako zdrajca zupełny, nie robiąc żadnej wzmianki o tem, że pragnąłby Mistrzowi żywot zachować, nie wspominając o tem nawet na stronie. Po wydaniu zmienia się naraz, zaczyna desperować (na zimno), że nie wiedząc na śmierć Go wydał, deklamuje bardzo głupie rzeczy o tem, że on Go z rąk kapłanów odbierze, oddając im zapłatę, przeklina synagogę, że go oszukała (bardzo niesłusznie, bo mu nic nie obiecywano), wreszcie

w tyradzie, jakby wyjętej z barokowego kazania, żegna się ze światem. Koniec jej niby nie zły, ale oklepany i banalny strasznie:

„Moja zbrodnia zbyt wielka, nie odkupi jej żadna pokuta. On nie żyje, a ja Jego mordercą. Nieszczęśliwa godzina, w której matka na świat mnie wydała. Czyż dalej mam ciągnąć to męczeńskie życie... Nie, nie mogą go znieść, ani kroku dalej! Tu chcę cię wyzionąć, przeklęte życie, na tem drzewie niechaj zawiśnie najnieszczęśliwszy owoc! *(sic)*. (Biorąc pas). Chodź, wężu, owiń mnie, zaduś zdrajcę!“ [1]

W tekscie tyrolskim Judasz wynajduje dziką ustroń leśną, aby w niej swobodnie wylać swą rozpacz. „Duchy piekielne, wynijdźcie tu z mojej piersi, szalejcie, burzcie się do woli. Zakręćcie wasze dzikie pląsy, ja będę towarzyszem waszej uciechy! Skończcie już ze mną! Gdyby w was serce uderzało, błagałbym was: zmiłujcie się nademną, zepchnijcie mnie w krainę śmierci! Ale litość wam nie znana. (Pauza. Przysłuchuje się). Biada! Cóż mi wciąż szepczecie, bez ustanku, wiecznie: Przyjacielu, pocoś przyszedł? — Zamilczcie, zamilczcie głosy piekielne!...“ I dalej snuje się ten monolog coraz patetyczniejszy, coraz w swej tragiczności straszliwszy. Postać Zbawiciela wciąż się przesuwa przed oczyma, płonącemi gorączką, słowa Mistrza mieszają się ze śmiechem furyj piekielnych w rozszalałej wyobraźni. Wzywając śmierci, pada napół ogłuszony w głębi sceny, a tymczasem ukazuje się Piotr, który w to odludne miejsce przychodzi płakać nad odstępstwem swojem. Pomysł już przeciwstawienia żalu i skruchy chrześcijańskiej do rozpaczy potępieńca jest bardzo szczęśliwy i odpowiedni duchowi Kościoła, a wykonanie prześliczne, wrażenie wstrząsające do głębi. I Piotr ze swojej strony cały stosunek ze Zbawicielem uprzytomnia sobie, aby tem żywiej boleć nad ogromem winy; ale w jego sercu wspomnienie Mistrza potęguje tylko miłość ku Niemu i pragnienie coraz gorętsze od-

[1] *Gesammttext des Oberammergauer Passionsspieles von 1890. Getreuer Wortlaut des Gesangs- und Prosa-Textes.* München 1890. Verlag von Konrad Fischer, str. 90.

kupienia, naprawy tego, co zrobił i pokuty — Judasza doprowadza to tylko do szaleństwa rozpaczy. Piotr szuka kotwicy, której mógłby się uchwycić, aby zranione Serce Jezusa przebłagać — i znajduje ją, znajduje w Sercu Maryi; biegnie, aby u Jej stóp winę wyznać, opłakać, Jej modlitwą krzepić się i podnosić, biegnie z pełnemi nadziei słowami: „O Mistrzu mój, moim znów jesteś, o Jezusie, odnalazłem Cię!“ Judasz to słyszy i patrząc za nim, mówi: „O Judo, Judo! podwójny nędzniku! Ten — może żałować, ja — nie. Temu dało niebo pociechę łez, nie tobie, Judaszu, nie tobie. Tobie Mistrz nie może przebaczyć“.

I później w bardzo dramatycznym zwrocie mówi o przyczynie głównej, dlaczego taka noc napełnia jego duszę — chleb, od Mistrza przyjęty przy wieczerzy, on to furyom oddał jego serce. Już więc skrucha daremna, już on Mistrza kochać niezdolny. Szpony szatana owijają jego serce, wbijają się w nie coraz głębiej, furye z nową siłą uderzają na niego.

„Przyjacielu, poco przyszedłeś? Czy nie słyszycie tego strasznego słowa, co mnie potępia? Piekło, czegoż się ociągasz? Czy twoje katy głuche, że mi odmawiają przyjacielskiej posługi? Dlaczego ziemia nie chce się otworzyć pod memi nogami? Słyszę was, mściwe duchy! Chodźcie, chodźcie! Nie chcecie? Tam, tam! — wołacie. Do tego drzewa? Rozumiem was! Dobrze, gotówem!

„Szatanie, wspomóż mnie! wy wszystkie moce ciemności, dajcie mi dokończyć dzieła! Przyjaciela zyskacie na całą wieczność! Patrzcie, patrzcie! Przybywam!“ [1]

Scena ta, gdyby była dobrze graną — w Thiersee nie jest nią, niestety — mogłaby chyba stanąć obok podobnych w Ryszardzie III i w Makbecie.

Na zakończenie niech mi wolno będzie przytoczyć ostatnią scenę, kończącą tekst z Oberammergau — scenę zmartwychwstania. Proszę sobie przypomnieć wysoce efektowny sposób jej traktowania w tekscie tyrolskim. Tu ona tak brzmi:

[1] l. c. str 54—58.

„Tytus. Bracia, czy prędko koniec straży?

„Rufus. Prędko. Już zorza. Najpiękniejszy dzień wiosenny uśmiecha się nam.

(Trzęsienie ziemi) [1].

„Pedius. Bogowie! co za straszne uderzenie!

„Rufus. Ziemia się otwiera!

(Pioruny).

„Tytus. Precz ze skały! drży, pada!

„Pedius. Bogowie, co widzę!

„Tytus. Ślepnę, ogień mnie dotknął. (Padają).

„Caius. Co nam się stało?

„Rufus. Ani chwili tu nie zostanę.

„Tytus. Zjawisko zniknęło. Odwagi bracia, nie mamy czego się bać (?).

„Pedius. Widziałem u grobu postać jakby człowieka, ale jego oblicze olśniewało jak błyskawica i jego szaty były bielsze od śniegu.

„Caius. I ja widziałem. W tem są wyższe siły".

Potem jeszcze przez stronnicę o tem samem, w kółko; wreszcie:

„Pedius. Biegnijmy opowiedzieć faryzeuszom, co tu się stało.

„Wszyscy. Dobrze. Chodźmy" [2].

I tym filisterskim frazesem, kończącym filisterską, suchą bezbarwną scenę, kończy się cały dramat: paru strofek, odśpiewywanych potem przez chór podczas ubierania się widzów, nie mogę przecie uważać za zakończenie dramatu, do którego pod żadnym względem nie należą. Czy nieudolność może dalej się posunąć?

Takim jest tekst pasyi z Oberammergau. Jest w nim kilka szczęśliwszych chwil — sceny ludowe pisane nie bez werwy, choć z trochę karczemnem zacięciem, parę wierszy wcale niezłych. Jeden — prolog — zupełnie ładny, tylko z pewnością innego pióra:

---

[1] I na tem się kończy całe plastyczne przedstawienie powstania z grobu. Na scenie nie widać nic.

[2] l. c. str. 140—142.

Wirf zum heiligen Staunen dich nieder,
Von Gottes Fluch gebeugtes Geschlecht! i t. d.

Całość ratuje gra wyborna, choć nie bez zarzutu, bogactwo i smak kostyumów, śliczne tło liliowych gór, o których mówiliśmy, i ta sielskość, której ani kompania Cooka, ani spekulacya wieśniaków, ani turysci angielsko-hebrajscy nie potrafili do szczętu wygładzić. Ale ani dobrzy aktorowie, ani najświetniejsza *mise-en-scène*, ani najbezczelniejsza reklama z ramoty tej nie potrafi zrobić dramatycznego utworu, choćby drugorzędnej wartości.

Dla chrześcijanina jest w tym utworze wada inna, ponad tamte gorsza i wstrętniejsza. Jest tam jakieś tchnienie niezdrowe, coś, co odrazu instynkt chrześcijański drażni, choć go nie obraża otwarcie, coś takiego jak w owych krypto-józefińskich modlitewnikach, rażących nietyle tem co w nich jest, ile raczej tem, czego w nich niema.

Więc naprzód Marya usunięta jest na bok zupełnie prawie — prócz sceny pożegnania i paru scen pasyjnych — nie występuje wcale, miejsce jej całkiem drugorzędne, rola do kilku nic nieznaczących frazesów i wykrzykników ograniczona; nic nie przypomina ani na chwilę Bogarodzicy w znaczeniu katolickiem, nic nie pobudza do uczczenia jej: jestto Marya, córka Anny i Joachima, jaką zna i uznaje luterstwo. W tekscie tyrolskim co chwila w obrazach, w chórze, w treści zwrot do Orędowniczki naszej, do przyszłej Królowej Niebios, do Dziewicy Niepokolanej; tu nic niema, prócz zwykłej hebrajskiej niewiasty, prócz matki — i to pospolitej, opłakującej syna w niesmaczny sposób.

Ta sama protestancko-racyonalistowska metoda traktowania innych postaci. Nigdzie nie uwzględniona tradycya katolicka, nigdzie duch Kościoła. Czy to zbytnia opieka, jaką masońsko-iluministyczne dawniej, a dziś józefińsko-masońskie rządy bawarskie otoczyły te nieszczęsne przedstawienia, temu winna? — czy względy na protestancką publiczność? Nie wiem; to pewne, że tekst ten jest w najlepszym razie mniej więcej

chrześcijańsko-międzykonfesyjnym; specyficznie katolickim nazwać go trudno.

Gorzej jeszcze ze sposobem traktowania Pisma św. i świętych osób, występujących na scenie. Z Ewangelią autor nie robi najmniejszych ceremonij: kiereszuje ją i wykręca tak, jakby miał do czynienia z bajkami Ezopa. Anioł moralizuje Pana Jezusa w Ogrojcu. O Magdalenie i jej sposobie wyrażania afektu dla Zbawiciela niepodobna na tem miejscu pisać: że na to dotąd nie zwróciła surowej uwagi władza kościelna, wytłómaczyć sobie nie umiem...

— *Nun, Gott sei Dank, es wäre überstanden!*

Słowa te, którym towarzyszyło ze strony nas wszystkich długie odetchnięcie ulgi, wyzwolenia i uspokojenia, wyrwało się jednemu z nas przy wyjściu z teatru, i każdy uczuł w nich wyraz własnego wrażenia. Mimo wszystkich świetności i piękności, pasya w Oberammergau zostawiła w nas uczucie wewnętrznego rozstroju i niesmaku, z którego długo nie byliśmy w stanie się otrząsnąć.

Po stoku góry, długą, błotnistą drogą wił się czarny wąż bez końca, tysiącem zagięć i splotów, sięgający stacyi kolejowej w Oberau. W pojazdach i pieszo kilka tysięcy ludzi cisnęło się, biegło na milowej przestrzeni, zdążając na pociąg wieczorny do Monachium. Patrząc na nich, myślałem sobie, jakby dobrze było posiadać talizman któregoś z bohaterów, nie wiem już Hoffmanna czy Hauffa, żeby w każdą z tych głów, w każde z tych serc zaglądnąć? Co w nich zostało z barwnego kalejdoskopu, jaki przez ośm godzin roztaczał się i mienił jak tęcza przed ich oczyma? Czy to, co zamierzali swem *votum* pobożni twórcy pasyi w Oberammergau: ożywienie chrześcijańskiego uczucia, obudzenie skruchy, podniecenie miłości do Zbawiciela, który krwią swoją świat odkupił? Czy raczej jeden z tych konglomeratów, jakie po sobie zwykła zostawiać premiera teatralna: zaspokojenie ciekawości, podrażnienie i rozbujanie wyobraźni, szereg obrazów, zajmujących nowością i kolorytem więcej niż treścią — w połączeniu

z niechęcią z powodu zdzierstwa i spekulacyi mieszkańców wioski, a może bardziej jeszcze u niektórych z powodu profanowania rzeczy świętych? Nie wiem, zdaje mi się jednak, że raczej drugie niż pierwsze; a jeżeli tak jest, to nie mógłbym się oprzeć przekonaniu, że pasye w Oberammergau nie są wcale zjawiskiem dodatniem, za jakie je chcą mieć niektórzy, że wcale nie dowodzą żywotności religijnych uczuć tego kraju i ludu, ale raczej świadczą o ich zniżaniu do ziemskich celów i dla ziemskich zysków, że z nich Kościołowi Chrystusowemu nie przybywa chwały i korzyści, a zniesienie ich nie przyniosłoby ujmy żadnej, wyjąwszy chyba dla pewnej liczby worków. Kto nie buduje, ten niszczy, kto świętych rzeczy święcie nie traktuje, profanuje je. I w tem, zdaje mi się, jest historya bawarskich przedstawień pasyjnych w naszej epoce.

Ks. Jan Gnatowski.

WEWNĘTRZNE CECHY BOSKIEGO OBJAWIENIA.

(Dokończenie).

Po rozumie w budowie religii niepośledni ma udział wola. Jakież jej w tem zajęcie? Mówimy tu zawsze o religii w subjektywnem znaczeniu — o ile jest aktem ludzkim, łączącym człowieka z Bogiem.

Człowiek poznaje Boga, jako sprawcę wszelkiego bytu, a przez to poznaje też swą zależność od tego pozaświatowego Boga. Ta zależność jest nietylko przedmiotem uczucia, lecz także rozumnego poznania dla tych właśnie, którzykolwiek rozumu używają. Z tego poznania rodzi się tedy nowe poznanie: Ja całkiem od Boga zależę, podlegam jego wyższej woli i kierownictwu; niemożliwą jest rzeczą wymknąć się temu wyższemu rządzeniu — muszę tedy ulegać tej zależności. Bóg ma absolutne prawo do mej całej istności i działania, gdyż to wszystko z jego ręki mi płynie: jednem słowem — poznaje człowiek obowiązującą konieczność wejścia w ten stosunek zależności. Poznaje ten obowiązek nietylko jako potrzebę uczucia, lecz także jako prawo ugruntowane na stosunku do Boga, Pana swego. Jakże tedy pojmuje rozum urzeczywistnienie tego obowiązku, opierającego się na stosunku zależności? — Czy jako ciężar nieznośny, jako złe ludzkiej natury? Bynajmniej. Co rozum jako prawo natury poznaje, w tem może tylko upatrywać dobro, doskonalące ludzką naturę. Należeć do Boga, nieskończonej, najwyższej Istoty, może być dla ludzkiej natury

tylko dobrem, nieskończenie dobrem. Przy tem poznaniu wchodzi też wola w swą czynność. Ona jest z natury władzą pożądania wszelkiego dobra, które jej rozum przedkłada, jako dla natury przystępne, ją udoskonalające. Urzeczywistnienie zaś obowiązku, stosunku zależności od Boga, poddaństwa pod rządy boże przedkłada jej właśnie rozum jako takie dobro — wola tedy rozpoczyna też swą czynność odpowiednią naturze. Ta czynność woli polega na potrójnem działaniu. Najpierw zwraca się wola napowrót do rozumu, aby zasadnicze prawdy, które dotąd spekulatywnie tylko pojął, także i praktycznie zrozumiał, uznając je za dobre i przyjmując je jako normę do dalszego działania. Pod wpływem woli staje się rozum spekulatywny rozumem praktycznym. Poznanie owych prawd spekulatywne było psychologicznie potrzebnym aktem rozumu — uznanie tychże prawd jest już etycznym aktem rozumu pod władzą woli, Bogu oddanej. Na tym etycznym akcie woli, skłaniającym rozum do uznania prawdy i zastosowania jej do życia, polega prawdziwa istota wiary.

W religii objawionej napotykamy zupełnie taki sam wpływ woli na rozum z tą tylko różnicą, że poznania, poprzedzające wiarę, są liczniejsze, t. j. poznanie faktu objawienia z tem wszystkiem, co to poznanie zawarowuje, — ztąd też wymagane od woli uznanie rozciąga się i na sam fakt objawienia, a nadto jeszcze na treść objawienia. Bogu poddana wola w uznaniu faktu objawienia, w uznaniu prawdy i prawdziwości objawiającego Boga, żąda od rozumu, by ten w objawieniu wypowiedziane nauki — czy je zupełnie, czy niezupełnie rozumie — wszystkie za prawdy boskie uznał, i przyjął je za normę w swem poddaństwie względem Boga. To jest prawdziwa istota wiary w stosunku do objawienia.

Do tego przyłącza się druga czynność woli. Bogu poddana wola stara się także wolę bożą spełniać. Cokolwiek tedy rozum przedstawia jej jako wolę bożą, — czy to się tyczy naturalnego stosunku do Boga, czy się zawiera w skarbie objawienia — temu poddaje się wola jako najwyższemu prawu. Na tem poddawaniu się woli pod poznane prawo boże polega

moralność. Religia więc i moralność są wprawdzie różne pojęcia — ale ściśle ze sobą nawzajem związane. Moralność płynie z religii, z wiary, jako ze swego źródła. Nie wrodzona moralność tworzy wiarę, religię; lecz wiara, religia tworzy moralność, a mianowicie moralność obwarowaną pełną sankcyą. Czysty rozum poznaje to, a praktyczny rozum musi to uznać, że Bóg się inaczej musi zachować względem tych, którzy jego wolę wypełniają, a inaczej względem tych, którzy nią gardzą, jej się wyrzekają i wykraczają przeciwko porządkowi uznanemu i postanowionemu od Boga.

Nadto objawienie oznacza, w jaki sposób i jaką to sankcyą Bóg nadaje powagi i siły swej woli bożej, zachęcając swe dzieci do dobrowolnego posłuszeństwa. Otóż znowu prawdziwa moralność jest znamieniem prawdziwej religii. Religia, nie mająca nic wspólnego z moralnością — jest szaleństwem; religia, która nie służy za podstawę moralności, która nadto jest zestawioną wedle tak zwanych wymagań moralności od Boga niezależnej — jest szaleństwem. Niema żadnych obowiązków moralnych, któreby można stanowić jako obowiązujące i zmuszające człowieka do posłuszeństwa, jeźli się nie zwróci uwagi na stosunek zależności od Boga. Skoro się tego poprzednio nie pozna i nie uzna, niema też żadnego obowiązku moralnego, któryby zwycięsko oprzeć się zdołał wszelkim trudnościom. Będzie to tylko udręczeniem i dręczeniem się, by nie wejść w kolizyę z publicznemi prawami państwowemi lub też z tak zwaną publiczną przyzwoitością. Ale to w gruncie jest obłudą, nie zaś moralnością.

Trzecią czynnością, którą spełnić winna wola Bogu poddana, jest zdanie się na Boga pełne ufności i miłości. To zdanie objawia się tem, że się w potrzebie i ucisku szuka u Boga podpory i pomocy, całe życie do Boga się kieruje, aby znaleść u niego nagrodę za swe uczynki, w nim zbawienie i szczęście niezwiędłe. Taki zwrot woli nie idzie za nierozumnem uczuciem, za ślepym popędem natury, — ale z jednej strony za rozumnem poznaniem dobrotliwej Opatrzności najwyższego Stwórcy świata, który przedewszystkiem musi czu-

wać nad swojemi stworzeniami rozumnemi i prowadzić je swą równie potężną jak dobrotliwą ręką do zbawienia, — z drugiej zaś strony, z powodu że człowiek samemu sobie nie wystarcza, a przeto pomocy od Boga potrzebuje, zaprzeczyć się nie da, że ta działalność woli istotnie do religii należy. Gdziekolwiek tylko religia czynem się objawia, okazuje się też w czynnej świadomości, że Bóg jest pomocą w potrzebie, płaci za dobre i złe, — w świadomości, którą prawo dyktuje woli, aby się Bogu poruczyć, jemu się oddać, jemu ufać, od niego oczekiwać nietylko powszedniego chleba, nietylko pomocy i obrony, lecz wkońcu też i nagrody za wierne spełnianie jego woli. Wszędzie, gdziekolwiek znajduje się religia, znaleść też można mniej lub więcej doskonałe poddańcze zdanie się na Boga.

Trzecim czynnikiem, którego działalność występuje w religii, jest uczucie. Nie chcemy tu wcale jego znaczenia w dziedzinie religii zamknąć w zbyt ciasny obręb, ale musimy też wbrew teoretykom, którzy religię jako rzecz s a m e g o uczucia przedstawiają, wykazać, że jakkolwiek wielką jest sfera działalności uczucia w religii, to jednak za istotną podstawę ma ona prawdziwe poznanie i rozumny kierunek woli.

Muszę tu sobie pozwolić na małą ekskursyę w sferę psychologii, aby nie mieć do czynienia z nieznanemi ilościami. Co rozumiemy przez uczucia, jaką jest ta władza ducha ludzkiego, której przypisujemy uczucie?

Uczucia są to pewne poruszenia zmysłowe, z których te, co wchodzą głównie w dziedzinę religii, są następujące: tęsknota i odraza, otucha i trwoga, męstwo i bojaźń, przychylność i wstręt, miłość i nienawiść, radość i smutek, spokój i niepokój, zadowolenie i niezadowolenie, gniew i stateczność umysłu, wstyd i żal, wzruszenie i natchnienie, zimno i obojętność. Te poruszenia nurtują w duszy człowieka częścią, jeżeli chodzi o to, aby dążyć do jakiego dobra, by je osiągnąć, cieszyć się jego posiadaniem, albo też przeciwnie złego uniknąć — starzy filozofowie podciągali te uczucia pod *appetitus sensibilis*; częścią, jeźli chodzi o to, aby przezwyciężyć trudności, które

osiągnięciu dobra lub uniknieniu złego stoją na przeszkodzie — starzy przydzielali te poruszenia do *appetitus irascibilis*. W uczuciach religijnych jest dobre lub złe, które te poruszenia wywołuje, dobrem lub złem w znaczeniu religii albo wedle zapatrywań religii. Ztąd poznanie idzie zawsze przed uczuciem. Dobro musi być wpierw poznane, zanim go można pożądać, albo zanim w jego posiadaniu spocząć i niem się cieszyć można; tak samo też złe, zanim go unikać, z jego posiadania się wyzwalać lub smucić wypadnie, trudności te należy wpierw poznać, zanim serce przeciwko nim umocni się męstwem i otuchą, albo im w trwodze i zwątpieniu ulegnie. Uczucia nie tworzą sobie przedmiotów, do których zdążają, ale suponują ich poznanie i w ślad za nimi idą. Poznanie może być oczywiście także czysto zmysłowe — ztąd też ma i zwierzę swoje uczucia i w odpowiedni sposób je wyraża Jakąż radość, jaki smutek i t. d. może okazać pies! Lecz poznanie może też być duchowem i rozumnem.

To jest nauka chrześcijańskiej filozofii. Kto ją pod względem prawdy chce zbadać, niech tylko wejrzy trochę w swoje uczucia, a pozna, że jest prawdziwą w zupełności.

Kto więc mówi o uczuciach nieokreślonych, które silą się dopiero, by sobie stworzyć przedmiot, — ten stanowi psychologiczne absurdum, miesza dwie rzeczy z gruntu od siebie różne. Są w człowieku skłonności, żądze, popędy, które tkwią w naturze każdego, albo nabywają się przez częste ich zaspakajanie. Są to ślepe siły, które często wyprzedzają rozum i budzą się bez poprzedniego poznania — np. w pijaku nałogowym obudza się czasem popęd do upajających napojów, a potem szuka on kieliszka, by ten popęd zaspokoić. Nie kieliszek ulubionego napoju obudza popęd, ale odwrotnie: najpierw popęd powstaje, — w jaki sposób, to zostawiamy badaniu fizyologów — a obudzona namiętność szuka wtedy dopiero konkretnego przedmiotu, który ten popęd uspokoić może. Czy religia jest może takim naturalnym popędem, który w człowieku niewiadomo jak powstaje — i potem dopiero szuka przedmiotu, aby ten popęd uspokoić, — a wreszcie znajduje ten przedmiot w Bogu i tak zwanych rzeczach

religijnych? Owi filozofowie, którzy przedstawiają religię jako utwór i wypływ fanatyzmu, urojenia i tkliwości, zdają się wprawdzie taką myśl żywić; powiadam: zdają się, bo z ich niedojrzałych i niejasnych gadań o religii i jej pochodzeniu niemożliwą jest rzeczą przyjść do jakiegoś pewnego poglądu.

Te naturalne popędy i namiętności nie są tedy żadnemi uczuciami, chociaż dają powód do rozmaitych uczuć. Następnie nie tworzą też one sobie przedmiotu, ale szukają tylko w ogólności od natury albo od nałogu danego przedmiotu, by go znaleść w konkretnej i oznaczonej rzeczy. Popęd ciągnie naturalnie pijaka do upajających napojów — ten ogólny tedy przedmiot stara on się znaleść *in concreto*, by swój popęd zaspokoić. Nasi więc filozofowie, którzy podają religię za rezultat uczuć, znajdują się w błędzie, który polega na oczywistej nieznajomości psychologicznej istoty uczuć.

Czy to rozumieją pod uczuciami dopiero co wspomniane poruszenia umysłu, czy też je przedstawiają sobie jako naturalne skłonności i namiętności — zawsze suponują one swój przedmiot i nie tworzą go sobie. Wedle nich zaś religia miałaby być tworzeniem uczuć. Te uczucia już wpierw się wprawdzie znajdują i, aby mieć przecież jakiś przedmiot, do któregoby mogły dążyć, tworzą sobie religijne objekty: Bojaźń stworzyła bogów — wedle recepty Epikura.

Drugie, wyżej poruszone pytanie, jestto: Jaką jest władza, z której płyną uczucia?

Nie ulega żadnej wątpliwości, że strona materyalna w istocie ludzkiej ma w nich wielki udział. Porusza człowieka obawa albo otucha, radość lub smutek, miłość albo nienawiść, działa też zarazem i organizm ludzki w tych uczuciach: serce bije żywiej, lub też uderzenia pulsu wolnieją — nawet czysto zwierzęce funkcye ulegają modyfikacyom, a nierzadko bywają wstrzymane. To jest faktem, z którego materyaliści chcą zebrać kapitał, mocą którego mogliby zaprzeczyć egzystencyi niemateryalnej duszy i postawić twierdzenie identyczności ciała i duszy [1].

[1] Cf. Alexander Bain: *Geist und Körper* (niem.), str. 8 i inne.

Ale jestto znowu fatalną nieznajomością rzeczy, kiedy się te uczucia samej materyi przypisuje. Bez wątpienia jest też i element duchowy przytem czynny. Przytoczymy na to jeden tylko powód, który w obecnej kwestyi o istocie religii zasługuje na szczególne uwzględnienie. Wszystkie te poruszenia powstają, jak się powiedziało wyżej, z poznania jakiegoś dobra, do którego się dąży, albo też zła, którego należy unikać. Już zaś dobra i zła, z których poznania płynie to, że są kochania lub przeciwnie nienawiści godne, są bardzo liczne, — szczególnie w dziedzinie religii dobra niemateryalne, których ani zmysłami ciała, ani zwierzęcym instynktem ogarnąć nie można. Np. czynność materyalna jest wprawdzie przedmiotem zmysłowego poznania, ale moralna piękność lub brzydota tej czynności nie da się pojąć żadną zmysłową władzą. A jednak nie jestto poznanie moralnej piękności lub brzydoty bajką, ale faktem. A jakież to uczucia wstydu i żalu lub tryumfu i zadowolenia wynikają z takiego poznania? Ten zaś wstyd i żal, ten tryumf i zadowolenie ma najpierw siedzibę w tym samym duchowym żywiole, który moralną wartość czynności poznaje, a ztamtąd dopiero rozlewa się także na materyalny organizm.

Element duchowy, duszą nazwany, żyje i działa w ciele nie jakoby w swym domu, a tem mniej jako w nieodpowiednem sobie więzieniu, ale obydwa te elementa są ze sobą zlane i zespolone w jednę substancyę, w której element duchowy otrzymuje upragnioną doskonałość tylko przez element materyalny, i naodwrót materyalny przez duchowy, a mianowicie tak, że ta zjednoczona substancya — człowiek — posiada jednę czynność, w której właśnie charakter żywiołu duchowego jak najściślej zlewa się z materyalnym[1].

Jak dusza w poznaniu prawdy otrzymuje wskazówki ze świata zmysłowego przez ciało i jego zmysły, by dojść do właściwego sobie poznania duchowego, — tak też i wola, władza pożądania duszy rozumnej jest zależną od materyalności ciała

[1] Cf. S. Thom. *Summa theol.* I. q. 89, 3. — *Sum. c. Gent.* l. 2, c. 68.

i tak silnie zlana ze zmysłową władzą pożądania, że niemożliwą jest rzeczą oznaczyć granice, gdzie chcenie rozumne ustaje, a zaczyna się pożądanie zmysłowe. Tak się też ma rzecz z afektami czyli uczuciami. Są one poruszeniami czysto ludzkiej władzy pożądania wśród pragnienia lub po osiągnieniu jakiego dobra, nie poruszeniami rozumnego li chcenia, lecz poruszeniami tego chcenia, o ile ono z pożądaniem zmysłowem jest spojone w jednę władzę. Ztąd wyżej nadmienione objawy, jak bojaźń, smutek, radość, zadowolenie, trwoga, nie pozostają izolowanemi czynnościami duszy, ale wcielają się w organizm i mają przeto swój pod zmysły podpadający wyraz. Laokoon przedstawia całą duchową trwogę przed śmiercią — duchowy afekt we wcieleniu swojem zmysłowych i zwierzęcych elementów.

Po tem zboczeniu nie trudno będzie poznać, jaką rolę odgrywają uczucia w religii.

Poznanie prawd religijnych okazuje najpierw mnóstwo dobra i zła, do którego dążyć lub go unikać należy; poznanie tychże prowadzi też do duchowego posiadania takich dóbr, a ztąd powstają poruszenia tęsknoty, bojaźni, trwogi, radości lub smutku, wstydu i żalu, skoro się zamiast tych dóbr zła posiądzie. Mają one wprawdzie swój początek w duchowem, rozumnem chceniu, lecz ponieważ ono zlane jest ze zmysłową władzą pożądania w jednę istotę, przeto mają też swój oddźwięk i wyraz w zmysłowym organizmie. Tak spokój i zadowolenie, radość i otucha są zwyczajnemi uczuciami, które panują w duszy religijnej, gdy się pełna ufności Bogu oddaje. Pustka i próżnia, niezadowolenie, trwoga, zwątpienie, są uczucia, przypadające duszy w udziale, kiedy się ta od Boga odwraca, zaś wstyd i żal albo tryumf wtedy, gdy się dusza woli bożej sprzeciwia lub ją z radością spełnia. Im bardziej człowiek jest przejęty rzeczywistością prawdy religijnej, tem silniejsze są te uczucia; tem słodsze jest zadowolenie całego czucia, im silniej człowiek przywiąże się do tej prawdy i zasadą życia ją uczyni.

Powtóre to zadowolenie, które znajduje człowiek w pra-

ktycznem rozważaniu prawd religijnych, wzbudza w naturalny sposób sympatyą i lubość w aktach religijnych, wywołując częste powtarzanie tychże. To zaś rozkoszne powtarzanie aktów religijnych sprawia znowu we woli stałą dyspozycyę, która te akty religijne ułatwia i w ich wykonaniu zawsze nową pociechę i radość przygotowuje. To tedy usposobienie woli udziela się niższym władzom pożądania — i tak powstaje w człowieku całe religijne usposobienie umysłu. Nie jest ono ślepą, naturalną skłonnością, lecz z poznania i woli płynącą dyspozycyą, która obejmuje całego człowieka, czyniąc go zdolnym do aktów, jakich wymaga religia.

Potrzecie ma nadto jeszcze religia spełniać szczególniejszy obowiązek względem uczuć — obowiązek miarkowania wyobraźni, uszlachetniania. Jak wspomniano wyżej, są w człowieku naturalne popędy, zdolności, skłonności, namiętności, których ogień w człowieku powstaje, nie czekając przedtem na kierownictwo rozumu lub też na rozkaz woli, a przeto nagli człowieka ślepą siłą do własnych celów. One tedy obudzają zmysłową władzę pożądania i wciągają też do współdziałania element duchowy. Przeto zaś rozwijają się naturalnie afekta stosownie do odpowiedniego dobra lub zła, których się pożąda pod naciskiem namiętności. Tak samo też jednak mogą afekta, które się obudzają drogą rozumu po uprzedniem poznaniu, po danym rozkazie woli przekroczyć słuszne granice, skoro mają za współczynnik nierozumną, zmysłową władzę pożądania. Jakże łatwo może skrewić rozsądny smutek z powodu utraconego dobra, albo trwoga przed grożącem nieszczęściem; jak łatwo rozsądne niezadowolenie w przeciwny rozumowi gniew się przedzierzgnąć! Uczucia tedy należy ujmować w karby, ażeby nie przekroczyły granic człowiekowi rozumnemu wykreślonych, jego godności do poziomu zwierząt nie obniżyły. Tą zaś poskromicielką jest wola, — wola prawdą religijną oświecona, przejęta, kierowana. W ten sposób staje się religia piastunką i panią całego życia umysłowego z jego wszystkimi afektami, albo — jak się mówić zwykło: — serca z wszystkiemi jego poruszeniami.

Taki jest wzajemny stosunek religii do uczuć. Jasną jest

rzeczą, jak różnym jest od tego, jaki starają się przedstawić dzisiejsi bezwyznaniowi filozofowie.

Religia w swym prawdziwym kształcie bierze początek z poznania prawdy; przez to poznanie rządzi wolą, obejmuje, przenika i kieruje całym człowiekiem z wszystkiemi jego uczuciami, skłonnościami i namiętnościami. Przeciwnie u owych filozofów religia nie wytryska z prawdy, nic przedewszystkiem niema z prawdą do czynienia, lecz jest dowolnym rezultatem urojenia, tkliwości, fanatyzmu, jej źródło w uczuciach, dla których jakikolwiek przedmiot tworzy się wedle upodobania, by je jakkolwiek zaspokoić. Cóż to za religia? „Jest ona czczem mamidłem — jak ją naturalista Lange nazywa, który przecież czyni wzmiankę o takiej religii — dlatego, że człowiek czuje potrzebę uzupełnienia rzeczywistości przez jakiś świat idealny, na którego stworzenie łączą się wszystkie funkcye ducha. (Ten świat idealny jest właśnie religią). Ale ten wolny akt ducha nie śmie przyjąć na się maski, dowodzącej umiejętności, a jeźli to czyni, wtedy materyalizm ma obowiązek to mamidło z gruntu obalić“ [1].

Że uczucie ma w religii tak wielkie znaczenie i mieć je musi, to pozostawia się analizie wiary (podmiotowo wziętej) na jej czynniki; religia jednak objektywnie wzięta, t. j. zbiór jej dogmatów i obowiązków nie jest utworem fantazyi w celu zadowolenia uczuć, nie jest c z y s t ą potrzebą serca bez podstawy wszelkiego prawdziwego poznania. Religia więc, która nic więcej innego nie wyda, jak wszelkiej prawdy pozbawioną papkę fantazyi, by nią karmić uczucia — nosi na sobie z góry piętno fałszu, jest bolesną zamianą soczewicy za godność pierworodztwa, jest nędznym łachmanem, który pozostał marnotrawnemu synowi z czasów dawnej świetności. A choćby tej nędznej szmacie nadał miano nowszej kultury, jednak pozostanie ona lichym łachmanem, który nawet nie jest w stanie okryć nagości tych biednych ludzi przy paszeniu nieczystej ich trzody. Tyle na pytanie, postawione na wstępie, w odpowiedzi naszej dzisiejszej filozofii.

---

[1] *Geschichte des Materialismus* — na wielu miejscach.

Należy tu jeszcze poruszyć pokrótce kilka kwestyj starszej daty. Czy niema innych znamion, wyjętych z treści religii lub z wyznania wiary, które dają świadectwo o prawdziwości i boskości wiary? Przedewszystkiem podawano za takie cechy: wzniosłość nauk aż poza sfery rozumu, i świętość obyczajów, jakich wymagają, podając do niej środki; a w negatywnem znaczeniu — sprzeciwieństwo nauki wiary z rozumem i ze świętością obyczajów jako cechy, że religia, zawierająca w sobie takie nauki, nie może być religią prawdziwą, religią pochodzenia boskiego.

Co sądzić o takich znamionach? Dają̇ż one niezbite dowody na prawdziwość i boskość religii — a negatywne czy udowadniają rzeczywiście, że jakaś nauka nie pochodzi od Boga? To całkiem pewne, że nauka, która jawnie stoi w przeciwieństwie z rozumem, nie może być prawdziwą, a przeto też nie może być objawioną od Boga, prawdy najwyższej. Niema dwóch rodzajów prawdy — jedna dla mądrości bożej, a druga dla ludzkiego rozumu, z których tamta może być z tą w sprzeciwieństwie. Prawda niczem innem nie jest, jak objektywną rzeczywistością, o ile ta jest przedmiotem poznania. Co tedy Bóg za r z e c z y w i s t e uznaje, to nie może być uważanem wobec rozumu ludzkiego jako stojące w sprzeczności z rzeczywistością. Wprawdzie może Pan Bóg swoją wszystko obejmującą wiedzą poznać jakąś rzeczywistość, do poznania której rozum ludzki wznieść się nie zdoła — z powodu swej ograniczoności. Jeżeli Bóg w rzeczywistości jest w Trójcy jedynym, to ta rzeczywistość ze względu na poznanie musi być p r a w d ą nazwana, choćby ludzki rozum swem poznaniem nie dotarł do onej rzeczywistości. A skoro podoba się Bogu tę rzeczywistość ludzkiemu rozumowi objawić, to musi rozum ludzki za taką ją uznać i poznanie to za prawdziwe uważać. Rozum ludzki musi sobie powiedzieć: Bóg więcej wie odemnie, Bóg to objawił, — ztąd też muszę to przyjąć za prawdę. Sprzeczność, jaką rozum mógłby tej prawdzie zarzucić, może być tylko pozorną, pochodzącą z jego ograniczenia i ugruntowaną na jego niedoskonałych pojęciach. Wszystkie pojęcia ludzkie są wzięte

ze świata zmysłowego. Ale ponad światem zmysłowym istnieje jeszcze nieskończenie wyższy świat inny — sam Bóg. Nie dziw, że tu nasze pojęcia nie wystarczają nam do przedstawienia tego świata nadprzyrodzonego.

Jest więc słusznem, że jeżeli oczywista sprzeczność zachodzi między prawdą religii a rozumem, to ta nauka religii nie może być prawdą, ani też od Boga objawioną — ale w tem leży trudność, aby rozpoznać, czy ta nauka stoi w rzeczywistem sprzeciwieństwie z rozumem. Skoro fakt objawienia jest udowodniony, wtedy jasną jest rzeczą, że sprzeczność, jakkolwiek wydawałaby się wielką, przecież tam zachodzić nie może.

Nadto jeszcze trzeba zauważyć, że także zgodność jakiejś nauki religii z rozumem lub jej bezsprzeczność jeszcze nie są wcale niezbitym dowodem jej prawdy i boskiego jej pochodzenia. Ileż to mamy hipotez w umiejętności przyrody, np. o istocie elektryczności i magnetyzmu. Nie zawierają one żadnej sprzeczności z rozumem. Ale czyż dlatego są prawdziwe? Czy dobrze odpowiadają rzeczywistości? Może być, a może i nie. Tak też byłaby bezprzeczność z rozumem jakiejś nauki religii tylko dowodem, że może być prawdziwą, że może być objawioną, lecz nie, że jest absolutnie prawdziwą i od Boga objawioną.

Pozorna sprzeczność z rozumem nie jest przeto wcale niezbitym dowodem, że jakaś nauka religii jest błędną, jakoteż zgodność z rozumem nie jest jeszcze dowodem, że ta nauka rzeczywiście jest prawdziwą i od Boga pochodzi.

Jeżeli nauka jakaś nie może być pojętą rozumem, czy może to służyć za niezbity dowód jej boskości? Z pewnością nie. Co jeden uważa za wychodzące poza sferę rozumu, tysiąc innych poczyta to za nierozumne i w sprzeczności z rozumem stojące. Lecz skoro już fakt objawienia jest udowodniony, może wtedy wzniosłość jakiejś nauki ponad poziom rozumu służyć za dowód wzmacniający. Faktem stwierdzonym jest właściwość umysłu ludzkiego, która występuje we wszystkich rozmaitych systemach religii jasno i dobitnie. Skoro tylko rozum ludzki sklecił jaką religię, zawsze nosi ona na sobie znamię ludzkiej ograniczoności — nigdy nie wedrze się do jego nauki taje-

mnica. I w rzeczy samej, albo założyciel jakiejś religii opiera się na rozumie i stara się zebrać wiadomości, które rozum daje o Bogu, — albo też opuszcza szlaki rozumnego poznania, wynajduje, tworzy. W pierwszym wypadku jego system religii nie będzie zawierał w sobie żadnej tajemnicy, lecz tylko przystępne dla rozumu nauki; a jeźli wynajduje, i wtedy jeszcze żadna tajemnica nie wejdzie do jego systemu. Bo każdy człowiek budujący jakąś religię, buduje taką, aby znaleść dla niej zwolenników lub przynajmniej zasłużyć sobie na miano założyciela religii. Czyż taki pozwoli sobie wymyślać tajemnice? Pewnie — nie. Jemu nie stoi na usługi wszechmoc boska, z której znakiem mógłby wynieść naukę swoją do znaczenia. Ma się tylko do dyspozycyi siłę ludzkiej sztuki przekonywania. Czy będzie śmiał wyjść z takim zasobem na tworzenie tajemnic, szczególnie takich, które dla człowieka są przykremi? Czyż się nie będzie obawiał, by sztuka jego nie rozbiła się o pychę słuchaczy, która burzy się przeciwko rzeczom nad pojęcie sięgającym i prędko jako niedorzeczność je zbija, szczególnie jeżeli takie nauki z innemi skłonnościami i namiętnościami słuchaczy wchodzą w kolizyę? Czyż się nie musi obawiać samego rozumu swych słuchaczy, którzy oszustwo odkryją? Kto wymyśla tajemnice religii, musi niemi schlebiać człowiekowi, hołdować jego skłonnościom i zarazem ogłuszyć nieco rozum — inaczej nie znajdzie dla swej religii żadnych zwolenników, a sam się tylko ośmieszy. Wszyscy starzy i nowi wynalazcy religij mnóstwo podali niedorzeczności i nadzwyczajnych absurdów, — ale schlebiali człowiekowi, uczyli tego, czego uczyć musieli, aby się ludziom podobało, rachowali się z namiętnościami ludzkiemi, które z radością najniedorzeczniejsze nawet rzeczy przyjmują, skoro im tylko schlebiają. Ci wszyscy nie wymyśleli żadnych tajemnic, ale przerobili te, które wprzód w religii chrześcijańskiej znaleźli.

Mamy więc słuszne *praejudicium* o boskiem pochodzeniu jakiejś nauki religijnej, jeżeli ta nadzmysłowe i nadnaturalne tajemnice ogłasza. Bo taką naukę ogłaszać ten się tylko odważy, kto jest w pełnem posiadaniu pewności o onej nauce,

choćby sobie świat o niej myślał, co mu się podoba,— ten tylko, kto pieczęcią znaków boskich może ją stwierdzić.

To zaś *praejudicium* nabiera jeszcze więcej siły dowodowej, skoro się porówna te tajemnice ze skarbem naturalnych wiadomości człowieka. Jeżeli nauki o tajemnicach okażą się jako ciąg dalszy, rozszerzenie i uzupełnienie naturalnych wiadomości; jeżeli zaczynają się tam, gdzie naturalne wiadomości ustają; jeżeli dają jasne i pewne odpowiedzi na pytania, które rozum sobie uczynić, ale nierozwiązane zostawić musi; jeźli rozwiązują zagadki rozstrzygającej doniosłości o całem życiu człowieka, a przecież rozum ludzki nie jest w stanie uchylić z nich zasłony; jeźli odkrywają fakta boskiego życia, boskiej dobroci i opatrzności, których człowiek również w ciemności co najwyżej naoślep się domyślać, a często nawet domyślać się nie może; jeżeli dają w ten sposób wyjaśnienie o Bogu i człowieku, o życiu ludzkiem z tej i z tamtej strony, o jego wartości, nadziejach i oczekiwaniach — a to wszystko z prostotą, która napełnia światłem nawet niewykształcony rozum; jeźli tajemnice stoją w takim stosunku do wiadomości rozumowych — wtedy mamy wszelkie prawo do powiedzenia, skorośmy poznali niewątpliwie fakt objawienia onych tajemnic: Bóg chciał dzieło wychowania człowieka dla celu odwiecznego, które rozpoczął darem rozumu, dalej prowadzić i udoskonalić światłem swej mądrości. To tajemnice noszą na sobie piętno boskiej wychowawczej mądrości.

Podobnie ma się rzecz z obyczajową czystością i świętością religii. Jestto rzeczą pewną, że religia, która stanowi zasady, nakłada obowiązki, pozostawiając wolność działania, stojącą w sprzeczności z prawem obyczajowem, nie może być religią prawdziwą — od Boga objawioną. Taka więc religia, która stoi w jawnem sprzeciwieństwie z prawdziwą obyczajnością, nosi też jawnie piętno kłamstwa na sobie.

Ztąd nie przyjdzie na myśl żadnemu budowniczemu religii znaleść się w otwartem sprzeciwieństwie z obyczajnością. Ale za to będą się starali osłabić zasady moralności w celu udzielenia etycznemu działaniu wolności, którą każda

moralność podnosi. Będą proklamowali prawa natury ludzkiej, aby przygotować pędowi namiętności gładką drogę i za dobre to ustanowić, do czego one prą; zaprzeczą sankcyi prawa obyczajowego — wiecznej nagrodzie za jego zachowanie, wiecznej karze za jego przekroczenie. W tym względzie czynili usiłowania nowi założyciele religii. Oni przewrócili zupełnie i zaprzeczyli porządkowi moralnemu, dyktowanemu przez sumienie, który ma podstawę w świętej woli Wszechpana, w naszem poddaniu pod majestat tej woli. Nie podoba im się ta zależność od Boga, gdyż ona nakłada czasem za ciężkie obowiązki. Dlatego starają się otrząść i szukają sobie teoryj, aby przed trybunałem własnego sumienia usprawiedliwić swą apostazyę. Ta zależność od Boga nie podoba się tysiącom ludzi, przeto chwytają ślepo za tę religię, która od tej zawisłości uwalnia. Gdziekolwiek występuje ta niemoralność, choćby była ubraną w najpiękniejsze frazesy modnej moralności, jest zawsze niedwuznacznym dowodem, że religia owa jest dziełem kłamstwa. Tak więc jawna czy skryta niemoralność, podawana i pielęgnowana przez jakąś religię, jest kryteryum, że religia ta ani być prawdziwą ani od Boga pochodzić nie może.

Jeżeli zaś jakaś religia uczy i popiera rzeczywistą czystość obyczajów, czy jest to pozytywnym znakiem, że Bóg ją objawieniem nadprzyrodzonem objawił? Bynajmniej. Człowiek nosi w rozumie swoim wielki skarb mądrości obyczajowej. Jak długo czerpie z tego skarbu i zaczerpnięte krople w czystości zachowuje, tak długo będzie w stanie wskazywać drogę naturalnej moralności; lecz zawsze pozostaje pytanie, czy Bóg nie wymaga nadto czegoś szczególnego — szczególnej daniny zależności? Czy nie udziela Bóg całkiem szczególnego środka, by po drodze moralności łatwo i stale kroczyć? Czy nie daje nam Bóg całkiem szczególnej sankcyi na zachowanie jego woli, szczególnej kary za jej przekroczenie? Ludzki założyciel religii, który czerpie ze swego rozumu, niema na te wszystkie pytania żadnej odpowiedzi; przez co daje sobie zawsze świadectwo, — pomimo wszelkiej moralności, której uczy i żąda — że jego dzieło dziełem jest ludzkiem.

Skoro zaś mamy do czynienia z religią, której fakt objawienia już jest dowiedziony, wtedy może słusznie w szczególnej świętości, której się domaga i użycza, znaleść nowe potwierdzenie na jej nadprzyrodzony początek. Jeżeli taka religia rozszerza obowiązki obyczajowe w zgodzie z wzniosłemi prawdami, których uczy sposobem, którego ludzki umysł nigdy nie mógł przeczuć; jeżeli kładzie szczególny nacisk na obowiązki moralne, które sam rozum dyktuje; jeżeli wskazuje nowe całkiem szlaki, całkiem nowe cnoty, któremi naturalne moralne obowiązki doskonalej można wypełnić; jeżeli podaje ze skarbów objawionej prawdy nowe zupełnie powody, dla których naturalnie i nadnaturalnie objawionej woli bożej wiernie trzeba słuchać; jeżeli naznacza za to posłuszeństwo nagrodę, a za nieposłuszeństwo karę, któraby umysłowi ludzkiemu na zawsze musiała pozostać nieznaną; jeźli nadto użycza praktycznych i skutecznych środków w celu wiernego i statecznego spełniania tych obowiązków, środków, które leżą poza granicami ludzkich wymysłów, — jeźli to wszystko się spełnia, to mamy znowu zupełne prawo, aby powiedzieć: tak, ta religia, którą poznaję jako fakt objawiony, nosi też w sobie samej, w swojej świętości charakter boży. Bo świętość, której uczy i wymaga i swymi środkami zbawienia użycza, leży poza granicami ludzkiej mądrości i siły; ona jest nietylko odbiciem boskiej świętości, ale i na człowieku zrealizowana — nie ludzkiem, lecz bożem dziełem.

W ten sposób zdaje mi się rozwiązaną kwestya, czy w treści religii i objawienia znajdują się własności, które mogą służyć za znamiona jej boskiego pochodzenia. Ponieważ cała ta rozprawa nie była przeznaczoną dla teologów z profesyi, lecz wogóle dla wykształconej publiczności, której kwestye dotyszące religii nie są jeszcze obojętne, przeto sposób przeprowadzenia rzeczy musiał odpowiadać celowi. Teolog znajdzie w innych dziełach tę samę kwestyę traktowaną z właściwego stanowiska[1]. *Ks. A. Langer.*

[1] Kleutgen: *Theologie der Vorzeit.* Tom ostatni. Rozpr. 4. rozd. 2.

KONGRES KATOLICKI W LIÉGE

W KWESTYI SOCYALNEJ.

Charakterystycznem zjawiskiem życia katolickiego w najnowszych czasach, istotnym *signum temporis,* są katolickie kongresy. Nietylko rok za rokiem się mnożą, ale coraz wybitniejszy dają znak żywotności i siły, czego najlepszym dowodem jest trwoga, jaką przed niemi okazują wszelkiego rodzaju nieprzyjaciele. Rząd włoski w tej chwili drogą dyplomatyczną użala się na kongres w Saragossie, rząd bawarski niedawno brutalnie zakazał wiecu katolickiego w Monachium. Przed miesiącem zebrał się w Kolonii koncyliabuł protestantów, starokatolików, jansenistów, anglikanów, prawosławnych: nawet żydów, których oczywiście nic nie łączyło tylko strach przed wzrostem katolicyzmu.

W ostatnich dwu miesiącach odbywali kongresy katolicy: francuscy w Paryżu w Angers i Auray, Belgijczycy w Antwerpii, Niemcy w Koblencyi, Augsburgu i Kolonii, Czesi w Warnsdorf, Hiszpanie w Saragossie, Amerykanie w Pittsburgu, katolicy z całego świata w Liége. Kongresy te zajmowały się wszystkiemi żywotnemi kwestyami, jakie dziś świat obchodzą, ale najbardziej sprawą najżywotniejszą, t. j. sprawą socyalną. Tej szczególnie był poświęcony międzynarodowy kongres w Liége, z którego krótką chcemy zdać sprawę *exempli causa.*

Jeźli już w latach 1886 i 1887 zbierały się w Liége zastępy reprezentantów rozmaitych stanów, a ich narady szczęśliwym zostały uwieńczone skutkiem dla chrześcijańsko-socyalnego ruchu w Belgii, — to trzeci kongres stał się wypadkiem międzynarodowego znaczenia. Brali bowiem w nim udział nietylko Belgijczycy, ale także liczni reprezentanci wszystkich warstw społeczeństwa z Austryi, Niemiec, Francyi, Anglii, Szwajcaryi, Włoch, Hiszpanii i Holandyi. Większa połowa senatorów belgijskich, a na ich czele były minister Woeste, członkowie izb wyższych z rozmaitych krajów, deputowani, profesorowie uniwersytetów, właściciele fabryk i więksi przedsiębiorcy obok kilkuset osób świeckiego i zakonnego duchowieństwa, — tworzyło piękną koronę najwyższych przedstawicieli Kościoła: dziesięciu biskupów rozmaitych narodowości, którym przewodniczył kardynał Goossens, arcybiskup z Mechlinu.

Na samą wieść o mającym się odbyć kongresie w sprawach robotniczych, wysłał Leon XIII list do ks. biskupa z Liége, Doutrelaux, inicyatora kongresu, w którym wyraża swą radość, iż sprawa biednej i wyzyskiwanej klasy społeczeństwa przyjdzie pod obrady międzynarodowego areopagu. W swym liście naturalnie nie wchodzi w szczegóły kwestyi socyalnej, nie chcąc krępować swobody w wymianie myśli członków kongresu, którzy jednym byli ożywieni duchem dla sprawy robotniczej. Wyraźniej w tym względzie przemówili ci, których zdanie mniej miało powagi, lecz nie mniejszego było znaczenia: kardynałowie Manning, arcybiskup westminsterski; Mermillod, biskup Lozanny i Genewy; i Gibbons, arcybiskup baltimorski. Listy tych biskupów — szczególnie list kardynała Manninga do ks. biskupa z Liége — dorzuciły światła na zebrany kongres, a nawet stały się poniekąd programem obrad pojedyńczych sekcyj. Zaraz na wstępie zaznacza kardynał Manning, że „stawianie pracy i zysku ponad wszelkie potrzeby i warunki życia społecznego i domowego równa się przewrotowi porządku, oznaczonemu przez Boga i naturę, i musi zachwiać społeczeństwem w jego podstawach... Gospodarstwo przemysłowe jest rządzonem przez najwyższe prawo moralne, które oznacza granicę i obejmuje kon-

trolę nad wszystkiemi jej czynami". Zwraca więc uwagę kongresu na oznaczenie czasu maksymalnego: innego na pracę ciężką, innego na lżejszą, lecz przedewszystkiem na pracę kobiet, które przez sakrament małżeństwa przyjęły na siebie o wiele ważniejsze i świętsze obowiązki, przed któremi inne, materyalne, ustąpić powinny. Wykluczenie dzieci od wszelkiej pracy, zanim odpowiedniego nie otrzymają wykształcenia religijnego i umysłowego; zakaz pracy kobietom i młodzieży w godzinach nocnych, a w ogólności w minach podziemnych — zdaniem kardynała — powinien być stanowczym. Wstrzymanie się od pracy w dniach świątecznych za tak ważną rzecz uważa, iż domaga się kary na tych, którzyby się do tego nie zastosowali. „Jeżliby jakie państwo chciało się odznaczyć wśród całego chrześcijańskiego społeczeństwa nieuznawaniem dnia Bożego, powinno przynajmniej ze względów sanitarnych i fizyologicznych zezwalać na jeden dzień w tygodniu, dla wypoczynku klasom robotniczym".

Zebrania kongresu rozpoczęły się uroczystem nabożeństwem w dniu 7 września. Posiedzenia odbywały się w wielkiej auli jezuickiego gimnazyum. Zaraz po ukonstytuowaniu się kongres wysłał telegramy powitalne do papieża i do króla Leopolda. Nazajutrz nadeszły odpowiedzi z podziękowaniem, które odczytano na wieczornem poniedziałkowem posiedzeniu.

Ks. biskup Doutrelaux w pięknej inauguracyjnej przemowie zawezwał wszystkich katolików, aby w życiu praktycznie wykonywali przepisy i nauki Leona XIII, których ostateczną konkluzyą jest, że tylko Kościół katolicki może rozwiązać problemat socyalny i wpłynąć na polepszenie bytu klasy roboczej pod względem moralnym a w części i materyalnym. Przystąpiono następnie do wyboru komisyi, mającej pracować w poszczególnych sekcyach nad pojedyńczemi wnioskami. Wśród nawału najrozmaitszych wniosków ważniejszemi były: Artura Verhaegen o prasie socyalnej; hr. Waldbott'a de Bassenheim o stowarzyszeniach opiekuńczych nad wychodźcami; O. Ludwika de Besse o instytucyach i środkach ochrony moralności chrześcijańskiej wśród pracy; Emila Harmanta i Di-

diota o obowiązkach akcyonaryuszów; ks. kanonika Winterera o pracy kobiet i dzieci; hr. Kuefsteina o maksymalnym czasie pracy; O. Lehmkula o strejkach; Guerina o wypoczynku niedzielnym. Cały dzień prawie przygotowywano wnioski, zanim miały przyjść pod obradę całego zebrania.

W poniedziałek wieczorem, w dniu drugim kongresu, pod przewodnictwem kard. Goossensa odbyło się drugie pełne zgromadzenie. Poruszono kwestyę piekącą prasy katolickiej w sprawie socyalnej. W świetnej swej mowie zaznaczył prezydujący kardynał, iż jak w dawniejszych, tak i w dzisiejszych czasach możemy powiedzieć z św. Cypryanem, że „poganie na nas patrzą i wierzą". W ciągu wieków błąd przybiera rozmaite formy, ztąd i wierzący są obowiązani używać stosownej do epoki broni, a ci, którzy nad nimi czuwają, muszą im nadawać odpowiedni czasom kierunek. Błędem dzisiejszego wieku jest ateizm, który pochodnię śmierci niesie we wszystkie warstwy społeczeństwa. Obowiązkiem więc jest naszym używać wszelkich sił w zwalczaniu propagandy ateizmu tak w dziennikach, jak w szkole, w życiu publicznem i prywatnem. Z kolei przemawiali socyolog paryski, de la Guilloniére w imieniu hr. de Mun, niemogącego przybyć na kongres dla słabości, i ks. biskup Fischer, koadjutor arcybiskupa kolońskiego, za rozszerzaniem stowarzyszeń katolickich robotników. Pierwszy przedstawił wymownemi słowy działalność katolickich stowarzyszeń we Francyi, drugi w Niemczech, z których jedno liczy przeszło 80.000 członków.

Jedną z najbardziej porywających mów była ks. kanonika Winterera, deputowanego do parlamentu z Mulhouse. Gruntowny znawca ruchu socyalistycznego zwrócił uwagę członków kongresu na potęgę destrukcyjną socyalistów w rządzie, społeczeństwie i rodzinie. Podczas gdy w r. 1887 liczba kandydatów do parlamentu była mniejszą od którejkolwiek znaczniejszej partyi, w r. 1890 głosy socyalistów przewyższyły wszystkie stronnictwa, nawet samo Centrum. W dniu 20 lutego b. r. kandydaci socyalistyczni zebrali 1,427.000 głosów. Socyalizm dzisiejszy nie przebiera w środkach do swej strasznej propa-

gandy niszczenia wszystkiego, co istnieje: religii, rodziny i własności. Badając bliżej socyalizm, przyszedł mowca do przekonania, że co do wyznania jest ateistycznym — co do środków propagandy używa zproletaryzowania ludności. Ludzie bez chleba i zarobku, bez nadziei lepszej przyszłości, rzucają się łatwo w objęcia przywódców socyalistycznych. „Gdzie szukać na to środka zaradczego — pyta ks. Winterer — jedynie w Kościele, i to Kościele zupełnie wolnym w nauczaniu, w swych dziełach miłości i twórczości swego miłosierdzia. A jakież jest tutaj państwa zadanie? Wiem, że jest wielu z obecnych słuchaczy, którzy się zanadto boją państwa, są i inni, którzy mu zbytecznie ufają. Pytać o wszystko państwo, żądać wszystkiego od państwa jestto droga, dająca prawo socyalizmowi. Jeżeli jednak państwo przez prawa nieszczęśliwe przyczyniło się do złego, dlaczegożby przez prawa sprawiedliwe nie miało złego naprawić? Państwo jest zbrojnem ramieniem sprawiedliwości, obrońcą praw moralności, wszędzie, gdzie one są zagrożone w swej egzystencyi, gdzie sprawiedliwość jest naruszoną, tam państwo nietylko ma prawo, lecz i obowiązek wglądać. Gdzie prawodawstwo robotników nie rządzi się prawem słuszności w stosunku do pracy, gdzie niezmienne prawa robotników nie są przestrzegane, tam państwo powinno rozciągać swoją kontrolę".

Ostatnie słowa ks. Winterera wprowadziły dłuższą dyskusyę, w której dwie teorye walczyły wzajemnie: jedna za zupełnem wykluczeniem ingerencyi państwowej w sprawach roboczych, druga oświadczała się z większem lub mniejszem zastrzeżeniem za koniecznością tejże w obecnym stanie społeczeństwa. Większość francuskich i belgijskich członków kongresu, mając smutne doświadczenie, co może złego zrobić państwo, gdy jest nieprzyjacielem Kościoła, przedstawiała niebezpieczeństwo, jakie może grozić w danym wypadku sprawie katolicko-socyalnej, tem więcej, że wpływ tylko materyalny, jakim może posługiwać się państwo, może wywołać reakcyę na niekorzyść tego, co zamierzało popierać. Przeciwnego zdania była znaczna większość Niemców, Anglików i Austryaków.

Ożywione rozprawy czasami zmieniały się nawet w ostrą polemikę. Może się jednak ona wytłómaczyć jedynie gorącą miłością i zapałem uszestników kongresu dla dobra sprawy socyalnej. Niemały wpływ wywarła na wzajemne porozumienie się mowa ks. biskupa Korum:

„Niepodobna nam zataić — mówi ks. biskup trewirski — że obecna chwila jest brzemienną w wielkie niebezpieczeństwa. Gwałtowna walka zawrzała przeciw istniejącemu porządkowi społecznemu, przeciwko Kościołowi. Przywódcy socyalnej demokracyi wypowiadają wyraźnie: „Najwięcej winniśmy obawiać się Kościoła“. Dlatego też nie powinniśmy się ociągać; prawdziwe zasady chrześcijańskie utorują sobie zwolna drogę.

„Wkraczam na śliskie pole. Mam bowiem zamiar mówić o ustawodawstwie ochronnem dla robotnika. Niemieccy katolicy powiedzieli sobie: „Robotnika należy chronić zapomocą ustaw prawnych ze strony świeckiej władzy“. Pytano się: „Dlaczego nie wyłącznie ze strony Kościoła?“ Gdyby Kościół posiadał jeszcze całą potęgę władzy, jaką dzierżył w dawniejszych czasach, wtenczas nie potrzebowalibyśmy pomocy ze strony ustaw państwowych. Czasy te atoli minęły oddawna, rewolucya francuska uniosła dawny porządek społeczny. Kościół wobec nowo stworzonych stosunków jest związany, skrępowany, pozbawiony zewnętrznych swych środków pomocniczych. Jakże może ten Kościół, ograbiony ze swej zewnętrznej potęgi, odwrócić grożące niebezpieczeństwo sam? Być może, że zdobędzie większą siłę za sto lat; lecz czyż mamy czekać, mamyż przypatrywać się temu, jak giną dusze? Kościół zniósł niewolnictwo, lecz nie w kilku latach. On pokona także socyalną demokracyę, lecz to nie uda się w krótkim czasie.

Są dwie boskie władze: duchowna i świecka. Cesarz otrzymał swą władzę od Boga, cesarz powinien dopomódz“.

Słowa biskupa trewirskiego z tem większym przyjęte zostały zapałem, iż już poprzeduio oświadczył ks. biskup Doutrelaux, że Ojciec św. w liście, doń pisanym, nie jest przeciwnym interwencyi państwowej w pewnych wypadkach. Bliżej nawet one określonemi zostały w maju 1889 r. przez kardy-

nała Jacobini'ego w liście do p. Decurtins, znakomitego socyologa we Fryburgu. Czytamy w nim, że prawo cywilne powinno: 1) opiekować się dziećmi, ażeby ich moralność w fabrykach nie doznała szwanku; 2) nie powinno dozwalać, ażeby matki rodzin dla przemysłu opuszczały swe ognisko domowe; 3) powinno czuwać, ażeby mężczyźni nie byli obciążani nadmiarem pracy; 4) powinno zabezpieczyć robotnikom wypoczynek w dniach świątecznych.

Powyższe punkta, tak ważne w kwestyi socyalnej, potrzebowały bliższego określenia, aby łatwiej mogły wejść w życie. Do tego najodpowiedniejszą okazała się chwila obecna zebrania się tak znakomitych członków najrozmaitszych narodowości, kiedy każdy mógł dorzucić swoje trafne uwagi, wyrobione doświadczeniem i znajomością miejscowych stosunków w poszczególnych krajach. Ostateczne zredagowanie pragnień i postanowień kongresu w sprawie odpoczynku niedzielnego powierzono p. Guérin, pracę dzieci i kobiet ks. Wintererowi. Jednogłośne przyjęcie przez kongres wszystkich punktów, najlepszym są dowodem ich gruntowności i praktyczności w życiu codziennem. Nie od rzeczy więc będzie przynajmniej ważniejsze podać do wiadomości naszych czytelników.

Co do odpoczynku niedzielnego:

1. Rodziny chrześcijańskie winny pamiętać o tem, aby co do odpoczynku niedzielnego świeciły dobrym przykładem, nie pozwalając w niedzielę podejmować żadnej roboty, nie kupując, nie podróżując, nie przyjmując w niedzielę przesyłek towarowych i zalecając przy rozdawaniu robót osobom trzecim pilne przestrzeganie niedzielnego odpoczynku.

2. Właściciele ziemscy powinni, jeżeli mają dzierżawców, zapisać w kontrakcie obowiązek przestrzegania niedzielnego odpoczynku, a jeżeli gospodarują zapomocą własnych urzędników gospodarczych, winni się do tego nakłaniać.

3. Rzemieślnikom, jakoteż robotnikom i robotnicom wszelkich gałęzi nie należy nigdy zleceń dawać w ten sposób, iżby ci byli zmuszeni pracować w niedzielę; korporacye i stowarzy-

szenia winny w tym kierunku wywierać wpływ i należy w tym samym celu zakładać stowarzyszenia chlebodawców.

4. Ustawa, która przeznacza dla robotników w wielkim przemyśle jeden dzień odpoczynku w tygodniu, winna jako taki dzień wyznaczyć niedzielę. Godziny pracy w sobotę należy skrócić, jak się to dzieje w Anglii, ponieważ wcześniejsze zaprzestanie roboty w sobotę jest jedyną gwarancyą zupełnego odpoczynku niedzielnego.

5. Na kolejach winny wypaść w niedzielę pociągi towarowe, biura ekspedycyjne winny być w niedzielę zamknięte; przy towarowych odstawach nie należy liczyć niedzieli; roboty należy pomiędzy uczestników tak podzielić, aby co dwa tygodnie mieli wolną niedzielę.

6. Chrześcijańscy klienci tych składów, które w niedzielę nie są zamknięte, winni na właścicieli wywrzeć pewien nacisk, aby ten pożałowania godny zwyczaj ustał; należy zakładać stowarzyszenia, któreby dążyły do osiągnięcia tego celu.

7. Państwo i gminy winny wciągnąć do warunków kontraktowych przy robotach, które wykonać polecają, zobowiązania do przestrzegania niedzielnego odpoczynku; roznoszenie listów w niedzielę należy ograniczyć, nie należy też wyznaczać na niedzielę przedpołudniem przeglądu wojsk, ani ćwiczeń wojskowych.

8. We wszystkich gminach należy utworzyć komitety, któreby zapomocą odpowiednich środków doprowadziły do przywrócenia coraz bardziej zaniedbywanego zwyczaju niedzielnego spoczynku.

Co do pracy dzieci:

1. Jest rzeczą pożądaną, aby w najbliższej przyszłości przyjęto jako granicę wieku co do zatrudniania dzieci w zakładach przemysłowych, stosownie do uchwał berlińskiego kongresu, rok 14, wyjąwszy kraje południowe, gdzie ta granica wynosiłaby lat 12.

2. Jest rzeczą pożądaną, aby aż do wieku lat 18, czas trwania pracy nie przenosił 10 godzin dziennie, i aby ten czas trwania pracy był poprzerywany dostatecznemi pauzami.

3. Jest rzeczą pożądaną, aby aż do wieku lat 18 młodzi robotnicy nie byli zatrudnianymi w fabrykach ani w nocy, ani w niedzielę.

4. W większej części krajów ochrona dzieci i młodszych robotników nie jest dostateczną.

Co do pracy kobiet:

1. Jest rzeczą pożądaną, ażeby robotnice nie były zatrudniane w zakładach przemysłowych ani nocą, ani w niedzielę.

2. Jest rzeczą pożądaną, aby czas pracy dla robotnic nie wynosił więcej, jak 10 godzin na dzień, i aby był przerywany dostatecznemi pauzami.

3. Położnicom wolno pracować dopiero po przynajmniej sześciotygodniowej pauzie.

4. Roboty, które przedstawiają szczególniejsze niebezpieczeństwa jużto moralne, już też zdrowia, winny być wszędzie młodym robotnicom i kobietom wzbronione.

Wkońcu oświadcza kongres niedostateczność dzisiejszej prawnej ochrony kobiet, nad którą w najbliższym międzynarodowem zebraniu powinno się do wspólnej akcyi katolików zawezwać, czy to przez międzynarodowe układy, czy też przez prywatną działalność pojedyńczych osób.

W ciągu dalszych rozpraw bardzo interesujące nastąpiły uchwały co do rozpowszechniania popularnej katolickiej prasy ludowej, co do obowiązków chrześcijańskich akcyonaryuszów; zabezpieczań robotników, ich mieszkań, wychodźtwa i strejków. Chwaląc berlińską konferencyę socyalną, w końcu swych zebrań kongres oświadcza, jako rzecz pożądaną, aby wszyscy katolicy starali się wszelkimi możliwymi sposobami szerzyć poznanie konieczności papieskiego urzędu rozjemczego w sprawie uregulowania pracy.

Koroną międzynarodowego kongresu był następujący adres do Ojca św., wymownemi słowy zredagowany przez lorda Ashburhama, który wszyscy obecni z zapałem przyjęli:

„Ojcze Święty!

„Katolicy rozmaitej narodowości zebrani na kongresie w Liége, ażeby naradzić się nad praktycznemi środkami przy-

wrócenia tego socyalnego pokoju, który bardziej jak każdy inny oznacza „spokój porządku“ — *pax tranquillitas ordinis* — starali się mieć przed oczyma naukę Namiestnika Chrystusowego, zawartą w encyklice o „chrześcijańskim ustroju państw“.

„Pod wpływem światła słów Twoich, Ojcze św., badaliśmy dolegliwości dzisiejszego społeczeństwa i oraz szukaliśmy zaradczego środka. Wszystkie akta kongresu świadczą o dziecięcej uległości we wszystkich naszych czynnościach. Lecz równocześnie gdyśmy tą drogą kroczyli, przyszliśmy do przekonania, że Papiestwo musi koniecznie posiadać zapewnienie tradycyjnej i opatrznościowej królewskiej niepodległości, ażeby zupełnie swobodnie mogło działać w interesie dusz ludzkich i w interesie cywilizacyi. Przekonanie to jest wspólnem wszystkim katolikom. Okazała się ona zarówno zgodnie na kongresie jak i w znaczących i znakomitych odgłosach, które zalatywały do nas z rozmaitych krajów Europy, a nawet z Ameryki. Dałby Bóg, ażeby to samo światło wkońcu i rządy oświeciło, prowadząc do poznania, że gdy się chce, sprawiedliwość może panować w społeczeństwie, lecz od tego trzeba rozpocząć, ażeby głowa religijnej i politycznej hierarchii napowrót odzyskała najstarszą, najgodniejszą i najpotrzebniejszą niezawisłość królewską. Pod wpływem tych myśli, Ojcze św., zamyka kongres w Liége swoje trzecie posiedzenie. Wypełnia dzieło socyalne obrony i zachowania, gdy znowu żąda przywrócenia międzynarodowego porządku — i porządku chrześcijańskiego, boć zarówno obydwa są zgwałcone przez obecne położenie Stolicy Apostolskiej“.

Ks. M. Czermiński.

PRZEGLĄD PIŚMIENNICTWA.

Z piśmiennictwa krajowego.

Adam Szymański. Szkice. Tom II. Petersburg 1890.

Kilkoma szkicami, ogłoszonemi w *Kraju*, zebranemi w I tomie przed dwoma laty, tak żywo zajął p. Szymański nasze społeczeństwo, że świeże pojawienie się drugiego tomu odrazu powitano oklaskami — jak się wita znakomitego artystę-muzyka, gdy wstępuje na estradę.

Bo też talent autora nie potrzebował wiele czasu i papieru, żeby dać poznać swoją miarę; odrazu wystąpił w całej swej dojrzałości: z niepospolitą psychologiczną obserwacyą, z okiem malarza dla natury, ze stylem jędrnym, barwnym, a uginającym się jak różczka czarodziejska do wszelkich odcieni życia przyrody i człowieka — z całą fakturą, tak wykończoną i świetną, że uważamy ją za ostatni wyraz wygórowanego dzisiejszego artyzmu.

P. Sienkiewicz, podobny w tem do Matejki, miewa genialne rzuty, ale obok tego zaniedbania, zboczenia takie — że niewiedzieć, coby się dało, aby je uchylić — właśnie dlatego, że reszta tak bardzo się podoba. P. Szymański nie zna tych nierówności; wszystko, co zpod jego pióra wychodzi, jest artystycznie skończonem. A przy tem wykończeniu, co za życie i siła! Kiedy mi opowiada p. Szymański o zimie sybirskiej, przysuwam się do pieca, żeby nie dygotać; kiedy mi maluje pękanie lodów i „ruszenie Leny“, czuję, jak cieplejsza krew obiega mi po żyłach, i cieszę się z tym całym tłumem mieszkańców Jakucka, co biegną ku rzece, z tryumfu słońca nad zimą. Kiedy znów prowadzi do „kabaku“, karczmy syberyjskiej,

„huczącej hukiem wstrętnym, rozpasanym — w którym ucho, czułe na głosy przyrody, głosy wszystkich zwierząt drapieżnych, okrom ludzkiego, odrazu odnajdzie... a bóle różne, znad Wisły dalekiej i Wołgi szerokiej i podnóża białowłosego Kazbeku, zlewają się w jęku cichym, ledwie słyszalnym zpoza dzikich głosów zwierzęcych, w taką wspólną pieśń niedoli, że różnic plemiennych już w niej nie dostrzedz": — kiedy, mówię, autor prowadzi nas do tego kabaku, to aż dreszcz przejmuje; odgadujemy ze zgrozą, że „to prolog tylu zbrodni, co noc oblewających Syberyę potokami krwi ludzkiej, który zagłusza cichy epilog dawniejszych". I mówimy sobie, że to już nie rodzajowe, ale epiczne obrazowanie.

Wszelako jeszcze piękniej od p. Szymańskiego opowiadają jego bohaterowie. Każdy z nich w swej ludowej gwarze: Srul w żydowskiej, Maciej w mazurskiej — znajdują tak trafne, a tak śliczne i delikatne wyrazy dla oddania swych myśli i uczuć! a naturę, którą każdy na swój sposób kocha, z takim naiwnym wdziękiem umieją opisywać, a za krajem tak rzewnie tęsknią, i tak żywo i barwnie o tem wszystkiem rozmawiają, że chciałoby się ich słuchać godzinami i godzinami — i aż żal się robi, gdy się zbliża rozegranie — zbyt często tragiczne. Któżby nie uściskał np. starego Macieja, kiedy przenosząc się myślą do ojczystej wioski, „U nas inacej — powiada. — Wyjdzies rano a huknies po rosie, to jak dzwonem zadźwięcy w powietrzu! spojzys na to stwozenie wesołe, a posłuchos świergotu, co i ze ziemi, i z drzewa, i z wysoka zpod niebiosów się niesie, toć wesoło na dusy! A pociągnies wonności, co z tych polów, z tych łąków az biją, jak z kadzielnicy w kościele, nabiezes tygo powietrza we siebie, to i siły przybywa we dwoje... Tyle ziemiów widziołem, całom te wielkom Syberyom do morza przesedem i ziemi zamorskiej kawał niemały, a ziemi takiej, jak nasa, nigdzie nie nalazem..."

Na tem jednostajnem, szarem tle życia sybirskich zasłańców, w tych ciasnych, dusznych izdebkach, gdzie szyi wyprostować nie można, umie autor mistrzowskim pendzlem wielką wytworzyć rozmaitość: każda miejscowość ma awój charakter; każda postać jest znakomicie podług natury wyrzeźbiona, uderzająca życiem i indywidualnością. Dotychczasowi nasi pisarze o Syberyi zajmowali się niemal wyłącznie zasłańcami politycznymi, p. Szymański przedstawia nam przeważnie ludzi, za pospolite zbrodnie skazanych. Zdejmuje im to aureolę i naraża autora na pewne uchybienia, o których niżej po-

wiemy; ale to nadaje jego dziełu więcej nowości, urozmaicenia i cechę ogólno-ludzką. Tęsknota, którą w nich wszystkich przedstawia, nie jestto (jak wielu osobom się wydaje) istotna miłość ojczyzny, tylko uczucie rozerwania z rodzinną strzechą i naturą: *Heimweh* — uczucie niższego rzędu od miłości ojczyzny, doznawane od Srula, niemniej jak od Przewoźnika, zawsze jednak poetyczne i pięknie przez autora oddane [1].

Każdy z tych szkiców jest śliczną, w sobie skończoną całością, ale szereg ich dąży widocznie do złożenia galeryi typów wszelkich warstw społecznych, przesiedlonych na tę „macoszą“ niwę Syberyi. Srul, żyd z Lubartowa — pan Jędrzej Krawczykowski, mieszczanin z waszecia — Maciej, chłop — Kowalski, rzemieślnik — Przewoźnik, szlachcic — dalej Hanusia, pierwsza kobieta w tej galeryi — wreszcie „Dwie modlitwy“, nie przedstawiające żadnej głównej postaci, ale ciekawy zbieg wszelkiego rodzaju wygnańców. Nie omawiam treści pojedyńczych szkiców, jak to się zwykle w recenzyach powieści czyni: bo ci, co je czytali, nie utracili ich z pamięci, a tym, którzy jeszcze nie przeczytali, nie chcę psuć miłej niespodzianki.

Z żalem zaznaczyć muszę, że w tym szeregu niekoniecznie idzie się *crescendo*. Drugi tom słabszy jest wogóle od pierwszego. „Hanusia“, jedyna zpomiędzy tych nowel, zyskałaby na skróceniu; a „Dwie modlitwy“ stoją wobec mego przekonania, dla powodów, które zaraz wytłómaczę, jeszcze niżej od „Hanusi“. Ale to się tylko mówi, porównując jedne z drugiemi; istotnie najsłabszy ze szkiców p. Szymańskiego jest jeszcze literacką perełką, więcej wartą od całych tomów pospolitych powieści.

Jednakże te wszystkie — niewątpliwie pierwszorzędne — zalety autora należą jeszcze do formy, w szerokiem tego słowa znaczeniu. Co się tyczy treści jego utworów, ducha, który w nich i z nich wieje, jest niejedno niestety do zastrzeżenia.

Czytając te szkice, przypomniałem sobie śliczny obraz Malczewskiego „Dwa pokolenia“. Wśród katożnych robót, pod ponurem sy-

[1] Miłość ojczyzny jest cnotą — tęsknota za krajem jest uczuciem, nieraz chorobliwem, którego w pewnej mierze i zwierzęta doznawać mogą. Jedna może stanąć nieraz w sprzeczności do drugiej. Gdy nasi legioniści wędrowali za Napoleonem po Włoszech i Hiszpanii, tęsknota ciągnęła ich do domu, a miłość ojczyzny gnała ich, żeby na obczyznie krew przelewali.

birskiem niebem, jest chwila wypoczynku dla skazańców. Grajek jakiś zanucił pieśń, widocznie pobożną, bo wszyscy odkryli głowy — ale nie wszyscy jednakowo się modlą. Po prawej stronie obrazu starzy z dawniejszego pokolenia modlą się tak poprostu, z taką żywą i gorącą wiarą, że widać w ich oczach, jak jasna im jest treść ich wiary i modlitwy. Ci, co po lewej stronie, młodsze pokolenie, także są wzruszeni jakiemś uczuciem religijnem, ale znać po ich twarzach posępnych, po ich wejrzeniu błędnem, że to uczucie jest mgliste, nieokreślone, bez przedmiotu; nie jestto wiara, tylko iskra religijności, człowiekowi wrodzona. Chcieliby się modlić, ale nie wiedzą, dokąd modlitwę skierować. — Otóż autor szkiców syberyjskich — powiedziałem sobie — należy do tej grupy po lewej stronie. Jestto ten mężczyzna o szlachetnych rysach, co siedzi z ciężkim kilofem w ręku i patrzy błędnie w ziemię, a boleść beznadziejna, posągowa, wyryła się na jego licach.

Uczucie religijne przebija dość często w szkicach, ale jakżeż jest mgliste, głuche, niepodobne do chrześcijańskiej wiary! Modlitwa, zawsze beznadziejna i fatalnie bezskuteczna, jest tylko głuchym jękiem, wyrywającym się ze zbolałego serca, bardzo podobnym do jęków natury, smaganej sybirskiemi wichrami. To też autorowi, po tragicznej opowieści p. Jędrzeja — gdy marzy samotny w oknie — „te głosy dzikie i jęki, z tajgi wychodzące, grane silniejszemi porywami wichru, zlewają się w jeden jęk błagalny: O Najwyższy! o Przenajświętsza!“ (?).

Ale najwyraźniej występuje ta mglistość religijności w ostatnim szkicu drugiego tomu, gdzie autor próbuje wziąść wprost modlitwę za temat. Pod tytułem „Dwie modlitwy“ opowiada on najprzód, jak się modlił dzieckiem w podlaskim kościele, — a potem jak po długiej wędrówce życia, modlił się z garstką zesłańców w zapadłej osadzie sybirskiej. Temat śliczny, obie sceny z wielkim kreślone artyzmem, ale bez religijnej, a więc i bez psychologicznej prawdy: bo przecież w sferze psychologicznej dzisiejszego świata, myśl chrześcijańska jest ważnym, owszem centralnym momentem.

W świątyni podlaskiej modlą się z większą grozą, niż gorącością; porusza wszystkie piersi nietyle wiara serdeczna, ale organ, „który jęczy i płacze pod ożywczem dotknięciem palca ludzkiego“, kłęby siwego dymu z kadzielnic, które mieszają się z oddechem ludzkim i wznoszą pod stropy świątyni. Dziecku świta myśl, „że prośby nasze nie dochodzą do Boga“, i ta myśl „jasnym promieniem oświeca

jego głowę zmęczoną“ (?). Wreszcie przychodzi mu koncept, — który z pewnością żadnemu dziecku, ani prostaczkowi chrześcijańskiemu do głowy nie przyjdzie — że „trzeba wyjść z kościoła na słońce, żeby się modlitwa wzbiła aż do Boga“ (!).

Scena w jakuckim kabaku nie lepiej udana. Zebrało się pod jedną strzechą, na wilię Bożego Narodzenia, kilku nieszczęśliwych zasłańców, z różnych stanów i warstw społecznych, w różnym stopniu moralnego upadku i przygnębienia do ziemi. Każda postać potężnym rylcem narysowana; tragiczne każdej z nich odyssee przesuwają się przed nami, jak w panoramie; każda tłumi w głębi duszy straszną tęsknotę i boi się usta o kraju otworzyć, żeby nie odnowić rany... Ale przy wieczerzy pękają lody serc i rwą się tamy ust — wspomnienia ojczyste płyną ze łzami i pieśniami. Od krakowiaków w coraz większym szale przechodzi się do pieśni religijnych — i wszyscy padają na kolana. Autor ślicznie mówi o skarbach duszy narodu, w tych pieśniach zawartych; ale kiedy chce te skarby wydobyć i próbuje przedstawić tę garstkę ludzi modlących się — wtedy nie dopisuje zadaniu: maluje nam zbór derwiszów, porwanych jakimś chorobliwym szałem, który udziela się zarówno słudze pogance, który pochodzi trochę z wybuchu długo tłumionej tęsknoty, trochę z podochocenia napojem i pieśnią, ale który nic niema podobnego do rzeczywistej chrześcijańskiej modlitwy. Na zakończenie powtarza się ta sama fałszywa nuta, co w kościele podlaskim. Bartłomiej, jedyny chłop w tej garstce, przerywa modlitwę uwagą, że „nie słyszy Ojciec litościwy takiej modlitwy wielgiej z takiej jaskini zapowietrzonej! Do Pana przestworzów niebieskich na przestworzu pomodlić się trzeba!“ — i wychodzi na dwór. Jest w tem jakiś naturalizm wyrafinowany, który każdemu innemu raczej może przyjść na myśl — tylko nie chłopu polskiemu. Wie p. Szymański, jak u nas ludzie wyglądają, wie, jak mówią, jak wiele rzeczy odczuwają — tylko zdaje się nie wiedzieć, jak się u nas modlą. I to wprowadza fałszywy ton w jego Szkice.

W związku z religijnością stoi ta boleść, która jest głównem tłem wszystkich tych Szkiców. Nic dziwnego, że wracając ze Syberyi, autor przywiózł ze sobą nieprzebrany magazyn bolesnych wspomnień i obrazów, i że teraz, ubrawszy je w artystyczną formę, obdziela niemi publiczność, która ani pojęcia niema — a przyda jej się o tem wiedzieć — jak wiele cierpią ludzie na świecie. Ale to mi się nie podoba, że ta tragiczność w kreacyach p. Szymańskiego jest

taka fatalistyczna, ten los, prześladujący zasłańców, jest taki ślepy, nieubłagany — zupełnie jak εἱμαρμένη w greckiej tragedyi; a boleść w tych ludziach taka kamienna, przytłaczająca do ziemi, podobna do posągu Nioby, a wcale nie przypominająca Ukrzyżowanego, który się przecież w duszach cierpiących chrześcijan odbija. Raz autor wprowadził chrześcijański pierwiastek w cierpienie, przy konaniu stolarza Kowalskiego, i tem szczęśliwie łagodząc dźwięk napiętej do najwyższego stopnia struny rozpaczy, zrobił finał wspaniały.

Trzecia uwaga, którą mam do zrobienia p. Szymańskiemu, także ściśle związana z poprzedniemi, dotyczy samego pojęcia moralności, które wydaje mi się w Szkicach do pewnego stopnia zagmatwane. Każda z jego głównych postaci przedstawia się przez całą powieść nadzwyczaj ujmująco, chwyta nas za serce zarówno szlachetnością swych uczuć, jak pięknością swych czynów; wkońcu niespodzianie pokazuje się zwykle, że to zbrodniarz — i sam opowiadający doznaje raptem względem niego wstrętu; a my, którzyśmy go już pokochali — nie wiemy, co z swojem uczuciem zrobić. Jestto maniera Wiktora Hugo w *Miserabl'ach*. Ale w życiu szczęściem inaczej się dzieje: zbrodnia prawdziwa stopniowo gotuje sobie wstęp do duszy, a po sobie zostawia głębokie ślady.

Potem, sama zbrodnia, jako taka, ma coś dziwnie nieuchwytnego w tych Szkicach: nie wiemy nigdy, gdzie granica między czynem nieświadomym a występkiem, ani czy wogóle ta granica istnieje. Niech rozstrzygnie, kto może, czy p. Jędrzej Krawczykowski, który zabił towarzyszkę swego życia, jest moralnie winien tego morderstwa, czy nie? Z jednej strony sam się z ręką na sumieniu świadczy, że ani myślał o jej zabiciu — i autor widzi jego „oczy, czyste i jasne jak woda kryniczna, niewinne i spokojne jak oczy dziecięcia". Z drugiej strony on przecież bił i zabił — i autor zaznacza odrazę, jakiej ku niemu doznaje... Najciekawsza, to ów znak zapytania, którym autor nowelę kończy: „Któż winien, jeśli nie winien p. Jędrzej?"

Maciej Mazur już jest niezaprzeczalnie mordercą: trzymał swego brata w ramionach, a komuś trzeciemu podał nóż i zmusił, żeby żelazo w ciele brata zatopił. To już się nie dzieje bezwiednie. A jednak ten Maciej, nietylko w życiu poprzedniem aż do chwili zbrodni jest najzacniejszym i najukochańszym człowiekiem, ale nawet po zbrodni, kiedy go poznajemy na Sybirze, jest równie prawym i prostym, wewnętrznie spokojnym i „śmieje się tym śmiechem, którym się tylko dzieci śmieją" — i nawet w chwili, kiedy wywewnętrzył się ze swą

zbrodnią wobec przerażonych słuchaczów, jeszcze ma te same oczy co p. Jędrzej, „czyste i jasne jak woda kryniczna, niewinne i spokojne jak oczy dziecięcia“.

Pomijam, że taki charakter, jak Maciej, nie popełnia raptem takiej zbrodni — lub odwrotnie, że taki zbrodniarz niema takiego charakteru. Ale cóż znaczą doprawdy te oczy niewinne i spokojne? — czy one chcą wyrazić teoryę, że zbrodnia nie kala?...

Najwięcej atoli występuje to zagmatwanie pojęcia zbrodni w „Hanusi“. Tę postać ustroił i wypieścił autor aż do najwyższego stopnia: wszystkiemi wdziękami urody i wszystkiemi przymiotami serca i charakteru ją obdarzył — i zrobił z niej portret prawdziwie prześliczny — istną donnę Lizę. Ktokolwiek się z nią spotyka, zostaje oczarowany. I my też czytelnicy nie możemy jej nie kochać. Jeden jest tylko ciemny punkt na tej postaci: jakaś tajemnica z dawnego życia, której Hanusia za nic w świecie nie chce wyjawić; i choć to jest jedyną przeszkodą do jej szczęścia, do ślubu z p. Jacentym, którego kocha, któremu niezmiernie wdzięczną jest, że ją przytulił, choć po wyjściu z jego domu grozi jej głód i poniewierka, ona woli wszystko rzucić, niż tajemnicę mu zwierzyć. Koniec końcem ten sekret jakoś wychodzi na jaw. I cóż to takiego było? Oto będąc młodziuchną dziewczyną, dała się niemal bezwiednie zbałamucić, a potem, chcąc ukryć niemowlę przed nadchodzącym ojcem swoim, w przestrachu, zatkała mu ręką usteczka, żeby nie kwiliło — i udusiła. Z całego opowiadania widać, jak na dłoni, że była najzupełniej niewinną śmierci dziecka, które kochała nad życie. Tymczasem ona to sobie za najokropniejszą zbrodnię poczytuje, najmniejszego zaś wyrzutu sumienia niema, ani za pierwszą utratę swego panieństwa, ani za późniejsze, już wcale nie bezwiedne występki, jakim wśród katorznych robót ulega, ani za długie nieprawe z p. Jacentym pożycie. To wszystko ani zmarszczki w jej duszy nie zostawia, — tylko ten jeden wrzekomy grzech jak zmora ją dręczy, dla niego jednego ma się ona za największą zbrodniarkę na świecie, miłości ludzi niegodną.

Tu niech nam p. Szymański daruje, gdy mu powiemy, że lepiej znamy sumienia naszego ludu, niż on, i że takich wypaczonych sumień między nim niema. Najprzód córka zacnych mieszczan z Dąbrowy będzie miała delikatniejsze sumienie na punkcie obyczajów: nie będzie sobie poczytywała za nic nieprawych stosunków, a jeźli w nie popadnie, to w żaden sposób nie zachowa po tylu latach tej niezrównanej dziewiczości duszy i serca, którą podoba się p. Szy-

mańskiemu przypisać Hanusi. Potem, ta halucynacya jej sumienia jest fikcyą, która się nie zdarza w rzeczywistości, a najmniej wydarzyć się może w duszach prostych i szczerych. Taka Hanusia może niewłaściwie nazwać podobne nieszczęście „zbrodnią“, może się nie dziwić, że ją sąd ludzki za to karze, może bardziej tego zdarzenia żałować, niż największych występków: — ale żałować zawsze będzie tym żalem, którym się opłakuje nieszczęścia — nie tym, którym sumienie wyrzuca i karci winę. Te dwa stany wewnętrzne — zwłaszcza wobec rzeczy tak ważnej, a tak wyraźnej, jak ta — są bardzo różne, i nigdy w sumieniu prostem tak się nie pomieszają, jak się to dzieje pod piórem p. Szymańskiego.

A gdyby się wreszcie wydarzył taki anormalny okaz, to przecież autor — który jest zarazem aktorem w swym szkicu, przed którym Hanusia się spowiada i błaga o radę dla duszy, pyta, czy jej Bóg przebaczy — odrazu powinienby jej powiedzieć: Kobieto, otrzeźwiej! podnieś głowę do góry; nie jesteś winna zbrodni! Wytłómaczę rzecz p. Jacentemu i będziesz szczęśliwą jego żoną. — Tymczasem autor lamentuje tylko *a parte* nad „konwencyonalnością“ naszych zasad moralnych (?), a nieszczęsną kobietę zostawia w okropnem przeświadczeniu, że jest zbrodniarką, i dopuszcza jej uciec ze swego domu na dalszą tułaczkę; — i wkońcu nas czytelników zostawia w przykrej wątpliwości, azali on sam autor zdaje sobie sprawę, o ile pierwiastek wolnej woli (nawet podług „naszej konwencyonalnej moralności“) do istoty zła i dobra moralnego należy.

Rozpisaliśmy się obszerniej o tych ujemnych stronach utworów p. Szymańskiego — właśnie dlatego, że go uważamy za pisarza więcej niż zwykłej miary, i że przekonani jesteśmy, iż gdyby w punktach, przez nas dotkniętych, zechciał się dokładniej obeznać z prawdą i zbliżyć do przekonań, w naszem społeczeństwie panujących, tworzyłby z życia tego społeczeństwa obrazy, nietylko artystycznie piękne, ale wszechstronnie prawdziwe i trwałej wartości.

Ks. M. Morawski.

Moralna czyli Nauka obyczajności chrześcijańskiej. Napisał *ks. Franciszek Leśniak*, kanonik kap. tarn. Wydanie drugie przerobione. Tarnów. Drukiem Pisza. 1890.

Nieliczny zastęp podręczników dla nauki religii w szkołach pomnożył się — a raczej wzbogacił się istotnie — przez nowe dzieło ks. kan. Leśniaka. Nowem nazwać je trzeba, albowiem tylu uległo

zasadniczym zmianom, iż z pierwszem wydaniem identyfikować go niepodobna. Gruntowność i ścisłość teologiczna łączy się tu w piękną harmonię z przystępnością i przejrzystością dydaktyczną. Już przy omawianiu części ogólnej umiał wytrawny autor ominąć wiele szkopułów, o które się rozbiły niejedne podręczniki tego rodzaju. Jakżeż łatwo np. zabrnąć w ciemne dla ucznia termina teologiczne przy takich traktatach, jak: o sumieniu, o uczynkach, ich wartości i poczytalności, o cnocie, o grzechu i t. p. „Moralna“ ks. kan. Leśniaka pokonała te trudności o wiele szczęśliwiej, niż np. używana dotąd w szkołach średnich „Etyka katolicka“ dra K. Martina. Nowy podręcznik streszcza znacznie te traktaty, a mimo to podaje wszystkie zasady, które mogą unormować życie moralne zwykłego chrześcijanina. Obszernie natomiast i praktycznie opracowany jest dział: „o przeszkodach obyczajności“, tak ze strony pokus szatana, jak ze strony okazyj do złego (ducha świata), a zwłaszcza ze strony własnego usposobienia. W dziale: „o środkach pomocnych do obyczajności“, wartałoby, co najwięcej, uwydatnić jeszcze skuteczność Mszy św. i wpływ codziennego rachunku sumienia. „Skutki obyczajności“ omówione są jędrnie, a wybornie.

W części szczegółowej powinno się rozchodzić o to, aby treść przy gruntowności teologicznej nie była ogólnikową, ale ułatwiała ocenę szczegółowych wypadków. I tu również nowy podręcznik staje na wyżynie swego zadania, gdyż potrąca o najróżnorodniejsze cnoty i wady (zwłaszcza wady naszych czasów), a nieraz uzmysłowia rzecz przykładami. Katecheta znajdzie tu wiele ukrytych wskazówek, które mu dopomogą jasno i konkretnie przedmiot wyłożyć. Jedyny poważniejszy zarzut, jakiby dziełu uczynić można, jest ten, że się opiera nie na tle katechizmu, ale na innym systemacie, przyczem zanadto może (lubo mniej, niż w pierwszem wydaniu) wysuwa naprzód materyał psychologiczny. Jednakowoż wobec planów obowiązujących nie mógł czcigodny autor inaczej postąpić; rzeczą planów, a nie autorów jest zarządzenie ścisłej koncentracyi w całym toku nauk szkolnych. Gdy zaś weźmiemy na uwagę zalety, jakie niewątpliwie posiada dzieło ks. kan. Leśniaka — że jeszcze wymienimy styl piękny i potoczysty, druk poczytny, uwydatnienie ważniejszych ustępów doborem czcionek w sposób nader pomocny przy uczeniu się — przyznać trzeba, że ze wszystkich naszych podręczników dla szkół średnich w tej materyi, dzieło omówione przyniesie największe korzyści przy nauce szkolnej. *Ks. W. G.*

Wydawnictwa ekspedycyi polskiej z archiwów rzymskich.

I. *Catalogus actorum et documentorum res gestas Poloniae illustrantium, quae ex codicibus in tabulariis et bibliothecis italicis servatis Expeditionis Romanae cura MDCCCLXXXVI — MDCCCLXXXVIII depromta sunt.* Edidit *Dr. Joseph Korzeniowski.* Cracoviae, 1889. 8° LXIV p. (odbitka z t. VI Archiwum Komisyi histor.).

II. *Excerpta ex libris manu scriptis Archivi Consistorialis Romani MCCCCIX—MDXC Expeditionis Romanae cura annno MDCCCLXXXVII collecta.* Edidit *Dr. Joseph Korzeniowski.* Cracoviae, 1890. 8° 151 p. (odbitka z t. XV. Scriptor. rer. Polon.).

Przed rokiem (w *Przeglądzie* za kwiecień 1889 str. 79) podaliśmy obszerniejszą wzmiankę o sprawozdaniach z poszukiwań pp. Abrahama i Dembińskiego, jako o przewodnikach, ułatwiających mozolne studya w archiwach i bibliotekach rzymskich; dziś, gdy już te badania nietylko wyzyskały w znacznej części wskazany materyał, ale i wiele nowego przyniosły, wspomnieć z kolei wypada — w dalszym ciągu niejako — o pierwszych publikacyach naszej ekspedycyi, z tamtejszych kopalń archiwalnych zaczerpniętych. Po wstępnych bowiem owych pracach „dla informacyi", przedsięwzięła pracę systematyczną zorganizowana przez prof. Smolkę t. zw. „ekspedycya rzymska", o której zdobyczach z pierwszych dwóch lat (1886—1888) zamieszczał p. Stan. Windakiewicz, jeden z najczynniejszych jej uczestników, piękne sprawozdania p. t. „Wyprawa naukowa do Rzymu w roku 1886 i kampania z roku 1887/8" [1]. Zapewniony mając już dzisiaj byt swój nasza ekspedycya, dzięki poparciu osób prywatnych, zasiłków komisyi historycznej, jak również rocznej subwencyi sejmu i rządu, lecz przedewszystkiem dzięki niestrudzonej zapobiegliwości jej inicyatora, obecnie zaś dyrektora, prof. Smolki, przywozi stale z każdym rokiem obfite a nader cenne plony źródeł z południa, które w miarę funduszów Akademia Umiejętności wydawać zamierzyła. I tak rozpoczęto już druk pierwszego tomu p. t. *Analecta Romana* ze zbiorów rzymskich, znajdujących się w archiwum komisyi historycznej. W pracy tej obok prof. Smolki bierze udział zaszczytnie znany krytyk i wydawca, dr. Korzeniowski, od którego otrzymujemy dwie powyżej przytoczone edycye.

---

[1] W fejletonie *Czasu* w listop. 1887 i we wrześniu następnego roku, później w osobnych odbitkach: przyczem dodać nawiasem i zaręczyć z naszej strony nie zawadzi, że zwróciły one na siebie szczególniejszą w Rzymie uwagę tak archiwum watykańskiego, jakoteż prasy katolickiej.

I. Pierwsza, *Catalogus* — to systematyczny spis źródeł z pierwszych dwóch lat ekspedycyi pilnie i wzorowo sporządzony celem łatwiejszego wyzyskania materyału, zawartego w 40 tomach in folio tek rzymskich. Tomy te prócz liczby porządkowej (cyfrą arabską) mają jeszcze drugą, alfabetyczną konsygnacyę na oznaczenie seryi, jako całości, zawartością swą różnej od następnej; seryj zaś jest 10, a zatem od A—K, których znów poszczególne tomy osobnem, rzymskiem oznaczone zostały liczbowaniem. Co do rozkładu materyału, głównie z epoki panowania króla Stefana, przypomnieć trzeba, że go zrazu — wkrótce po powrocie z pierwszej wyprawy do Rzymu 1886/7 — z polecenia prof. Smolki dokonał dr. Windakiewicz, i w jego to ramach osnuł piórem nadobnem wspomniane sprawozdanie. Po roku jednak, kiedy wzrósł plon archiwalny z tej epoki — bo poszukiwania dra Korzeniowskiego w r. 1887/8 były przeważnie dalszem a koniecznem uzupełnieniem badań poprzednich, — okazała się potrzeba odmiennej nieco klasyfikacyi, którą też nasz wydawca bez zarzutu, acz nie bez trudu, uskutecznił. (Uporządkowanie prac następnej, trzeciej z rzędu 1888/9 kampanii dra Windakiewicza: nuncyatury Hannibala z Kapui 1587—1591 i współczesnej legacyi kardynała Aldobrandiniego 1588/9, nie przedstawia już żadnej trudności, a raczej staje się zbytecznem wobec rozłożonego całego materyału na 6 odpowiednich działów na podstawie dokonanej wpierw konsygnacyi odnośnych rękopisów; przyczem znowu wspomnieć się godzi, że tę metodę przyjęła w bieżącym roku ekspedycya niemiecka Towarzystwa Goeressowego w opracowaniu pontyfikatu Sykstusa V). — Niepodobną to rzeczą i bezużyteczną zarazem byłoby przechodzić każdy tom zosobna katalogu, który daleko wymowniej świadczy od wszelkich informacyj, wiadomości i sprawozdań o niezwykłem bogactwie źródeł rzymskich do dziejów naszej ojczyzny, zwłaszcza od XVI w. począwszy; aby się o tem przekonać, wystarczy podać treść i następstwo poszczególnych seryj.

Pierwsza przeto (A) serya indeksów i konsygnacyj wszystkich tek 40, obejmująca 3 początkowe tomy, zawiera ogólne spisy i szczegółowe konsygnacye wraz z opisem kodeksów, i to zarówno rzeczy, znajdujących się w archiwach papieskich: watykańskiem, propagandy, konsystorskiem, jak i państwowych w Rzymie, Neapolu i Wenecyi, jak niemniej w rozmaitych bibliotekach: watykańskiej, książęcych: Barberinich, Chigich, Odescalchich, Corsinich (dziś rządowej), i wreszcie królewskich (przedtem klasztornych): Casanatense (Dominikanów),

Centrale Nationale Vittorio Emanuele (Jezuitów), do której przydzielono wszystkie inne pomniejsze np. Cystersów przy bazylice św. Krzyża Jerozol. (mss. Sessoriani). Lecz nie ograniczono się wyłącznie na notowaniu i wyciąganiu jedynie rzeczy polskich; opis bowiem *Minutae brevium* (Arch. Vat. arm. 40, 41, 42) z lat 1480—1628 t. j. od Sykstusa IV aż do Urbana VIII, posiada wartość dla historyi powszechnej wogóle. Słusznie też zaznaczono: „takim dokładnym, szczegółowym i zupełnym opisem owych tomów z minutami brewiów, zwłaszcza jeźli się go uzupełni ze sprawozdania p. Abrahama co się tyczy czasów przed r. 1480, nie może się nikt pochwalić". Mając zaś na względzie *regesta brewiów* (ib. arm. 44), zauważyć możemy, że chociaż z działu tego bardzo dużo korzystali Raynald i Theiner, to przecież nie wszystkie jeszcze zostały wydane, a niekiedy są wcale ciekawe. Przeglądając bowiem tomy 29, 30, 31 i 32 (arm. 44) regestów Sykstusa V, znaleźliśmy w t. 30 kilka „inedita", a że pochodzą z czasów pontyfikatu tego papieża jeszcze przed śmiercią Batorego, przeto je tutaj notujemy.

f. 33 v. z 1585 $^{29}/_{5}$ do Anny Jagiellonki o nadaniu biskupstwa wendyjskiego Andrzejowi Patrycemu.

f. 63 v. z 1585 $^{13}/_{7}$ do Anny w odpowiedzi na jej list gratulacyjny z $^{28}/_{5}$, przyczem ją upomina i zachęca względem wychowania Zygmunta w wierze katolickiej: „Vellemus Nos (quidem) illum, si fieri „posset, apud M-tem T. esse, si a patre impetrari non poterit, cura „per alios, quorum pietatem perspectam habes, ut in fide porseveret".

f. 81 z 1585 $^{3}/_{8}$ do Mikołaja Krzysztofa Radziwiła, ks. na Ołyku, z podziękowaniem za jego wraz z żoną list gratulacyjny.

f. 89 z 1585 $^{7}/_{9}$ to samo podziękowanie Karnkowskiemu.

f. 99 v. z 1585 $^{30}/_{10}$ do Stefana Batorego, który prosił papieża o dalsze zatrzymanie prepozytury płockiej przez biskupa przemyskiego i o udzielenie kanonikatu akwilejskiego Antoniemu Malacrida. Za gorącem wstawieniem się kardynałów Alexandrina, Caraffy i Rusticucciego przyzwala Sykstus na dwuletnie przedłużenie rzeczonej prepozytury Wojciechowi Baranowskiemu, o czem równocześnie wspomniani kardynałowie mają króla zawiadomić. — Cfr. w tej sprawie *Excerpta* (o których zaraz niżej) p. 129, nr. 246.

f. 109 z 1585 $^{23}/_{11}$ do Anny. Dziękując jej za przyrzeczenie, dane co do Zygmunta (cfr. wyżej), wzajem obiecuje, że pamiętać będzie o sprawie neapolitańskiej i poleconych sobie: biskupie wendyjskim i Wincentym Portyku.

f. 116 z 1585 $^{30}/_{11}$ do Zygmunta, księcia siedmiogr., „litterae salutationis, laudationis, exhortationis".

f. 117 do Teodora, księcia mosk., z datą powyższą, podczas gdy kopia tego brewe z regestów wat., znajdująca się w *Vallicellana* I. N. 58 (Regestum Bullarum et Brevium S. P. Gregorii XIII, Sixti V, Gregorii XIV et Innocenti IX ab a. 1585—1593; item Clementis VIII) f. 55 nosi datę $^{21}/_{12}$ 1585 r. Brewe to „litterae officii" inc.: „Misit clar. pater tuus Legatos bis ad proximum Pcem Gregorium... fuit factum insigne et populorum ubique sermonibus ac fama celebratum"... Zapewne znane to brewe, jeżeli je już Tempesti w *Storia della vita e geste di Sisto V* cytuje w t. 1, p. XVIII pierwszego wydania z 1754 r., bo w drugiem cenną tę część przedmowy wypuszczono.

f. 130 z 1585 $^{21}/_{12}$ do Jana, króla szwedzkiego, „litterae salutationis, officii, exhortationis" (zarówno od pamięci Grzegorza XIII zaczyna) i z tego dnia

f. 133 do Zygmunta, ks. szwedzkiego, którego zachęca do cnót i wytrwania w wierze za wzorem matki. Kopie tych brewiów znajdują się w *Vallic.* l. c. f. 58 i 59.

f. 178 v. z 1586 $^{12}/_{4}$ do Stefana Batorego w odpowiedzi na polecenie sobie fr. Kamilla Tachetti.

f. 179 z datą powyższą do Anny o tem samem.

f. 191 z 1586 $^{21}/_{5}$ do Stefana Batorego. *De negocio commisso Possevino.* W odpowiedzi na list królewski z przeszłego miesiąca: „Ex litteris... cognovimus, voluisse te per dil. fil. Ant. Possevinum nobiscum agi nonnullis de rebus, quae dicebas magnopere ad Catholicam fidem propagandam... pertinere..." Possewin jeszcze nie przybył... oczekuję kardynała Batorego.

f. 196 z 1586 $^{23}/_{5}$ również w odpowiedzi królowi *(de negocio St. Rescii),* którego zapewnia, że skoro Reszka przybędzie, „habebit tam certa tamque insignia nostrae (papieża) erga se charitatis documenta", że obydwa, król i polecony przezeń ajent, będą mieli zadość.

f. 205 v. z 1586 $^{21}/_{6}$ do Stefana Batorego. Podziękowanie nadzwyczaj serdeczne na list przywieziony przez kardynała Batorego od króla. „Amavimus semper multo, etiam ante quam ad hoc laboriosissimum Pontificatus manus vocaremus, eximiam virtutem tuam" — pisze w nim Sykstus V.

f. 210 z 1586 $^{30}/_{8}$ do Stefana Batorego. Odpowiedź na dwa listy królewskie: na polecenie Mateusza Peregrina i o sprawach kleru, o których dopiero traktować będzie, skoro poselstwo króla do

Rzymu zawita (kardynał Andrzej Batory i Solikowski, arcybiskup lwowski). Powyższa data wzbudza pewną wątpliwość, bo konsystorz papieski, na którym Sykstus V przyjmował wysłanników królewskich, odbył się już 14 czerwca, lecz ją łatwo usunąć z samego tekstu brewe, w którem wyraźnie mówi papież: „cum has litteras *dabamus*, nondum venerant Oratores... ubi venerint omnia diligenter considerabimus".

f. 247 z 1586 $^{28}/_{10}$ do Stefana Batorego, który prosił papieża o kardynalat dla Caligarego, byłego nuncyusza w Polsce. Przychylna odpowiedź: cum nostro congruere sc. judicium.

f. 248 z tego samego dnia Zygmunta Batorego. Odpowiedź na jego list z $^{20}/_{6}$.

Resztę brewiów już po wysłaniu Hannibala z Kapui (1586 $^{15}/_{11}$) uwzględniliśmy w pierwszym dziale jego nuncyatury p. t. „Bezpośrednie stosunki Polski ze Stolicą Apostolską: Brewia Sykstusa V".

Wróćmy do indeksu naszych zbiorów. Właściwy materyał źródłowy rozpoczyna się z tomem czwartym, który wraz z następnym (4. B, I i 5. B, II) obejmuje na pierwszem miejscu — jak słuszna — urzędowe instrukcye Stolicy św. dla nuncyuszów, względnie legatów, przebywających na dworze polskim w XV i XVI stuleciu, — a mianowicie t. 4 kilka zaledwie od 1472—1585, natomiast tom 5 osobno liczne informacye kardynała di Como (Ptolomea Galla), znakomitego sekretarza stanu za Grzegorza XIII, dla nuncyuszów Caligarego i Bolognetta w latach 1579—1585. — Grupa trzecia (C), składająca się z 20 tomów (6—25), jest największą i najważniejszą: to depesze nuncyuszów z Polski do Rzymu. „Są one rzeczywiście — użyjemy tu charakterystyki sprawozdawcy z 1887 r. — najdroższym klejnotem, oczkiem skarbów watykańskiego archiwum, a zarazem najważniejszą częścią naszych tek i najprzedniejszem ziarnem żniwa naszego w archiwach rzymskich". Otwiera je (t. 6) korespondencya — ułamkowa niestety — pierwszych naszych nuncyuszów: Lippomana, Mentowata, Bongiovanniego i Portyka z lat 1555—1572, żmudnie zebrana z wielu rękopisów (przechowanych w bibl. Barberinich, Chigich i w archiwum watyk., a tutaj w trzech znowu oddzielnych działach), w czem praca i chwała p. Korzeniowskiego. Depesze następnych nuncyuszów za króla Stefana do kardynała di Como mieszczą się w t. 7—19. I tak przepisano: 37 listów Wincentego Laurea z lat 1576—1578, jako uzupełnienie aktów, wyda-

nych przez T. Wierzbowskiego (Vincent. Laureo... et ses dépêches inédites au Cardinal di Côme... Varsovie 1887), następnie 250 listów i relacyj Caligarego (1578—1581), 194 wreszcie depesz Bolognetta (1581—1585) i 37 Hieronima Bovio (1585—1586). Reszta tomów tej części (20—25) zawiera korespondencyę nuncyuszów z XVII w., z ostatnich lat panowania Władysława IV i początków Jana Kazimierza (1645—1660): Jana de Torres, Piotra Vidoni i Antoniego Pignatelli, późniejszego papieża Innocentego XII (1691—1700). Z t. 26 (D, I) powracamy w epokę Batorego, aby się zapoznać jeszcze z przeróżną korespondencyą Caligarego i Bolognetta w samej Polsce,—potem (27. E, I) ze sprawami kościelnemi za jego czasów, o ile dochowała się o nich wiadomość i we fragmentarycznych ledwie dokumentach lub ich odpisach, w nuncyaturze złożonych (ciekawe zwłaszcza do poznania stosunków klasztornych w dyecezyi włocławskiej za episkopatu Karnkowskiego i Rozrażewskiego, które jeszcze za Zygmunta III tak dzielnego kanonistę, jakim był Hannibal z Kapui, nie mało udręczyły). Przez dwa dalsze tomy (28. F, I i 29. F, II) rozczytujemy się w nieznanych nam z relacyj Rykaczewskiego deskrypcyach Polski, przez sekretarzy naszych nuncyuszów napisanych: Giovanniego (1565), Gratianiego (1573) i Spannochiego (1586) — które się wkrótce ukażą w Analecta; aż nakoniec zapoznawszy się w dwóch również niemałych tomach (30. G, I i 31. G, II) z listami biskupów, królów, „variorumque Polonorum“ ze Stolicą Apostolską i dworem polskim (1560—1586),—jeszcze nie opuszczamy zupełnie czasów Batorego, tylko kończymy zaledwie przegląd źródeł działalności nuncyuszów w latach tak doniosłych naszych dziejów, jakiemi się zamyka panowanie króla Stefana 1576—1586.

Pozostałe tomy nie mniejszy budzą interes. Znajdujemy tu bowiem (w t. 32) akta procesu Jana Muskaty, biskupa krak. z r. 1309 za legacyi kardynała Gentilisa (1304—1310); następnie (t. 33) chronologicznie ułożony, długi szereg listów różnych osób, do Commendoniego w latach 1560—1584 i do jego sekretarza, Gratianiego 1565—1574; dalej pierwszorzędnej wagi a olbrzymi zbiór (t. 34—36 po 600 stronic) dokumentów, odnoszących się do akcyi dyplomatycznej Possewina w Polsce za Grzegorza XIII (1579—1585); wkońcu (t. 37) akta w sprawie utworzenia ligi państw katolickich przeciwko Turcyi w okresie 1584—1600, jakoteż akta (t. 38) legacyi w tejże sprawie przymierza kard. H. Gaëtaniego z r. 1596. W ostatnich dwóch tomach zamieszczono: wyciągi z annat, pobieranych w Polsce

w XV i XVI stuleciu, z ksiąg kamery apostol., znajdujących się dziś w nowo utworzonem archiwum państwowem rzymskiem — i notatki o kilku pomnikach literackich z biblioteki watyk.; wyłączono natomiast z niniejszych zbiorów listy Hozyusza, waryanty żywotu św. Wojciecha i excerpta z archiwum konsystorskiego.

Taka jest treść 40 tomów „Tek rzymskich“ z pierwszych dwóch lat ekspedycyi prof. Smolki i towarzyszy. Niniejszy katalog znakomicie spełnia swe zadanie; obszerniejsza przedmowa zapoznaje obcego czytelnika (zagranicę mniemamy) z genezą i losami pierwszej wyprawy, dołączony zaś dokładny spis osób na końcu ułatwia niezmiernie poszukiwania. Pomijając pewne wątpliwości, mniejszej zresztą wagi, jakie nasunąćby się mogły z układu części drugiej katalogu, jednę tylko zrobimy uwagę. Czemu ten „corpus fontium Romae collectorum *Thecas Romanas* denominare placuit“? (p. V). Prawda, że przedewszystkiem Rzym dostarczył i na długie lata dostarczać będzie w obfitości źródeł do poznania losów Kościoła w Polsce i złączonej z nim naszej historyi — lecz nie wyłącznie, jak same te teki świadczą, do których wciągnięto archiwa państwowe w Wenecyi i Neapolu. Jeżeli już teraz wyjątkowo lub po drodze tylko uwzględniono archiwa poza rzymskie, to później rozszerzyć może przyjdzie poszukiwania na biblioteki i poszukiwania nie rzymskie, — jak zresztą sam tytuł katalogu wskazuje: *Catalogus actorum et documentorum... ex codicibus in tabulariis et bibliothecis italicis servatis.*

Lecz jeszcze drugi, ważniejszy wzgląd zwraca się przeciw nadanej nazwie rzeczonych tek, a mianowicie analogia nazwy innych, podobnych zbiorów, jak np. tek Naruszewicza, Lucasa i t. p.; słuszną przeto i godną byłoby rzeczą zamienić dotychczasowy, acz złocisty tytuł „Teki Rzymskie“ (p. VII przedmowy) na odpowiedniejszy „Teki Smolki“.

O drugiem wydawnictwie, *Excerpta*, pomówimy na przyszły miesiąc.

Ks. J. F.

Nowa Biblioteka Rodzinna. Nakładem księgarni J. K. Żupańskiego i K. J. Heumanna. Kraków 1890. Wydawca *A. Kaczurba.* Zeszyt 1—4.

Zbiorowe wydawnictwa słusznem cieszą się powodzeniem i poparciem jużto u nas, wedle miernej możności naszej, jużto powszechnie za granicą, są bowiem potężniejszą dźwignią nauki i ogólnego

wykształcenia, niż zwykłe książki, pojedyńczo się pojawiające. Z tego więc stanowiska ogólnego nicbyśmy ostatecznie nie mieli przeciw bibliotekom powieści i powiastek, które od pewnego czasu poczęły dość bujnie wschodzić na naszej niwie, byleby tylko te biblioteki, czyniąc zadość wymaganiom sztuki, dawały zarazem zdrowy pokarm społeczeństwu. Jeźli bowiem takie wydawnictwa zbiorowe siać poczynają niezdrowe ziarno, wówczas stają się o wiele niebezpieczniejszemi, niż zwyczajne publikacye; redagowane bowiem przez siły liczebnie większe i zorganizowane, a popychane w świat przez silniejsze sprężyny, szybciej i szerzej się rozchodzą, a zło moralne niosą za tańszą zwyczajnie cenę, niosą je w masie, pod jedną firmą.

Nowa krakowska *Biblioteka rodzinna*, zapowiadając światu polskiemu przed paru miesiącami przyjście swe na świat, olśniła oczy nasze łuną wielkich frazesów, wielkich obietnic i wielkich imion autorskich. Wiele tam było mowy o najstaranniejszym wyborze, o największych arcydziełach krajowych i zagranicznych, o prawdziwej skarbnicy szlachetnej rozrywki umysłowej, o trzymaniu dłoni na tętnie współczesnego pulsu europejskiego i o innych tym podobnych rzeczach. Te wszystkie superlatywy, któremi prospekt z prawdziwem marnotrawstwem tak szczodrze szafował i podziśdzień jeszcze na okładkach każdego nowego tomiku szafuje, kazały się wiele spodziewać. Zobaczmy, o ile te nadzieje spełniły się w rzeczywistości.

Biorę do rąk tomik drugi. Legenda żeglarska Sienkiewicza, rzecz alegoryczna — piękna istotnie — zajmuje ledwo dwie kartki i coś; ale i te dwie kartki to tylko dowcipny podstęp zecera. Wydrukował on legendę — sądzę, przez uszanowanie dla autora „Potopu“ — znacznie większemi czcionkami, niż cała *Biblioteka*, a na odstępy i pauzy nie żałował wcale papieru; gdyby nie to, legenda małoby co przeniosła kartkę. Oprócz tedy tej legendy, cóż więcej napotykamy w *Bibliotece?* Wiosnę Sewera; jestto wesoły co prawda i żywy obrazek, napisany z młodzieńczą werwą, w opisach scen ludowych i oddaniu wiejskich charakterów tryskający prawdą i życiem — ale treść cała aż nazbyt lekka i płocha: są to poprostu przygody młodej kucharki krakowskiej, która co niedzielę spaceruje po hali Sukiennic, bawi się po szynkach z żołnierzami i do „młodzieńców“ — z półksiężycem na piersi — strzela oczyma, wreszcie, obrzydziwszy sobie to wszystko pod wpływem wspomnień rodzinnej swojej Słotwiny, porzuca gwarny Kraków i wraca niespodzianie do matki, a może też do sielankowego Józefa, który niegdyś w granatowym

kubraku wygrywał jej na fujarce, a nawet raz — w rękę ją pocałował!

Ze Słotwiny przenosimy się do Londynu, by poznać Dnie głodu p. T. T. Jeża. Groza tragiczna całej tej historyi, na którą sadzi się autor, walczy o lepsze z pokusą śmiechu, na którą co chwila czuje się narażonym czytelnik. Chodzi o to, jak długo można wyżyć, nic nie jedząc, a pijąc samą tylko wodę. Nie będąc kompetentnym w tej mierze, nie chcę polemizować z p. Jeżem. Twierdzi on, że za dni swojej młodości miał żyć w Londynie powietrzem i wodą całe dni cztery, piątego dnia pokrzepił się przypadkowo herbatą z kotletem, a potem nastały nowe dnie głodu, więc szósty, siódmy, dziewiąty... W tym czasie szukał on roboty, ale nadaremnie — chciał się nawet zastrzelić, to znowu utopić, ale że ta myśl miała swoje niedogodności, więc ją zarzucił i ostatecznie znowu nic nie jadł, a to jedynie dlatego, że się zaciął i nikomu nie chciał powiedzieć, że mu się jeść chce. Ale los łaskawy przecież się raz uśmiechnął. Za wyświadczoną w publicznym ogrodzie przysługę jakiś hojny syn Albionu ofiaruje mu pół korony — pięć złotych polskich! Czytelnik przekonanym jest, że p. Jeż z radością przyjmie pieniądze i pójdzie do najbliższej restauracyi. Gdzie tam! Spiżowa jego duma wzdryga się na myśl zapłaty. „Cofnąłem się — powiada — w oburzeniu“. Dziwne, niepojęte sprzeczności — a przytem ile tam jeszcze wyrzekań na brak równowagi majątkowej, na klasy bogate, co mają zbytki... i t. p. Co tu winni bogaci i jakim sposobem mogli się oni dowiedzieć o głodzie p. Jeża? Kto potrafi tę łamigłówkę rozwiązać, *erit mihi magnus Apollo.*

Dodawszy do tych Dni głodu, Portret Méyeta, rzecz, podobnie jak Legenda żeglarska, ciągnącą się przez dwie kartki, o treści dziwnie błahej — i urywek o sklepach i restauracyach z Wieku XXI Bellamy'ego, będziemy mieć cały tom drugi.

Niech to nie dziwi czytelnika, że od drugiego tomu zaczynamy; należy mu się ten wzgląd wyjątkowy, wartością bowiem swoją pierwszy tom o wiele przewyższa.

Największą plamą pierwszego tomu jest nowela Zeyera: Teresa Manfredi, tłómaczona z czeskiego. Luźność tego elaboratu przechodzi wszelkie godziwe granice. Czyż tak nisko upadła już ta silna twierdza narodowa — polska rodzina, żeby w *Bibliotece rodzinnej* takie brudy podawać jej można bezkarnie? Tanią jest *Biblioteka rodzinna*, przyznać to trzeba, druk i papier dobry, oprawa świetna, ale jeżli

bogate okładki i artystyczne ornamenta pokrywać tylko mają wyuzdane orgie i wstrętne postacie bachantek i inne jeszcze rzeczy, których się nazwać nie godzi, naówczas chwała introligatorom i drukarniom — hańba wydawcom i autorom! Dość nam już tych obrazów, jak się dziś mówi, „realnych“, a p. Kaczurba mógłby pamiętać, że *Bibliotekom rodzinnym* szlachetniejsze można wytknąć cele, niż — drażnienie nerwów.

Wcale też nam nie zaimponował p. Kaczurba nazwiskiem Arsena Houssaye'a. Autor „Panny Kleopatry“ i były dyrektor francuskiego teatru wcale „nie był świętym“, — jak to sam skromnie wyznaje — to też nic dziwnego, że cały ten duszny świat salonów równie jak i świat własnych jego uczuć, które przedstawia w swojej Uroczej, bardzo nieuroczymi nam się wydały. Dzieje serca p. Houssaye'a mało kogo zajmą, tem mniej zbudują, a atmosfera jego salonów i jego balów maskowych odurza; polskie społeczeństwo i polskie rodziny zdrowszem zwykły oddychać powietrzem.

Jeżli to się ma nazywać „przyłożeniem ręki do tętna pulsu europejskiego“, to my tego pulsu nie chcemy tykać; taki puls bije w organizmach niezdrowych, narkotykami tylko drażnionych do życia — kto rękę do nich przykłada, ten się zaraża.

Humoreska Wilczyńskiego Sprzedaję las i urywki z Turgieniewa p. t. Przed gilotyną za słabe są i za obojętne, żeby mogły zaważyć na korzyść pierwszego tomu; rozdrażniony już i zniechęcony czytelnik zapomina o nich zupełnie.

I to wszystko! A gdzież te arcydzieła, zapowiadane tak głośno, i owi pierwszorzędni pisarze, których lektura sprawić miała rozkosz umysłową czytelnikom?! Dla ocalenia własnego honoru, powinnaby redakcya *Biblioteki*, jeżli się nie chce ośmieszyć, pamiętać na bardzo zdrową radę poety: *Quod praestare nequis, hoc ne promiseris ulli.*

Na szczęście trzeci i czwarty tomik *Biblioteki*, które w tej chwili nam nadesłano, chociaż im nie brak poważnych zarzutów literackich, jednak pod względem moralnym przedstawiają się nieco lepiej. Pierwszy z nich zawiera dwie nowele huculskie Juliusza Turczyńskiego: Trofym Ołenyn i Taras z Worochty; drugi powieść Zygmunta Sarneckiego: Na ruinach. Powieść p. Sarneckiego nie pierwszorzędna, ale uczciwa; charaktery — wyznać to trzeba — jakieś nieprawdopodobne, życia i ruchu w nich za mało, wyglądają raczej na uosobione teorye i formuły moralne, niż na żywe postacie, nawrócenie się hrabiego przed śmiercią i nagła zmiana Klary nie dosyć umo-

tywowane psychologicznie — ale mimo to powieść całą czyta się dość mile, a zamyka się ją z pewnem zadowoleniem moralnem. Obok charakterów przewrotnych, a przynajmniej spaczonych, widzi się postacie jasne, szlachetne, a ostatecznie tryumf dobrego nad złem.

P. Turczyński w huculskich swoich nowelach koloryt miejscowy świetnie pochwycił i oddał go nieraz z prawdziwym talentem. Te dobre gazdy w petakach (sierak krótki), i pasy ich szerokie nabijane kilciami, te górskie płaje (ścieżki) i mraki zimowe na groniu (szczyt) Smotrycza, te lasy nad Czeremoszem, opryszków pełne, te miejsca niesamowite i te majaki po lasach, ten Prut, huczący po Mikuliczyńskiej kotlinie, ta Howerla i Smotrycz i Dancerz wysoki — szczyty Czarnohory, i ta mateńka, co ściska donię uratowaną i ten świaszczennyk, starzec biały jak mleko... wszystko to piękne, nowe i zajmujące. Widać, że autor chodził po tej ziemi, że po tych płajach spinał się na gronie Czarnohory, że mówił z tymi gazdami i że przeszedł wszystkie te lasy, po których się kryją jego opryszki. Ale powieści same, co się na tem tle rozwijają, przygnębiające, — ta dusza ludu, którą nam autor odsłania, straszna i ciemna. Czemuż choć jednego złotego, wesołego promyka nie rzucił na tę Worochtę i na tę całą kotlinę prutową? czemuż stworzył obrazy o sinych tylko tonach i choćby dla kontrastu, nie rzucił na nie paru przynajmniej postaci z jakąś szlachetniejszą myślą, z sercem gorętszem, z pogodnym śmiechem na twarzy? Słyszeliśmy od niepodejrzanych świadków, że Hucuła można miłować, że na dnie duszy jego leżą nieraz skarby; Huculów p. Turczyńskiego żałować tylko można, czytelnikowi tęskno i bolesno jakoś w tym ponurym świecie zdziczałych uczuć i sumień nierozbudzonych, gdzie miasto życia, widzi zimną jakąś martwotę po chatach, po twarzach i po duszach.

W dodatku obie nowele kubek w kubek do siebie podobne. Główne motywa te same, główne sytuacye te same, dzieje Trofyma i Tarasa początkowo te same, losy nawet ich matek tą samą — niekoniecznie potrzebnie — napiętnowane hańbą.

Oto wrażenie, jakieśmy odnieśli po odczytaniu czterech pierwszych tomików *Biblioteki rodzinnej*. Ostatnie dwa tomy, jakkolwiek nie odpowiadają jeszcze szumnym zapowiedziom prospektu o pierwszorzędnych literackich potęgach, jednakowoż dają nam jakąś nadzieję, że wybór rzeczy do *Biblioteki rodzinnej* może odtąd będzie staranniejszy, że nakładowa firma księgarska, której o własny honor chodzić powinno, nie zechce nadal wydawać naoślep, cokolwiek jej do

rąk podadzą, że wreszcie wydawcami i nakładcami obok innych pobudek, kierować także będzie wzgląd na poczucie moralne, dość silnie jeszcze rozwinięte w polskich rodzinach.

W. S. P.

Z pod wieży Eiffel. Wrażenia i opisy. Skreślił *Jerzy Mycielski*. Kraków 1890.

Jestto niewdzięczna rzecz opisywać wystawę powszechną. Przejezdny turysta (jak ja) naszkicuje sobie parę ogólnych wrażeń — i basta; specyalista znów zamknie się w ramach swego przedmiotu, zbada go fachowo i zbierze wiązkę praktycznych spostrzeżeń i wiadomości, które złoży w piśmie fachowem. Ale kto przedsiębierze, jak hr. Jerzy Mycielski, zdać sprawę z całości wystawy dla ogółu czytelników *Przeglądu polskiego*, a potem zrobić z tego książkę — ten walczyć musi z rozmaitemi trudnościami — i dobrze rudlować, żeby uniknąć z jednej strony Scylli pobieżności, z drugiej Charybdy powtarzania się i nudów.

Otóż uwzględniając te trudności, trzeba powiedzieć, że p. M. wywiązał się wcale nieźle z ciężkiego zadania. Oprowadza on z gracyą czytelnika po wszystkich pałacach tego ferycznego miasta; w każdym znajduje wiele ciekawych rzeczy do pokazania; raz po raz rzuca szersze poglądy. Ktoś z oprowadzanych znajduje, że czasem za wiele szumnie mówi — ale bo też sama wystawa nieuchronnie takie wrażenie sprawia.

Najodpowiedniejszym dla szerokiego koła czytelników przedmiotem była część wystawy, poświęcona sztukom pięknym: malarstwu i rzeźbie. I ta też jest najobszerniej i oraz najlepiej w książce p. M. traktowana. Mówiąc szczegółowo o mnóstwie artystów i dzieł sztuki, autor umie o każdym coś indywidualnego i coś ładnego powiedzieć. Nie mogę oczywiście sądzić o słuszności tych wszystkich ocen, ale wogóle powiedzieć mogę, że czytanie tego sprawozdania wskrzeszało w mej wyobraźni widziane choć przelotnie obrazy i zwykle zgodnie z odniesionemi wrażeniami. Gdy do tego dodamy uwagę, że to jedyny w naszej literaturze szczegółowy opis tego jedynego w swoim rodzaju zbioru nowożytnej sztuki, przyjść musimy do wniosku, że praca p. Mycielskiego jest prawdziwie cennym dla naszego piśmiennictwa nabytkiem.

Ks. M. M.

Olbrychta Karmanowskiego, poety wieku XVII, wiersze różne. Zebrał *J. K. Plebański*. Warszawa. Druk J. Filipowicza. 1890.

Wiek XVII, w niejednym szczególe błędnie niegdyś oceniany przez historyków, a traktowany z pewnem uprzedzeniem przez literatów, pomścił się już nieraz na jednych i na drugich. Bezstronne i sumienne badania odgrzebują raz po raz resztki duchowych zabytków tamtej epoki, i układają z nich całość wcale pokaźną i wartościową. Najświeższa praca p. Plebańskiego, z którą spotkaliśmy się przed paru miesiącami w *Bibliotece Warszawskiej*, a która teraz — przerobiona nieco — leży przed nami w świeżej odbitce, obznajamia nas z nowym poetą XVII wieku, którego literaci, nawet zawodowi, znali dotąd ledwo z imienia i z paru drobnych utworów, ogół zaś przeciętnych śmiertelników nie znał zupełnie.

Karmanowski nie jestto poeta pierwszorzędnej miary, o cechach silnie wybitnych; odkrycie jego wierszy nie zwraca zatem na inne tory literatury naszej z XVII stulecia i nie nadaje jej nowego kierunku. Ale mimo to poezye jego mają wiele zalet, których poznanie nie będzie bez korzyści dla studyów języka i literatury.

Już w r. 1829 Tomasz Ujazdowski w *Pamiętniku Sandomierskim* ogłosił parę utworów Karmanowskiego; jednakowoż ta publikacya przeszła bez śladu i nie zostawiła po sobie żadnych wpływów w literaturze, głównie dlatego, że zbyt była szczupłą, nie dosyć krytyczną i doszła do rąk małej tylko garstki czytelników.

Obecny wydawca zebrał poezye Karmanowskiego z trzech kodeksów, pisanych w XVII wieku („Wiridarz poeticki“, „Penu synopticum“ Różyckiego, i Rękop. Bibl. Ossolińsk.), podzielił je wedle treści na trzy działy: pieśni religijne, okolicznościowe i fraszki, i ogłosił z nich te, które uznał za najlepsze.

We wstępie krytycznym, który te wiersze poprzedza, spotykamy szczegóły do życia i osoby poety się odnoszące. Szczegółów tych niestety mało. Dowiadujemy się, że Karmanowski był kalwinem, uczył się w sławnem heretyckiem gnieździe Rakowie, później zaś przebywał na dworze Krzysztofa Radziwiłła, wojewody wileńskiego i hetmana W. Ks. Lit. a sekty kalwińskiej gorliwego protektora. Trzymał się zdala od wszelkich urzędów i od życia rycerskiego, jak sam wyznaje w wierszu do „Zazdrości“. Życie prywatne i osobiste stosunki stanowiły główne źródło jego natchnienia — o wypadki publiczne potrąca tylko przypadkowo. W poezyach religijnych, zwłaszcza

tych, które noszą tytuł: „Pieśni pokutne“, spotykamy silne reminiscencye Psalmów Dawidowych, język czysty, nieraz podniosły, łatwość i zręczność wierszowania, czasem nawet świetne obrazy i przenośnie, nadające tym utworom wiele powabu i uroku. Brak im jednak szczerego zapału i porywającego entuzyazmu, co trafnie przypisuje p. Plebański wyziębłemu sercu kalwina. Więcej tu czuć retorykę, niż prawdziwy polot i natchnienie.

Wszystkie znane sobie poezye religijne podał nam wydawca, to jest 15 pieśni pokutnych, wiersz o śmierci i o szczęśliwości prawdziwej.

Z wierszy okolicznościowych ogłosił tylko siedm. Są to rzeczy słabsze, o motywach zwyczajnych, o treści zaczerpniętej z prywatnego świata poety. Uczucia tam niema; jeźli napotkamy gdzie miłość, to miłość humanistów z epoki odrodzenia, czyli zmysłową namiętność.

Fraszki wreszcie są jeszcze mniejszej wagi; pomysły ich płaskie, nieraz nieprzyzwoite lub wprost lubieżne, dowcipu zaś mało. Karmanowski nie odznaczał się wcale surową moralnością. Życie jego — przynajmniej na dworze Radziwiłła — było hulaszcze. To też w dziale fraszek sześć tylko wierszy ogłosił p. Plebański, kierując się roztropną zasadą, że reszty wybryków Karmanowskiego ogół czytelników może nie znać bez żadnej szkody dla literatury.

W. S. P.

Z piśmiennictwa zagranicznego.

Rzut oka na najnowszą niemiecką literaturę [1].

III. *Historya.*

Liczba wybitnych dzieł filozoficznych, jakie ostatniemi laty pojawiły się w Niemczech, była stosunkowo niewielką, jak to w swoim czasie widzieliśmy; natomiast literatura historyczna płynie olbrzymią falą. Zarówno dzieje kościelne, jak też i świeckie szybkim krokiem posuwają się naprzód. Rozpocznijmy od pierwszych. — *Concilien-Geschichte* biskupa Hefelego jest z pewnością jednem z najznakomi-

[1] Patrz zeszyt z marca b. r.

tszych dzieł historyczno-teologicznych w niemieckiem piśmiennictwie. Od chwili ukazania się tej pracy po raz pierwszy, przybyło wiele nowych badań, które uwzględniono w drugiem wydaniu. Sam autor obrobił je nanowo aż do IV tomu; tomy V—VII opracował prof. dr. Knoepfler z Monachium, uczeń Hefelego; tom VII 2 — IX ułożył kardynał Hergenroether. Wielka szkoda, że nowi wydawcy nie postarali się o pomoc pod względem mniej dokładnie sobie znanych soborów słowiańskich (polskich i ruskich); nieliczne szczegóły, dotyczące polskich soborów, podane w tomie VIII przez kardynała Hergenroether'a, brak ten jeszcze bardziej uwidoczniają. — Zasługuje dalej na wzmiankę dzieło, które napisał Nirschl, p. t.: *Propädeutik der Kirchengeschichte;* stanowi ono wstęp do nauki historyi kościelnej. Pierwszym pisarzem, który podał teoryę studyów historyi kościelnej, był W. F. Walch (1772); za nim w 30 lat później poszedł Flüge, jeden i drugi protestant. Po przerwie przeszło czterdziestoletniej ukazało się pierwsze na tem polu dzieło katolickie, którego autorem był Bollandysta O. de Smedts. Było to: *Introductio generalis in historiam ecclesiasticam critice tractandam.* Dzisiaj Nirschl napisaniem swej książki postawił ostatni krok do utworzenia samodzielnej gałęzi studyów nad historyą Kościoła.

Geschichte der Christlichen Kirche prof. Robitsch'a, opracował ponownie O. C. Vidmar O. S. B. Jestto dzieło popularno-naukowe, czemu też należy przypisać jego powodzenie; doczekało się bowiem czwartego już wydania i zostało przełożonem na język węgierski, polski i ruski. — Niestety trudno pochlebnie wyrazić się o książce Kraus'a: *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Pomimo wielu poprawek (trzecie wydanie) jest ona tak przepełnioną błędami, że zaledwie można się odważyć podać ją do rąk uczącej się młodzieży jako podręcznik. Za to na uznanie zasługuje dzieło Brück'a: *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (czwarte wydanie, Kirchheim w Moguncyi). Jeszcze trzecie wydanie tego dzieła przełożonem zostało na języki angielski, francuski i włoski. Pogląd czysto katolicki nadaje mu wielką wartość; układ i metoda są mistrzowskie, sądy odznaczają się wielką sprawiedliwością i umiarkowaniem, styl znamienity.

Przechodząc do monografii z dziedziny historyi Kościoła, zwrócić musimy uwagę na pracę dra Esser'a, traktującą o przedmiocie, nieraz już zresztą opracowywanym, t. j. o pobycie św. Piotra, jego episkopacie i śmierci w Rzymie. — W. Martens, chociaż nie rozwiązał całkowicie kwestyi, będącej przedmiotem wielu sporów, to wskazał

przynajmniej drogę do jej rozstrzygnięcia w książce: *Die falsche General-Concession Konstantins des Grossen.* Niestety, niepodobna pochwalić drugiego dzieła W. Martens'a: *Die Besetzung des päpstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV.* Jestto odbitka z protestanckiego czasopisma; zawiera wiele cennych szczegółów; ale zarzuty, jakie czyni źródłom katolickim, znacznie jej wartość zmniejszają. — Bardzo cennem wzbogaceniem historycznej wiedzy co do VIII i IX stulecia jest praca M. Heimbrucher'a: *Die Papstwahlen unter den Karolingern,* obejmujące okres od 752—885, t. j. od obioru Stefana III do obioru Stefana VI. — Wielką też wartość posiada książka Scheuffgen'a: *Beiträge zu der Geschichte des grossen Schismas.* Trudne zadanie postawił sobie W. Felten w dziele swem: *Die Bulle ne praetereat.* Treść tegoż stanowią czasy Jana XXII i jego walki z Ludwikiem Bawarskim. W pierwszej części podaje Felten historyę bulli, w drugiej obraz układów, dowodząc ostatecznie, iż ten dokument jest sfałszowanym. Część druga dopiero po wyjściu aktów monachijskich z druku sprawiedliwie ocenioną być może. — Znakomita powaga historyczna, O. Rattinger S. J., rozpoczął w *Stimmen aus Maria Laach* artykuł o zakonie Templaryuszów.

Dr. Erler wydał dwie prace, odnoszące się do końca pierwszego stulecia. I tak: znaczna liczba badaczy, jak np. Rosenkranz, Sauerland, Lenz, Lindner, Rattinger, Finke, Fritz, zajmowali się Dietrichem z Nieheimu, — brakło jednak dzieła, obejmującego całość i podającego charakterystykę jego osoby. Brak ten zapełnił dr. Erler w książce p. t.: *Dietrich von Nieheim.* Niejeden ustęp powinienby może uledz zmianie: niemniej jestto najlepsza z nowszych prac biograficznych. Drugie dzieło tegoż autora: *Liber cancelariae Apostolicae vom Jahre 1380,* dla historyków wielkie ma znaczenie. Opactwo Muri-Gries znalazło także swego historyka. Ta fundacya Habsburgów wielu już sporów była przedmiotem; dlatego też uwagi o tych dokumentach bardzo dla Austryi są zajmującemi.

Z długiego szeregu nowo skreślonych żywotów Świętych wymieńmy najprzód: *Die Heiligen Deutschlands* F. Heitemeyer'a. Jestto krótka *Germania Sacra,* ułożona podług roku kalendarzowego i zawierająca przeszło 200 biografij. — Do wybitniejszych dzieł w tym kierunku należy także żywot św. Alfonsa z Dilgskron C. SS. Red. w dwóch sporych tomach, jakoteż życiorys Maryi Ward, skreślony przez Ojca Coleridge S. J. Była ona założycielką „Dziewic Angielskich", które

pomimo wielkich trudności z papieżem i odradzań Jezuitów, przyjęły udział w ich regule.

Przejdźmy teraz do dziejów powszechnych. — *Weltgeschichte* Annegarn'a (8 tomów), przeznaczona dla użytku młodzieży, bawi, uczy i nasuwa nieznacznie sprawiedliwy pogląd na opowiedziane wypadki. Wydanie szóste nanowo zostało opracowanem. — To samo stanowisko ściśle katolickie zajmuje Weiss w swojej *Weltgeschichte*, chociaż ma na celu inne koła czytelników. Ostatnie tomy obejmują rozbiór Polski i rewolucyę francuską. Obecnie zarządzono tanie wydawnictwo tego niezrównanego dzieła. — Wydanie zbiorowe dzieł Lepolda Ranke'go doszło do 52 tomu. Katolik nie zawsze może się zgodzić z poglądami tego autora, ale sprawiedliwość wyznać nakazuje, że jest on bodaj pierwszym niemieckim historykiem w bieżącem stuleciu. — Drugim zasłużonym, ale za mało chrześcijańskim badaczem historycznym jest M. Dunker. Jego poglądy na dzieje starożytności odzwierciedlają się w *Abhandlungen aus der alten Geschichte*. — Do historyi starożytnej odnosi się również opracowanie A. Mané'go: *Der Praefectus fabrum*. — Prócz tego u Perthes'a w Gocie ukazał się cały szereg podręczników do tejże epoki, wśród których odznaczają się najwybitniej: *Die babylonisch-assyrische Geschichte* Tiel'ego i *Die griechische Geschichte bis zur Schlacht von Chaironeia*, Busolt'a. Celem tego zbioru jest pożytek uczących się i nauczycieli. — Dobre materyały do historyi assyryjskiej i babilońskiej zawiera *Keilinschriftliche Bibliothek*, którą wydaje E. Schrader razem z innymi uczonymi. Całość jej zajmie 4 tomy. — Znany egiptolog, Brugsch, przedstawia religię i mitologię starożytnych Egipcyan w dziele, będącem owocem długoletnich badań. Egipcyanie uznawali bóstwo, które wszystko słowem swem stworzyło. Słowo to następnie stało się duszą świata. Bóstwa pojedyńcze stanowią jakby ogniwa jednego łańcucha. — V. Schultze, chcąc uzupełnić dawne prace, zabrał się do opracowania dzieła: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums*. Tom pierwszy zajmuje się państwem i Kościołem w walce z poganizmem od Konstantyna Wielkiego do Justyniana. Podział treści, która w drugim tomie ma dosięgnąć do chwili powrotu hellenizmu, niezupełnie odpowiada rzeczy.

Do historyi średnich wieków odnosi się dzieło Digby'ego: *Das Leben im Mittelalter*, przyjęte nader sympatycznie przez czytającą publiczność, zarówno jak i ciekawe dwa dzieła, odnoszące się do historyi żydów. Dla dziejów żydowskich w niemieckiem państwie

zawiązała się osobna komisya historyczna, której zawdzięczamy oba te wydawnictwa: *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273,* opracowane przez Aroniusa i *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland,* wydane przez Höniger'a. Pomiędzy członkami powyższej komisyi znajdują się ludzie, jak Wattenbach i Weizsaecker, których same nazwiska świadczą o wartości tych publikacyj. Szczególniej za źródła hebrajskie, które dotąd zamknięte były dla badaczy historycznych, prawdziwa wdzięczność należy się autorom.

Ojciec Denifle podał na podstawie nowych materyałów nowe wnioski co do powstania uniwersytetów w wiekach średnich. Kaufmann skrytykował go surowo, na co mu Denifle stosownie odpowiedział; obecnie Kaufmann wystąpił na widownię z własną swoją pracą. Laury O. Denifle nie dawały zasnąć pruskiemu ministrowi oświaty, to też na jego żądanie ogłosił Kaufmann dzieło, które mu zyskało tytył profesora: *Geschichte der deutschen Universitäten* (całość obejmie 4 tomy). Pierwszy tom zawiera po większej części rzeczy, mało z obranym przedmiotem mające związku, jak również wiele szczegółów błędnych lub powszechnie znanych.

Dr. Macherl ułożył *Kurzgefasste Geschichte Oesterreichs für das Volk.* Jestto książka prawdziwie ludowa, chociaż w niektórych poglądach i w ocenianiu niektórych postaci historycznych można innego, niż autor, być zdania. — Ojciec Dudik, uczony historyograf Morawii, nie zdołał ukończyć pracy, która mu całe wypełniła życie. Obecnie wyszedł z druku 14 tom jego *Geschichte Mährens,* dochodzący do r. 1350. Pierwszy tom tego dzieła ukazał się w r. 1860 (str. 906). — Dla uczących się, nie zaś dla specyalnie uczonych, przeznaczonem jest dzieło Greensa, *Geschichte des englischen Volkes,* przełożone przez Kirchnera (2 tomy). Niektóre jednak błędy historyczne pozostały w przekładzie. — Stälin opracował historyę Wirtembergii. Historyą Brandenburgii zajmują się *Forschungen zur brandenburg-preussischen Geschichte,* wychodzące jako czasopismo. — Wychodzi też niezliczona ilość czasopism prowincyonalnych i dyecezalnych, obrabiających wyłącznie historyą swego zakątka.

W niektórych prowincyach ukazują się także źródła historyczne, np. Trewir: *Geschichtsquellen im XI. Jahrhundert;* Münsteriche: *Beiträge zur Geschichtsforschung.* — S. Abel wydał *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Grossen.* — Dr. Schlossberger ogłosił polityczną i wojskową korespodencyę króla Fryderyka Wirtembergskiego z cesarzem Napoleonem I. 1805 — 1813. — Z innych

monografij zasługuje na uwagę Maurenbrecher'a *Geschichte der deutschen Königswahlen vom X. bis zum XIII. Jahrhundert.* Dzieło to, chociaż zawikłanej tej kwestyi historycznej nie wyjaśnia całkowicie, rzuca jednak na nią wiele światła. — *Geschichte Karls V.* napisał Baumgarten (jeden z przeciwników Jansen'a) ze stanowiska ściśle protestanckiego. Teraz radby on Jansen'a milczeniem zabić, choć sam przewiduje bez wątpienia, że próżne to staranie.

Ks. Aug. Arndt.

Le culte de la croix avant Jésus Christ. Par *l'abbé Ansault.* Paris 1890.

Międzynarodowa wystawa z ubiegłego roku, acz ubiegała się tylko o znaczenie jarmarku świata i popisu kosmopolitycznego narodów ziemi, bezwiednie jednak i może poniewolnie służyła prawdzie, rozświecała jej tajniki, podnosiła dusze ku jej zrozumieniu. Oto nowy tego dowód. Budując szereg ludzkich mieszkań i świątynie poszczególnych plemion, starano się jak najsumienniej przestrzegać ścisłości szczegółów — i oto w domku etruskim, czy w przybytku Azteków, czy też w bramie wioski jawańskiej, odnaleziono znak krzyża widoczny w wewnętrznej czy zewnętrznej ozdobie. Widok ten natchnął światłego proboszcza jednej z głównych parafij stolicy szczęśliwą myślą. Postanowił on w starożytności szukać śladów kultu krzyża, dla zbadania symboliki wszystkich wieków i narodów, wśród których znak zbawienia stale się znachodził i zachowywał. Badania te doprowadziły go do bardzo ciekawych zdobyczy i wywodów. Odnalazł on wszędzie tajemniczy znak chrześcijańskiej nauki: w pogańskim Rzymie i poetycznej Grecyi, w pomnikach assyryjskich i skarbie Pryama, w hieroglifach egipskich i monetach italskich, w skorupach Hissarliku i zabytkach indyjskich. Czy rysunek ten, wracający stale, jest tylko przypadkową ozdobą? Przypuścić niepodobna — tem bardziej, iż prawie zawsze przedstawia się w przedmiotach, odnoszących się do kultu. Schliemann nie waha się oświadczyć, iż krzyż na tysiące lat przed Chrystusem był już czczony przez plemiona aryjskie. Racyonaliści daremnie usiłowali zagadkę ową wytłómaczyć: w greckiem *tau*, w indyjskiej *swastyce* upatrywali bądź narzędzie do wzniecania ognia *(Agni)*, bądź promienie słonecznego koła, bądź znów oznaczenie czterech punktów kardynalnych — ostatecznie musieli przyznać swą porażkę i zamieszanie. A tymczasem odnajdywano znak tajemniczy na monolitach Ni-

niwy, w wykopaliskach Mykeny, w przedhistorycznych kamiennych pomnikach Hebrydów, w zwaliskach samejże wieży Babel. Snać do kolebki ludzkości odnieść wypada znaczenie i znajomość, cześć i uszanowanie krzyża. Uczony autor nie waha się twierdzić, iż wraz z obietnicą odkupienia, Adam otrzymał zrozumienie krzyża, jako narzędzia zbawienia. I takie też znaczenie po wszystkie wieki zostało przywiązane do tajemniczego znaku. Niedarmo Makrobiusz nazywa Egipcyan skarbnikami prawd bożych: na kamieniu rozetyńskim poznano dowodnie, iż hieroglif krzyżowy niema innego znaczenia, jak „Zbawiciel". Podobnych dowodów ks. Ansault składa ilość niemałą, przypominając, iż Bóg nigdy nic nagle nie przeprowadza, *nihil per saltum:* wszystko się dzieje w myśli bożej podług miary, liczby i wagi. Zaczem od początku świata ludzkość znała i czciła ten znak, przez który zbawienie miało przyjść na ziemię, co się i dziś stwierdza wśród dzikich plemion Afryki czy Australii, gdzie krajowcy noszą nieraz jaskrawy krzyż na czole, a dawny obyczaj ułatwia misyonarzom zaszczepienie wiary Ukrzyżowanego na gruncie dobrze przygotowanym. Rysunki objaśniają pełen erudycyi tekst rozprawy, ukazując nam przeróżne typy krzyżowe, widniejące w zabytkach najodleglejszej starożytności. Najczęściej powtarza się t. zw. *crux gammata* czyli aryjska *Swastika;* lecz i krzyże łacińskie, greckie, maltańskie, św. Andrzeja i inne, wszędzie odnaleść się dają, niemal zawsze w pobożnem zastosowaniu. Polecamy tę ciekawą pracę umysłom czułym na wyjaśnienie tajemniczych związków i harmonii, które łączą wszystkie narody ziemi tożsamością pierwotnego objawienia i zachowanej w odłamach prawdy.

M.

Cultus S. S. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue et S. theologiae studiosis propositus. Cum additamento de Cultu purissimi Cordis B. V. Mariae. Scripsit *H. Nix S. J.* VIII, 167 p. Friburgi. Herder. 1889.

W miarę jak coraz bardziej, niemal z każdym rokiem, szerzy się nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego, coraz to nowe ukazują się w literaturze religijnej dzieła, omawiające mniej lub więcej gruntownie ten przedmiot. Są to jednak po większej części medytacye, nowenny, czytania pobożne z przykładami, pisane przeważnie dla ogółu wiernych i zastosowane do potrzeb codziennego nabożeństwa. Podręczników, któreby kult Serca Jez. gruntownie, dogma-

tycznie omawiały, mało dotychczas posiadamy; z tem większą więc radością witamy książkę, której głównem celem jest obznajomić publiczność wykształconą z samym rdzeniem tego nabożeństwa, wykazać jego racyę bytu, słowem całą jego stronę dogmatyczną. Po dziele O. Nilles'a zdawałoby się, że trudno czegoś więcej żądać; tymczasem już to samo, że dzieło ks. Nilles'a obejmuje spore dwa tomy, niejednego zastrasza, zwłaszcza na parafii, gdzie tyle zajęć najrozmaitszych; innym dwutomowa książka wydaje się za kosztowną, to znowu za obszerną, trudno się nieraz w niej oryentować, trudno wyszukać szczegóły naprędce potrzebne i t. d. Nowe dziełko ks. Nix'a czyni zadość tym wszystkim wymaganiom, bo w jednym małym tomiku o wszystkiem mówi, co dziś kapłan, oddający się duszpasterstwu, o tem wdzięcznem nabożeństwie wiedzieć powinien. A przedewszystkiem kapłanów miał na oku autor, pisząc swą książkę: chciał obznajomić ich gruntownie z nabożeństwem do Serca Pana Jezusa, aby poznawszy jego piękność, wzniosłość i doniosłość, gorliwie swe owieczki o niem pouczali. Wiele cytatów z Pisma św. i Ojców Kościoła, odnoszących się do tego kultu, nietylko umysł czytelnika objaśnia, ale silny pokarm duszy daje i bogatego dostarcza materyału do głoszenia słowa bożego.

We wszystkiem, co tłómaczy lub objaśnia, idzie autor do samego źródła: a więc prócz Pisma św. i Ojców Kościoła cytuje liczne orzeczenia kongregacyj rzymskich i dekretów papieskich; wszystko przedstawia gruntownie i jasno, a ponieważ dla tych przedewszystkiem pisał, którzy w Kościele pierwsze miejsce zajmują, więc w kościelnym języku wydał swą pracę, aby mogła być wszędzie czytaną, tam nawet, gdzieby język ojczysty autora mniej był znanym lub mniej lubianym w czytaniu.

Dla lepszego poznania pracy ks. Nix'a podajemy treść pojedyńczych rozdziałów. W pierwszym, który się dzieli na 4 części, znajdujemy historyę czci Najsłod. Serca Boskiego Zbawiciela od jej początku aż po dni dzisiejsze. Następny rozdział, bezsprzecznie najważniejszy, obznajamia nas z istotą całego nabożeństwa, a więc ze stroną czysto dogmatyczną, którą jak najprzystępniej i najgruntowniej autor opracował. Znajdzie tu czytelnik także i odpowiedź na zarzuty możliwe, a odpowiedź nie wymijającą trudności, lecz ściśle dogmatyczną, z nauki Kościoła zaczerpniętą. Z kolei przechodzi autor do celu tego nabożeństwa, mówi o sposobach czci i jego owocach. Ostatni, 6 rozdział, poświęcony jest kilku uwagom, odnoszącym się do czci

Najczystszego Serca Maryi. W bardzo praktycznym dodatku umieścił O. Nix formułkę poświęcenia się Boskiemu Sercu, sposób praktyczny zakładania Bractw Serca Jezusowego i Ustawy Stowarzyszenia Apostolstwa Modlitwy. Życzymy autorowi, aby każdy kapłan książkę jego w swej biblioteczce nietylko posiadał, ale i gorliwie czytał.

Ks. M. C.

Les Noellet. Par *Réné Bazin*. Paris 1890.

Coraz trudniej dziś o ładną i uczciwą powieść — a choćby się i znalazła, nikt się o niej nie dowie, nie usłyszy; tak rozgłos niezdrowych płodów wyobraźni przygłusza pracę uczciwą. Tem bardziej należałoby odszukiwać i oceniać silniejsze objawy tych szlachetnych usiłowań w świecie fantazyi, zyskując im czytelników. Naprzeciw szkoły zwycięskiego naturalizmu powstaje dziś cała plejada młodych autorów, o czystym kierunku i podniosłym nastroju, których pióro wzdryga się przed wstrętnym realizmem i ku odbieżanym ideałom po dawnemu się zwraca. W ich liczbie talentem i wdziękiem zaszczytnie wyróżnia się autor, którego nazwisko wypisaliśmy powyżej, wraz z tytułem powieści, bardzo niepospolitej i pięknej. Jeźli Zola nietylko lud, lecz i samą ludzkość poniżył, wiejskie stosunki do zwierzęcych przyrównywując, to p. Bazin inaczej pojmuje „Ziemię“ i tych, którzy ją uprawiają, czerpiąc z jej łona nietylko chleb, lecz i dziwną głębokość uczucia. Bo też ta żywicielka nietylko koniecznością trudu uszlachetnia; przedstawia ona nadto całą sumę pracy zgasłych pokoleń, całą przeszłość i całą nadzieję przykutego do swego zagonu rolnika. Podczas gdy Zola widzi tylko chciwość posiadania w tych znojnych zabiegach o kawałek gruntu, który wszędzie i zawsze jest najwyższym celem marzeń i usiłowań wieśniaka, — p. Bazin dodatniej nam to naczelne uczucie maluje. — Wprowadzając nas pod dach gospodarza Juliana Noellet, wylicza jego dobytek, opisuje chatę, podwórko, pola. Wszystko to do niego należy, wszystko to owocem zbiorowej pracy wielu, wielu pokoleń: „O ci, co już zniknęli, ci nieznani, co teraz śpią snem wiecznym na pobliskim cmentarzu, jakże oni pragnęli zdobyć niezależność własności, jak się pocili, trudzili, krzątali! Z miejsca na miejsce, z jednej służby w drugą, jedna myśl towarzyszyła im bezustannie. Gdy wieczorem po całodziennym powracali znoju, w półświetle kaganku widzieli gdzieś daleko po własnej, nadchodzącej już śmierci, domek schludny, biały, domek własny, w którym jaki prawnuk

ich zamieszka u siebie. Osobista ich nędza cieszyła się powodzeniem tego, z ich krwi i kości powstać mającego potomka, w którym się urzeczywistni nareszcie ambicya długich pokoleń. Padali po kolei na wyłomie, grosz oszczędzony rósł, przechodząc z ojca na syna, rósł to prędzej, to powolniej, w miarę okoliczności, nigdy nienaruszony, niewystawiony na żadne szwanki". — Nareszcie jeden z potomków tak wytrwałych zachodów odnosi spodziewane zwycięstwo i nabywa kawałek ziemi, aby ją ukochać głęboką a troskliwą miłością. Snują się niezrównane opisy wiejskiego życia i stosunków, poczciwe a swojskie, bo katolicka Wandeja ma ludność pokrewną naszej. Jeden z synów zamożnego gospodarza nie odziedzicza jednak po nim spokojnego przywiązania do własnej niwy. Powodzenia w szkółce wiejskiej otwierają mu dalekie widnokresy, budzą w nim obce dotąd ambicye i pokusy. Chciałby wyjrzeć na świat — innego, szerszego zakosztować życia. Patryarchalne urządzenia rodzinne nie dają mu nawet marzyć o wyswobodzeniu się zpod woli ojca a niewoli ziemi. Przemyślny aż do chytrości, młodzian oświadcza, że chce się uczyć na księdza. Wie, iż wtedy rodzice żadnej stawiać mu nie będą zapory, owszem mnożyć poczną ofiary, byle takiej doczekać się pociechy i chluby. Prześlicznie tu opowiedziana rzewna radość tych ludzi, iż zpośród nich rośnie, kształci się przyszły sługa boży. Jeszcze Piotruś szkół nie skończył, już go siostry mienią jegomością, księżuniem — i długo w nocy czuwają nad misterną koronką, przeznaczoną do alby przyszłego kapłana. Aż tu pewnego dnia uderza grom z jasnego nieba. Piotr nie chce być księdzem; Piotr przyznaje, iż nigdy nie czuł w sobie powołania, lecz tylko podszedł rodziców, aby folgować własnym ambicyom. Rozpacz całego domu, gniew i zawstydzenie ojca, zawód rodziny — wszystko to po mistrzowsku oddane. A wraz i drugiego syna biorą do wojska. Ojciec radby teraz posłużyć się Piotrem — daremnie! „Ziemia już nie chce tych, co ją odbiegli". Student stracił giętkość muszkułów, siłę członków, ochotę do pracy, hart woli. Ojciec go z domu wyrzuca, on sam kwapi się wyjść w świat, z nadzieją, że zdobędzie sobie wkrótce świetne stanowisko. Miłość dla córki dziedzica okolicznych włości potęguje ambicye młodzieńca. Próbuje w Paryżu dobić się chleba i sławy, marnieje na podrzędnych zajęciach dziennikarskich, nie wyrównywa przepaści, dzielącej go od panny Magdaleny Laubriet, — ostatecznie szuka zapomnienia w kieliszku, aż ojciec, uprzedzony o nędzy dziecka swego, sam jedzie do

stolicy i rozbitka przywozi do domu. Zmarniał jeden syn w wojsku, zmarniał drugi w Paryżu: obydwaj na śmierć wracają w rodzicielskie progi.

Silna dramatyczność cechuje te smutne dzieje — tak proste, a takie prawdziwe! Zrozumienie charakteru wiejskiego, zrozumienie przyrody w wysokim stopniu tu się przejawia. Autor misternie pochwycił to pogłębienie uczucia, które się wytwarza wśród ciszy i samotności życia wiejskiego; niemniej trafnie oddał szczegóły zajęć rolniczych i zmiany pór roku. Jest tam opis młocki, przypominający wykończeniem flamandzkie obrazy. A co szczęśliwych zwrotów, świadczących o znajomości i umiłowaniu natury! Np. gdy liście opadają, jakby zmęczone życiem, lub gdy w noc śnieżną, nie już szare niebo, lecz biała ziemia rozświeca krajobraz. Tu i owdzie znalazły się lokalne obyczaje, np. przy opisie pogrzebu, kiedy na każdym zakręcie drogi i pola niosący trumnę przystawają, aby wsadzić w ziemię krzyżyk drewniany, naprędce z dwóch sklecony gałązek. Krzyżyk ten, dopóki się nie rozpadnie i nie przegnije, przypominać ma siewcom, oraczom i żeńcom, że tędy szedł w ostatnią podróż jeden zpomiędzy nich, i dopraszać się ich pamięci, ich modlitwy, przynajmniej dopóki znak zbawienia oznacza drogę, którą odbył ku wieczności.

Jedna to z tych rzadkich książek, którą śmiało można oddać w ręce najmłodszych czytelników, a i starsi, jeźli się lubują w artystycznej harmonii starannie napisanego i pomyślanego opowiadania, z prawdziwą rozkoszą przerzucą te proste kartki. Waryant to pięknej, dziś nieco zapomnianej ballady „jakich wiele". Tylko, że tu nie syn ojca zabija niewdzięcznością, lecz sam ginie skutkiem rozwodu z tą ziemią, która jak Anteuszowi dodawała mu siły. W chwili, gdy prądy ogólno-ludzkie zmierzają do stołecznych zbiorowisk, obrazy życia wiejskiego, ponętnie przedstawione, stanowią rodzaj zasługi. A tu zasługa rzetelnym podszyta jest talentem, i wzbudza życzenie, aby p. Bazin częściej nas darzył płodami miłego i uczciwego pióra.

M.

Z pism czasowych.

Zwiastun Zachodnio-Słowiański. Petersburski tygodnik. (Западно-Славянскій-Вѣстникъ. Еженедѣльная Газета).

Zastąpił ten *Zwiastun* wychodzącą w ciągu r. 1889 *Słowiańską Korespondencyę*, która, mając na celu szczere zaznajamianie publiczności z życiem wszystkich narodów słowiańskich, nie mogła się utrzymać wobec *Słowiańskich Izwiestij*, mających podobne zadanie, tylko w duchu brutalnego panrusycyzmu.

Redaktor, tak dawnej *Korespondencyi* jak obecnego *Wiestnika*, p. Puzyrewski, długo żyjąc między Polakami, zapoznał się z naszą literaturą i jest nam prawdziwie przychylny. To też razić go musi niesprawiedliwość rządu względem kraju zawojowanego i uważanego za część Rosyi. A nie mogąc inaczej, otwiera przynajmniej oczy tym z pomiędzy Rosyan, którzy ich gwałtem nie zamykają, na krzywdy, jakie się dzieją Królestwu pod względem ekonomicznym. Bo na tem jednem tylko polu sądzi p. Puzyrewski, że może przyjść do jakiegoś *modus vivendi* między Polakami a Rosyanami. W jaki zaś sposób to przeprowadza, okazuje się z treści: Tak np. walczy on z kupiectwem miasta Moskwy, które pod pozorem patryotyzmu wyprasza sobie u rządu rozmaite cła i taryfy przeciwko wyrobom przemysłu Łodzi, Zgierza i t. d.; tłómaczy wybitniejsze artykuły ekonomiczne z czasopism polskich, jak: p. Szczepanowskiego z *Ekonomisty*, p. L. Górskiego z *Nowy* i t. d. I wogóle z wyjątków z polskich gazet po większej części to wydawnictwo się składa. Wynika to również z jego celu, t. j. aby zaznajamiać nieuprzedzonych Rosyan z prasą polską w dziale przedewszystkiem ekonomicznym. Broni także Polaków od napaści gazet i autorów rosyjskich, o ile naturalnie stanowisko czysto rosyjskie mu na to pozwala. I tak w n-rze 12 daje znakomitą odprawę niejakiemu p. Babkowowi, który w *Ruskim Wiestniku* napisał tendencyjny artykuł o Polakach. Czerpie on w nim dowody nawet z „Pana Tadeusza“ Mickiewicza. Otóż *Zachodnio-Słowiański Zwiastun* z wielką znajomością tego poematu wykazuje, iż Mickiewicz mówi tam wprost w przeciwnym sensie, niż to twierdzi p. Babków. W n-rze 13 surowo, choć delikatnie, krytykuje postanowienia Departamentu kolei żelaznych co do t. zw. „taryf-loco“. Z tych bowiem postanowień wynika, że wyroby bawełniane łódzkie mają mieć zna-

cznie droższą taryfę przewozu do środkowej Rosyi, niż takież same wyroby zagraniczne. W n-rze 7 w fejletonie czytamy krótką historyę krakowskiej Akademii Umiejętności, również bardzo przychylnie napisaną; gdzieindziej znów kruszy *Wiestnik* kopje o kwestyę polską z *Nowem Wremieniem* i t. d.

Wogóle ton tego czasopisma względem Polaków, w porównaniu z tonem innych pism rosyjskich, ma w sobie coś szlachetnego, ludzkiego; mówi o nas jak o równych sobie ludziach. gdy z tamtych słychać tylko głosy ogarów, goniących zwierzynę, lub nawoływania szczwaczy.

T. S.

SPRAWOZDANIE

z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Kongres przeciw niewolnictwu w Paryżu. — Kongres chrześcijańskich prawników w Angers. — List biskupów niemieckich i list Ojca św. — Petycya do parlamentu o zwrot zakonów. — Czeski katolicki wiec w Warnsdorf. — Kongres katolicki w Północnej Ameryce. — Protestanckie kongresy w Kolonii i Stuttgardzie. — Mowa Crispiego we Florencyi. — Kulturkampf w Brazylii.

W artykule, wyżej umieszczonym, wyliczyliśmy katolickie kongresy, które się w tych ostatnich tygodniach odbyły. Niepodobna nam o wszystkich szczegółowo mówić w ciasnych ramach naszej kroniki, dlatego ograniczamy się tylko do kilku główniejszych tak dla spraw, na nich poruszonych, jak i dla wyboru osób, biorących w nich udział. Poczniimy od Francyi.

KONGRES PRZECIW NIEWOLNICTWU W PARYŻU.

Z końcem września zbiera się w Paryżu międzynarodowy kongres przeciw niewolnictwu, w pierwszych dniach października pod honorowem przewodnictwem ks. biskupa Freppla odbywa się kongres katolickich prawników w Angers.

W paryskim kościele św. Sulpicyusza w dniu 22 września zgromadziły się 10.000-czne zastępy uczestników międzynaro-

dowego kongresu przeciw niewolnictwu. Już to samo, że wszystkich państw i państewek europejskich delegaci brali w nim udział, jasnym dowodem, jak aktualną jest kwestya, poruszona przez kardynała Lavigerie, a tak silnie popierana przez Stolicę św. Sumienie Europy rządowej, zwyczajnie tak nieczułe na wszystko, co się nie łączy ze stroną materyalną, co nie przedstawia materyalnych korzyści, wymownemi słowy arcybiskupa kartagińskiego poruszone zostało do wyższych rzeczy, na które tylko chrystyanizm zwraca uwagę. Na głos katolickiego kapłana śpieszą całe zastępy nietylko katolików, lecz i protestantów, anglikanów, schyzmatyków, nawet i żydów. Załatwienie sprawy niewolnictwa w Afryce nie może być dziełem jednej chwili; to też kongres, w tym celu zwołany, chociaż nie rozwiązał trudności, to przecież nie był bez korzyści dla dobra całej tej sprawy. Przypomniano światu niedolę czarnych braci, wskazano potrzeby materyalne w użyciu jakichkolwiek środków zaradczych przeciw niewolnictwu, wskazano, że najsilniejszym z nich jest zakładanie stacyj misyjnych i zachęcono pojedyńcze narody do wspólnej lub samodzielnej pracy na tem obszernem polu afrykańskiem.

KONGRES CHRZEŚCIJAŃSKICH PRAWNIKÓW W ANGERS.

Niemałego znaczenia był również drugi kongres francuski, zebrany w Angers, chociażby dla tej jednej przyczyny, że na nim poruszono kwestyę socyalną z uwzględnieniem stanowiska, jakie zajmują dzisiaj żydzi w społeczeństwie. Kongres rozpoczął się w dniu 7 października pod przewodnictwem honorowem ks. biskupa Freppla, a rzeczywistem senatora Łucyana Brun. Tematem obrad było: 1) stanowisko socyalne wobec kapitalistów, przemysłowców i rolników; 2) szkody, jakie dla nich wypływają z zastosowania dzisiejszych zasad rewolucyjnych. W chwili, gdy piszemy, kongres się odbywa. Toczą się rozprawy nad własnością, jej początkiem, jej prawnem istnieniem i jej celem; dalej nad zabezpieczeniem niezawisłości indywidualnej, stałością rodziny, działalnością i postępem moralnym i materyalnym, zwłaszcza między ludnością biedniejszą. Bezsprzecznie najciekawszemi są

rozprawy nad krajowemi klęskami: nad prawomocnością zasad rewolucyjnych i praktyce rządowej, nad socyalizmem, nad likwidacyą wszelkiej własności i działalnością żydów.

W jednej więc sekcyi zastanawiają się: nad systemem finansowym i rozrzutnością, nad prawami nauczania, nad wymuszaniem podziałów i systemem dziedzicznym, nad militaryzmem, nad przyczynami upadku wieśniaków, przyczem ma być poruszoną kwestya moralna i religijna. Zbytek, zepsucie obyczajów i wyludnienie częścią są owocem agentów sekt rozmaitych, którzy bezkarnie nurtują dzisiaj nawet już w łonie wiejskiego społeczeństwa, częścią owocem systematycznego niszczenia przez rząd wszelkich instytucyj i wpływu religijnego.

W innej sekcyi mają być zbadane i określone zasady chrześcijańskiego socyalizmu, niemniej jak teorye rewolucyjne, przeciwne własności, i wytknięte granice władzy państwowej. Rozmaite teorye socyalizmu państwowego w Niemczech, Austryi i Szwajcaryi mają być dokładnie wyjaśnionemi. Obowiązkowe zabezpieczenie robotników, wypoczynek, zapłata i dobór rzemieślników mają być dalszym przedmiotem obrad.

Co do likwidacyi własności i działalności żydów ma przyjść pod dyskusyę gra w giełdę, a mianowicie, jak ją usunąć lub przynajmniej okiełzać. Jaką gwarancyę mogłyby znaleść dobra publiczne i prywatne wobec wielkich stowarzyszeń kapitalistów i spekulantów. Stowarzyszenia bezimienne, sprawdzania ruchu obrotowego, jego kontrola i podział zysków wywołują kwestyę żydowską na porządek dzienny obrad kongresu chrześcijańskich prawników. Dzisiejszy stosunek żydów do wszystkich innych narodów, ich religia, historya i działalność społeczna, moralność talmudystyczna, działalność finansowa, szczególnie w bankach i na giełdzie, prasa żydowska i t. p. kwestye bieżącej chwili, które tak zakłócają porządek społeczny, iż wywołują ogólną niechęć ku żydom, szkodliwą nawet dla nich samych, wszystko to bez wątpienia ciekawym będzie epizodem we wspólnych naradach kongresu w Angers.

LIST BISKUPÓW NIEMIECKICH I LIST OJCA ŚW.

Tażsama kwestya socyalna może jeszcze wybitniej w Niemczech się uwydatnia. Jeszcze w sierpniu b. r. zebrali się w Fuldzie wszyscy biskupi niemieccy oraz wikaryusze kapitulni archidyecezyi gnieźnieńsko-poznańskiej na wspólną naradę u grobu św. Bonifacego. Owoc obrad był w tajemnicy zachowanym, dopiero po ukończeniu kongresu socyalnego w Liége rozszedł się list zbiorowy w kwestyi socyalnej, podpisany w Fuldzie przez wszystkich biskupów Niemiec i Prus. List ten pasterski podwójną ma wartość: raz jako zdanie episkopatu całego jednego narodu, powtóre, że w całej swej osnowie niczem nie jest innem, jak rozwinięciem tych prawd i zasad, które Leon XIII podaje w liście, pisanym 20 kwietnia b. r. do arcybiskupa kolońskiego. List ten Ojca św. znajdujemy na samym wstępie aktu biskupów niemieckich. Ojciec św., czyniąc w nim wzmiankę o działalności cesarza niemieckiego w sprawie socyalnej, dodaje: „Jakkolwiek świecka władza rozporządza wielkiemi środkami celem polepszenia doli robotników, to jednakże Kościołowi św. przypada w tem zbawiennem dziele jeszcze ważniejsze zadanie. Tylko bowiem boska siła religii przenika nawskróś serca i umysły ludzi, skłaniając i kierując ich do tego, aby dobrowolnie wstępowali na drogę dobra i prawdy“. Wskazując dalej, gdzie się ta droga dobra i prawdy znajduje i przez kogo jest głoszoną nieskazitelnie, dodaje: „W Ewangelii spisane zostały niezmienne prawa i obowiązki wszystkich ludzi i ona sama, łącząc szlachetnie sprawiedliwość z miłością, może to sprawić, że mimo wszelkiej nierówności stosunków dla nikogo ta nierówność zbyt twardą nie będzie. Dlatego też najpewniejszą drogę obrałby i wszystko do dobrego celu pokierowałby ten lud, któryby się w całem życiu prywatnem i publicznem stosował do przepisów tej prawdziwej nauki“. Określając następnie bliżej środki, służące do załatwienia kwestyi socyalnej, wskazuje na poprawę moralności, podniesienie życia religijnego, utrzymywanie ducha pojednawczego i zgody, rozwój chrześcijańskich i dobroczynnych zakładów.

PETYCYA DO PARLAMENTU O ZWRÓT ZAKONÓW.

Do wprowadzenia w życie powyższych projektów i zastosowania środków, podanych przez Leona XIII, czują biskupi niemieccy i wierni sami, iż jest konieczną zupełna swoboda Kościoła. Odczuły to dobrze zebrane w dniu 5 października kilkunastotysięczne zastępy katolików na wiecu w Kolonii i Krefeldzie, domagając się zniesienia ustawy z dnia 4 lipca 1872 r., wydanej przeciw zakonom. Powody tego słusznego żądania katolików niemieckich szczegółowo są podane w petycyi do parlamentu, jednogłośnie przyjętej:

„Od przeszło lat 18 — odzywają się katolicy Niemiec, zebrani w Kolonii — już jest prawomocną ustawa, na mocy której wydalono z obrębu państwa niemieckiego zakon Jezuitów i pokrewne mu kongregacye... Wobec faktu, iż z dniem 1 października zniesiono ustawę wyjątkową przeciw socyalistom, żądają katolicy z tem większem naleganiem zniesienia ustawy z dnia 4 lipca 1872 r. Wydaleni socyalistyczni agitatorowie, na których wydawano najostrzejsze rozporządzenia, będą napływali do Niemiec ze wszystkich stron, a członkom katolickich zakonów ma być i nadal powrót zabroniony? Szczególnie teraz potrzebnem jest w wysokim stopniu działanie tych zakonów... Wiemy, iż przedstawiamy tu nietylko prawo i interes katolickiego Kościoła w Niemczech, lecz nadto działamy w dobrze zrozumianym interesie ojczyzny — gdy wyrażamy równie pokorną jak naglącą prośbę: Wysoki parlamencie, zechciej dać incyatywę do tego, aby jak najprędzej usunięto ustawę z 4 lipca 1872 r.“.

Czy petycya katolików odrazu skutek swój osiągnie, wątpimy, zbyt wielkie bowiem jest jeszcze uprzedzenie przeciw zakonom, zwłaszcza Jezuitom. W każdym razie musi wpaść w oko słuszne ich żądanie.

CZESKI KATOLICKI WIEC W WARNSDORF.

Podobnie jak w Niemczech, tak i u nas w Austryi ruch katolicki, chociaż w mniejszym stopniu, poczyna się obudzać. Kongres katolicki, odbyty przed dwoma laty w Wiedniu, jawnym był tego dowodem, a jego skutki objawiają się w coraz częstszych wiecach, na których jego uchwały

pod bliższą przychodzą dyskusyę. Jeden z takich wieców niedawno odbył się w Warnsdorf, w północnych Czechach. W dniu 7 września zgromadziło się tamże około 2000 katolików z północnych i zachodnich Czech; brali w nim udział niektórzy biskupi i prałaci, władze krajowe i rządowe z miejscowym starostą, książe Zdenko Lobkowic, Ernest hr. Sylva-Tarouca i kilku wybitniejszych przedstawicieli katolików z innych krajów koronnych. Najenergiczniej przemawiano za potrzebą szkół wyznaniowych, idąc w tym względzie zupełnie zgodnie za pragnieniami biskupów austryackich, ogłoszonymi w liście pasterskim zaraz po wspólnym zjeździe wiedeńskim. „Dzieci należą do rodziców, — mówił na wiecu ks. biskup Schöbel — a rodzice mają obowiązek swe dzieci po katolicku wychować, obowiązek, któremu żadne prawo ludzkie nie powinno przeszkadzać. Wychować zaś dzieci po katolicku nie można jak tylko w katolickiej, wyznaniowej szkole".

Kwestya socyalna naturalnie nie mogła być na wiecu pominiętą. Stanowisko w niej Kościoła zaznaczono zupełnie zgodnie z takiemi chrześcijańskiemi zasadami polityków socyalnych, jakie głosili i głoszą: biskup Ketteler, hr. de Mun, Hitze, Schindler, Ballestrem. Wśród uchwał wiecu na wyszczególnienie zasługuje zgodność zapatrywań katolickich Czechów co do oświadczenia biskupów austryackich o wyznaniowej szkole.

KONGRES KATOLICKI W PÓŁNOCNEJ AMERYCE.

W tym samym duchu przemawiają za szkołami wyznaniowemi katolicy niemieccy, zebrani 22 września na drugiej półkuli ziemi, w Północnej Ameryce, w Pittsburgu. Uroczyście protestują z prawdziwie amerykańską energią przeciwko zamachom na wolność rodzicielską w wychowaniu dzieci, jakich próbowano w ostatnim czasie w różnych państwach Unii. A ponieważ język niemiecki, który tam jest językiem narodowym, znajduje się tam w podobnem położeniu co język polski w Poznańskiem, ciekawą jest rzeczą, jak się oni zapatrują na te kwestye języka narodowego w nauczaniu. Otóż w uchwałach kongresu między innemi i tę czytamy: „Oświadczamy stanowczo, że nie pozwolimy sobie żadną siłą

odebrać praw do używania naszego ojczystego języka niemieckiego. W nim odziedziczyliśmy naszą wiarę, w nim też chcemy wiarę naszą przekazać naszemu potomstwu. Wiemy o tem, że wiara i język ojczysty są w głębi serca naszego powiązane ze sobą najdelikatniejszemi niteczkami, tak że nie można tych ostatnich poruszyć bez rozluźnienia pierwszych". Podobnie jak na innych kongresach, tak też i w Pittsburgu energiczny protest przeciw pogwałceniu praw Ojca św. i żądanie terytoryalnej samodzielności i wszechstronnej niepodległości Głowy Kościoła, zakończyły posiedzenia amerykańskiego kongresu.

Jeszcze inne w tych czasach odbyły się kongresy katolickie, o których wartoby wspomnąć, szczególnie o hiszpańskim, lecz że obecnie tenże jeszcze się odbywa i nie wszystkie jego uchwały są nam teraz wiadome, odkładamy z nich sprawozdanie na później. Trudno jednak nie wspomnąć coś o kongresach z innego obozu.

PROTESTANCKIE KONGRESY W KOLONII I STUTTGARDZIE.

Żywotna jedność Kościoła katolickiego, objawiająca się na powyższych kongresach katolickich w przewodniej myśli dobra społeczeństwa, gojenia ran jego i chorób, jeszcze jaśniej wystąpi, gdy ją porównamy z ruchem sekciarzy na ich nieudałych zebraniach. W ostatnich tygodniach dwa się takie odbyły: w Stuttgardzie i Kolonii. Podczas gdy na kongresach katolickich miłość prawdy i dobra jednoczyła umysły, doprowadzając do uchwał wielkiej doniosłości dla ogółu społeczeństwa — kongres związku ewangelickiego w Stuttgardzie zaznacza na samym wstępie swą nienawiść dla Kościoła katolickiego, nic nie buduje nowego, żadnych projektów na przyszłość nie stawia, prócz konieczności — walki z Kościołem rzymsko-katolickim. Kongresy katolickie podają swym przeciwnikom rękę do zgody: dla wzajemnej tolerancyi i wyrozumiałości — związek ewangelicki wyzywająco rzuca rękawicę do walki, w żadne układy dla dobra społeczeństwa wchodzić nie myśli, bo jego stanowisko musi być dyametralnie przeciwne temu, jakie zajmuje Kościół katolicki. Wtedy tylko

obiecują zgodę, a przynajmniej umiarkowanie, jeźli katolicy przyjmą takie warunki, których przyjęcie wykluczałoby ich z Kościoła. Żądają bez żadnych zastrzeżeń przyznania sekcie ewangelickiej tego samego boskiego pochodzenia religii, co Kościołowi katolickiemu. Tak samo bez żadnych zastrzeżeń, bez względu na formę sakramentu, każdy chrzest udzielony w zborze ewangelickim ma być uznanym za ważny, a ewangelicki związek małżeński, nie uznający wielu przeszkód kanonicznych, ma być uważany za podstawę chrześcijańskiego sakramentu małżeństwa. Zakon Jezuitów i pokrewne im zgromadzenia zakonne powinny nazawsze z granic państwa być wydalonemi. To są warunki do zgody, podane przez związek ewangelicki, a zarazem jego jedyne uchwały ku uszczęśliwieniu ludzkości! Gdzie niema ducha bożego, tam nie może być ani miłości, ani prawdy.

Ciekawszym jeszcze był międzynarodowy kongres sekciarzy w Kolonii. Chcielibyśmy użyć innego miana, lecz trudno nam znaleść odpowiedniejszej nazwy dla zgromadzonych razem protestantów, anglikanów, jansenistów, starokatolików, schyzmatyków, nawet i żydów. Było tam zebranych w dniu 12 września około 200 delegatów najrozmaitszych sekt z Niemiec, Szwajcaryi, Holandyi, Włoch i Francyi. Mów było tam dużo; najgoręcej przemawiali starokatolicy i biskupi janseniści, lecz uchwał w pełnem tego słowa znaczeniu nie było żadnych, prócz jednej — składkowego bankietu. Mimowoli nasuwa się pytanie: co ich na tym kongresie łączyło? czy jedność wiary? — nie, bo prawie każda tam głowa co innego wierzyła; czy miłość wzajemna? — lecz ona, zwłaszcza wśród tak wielkiej różnicy zdań, niczem się nie objawiała. Jeden był jednak klej, który te sekty wzajemnie łączył: nienawiść Kościoła katolickiego objawiająca się u wszystkich mowców. Ten kongres miał być manifestacyą przeciw dzisiejszemu katolickiemu ruchowi, tymczasem przyczynia się jeszcze więcej do podniesienia i tak wielkiego uroku, nawet w oczach protestantów, katolickich kongresów.

MOWA CRISPIEGO WE FLORENCYI.

We Włoszech w tych czasach żadnych nie było katolickich kongresów, niemniej jednak i tamże Kościół odnosi świetne zwycięstwo, tem świetniejsze, że chociaż mimowolnie, sami najzaciętsi jego wrogowie bez współudziału katolików przyczyniają się do chwały Kościoła i powagi Stolicy św. Najświetniejszem zwycięstwem Kościoła była mowa Crispiego, w której, walcząc z Watykanem, sam siebie i działalność dzisiejszego rządu włoskiego potępił.

Przeszło 360 deputowanych i senatorów oczekiwało na bankiecie we Florencyi, urządzonym ku czci pierwszego włoskiego ministra, rewelacyi i wyjaśnień co do wewnętrznej i zewnętrznej polityki państwa. Sprawa finansowa, energiczne wystąpienie rządu przeciw irredentystom, stanowisko w potrójnem przymierzu wobec kokietowania Francyi, miały być kwestye, których wyjaśnienia oczekiwały całe zastępy polityków włoskich — ba, nawet i zagranicy — boć to pierwszy minister państwa miał uroczyście przemówić. Crispi przemówił, lecz kwestyi finansowej nie poruszył. Zbyt to delikatna struna narodu włoskiego, z której nawet on, tak zgrabny artysta na innem polu, wobec zupełnego bankructwa kraju, nie umiałby wdzięcznej dla ucha słuchaczy nuty wydobyć. Pomijając więc milczeniem domowego nieprzyjaciela, który toruje drogę socyalizmowi, całą swą siłę wymowy skierował przeciw Stolicy św.

Stanowisko w potrójnem przymierzu — mówił p. Crispi — jest dla Włoch koniecznem, ażeby mieć punkt oparcia przeciw Watykanowi. Gdyby Włochy nie były w dobrych z Austryą stosunkach, jedno to państwo ujmując się za doczesną władzą papieża, mogłoby zachwiać egzystencyę dzisiejszej zjednoczonej Italii. Z tej też przyczyny musiał energicznie wystąpić przeciw irredentystom, aby Austryi nie drażnić. Sojusz zaś z Austryą jest dlatego dla nas tak ważnym, — mówił dalej Crispi — iż zagroziłby nam mogła koalicyą państw katolickich, która obecnym układem jest zażegnaną. „Zasady narodowościowe, cokolwiek jest ich ideałem, same w sobie nie mogą być stałą i wyłączną regułą politycznego i dyplomatycznego prawa“. Temi słowy mimowoli wyznaje Crispi, że Stolica św. jest osią, około

której grupują się sprawy państwowe. Czyż to nie chwała dla Kościoła wyznanie takie — z ust jego, najzaciętszego nieprzyjaciela? Crispi w potrójnem przymierzu rozporządza 11-milionową armią, a jednak tak trwoży się watykańskiego Starca, który nawet tylu niema żołnierzy, ilu potrzebuje na osobistą obronę. Czyż przez to samo nie przyznaje mu siły wyższej nad ziemską — nad potęgę materyalną, — brutalną? Pierwszy włoski minister wie dobrze, kto jest ten Starzec watykański, dlatego się boi, lecz nie chce mu uledz; wie dobrze, że to reprezentant moralnej władzy nad tymi, których głosy z milionów piersi odzywają się na całej kuli ziemskiej w katolickich kongresach za koniecznością przywrócenia doczesnej władzy papieskiej.

KULTURKAMPF W BRAZYLII.

W niedalekiej przyszłości oczekiwać należy w Brazylii kulturkampfu. Po obaleniu bowiem monarchii rząd rewolucyjny, ogłaszając w dniu 23 czerwca prowizoryczną konstytucyę, opartą w głównych punktach na tej, jaką się rządzą Stany Zjednoczone Północnej Ameryki, pominął w niej punkt najważniejszy: wzgląd na religię. Imię Boże z konstytucyi wykreślonem zostało, usunięto tolerancyę religijną, kler został pozbawiony praw politycznych, literą prawa — chociaż jeszcze nie faktycznie — zakon Jezuitów z granic państwa wydalono a ich domy zniesiono. Ponieważ w dniu 15 listopada ma być uskutecznioną na generalnem zebraniu rewizya konstytucyi, przeto odbywają się do tegoż w całej Brazylii wybory. Wedle czerwcowych praw prowizorycznych deputowanymi do generalnego zebrania nie mogą być duchowni, gubernatorowie państwa, prefekci policyi, wyżsi wojskowi. Rozporządzenie to jednak d. 15 września zniesionem zostało, wyjątek tylko zrobiono co do wyborów z duchowieństwa, wykluczając je zupełnie ze współudziału w rewizyi dotychczasowej konstytucyi, mającej się odbyć 15 listopada w Rio-de-Janeiro.

Powyższe fakta aż nadto okazują, jakiem jest względem katolickiego Kościoła usposobienie ludzi, stojących u steru władzy w dzisiejszym rządzie. To też biskupi brazylijscy, sto-

jąc na straży praw Kościoła i dobra swych poddanych, zebrali się świeżo na synodzie w Sao-Paolo, którego owocem były dwa dokumenty: zbiorowy list pasterski do duchowieństwa i wiernych, w którym pouczają, jak sobie mają wobec ogłoszonej separacyi rządu od Kościoła postępować, i protest do rządu przeciw prowizorycznej konstytucyi republiki brazylijskiej. Zaraz na wstępie uroczyście i z pełną energią protestują przeciw wykluczeniu z ustaw Imienia Bożego: „Jestto jedyny i zupełnie nowy w swoim rodzaju fakt niepamiętny w historyi ludzkości jakiegokolwiek narodu, o ustroju monarchicznem lub republikańskiem“. A stając w obronie duchowieństwa, pytają rządu: „Jakiejżeż to zbrodni winnymi się stali duchowni w Brazylii, iż ich uznajecie jako legalnie niezdolnych do reprezentowania swych współobywateli na komicyach narodu, gdzie się rozstrzygać będą kwestye tak wielkiej doniosłości w sprawach publicznych i socyalnych?“ Wychodząc z zasad republiki, która każdemu otwiera pole do wszystkich godności w miarę zasług i zdolności, żąda episkopat brazylijski zupełnego równouprawnienia dla kleru, a przedewszystkiem zupełnej swobody dla Kościoła. On jeden może położyć tamę rozkładowi rewolucyjnemu społeczeństwa, bez niego młodzież, wychowana w duchu ateistycznym, nietylko dla sprawy Kościoła, ale i dla samego państwa stanie się zakałą. Protest kończy się uwagą, że nawet sułtan turecki daje Kościołowi zupełną swobodę działania i cieszy się zbawiennym jego wpływem nad chrześcijańskimi swymi poddanymi. Czy nowy rząd brazylijski zechce w własnym interesie usunąć ucisk sumienia 12-milionowej katolickiej ludności — konstytucya z 15 listopada niebawem nam pokaże.

Ks. Marcin Czerminski.

Restauracya kościoła katolickiego w Tomsku.

Dziennik, w Tomsku wychodzący, *Sybirski Zwiastun,* umieszcza interesujące sprawozdanie o miejscowym kościele katolickim, który się obecnie odbudowuje, i ze swojej strony, wznosząc się ponad nie-

chęci, panujące w Rosyi europejskiej, gorąco wzywa swych czytelników prawosławnych do składek na to zbożne dzieło. Oto główny ustęp z tego artykułu:

„Kościół rzymsko-katolicki w Tomsku pod wezwaniem Matki Boskiej został założony w r. 1833. Zbudowano go za pozwoleniem cesarskiem, które minister spraw wewnętrznych przesłał generał-gubernatorowi zachodniej Syberyi d. 10 grudnia 1806 r. Od chwili, w której to pozwolenie otrzymano, aż do dnia, w którym świątynia ukończoną została, nabożeństwo odprawiało się zwykle w domu prywatnym. Pierwszym proboszczem był kapłan z Towarzystwa Jezusowego, przełożony misyi rzymsko-katolickiej, O. Marceli Kamiński, który rządził tą parafią aż do r. 1820. W tym zaś roku, z powodu zniesienia w Rosyi zakonu Jezuitów, wyznaczono na proboszcza Ojca Jakóba Jurewicza, Bernardyna, a ponieważ w skład parafii tomskiej wchodziły wówczas gubernie Tomska, Tobolska, Jenisejska i Stepy Kirgiskie, przeto wysłano O. Remigiusza Apanasewicza, jako wikarego do nowego proboszcza. W r. 1825 O. Jurewicz wyjechał do klasztoru bernardyńskiego w Mohylewie nad Dnieprem, a O. Remigiusz, zostawszy proboszczem parafii tomskiej, wzniósł świątynię w r. 1833 bez żadnych niemal środków i przy pomocy boskiej przyprowadził ją do takiego stanu, w jakim obecnie się znajduje.

„Budowa tej świątyni dokonaną została w taki sposób, w jaki prawdopodobnie nigdzie więcej nie stawiano domów bożych.

„Przedewszystkiem zasługuje na uwagę, że nieliczne grono parafian tomskich stanowili wówczas przeważnie wygnańcy. O. Remigiusz, głęboko przekonany o tem, że świątynia jest niezbędnie potrzebną dla jego parafian, potrafił natchnąć ich także gorącem pragnieniem posiadania kościoła, który stał się najmilszem ich marzeniem. Nieszczęśliwi wygnańcy, niemogąc nic łożyć na budowę kościoła, postanowili własną pracą do niej się przyczynić i stali się dobrowolnie murarzami i cieślami. Ale to jeszcze nie wszystko. Ludzie ci byli wówczas tak ubogimi, że O. Remigiusz musiał niejednokrotnie troszczyć się o wyżywienie tych dobrowolnych robotników. W tym celu sprzedał całą swą ruchomość i za otrzymane pieniądze kupił dwa konie i dwa wozy i zaczął z jednym z parafian jeździć do miast i wiosek syberyjskich, i zbierać datki na budowę świątyni. Wędrując z wioski do wioski, od jednych drzwi do drugich, zdobywał w imieniu Chrystusa jałmużny na urzeczywistnienie swego ma-

rzenia i brał wszystko, co mu dawano: chleb, mięso, garść mąki albo krup, kawał płótna i t. p. Gdy wozy napełnił, wówczas wracał do Tomska, aby żywić i odziewać swych robotników. A nietylko kierował on budowlanemi pracami, ale sam także czynny brał w nich udział, mieszając glinę, wyrabiając lub paląc cegłę i t. p. Gdy zaś zdobyte zapasy wyczerpały się, wówczas znowu wyruszał w drogę. Należy też przyznać na chlubę Sybiraków, że nie szczędzili wcale darów i że O. Remigiusz znajdował wszędzie schronienie i żywność dla siebie i dla koni. W taki sposób, dzięki niezmordowanej gorliwości i energii, zacny ten kapłan zbudował świątynię pracą własną i trudami swych parafian, jak również ofiarami, składanemi przez wspaniałomyślne osoby. Pierwsze miejsce w szeregu tych ostatnich pod względem ilości jałmużny należy przyznać prawosławnym Sybirakom, którzy względem przybyszów, inną niż oni wyznających wiarę, postąpili prawdziwie po bratersku. Ukończywszy budowę świątyni i zarazem straciwszy zdrowie, O. Remigiusz zmuszonym był odjechać w r. 1835 do swego klasztoru w mohylewskiej gubernii.

„Dzięki gorliwości jego następców w parafii tomskiej, O. Hieronima Grynczela, Dominikanina (1835—1862), kanonika Józefa Engelhardt'a (1862—1867), magistra teologii, ks. Justyna Zacharewicza (1867—1882) i tytularnego kanonika łuckiego kolegium, ks. Waleryana Gromadzkiego, świątynia, wzniesiona przez O. Remigiusza, napełniła się powoli kościelnemi sprzętami i zdobyła niezbędne dla siebie przedmioty.

„W kościele tym znajdują się trzy ołtarze. W wielkim mieści się obraz, przedstawiający Przemienienie Pańskie; jestto kopia z obrazu Rafaela, wykonana przez malarza Biedrońskiego z Warszawy. W prawym, bocznym ołtarzu znajduje się wizerunek św. Jana Bożego, kopia z Ary-Scheffer'a, pendzla malarza Buchbindera z Warszawy, w lewym obraz N. P. Różańcowej, kopia z obrazu Murilla, wykonana przez malarza Chruckiego z Petersburga. Nadto z lewej strony wielkiego ołtarza mieści się obraz Narodzenia Pana Jezusa, kopia z Corregia, niewiadomo, przez kogo wykonana, nad obrazami zaś w bocznych ołtarzach wizerunki św. Anny i św. Cecylii, pendzla młodej artystki, panny Wandy Dębowskiej z Warszawy.

„Kościół rzymsko-katolicki zbudowany jest w stylu klasycznym, w kształcie czworoboku, z absydą, zakreśloną w półkole. Ma ośm sążni i jeden arszyn długości ($29^1/_8$ łokci), cztery sążnie dwa ar-

szyny szerokści ($16^1/_3$ łokci), pięć sążni dwa arszyny wysokości ($19^5/_6$ łokci). Z powodu tak szczupłych rozmiarów świątyni, która zaledwie 200 osób pomieścić może, większa część pobożnych — a ilość ich dochodzi do 500 — musi podczas uroczystego nabożeństwa słuchać Mszy św. na dziedzińcu kościelnym. Łatwo się domyśleć, że tylko latem w dnie ciepłe i pogodne możliwem jest takie nabożeństwo, podczas słoty zaś, jak również przez całą zimę i większą część wiosny i jesieni parafianie, później przybywający na nabożeństwo, muszą powracać do domu.

„W ostatnich czasach katolicka ludność Tomska została zupełnie pozbawioną świątyni; miejscowy budowniczy po zbadaniu kościoła przekonał się, że sufit z powodu starości grozi zapadnięciem. Kiedy po otrzymaniu pozwolenia na powiększenie kościoła, wybito przednią jego ścianę, przekonano się, że belki, podtrzymujące sufit, zgniły już zupełnie. Kto tylko spojrzy na te spróchniałe słupy, mimowoli musi pomyśleć, iż cudem tylko utrzymał się na nich dotychczas cały ciężar sufitu.

„Rozpoczęciem tedy restauracyi szczęśliwie uprzedzono katastrofę, która okropne mogła ściągnąć następstwa. Ale na tę restauracyę tyle tylko z dobrowolnych datków zdołano uzbierać, że cała otrzymana ztąd kwota wystarczy zaledwie na kupno połowy niezbędnej ilości wapna i cegieł, nie mówiąc już o opłacie robotników. Gdzie znajdzie się reszta, to jeszcze niewiadomo, ale wiara w Opatrzność bożą i święty przykład O. Remigiusza napełniają nadzieją tych, którzy w danej chwili nic jeszcze nie mają".

W dalszym ciągu przytacza *Sybirski Zwiastun* odezwę komitetu restauracyjnego z Tomska, wzywającą prawosławną ludność Syberyi do łaskawych składek i ofiar na odbudowanie katolickiej świątyni.

Z dziedziny muzyki kościelnej.

Najprzew. ks. biskup tarnowski Ignacy Łobos, który sprawą śpiewu kościelnego od pierwszej chwili zajął się tak gruntownie i energicznie — w ostatnim czasie, korzystając z okazyi 1300-letniej rocznicy wstąpienia na stolicę papieską św. Grzegorza Wielkiego, wystosował do kleru swej dyecezyi pismo pasterskie, w którem pod-

nosi zasługi tego wielkiego Papieża, położone około naprawy śpiewu kościelnego, a zarazem zachęca duchowieństwo do przejęcia się jego duchem i do gorącego popierania tych reform i tego kierunku, który na polu muzyki kościelnej od wielu już lat zyskał za granicą uznanie i przewagą, u nas zaś, do miejscowych zastosowany warunków, rozwija się coraz bardziej — mozolnie wprawdzie, ale pomyślnie — i coraz szersze obejmuje koła, dzięki umiejętnemu kierownictwu, głębokiemu poczuciu artystycznemu i niezmordowanej pracy naszego polskiego Witta — ks. dra Surzyńskiego.

Oto co pisze kurenda o zasługach św. Grzegorza, około śpiewu kościelnego:

„Gdy w Dyecezyi Naszej rozpoczęliśmy już od lat trzech reformę muzyki kościelnej, gdy zadaniem Towarzystwa św. Wojciecha, które tą reformą się zajmuje, jest między innemi pielęgnowanie śpiewu gregoryańskiego, którego Grzegorz Wielki Ojcem się nazywa i od którego też ten śpiew swoje nosi imię — przeto chcąc godnie uczcić obchód jubileuszowy Pontyfikatu Grzegorza Wielkiogo, chcemy do wieńca nieśmiertelnej jego chwały dorzucić choć najskromniejszy kwiat wdzięcznej pamięci, przypominając Wam, Wielebni Bracia! ile Grzegorzowi W., jako Ojcu śpiewu gregeryańskiego, zawdzięczamy i jak tę wdzięczną pamięć okazywać powinniśmy!

„Przedewszystkiem trzeba wiedzieć, dlaczego Grzegorz W. wśród wielu apostolskich swych prac zajął się w osobliwszy sposób śpiewem kościelnym. Powód był następujący: Przed Grzegorzem W. znany i używany był w całym niemal Kościele śpiew t. zw. ambrozyański, którego resztki przechowały się podziśdzień w rodzaju śpiewu liturgicznego, zwanego *accentus*. Śpiew ten obejmował: modlitwy, praefacyę, martyrologium, epistołę i Ewangelię: charakterystyczną jego cechą jest, że cały szereg sylab śpiewa się w jednym tonie, przy zachowaniu reguł metryki; końcowe zaś wyrazy lub zdania zapomocą rytmu tworzą zwrotkę melodyjną. Główną rzeczą w śpiewie ambrozyańskim była wyrazistość, aby lud rozumiał, co się śpiewało; dlatego wykonawcy tego śpiewu musieli jak najskrupulatniej uwzględniać reguły deklamacyi; — zkąd powstały w śpiewie liturgicznym: *accentus gravis*, *accentus interrogationis*, *accentus finalis* i t. p. Największem arcydziełem śpiewu ambroz., które do nas z owych czasów doszło, jest wielkosobotnie: *Exultet iam angelica turba*, w którem mowa przy największej prostocie podnosi się do najszlachetniej-

szego śpiewu. Piękność śpiewu ambrozyańskiego jest niezrównaną, wrażenie zaś, jakie melodye ambrozyańskie wywierały i wywierają na słuchaczach tak potężne i wielkie, że uczony Thibaut, protestant, tak się o nich wyraził: „Pierwotne śpiewy ambrozyańskie składają slę z melodyj i tonacyj prawdziwie niebiańskich. Utworzone przez geniuszów w najpiękniejszych czasach Kościoła, pielęgnowane przez sztukę, głębiej one przenikają duszę, aniżeli wiele naszych nowszych kompozycyj". — Ponieważ z biegem czasu śpiew ambrozyański utracił wiele ze swojej pierwotnej czystości — a nadużycia, jakie się doń wkradły, zeszpeciły go tak, że już w wieku V papież Gelazy żalić się musiał na soborze rzymskim r. 494 na pewną teatralność śpiewu kościelnego, przeto Grzegorz W., pracując nad poprawą liturgii katolickiej, postanowił nietylko znieść istniejące w śpiewie kościelnym nadużycia i naprawić liczne błędy w melodyach kościelnych, ale nadto udoskonalić śpiew liturgiczny i wprowadzić go na nowe tory. W tym celu złączył rozprószone melodye chrześcijańskie w jednolitą całość, rozłożył je stosownie do potrzeby liturgii na rozmaite dni roku kościelnego, uzupełnił braki, układając nowe śpiewy, a nadto nadał śpiewowi kościelnemu daleko jaśniejsze reguły i stworzył niejako nowy rodzaj śpiewu, starożytnym zupełnie nieznanego. Mianowicie miarę metryczną i rytm usunął, aby przez te uproszczenia uczynić śpiew dla wszystkich dostępnym; a że dla psalmów i responsoryów śpiew ambrozyański był za prosty, rozwinął przeto więcej melodyę. Śpiew ten zwano *cantus planus* albo *gregorianus*, a dla odróżnienia od śpiewu dawniejszego *(accentus)* zwano go *concentus*, gdyż i lud brał w nim udział, albo sam przez się, albo przez śpiewaków. Według reguł tego śpiewu gregoryańskiego wykonywano psalmy, antyfony, litanie — z liturgicznych zaś śpiewów przy mszy: *Introit, Graduał, Offertoryum* i *Komunię*, jak niemniej: *Gloria, Credo, Sanctus* i *Agnus Dei*. Cały materyał, jaki nagromadził skrzętnem badaniem i sumienną pracą, zebrał Grzegorz W. w jednę wielką księgę t. zw. *Antiphonarium Romanum*, którą własnoręcznie napisał i u stóp ołtarza św. Piotra łańcuchem przymocował, aby była normą śpiewu kościelnego po wszystkie czasy. Niestety, księga ta zaginęła i dotąd jej nie znaleziono. Według świadectwa uczonych badaczów śpiewu kościelnego istniała oryginalna księga papieża Grzegorza W. jeszcze w wieku IX, a odpisy tej księgi miały się wcześnie dostać do Francyi, Niemiec i Anglii. Melodye tego Antyfonarza napisane były t. zw. neumami, tj. znakami spiralnymi, haczykowatymi, prostymi i krzy-

wymi, któremi oznaczano trwanie i wysokość dźwięków, a często całe frazy muzyczne. Neumy te były pewnego rodzaju stenograficznem pismem — dla melodyj choralnych umieszczono je nad tekstem liturgicznym; ponieważ zaś śpiewacy w owych czasach uczyli się śpiewów choralnych na pamięć, dlatego neumy miały śpiewakom ułatwiać spamiętanie pochodu melodyj gregoryańskich. Wynalazcą neumów, zwanych inaczej także *nota romana*, nie jest Grzegorz W., bo one istniały już przed nim, i pomimo zaprowadzenia nowej notacyi choralnej, która każdej nucie, tak samej w sobie jak i w stosunku z drugimi, nadaje osobną wartość, przetrwały aż do wieku XIV. Niektórzy uczeni twierdzą, że Grzegorz W. pierwsze tony, tworzące melodye, oznaczył literami: *a, b, c, d, e, f, g*, które tworzyły skalę muzyczną — ale zdanie to nie jest należycie i krytycznie uzasadnione. Największą sławę na polu muzyki kościelnej zyskał sobie Grzegorz W. tem, że rozszerzył istniejący przed nim system tonalny, w ten sposób, że do istniejących 4 tonacyj, zwanych tonami kościelnymi, które św. Ambroży, przyjmując system śpiewu greckiego, zaprowadził w śpiewie liturgicznym, a które dlatego zwano autentycznymi (t. j. pierwotnymi), dodał nowe cztery tony kościelne, zwane plagalnymi, czyli pobocznymi i w ten sposób powstało 8 trybów czyli tonów kościelnych, które się znacznie różnią od tonacyj nowożytnych. Tryby te zbudowane są na tonach D, E, F, G, i właśnie te, które się zaczynają od jednego z tych tonów, zowią się autentycznemi. Dzielą się one na kwinty i kwarty; jeżeli kwartę tonu autentycznego położymy pod jego kwintę, otrzymamy 4 tony plagalne, jak np.: D, E, F, G, A, H, C, D, jest ton autentyczny I., zwany dorycki; dzieli się na kwintę D, E, F, G, A, i na kwartę A, H, C, D: jeżeli kwartę A, H, C, D podstawimy pod kwintę D, E, F, G, A, powstanie wtedy nowy ton kościelny II., zwany hypodorycki, plagalny tamtego: A, H, C, D, E, F, G, A, i t. d. postępując powstaną: ton III. frygijski (auten.), IV. hypofrygijski (plagal.), V. lydyjski (aut.), VI. hypolydyjski (plag.), VII. miksolydyjski (aut.) i VIII. hypomiksolydyjski (plag.).

„Przez to rozszerzenie systemu tonalnego i przez to wprowadzenie 8 trybów kościelnych położył Grzegorz W. kamień węgielny pod wspaniałą świątynię muzyki kościelnej, w której następne wieki składały swe skarby, dzięki tym wielkim mistrzom, co budując na fundamencie Grzegorza W. wzbogacili muzykę kościelną arcydziełami, jakich Kościołowi katolickiemu zazdroszczą wszyscy innowiercy. Cho-

rał bowiem gregoryański ze swymi 8 tonami kościelnymi, z których każdy ma odrębny charakter, a o których pięknie powiada uczony kardynał Bona:

„Omnibus est primus, sed et alter tristibus aptus,
Tertius iratus, quartus dicitur fieri blandus,
Quintum da laetis, sextum pietate probatis,
Septimus est iuvenum, sed postremus sapientium;

chorał ten — mówię — jest mową Kościoła katolickiego, która ma niespożytą wartość w sobie, właśnie dlatego, że łączy w sobie głębokość uczucia z potęgą wiary. Ztąd za czasów Grzegorza W. powszechnie mniemano, że Duch św. natchnął tego papieża i prowadził jego piórem wśród żmudnej pracy około reformy muzyki i śpiewu kościelnego. Ztąd też pochodzi owa legenda, która dodziśdnia się utrzymała, a która opowiada, że gdy pewnej nocy Grzegorz W. zastanawiał się nad wpływem muzyki na serce ludzkie, i gdy za przykładem Dawida króla zapragnął użyć tego wpływu muzyki dla większej chwały bożej w Kościele Chrystusowym, miał następujące widzenie: widział Kościół Chrystusowy w postaci muzy, dziwnie pięknie i wspaniale przybranej; własnoręcznie kreśliła ona najrozmaitsze swe pieśni i melodye, gromadząc przytem wszystkie swoje dziatki pod swój płaszcz, na którym różne znaki i formy muzyczne, noty i neumy, takty i tempa jasnemi literami były wyrażone. Papież Grzegorz wyprosił sobie u Boga łaskę zachowania w pamięci tego wszystkiego, co w widzeniu oglądał. Gdy nazajutrz powziął zamiar napisania tego wszystkiego, co widział i już się zabrał do pracy, wtedy miał przybyć z nieba gołąbek, spocząć na jego ramieniu i dyktować mu ową cudowną, niebiańską muzykę, którą zostawił w swoim Antyfonarzu i którą tak bardzo wsławił Kościół św.! Prawda, że jestto tylko legenda, ale dla serca wierzącego katolika, przywiązanego do Kościoła i jego apostolskiej Stolicy i ta legenda jest wystarczającym dowodem, że Grzegorz W. na polu muzyki kościelnej był mężem opatrznościowym, że mądrość boża uczyniła go Apostołem czystej muzyki kościelnej, „że się z nim porozumiewała w dobrej bardzo sprawie“ ...

„Do uwiecznienia swego imienia przyczynił się wreszcie Grzegorz W. i tem także, że dla ugruntowania swej reformy założył w Rzymie szkołę śpiewu, do której synowie najznakomitszych rodzin wstępowali. Przeznaczył zaś na ten cel dwa domy: jeden przy pałacu watykańskim, drugi przy kościele lateraneńskim, uposażył je

bogato i uczył w nich osobiście śpiewu. Jeszcze w wieku IX pokazywano w pałacu lateraneńskim łóżko, z którego święty ten starzec, złamany wiekiem i dokuczliwą podagrą, dawał lekcye śpiewu uczniom owej szkoły oraz rózgę, której używał, by młodych kantorów odzwyczaić od pewnych błędów, których zwykle przy śpiewie się dopuszczano. Z tej szkoły Grzegorza W. wyszli potem sławni nauczyciele rzymskiego śpiewu liturgicznego, którzy, jakkolwiek Antyfonarz papieża Grzegorza oryginalny zaginął, wszędzie ducha gregoryańskiego śpiewu szerzyli. Na wzór tej szkoły powstały inne szkoły grogoryańskiego śpiewu we Włoszech, we Francyi i Anglii — a w wieku VIII śpiew gregoryański wszędzie prawie już był przyjęty. W kapitularzach Karola Wielkigo *(Capitul.* a. 705, cap. 80) czytamy, że cesarz ten wydał dekret, którym ogłosił śpiew gregoryański jako jedynie obowiązujący na Zachodzie. Nadto czytamy w historyi Karola Wielkiego, że papież Adryan I. posłał temu cesarzowi Antyfonarz, własną ręką pap. Grzegorza notowany, i dwóch kleryków ze szkoły śpiewaków w Rzymie, Teodoryka i Benedykta, którzy później uczyli śpiewu gregoryańskiego w Soissons i Metz. Widzimy ztąd jasno, ile muzyka kościelna ma do zawdzięczenia pap. Grzegorzowi W. — przekonujemy się, że bardzo słusznie wydawcy Chorałów gregoryańskich na początku Antyfonarzy umieścili hymn: *Gregorius Praesul,* poświęcony pamięci tego wielkiego Apostoła muzyki kościelnej, który to hymn przez wiele wieków zawsze w niedzielę I. Adwentu jako w pierwszym dniu roku kościelnego, przed Introitem śpiewano z wdzięczności za cudowne melodye gregoryańskie. Nic też dziwnego, że wielki miłośnik i protektor muzyki kościelnej, najchwalebniej nam panujący Ojciec św., Leon XIII, jeszcze w kwietniu r. 1889, wyraził swoje najwyższe zadowolenie komitetowi, który się utworzyl pod prezydencyą kardynała-wikarego L. M. Parocchi, aby godnie uczcić 1300-letnią rocznicę wstąpienia na tron papieski Grzegorza W., i udzielił mu apostolskiego błogosławieństwa w tem szlachetnem przedsięwzięciu tem chętniej, że komitet wzmiankowany wybrał osobną komisyę, któraby w duchu św. Grzegorza W. zajęła się sprawą muzyki kościelnej, a mianowicie śpiewem liturgicznym, chorałem gregoryańskim, oraz muzyką polifonową klasyczną, organową i instrumentalną, aby dzieło reformy muzyki kościelnej raźniej postępować mogło, i by pożądana jedność w śpiewie liturgicznym jak najrychlej w całym Kościele katolickim nastąpiła“...

Druga część kurendy zawiera rady i praktyczne wskazówki dla duchowieństwa odnośnie do śpiewu kościelnego. Przedewszystkiem trzy rzeczy poleca list biskupi: zapoznanie się dokładne z historyą muzyki kościelnej, a zwłaszcza chorału gregoryańskiego, przyswojenie sobie zasad i reguł prawdziwej muzyki kościelnej, wreszcie czuwanie nad organistami i dyrygentami chorów, aby i oni nabyli potrzebnych wiadomości i te utwory wykonywali jedynie, które zgodne są z duchem Kościoła i z podniosłością nabożeństwa katolickiego. To troje — kończy ks. biskup — najmilszym będzie jubileuszowym upominkiem dla nieśmiertelnego twórcy gregoryańskiego chorału i wielkiego muzyki kościelnej reformatora.

Ze świata nauk, odkryć i wynalazków.

Nowy przyrząd do zapowiadania przyszłych zmian atmosferycznych. — Początkowy południk jerozolimski.

Do wielu przyrządów, jakiemi dzisiejsze stacye meteorologiczne posługują się, celem przepowiadania zmian w powietrzu, przybył nowy przyrząd, którego wynalazcą jest ksiądz M. Fortin. Przyrząd ten zowie się magnetometrem atmosferycznym. Budowa jego bardzo prosta, a mianowicie: na cewce szklanej o średnicy 4 cm. jest kilka nawiniętych warstw cieniutkiego drutu miedzianego o długości kilku kilometrów; cewka ta jest ustawiona leżąco, a nad nią wisi na nitce kokonowej igiełka miedziana, której zboczenie odczytuje się na podziałce kątowej, przytwierdzonej do cewki. Całość jest ze wszech stron szkłem osłonięta w ten sposób, że cewka jest ustawiona na podstawce szklanej, na której wspiera się walec szklany, przykryty krążkiem również szklanym. Do tego krążka przyczepiony jest górny koniec nitki kokonowej, na której igiełka miedziana wisi.

Ruchliwość igiełki jest nader wielka, wykonuje ona różne ruchy, znamionujące pewne zajścia w naszej atmosferze. Są to albo zboczenia nieznaczne stałe, a czasami zmienne, albo zboczenia obszerne spokojne, a w pewnych razach połączone z oscylacyą.

Co jest przyczyną tych ruchów? — Słońce.

Co jest powodem częstych zmian i zaburzeń w naszej atmosferze? — Słońce.

Słońce bowiem jest olbrzymią kulą o świecącej powłoce gazowej. Pojedyńcze punkta tej dziennej gwiazdy nie są jednakowo gorące. Są na niej miejsca o wielkiej działalności na zewnątrz, inne o znacznie mniejszej. Słońce obraca się, podobnie jak i ziemia, naokoło swej osi, z tą tylko różnicą, że jeden pełny obrót trwa aż 25 dni, wskutek czego w tym okresie czasu codziennie inną częścią swej ognistej powierzchni ku nam się zwraca i nie zawsze jednakową ilością ciepła i światła nas obdarza.

Komuż nie są znane ciemne plamy słoneczne, które co do liczby i wielkości są zmienne? Któż nie słyszał o protuberancyach czyli wyskokach słonecznych, które w sierpniu 1868 r. podczas zaćmienia słońca po raz pierwszy wolnem okiem obserwowane, przedstawiły się jako czerwone języki płomieniste. Wtedy to odkryto przy pomocy analizy spektralnej, że czerwone wyskoki nie są niczem innem, jak palącym się wodorem, najlżejszym gazem, jaki znamy.

Później wynaleziono sposób badania tych wyskoków nietylko podczas zaćmienia słońca, ale każdego dnia. Przekonano się, że protuberancye należą do najpotężniejszych i najgwałtowniejszych zjawisk, jakie w ogólności we wszechświecie dostrzedz można.

Spostrzegano nieraz na krawędzi słońca nagle pojawiający się wyskok i sięgający w przeciągu kilku minut do wysokości 20.000 mil geograficznych. Ten wulkan gazowy o niezmiernej chyżości i wysokości nie może być bez wpływu na ziemię i jej atmosferę.

Igiełka magnetometra atmosferycznego z powodu wielkiej czułości wykonuje różne zboczenia pod tym wpływem i zapowiada na kilka dni naprzód: pogodę, gdy zboczenia nie przekraczają 15^0; wiatr i deszcz, gdy zboczenie wynosi $15—20^0$; deszcz ulewny, gdy nastąpi stałe bez oscylacyi zboczenie od $25—30^0$; burzę, gdy igiełka z pewnym niepokojem oscyluje pomiędzy 25 a 30^0; zboczenie, dochodzące do 50^0, jest zapowiedzią zawieruchy; gdy igiełka powoli, bez skoków zboczy do 90^0, natenczas mgła z deszczem już dnia następnego ma się pojawić; nakoniec żywe, niespokojne oscylacye, aż do 90^0 sięgające, są oznaką nastąpić mającego trzęsienia ziemi w strefie równikowej, trąb powietrznych i morskich lub gradobić.

Przyrząd ten zdaje się być bardzo praktycznym, skoro przepowiada zaburzenia w naszej atmosferze na kilka dni naprzód, wskutek czego możnaby uniknąć wielu nieszczęśliwych wypadków tak na lądzie, jak i na morzu; a nawet w gospodarstwie wiejskiem może on

oddać znakomite usługi, częstokroć lepsze, jak dotychczasowe aneroidy i barometry rtęciowe.

Pomysłowość Francuzów jest wielka nietylko pod względem wynalazków prawie codziennych, lecz także pod względem projektów, mających znaczenie międzynarodowe. Sto lat mija w b. r. od zaprowadzenia we Francyi metra, jako jednostki długości, uzyskanej — jak wiadomo — z pomiaru południka ziemskiego. Inne też narody na tę wspólną jednostkę łatwo się zgodziły, bo podstawą metra była ziemia, wszystkim narodom wspólna. Obecnie żywo się krzątają uczeni francuscy około wprowadzenia pewnej jednostajności w pomiarze godzinowym czasu. Dowodem tego są liczne artykuły w naukowych czasopismach i rozprawy na zgromadzeniach naukowych towarzystw francuskich.

Od czasu gęsto rozgałęzionych sieci telegraficznych i kolejowych pewna jednostajność w oznaczaniu godzin okazała się konieczną. Punktem wyjścia do liczenia godzin jest obecnie w każdym kraju moment, w którym słońce przechodzi przez południk większego miasta; wtedy zegary w tem mieście wskazują 12 godzinę. Według tego czasu są uregulowane wszystkie zegary sąsiednich linij telegraficznych i kolejowych, z tego powodu wyrażamy się, że na tych liniach jest czas dotyczącego miasta. Tak np. w państwie Austro-węgierskiem jest czas podwójny: pragski i peszteński. Jadąc z Paryża do Konstantynopola, natrafia się aż na 10 różnych czasów, a ktoby chciał w drodze stosować się według swego zegarka tak co do czasu przyjazdu, jak i odjazdu, musiałby go podczas tej podróży dziesięć razy regulować, a zawsze o inną liczbę minut, co razem wynosiłoby prawie 2 godziny.

Dążeniem jest uczonych, aby ta różnica czasów była jednostajnie rozłożona na pojedyńcze kraje według różnic długości geograficznych. W tym celu potrzeba, aby narody zgodziły się na pewien początkowy południk, którego godziny mogłyby być przyjęte za godziny międzynarodowe. Niema jednak dotychczas takiego południka, któryby dla wszystkich narodów był wspólny, a prawie każdy naród pragnąłby, aby jeden z jego południków był przyjęty za początkowy. Otóż to jest powodem, że dotąd nic jeszcze stanowczego w tym względzie nie postanowiono, pomimo że już na kilku naukowych kongresach międzynarodowych kwestyę południka początkowego omawiano. Na szczególną uwagę zasługuje projekt, po pierwszy raz jeszcze w r. 1875 przez Romanet'a du Cauillaud na kongresie

międzynarodowym geograficznym w Paryżu podany, aby południk miasta Jeruzalem przyjąć za początkowy. Skoro wszystkie narody ucywilizowane przyjęły za pierwszy rok teraźniejszej ery rok narodzenia Chrystusa Pana, więc istnieje już pewna wspólność międzynarodowa pod względem rachuby czasu. Godziłoby się tę wspólność cośkolwiek rozszerzyć o tyle, aby także miejsce urodzenia Chrystusa Pana było punktem wyjścia liczenia czasu na godziny. Betleem jest położone na tym samym południku, co i Jeruzalem, zatem południk miasta Jeruzalem powinienby być przyjęty jako początkowy, a czas godzinowy tego miasta jako czas międzynarodowy.

Uczony M. Tondini de Quarenghi w rozprawie *Le méridien initial de Jérusalem (Revue Rose* nr. 2. 1890) wykazuje konieczność przyjęcia pewnego południka za międzynarodowy i dodaje, że południk i godzina miasta Jeruzalem najbardziej temu celowi odpowiadają, jako najbardziej międzynarodowe.

Zarazem i ta okoliczność przemawia za południkiem jerozolimskim, jako początkowym, że równoczesne godziny we wszystkich państwach europejskich różniłyby się o całą, a nie ułamkową liczbę kwadransów. I tak według obliczeń Tondini'ego *(Revue Rose* nr. 21. 1890): w Rosyi przeciętna godzina byłaby ta sama, co i w Jeruzalem; w Turcyi, Rumunii i Bułgaryi wskazywałyby równocześnie zegary o $^1/_2$ godziny mniej, niż w Jeruzalem; w Grecyi o $^3/_4$ godz. mniej; w Serbii, Czarnogórze, Bośni i Hercogowinie o 1 godz. mniej; Austro-Węgry, Niemcy, Włochy, Szwecya, Norwegia i Dania miałyby czas o $1^1/_4$ godz. późniejszy, niż w Jeruzalem; Szwajcarya, Belgia i Holandya o 2 godz. późniejszy; Francya i Anglia o $2^1/_2$ godz., a Hiszpania i Portugalia o $2^3/_4$ godz. liczyłyby mniej, niż równocześnie w Jeruzalem.

Spodziewano się, że na tegorocznym kongresie międzynarodowym telegrafistów, który się odbył w Paryżu, sprawa ta będzie poniekąd załatwiona albo przynajmniej o krok naprzód posunięta; tymczasem kongres tyle tylko uchwalił, że nie uważa się za kompetentny do rozstrzygnięcia kwestyi południka początkowego przed ustanowieniem godziny uniwersalnej. Zdaje się, że w niedalekiej przyszłości będzie zwołany kongres międzynarodowy, który tę ważną sprawę zakończy uwzględnieniem południka, który ma najwięcej warunków, aby być uważanym za międzynarodowy t. j. południka miasta Jeruzalem.

A. M. Kawecki.

Wiatr w baśniach małoruskiego ludu.

Jak głębokie tonie rzek napełniła bujna fantazya ludu ukraińskiego rozmaitemi duchami, jakoto: rusałkami, topielnikami i t. d., które w cudnych, kryształowych swych zamkach w biały dzień spoczywają na łożach, usłanych z wodnych lilij i zielonego barwinku, w nocy zaś z rozpuszczonemi włosami pląsają przy bladem świetle księżyca, śpiewając cudne piosnki i klaskając w dłonie, — podobnie fantazya ludu ruskiego stworzyła znowu mieszkanie duchów wśród tego powietrza, które rozciągnęło się nad ziemią długim i szerokim namiotem. Ruski wieśniak, wykołysany na łonie przyrody, dostrzegł w niej badawczem swem okiem wiele przemian, głęboką ciszę, to znowu burze i deszcze, śniegi i grady. Nie będąc na tyle wykształconym, aby mógł sobie na podstawie nauki objaśnić te wszystkie dziwne fenomena przyrody, zaczął szukać wyjaśnienia tychże w swej bujnej fantazyi i tym sposobem powstała niezliczona ilość rozmaitych baśni, guseł i zabobonów pomiędzy ludem ruskim. Jestto bogaty skarb ludowej fantazyi, świadczący o niemałych zdolnościach prostego ludu, osnuty nieraz tak misternie na czysto poetyckich motywach, że podziwiać trzeba zdolności prostego chłopa, słysząc jego opowiadania, kazki i baśnie. Wieśniak widzi nieraz, jak po głębokim przestworzu nieba, ponad głową jego szaleje dziki i silny wiatr, podobny do pasterza co pędzi wielkie stado owiec, goni on górą czarne, deszczem lub śniegiem brzemienne chmury, targa korony wyniosłych drzew i zgina je aż do ziemi, gruchoce olbrzymie dęby — zniszczenie czyni dokoła. Tej siły olbrzymiej w przyrodzie nie może sobie inaczej wytłómaczyć wieśniak, jak tylko przez uosobienie burz i wiatrów. Przedstawia więc je sobie jako nadziemskie istoty i nadziemską odziewa je potęgą.

Prawie wszędzie po wsiach szerokiej Rusi można słyszeć pomiędzy prostym ludem, że wiatr jest świętym; a każdy ruski wieśniak, mówiąc o wietrze, wyraża się o nim z uszanowaniem tak, jak wyraża się z uszanowaniem o wodzie, o świętym ogniu, o księżycu, słońcu, o porannej zorzy i t. d. Robi on to dlatego, że wedle jego pojęć wiatr jest wszechmogącym, silnym, jeszcze silniejszym od ziemskiego króla panem, mocniejszym od odzianego w bogatą spiżową zbroję kniazia, który swą spisą zamordował siedmiogłowego potwora, co mieszkał w głębokich jeziorach i ludzkiem karmił się cialem. Wiatr mieszka w pięknych, dalekich górach, — pałac jego

zbudowany z zielonego barwinku i z liścia rozmaitych drzew, a dach ponad nim utkany z niebieskiego jedwabiu. Czasem przemieszkuje wiatr w bujnym a rozległym gaju, lub buduje pałac na szerokim stepie. Dlatego też w piosnkach i dumkach śpiewa lud małoruski: *Oj, powij, powij witre ta z szerokaho łuhu.*

Wiatr to stary *did;* broda siwa, jak mleko, sięga mu do kolan, włosy długie, rozczochrane, — odzienie jego z czarnych chmur a pas z przeźroczystego lodu. Niekiedy opuszcza on swój pałac, wylatuje w świat i błąka się po górach, parowach i stepach, szukając swej młodej żony, która od niego uciekła, nie chcąc żyć w bogatym pałacu z takim starym dziadem. „Sama widziałam — opowiadała mi raz jedna baba — tego strasznego dziada, uganiającego po polu i pędzącego przed sobą stado czarnych chmur".

Starzec ten bardzo złośliwy i mściwy; niech mu tylko człowiek co złego zrobi, niech mu np. naklnie, on zaraz gotów narobić takiego licha, że trudno z niego wybrnąć. „Raz pewien wieśniak — opowiadała baba — nakładał siano na furę; wiatr wiał okropny i dokoła rozrzucał mu siano. Rozgniewany wieśniak zaklął wiatr temi słowy: „Żebyś nie doczekał wiać więcej". Rozgniewał i rozsrożył się wiatr, począł dąć jeszcze silniej, a wkońcu porwał ze sobą wóz, konie i wieśniaka i poniósł gdzieś w daleki świat. Biedny wieśniak przepadł bez śladu".

Pewna dziewczyna — tak opowiada baśń ludowa — czyściła len; — wiatr tymczasem miotał jej pyłem do oczu. Dziewczyna znosiła cierpliwie tę igraszkę, wkońcu jednak rozgniewana rzekła: „Jaki z ciebie psotnik, żebym miała władzę nad tobą, zarazbym cię poszarpała w kawałki". Jeszcze nie dokończyła tych słów, kiedy wiatr rozgniewany rzuca się na nią, bije z całej siły prosto w otwarte usta dziewczęcia i tak ją wreszcie osłabia, że w krótkim czasie umrzeć musiała nieboga. Ów stary, z długą, siwą brodą, zgarbiony dziad ma pod swoją hegemonią bardzo wiele „czystych i nieczystych dzieci". Czystemi dziećmi nazywa lud te ciche, spokojne wietrzyki, które podczas wiosny i lata powiewają miluchno, nigdy nie szkodzą wieśniakowi ani na polu, ani po siole; przeciwnie podczas ciężkiej pracy ochładzają czoło jego, rozpalone słońcem i potem ciężkim oblane. Do takich czystych wiatrów zalicza ruski lud wiatr zachodni, t. zw. *zapadowec* i wiatr południowy, nazwany *juh.* Czyste wiatry napędzają na niebieski widnokrąg drobne, lekuchne chmurki, z których spada ciepły i miły deszcz, ożywiając zasiewy rolnika. Drobne, czyste i łagodne wiatry przesiadują na wierzchołkach drzew, ubierają się

w białą, czystą sukienkę, przystrojoną w śliczne kwiaty i liście. Czasem można je widzieć, jak podczas letniego, cichego dnia huśtają się na wierzchołkach młodych drzew, albo na rozwartych kielichach ogrodowych kwiatów; czasami przemieniają się w motyle i uganiają po ogrodach i sadach. Najulubieńszym wiatrem ludu ruskiego jest t. zw. *łehot'*, wiejący podczas skwarnych dni lata; — małoruski wieśniak porównuje go w baśni z oddechem dobrego anioła, a nieraz nawet z oddechem samego Boga.

„Nieczyste wiatry“ wieją najczęściej podczas zimy, w lecie zaś sprowadzają ogromne ulewy i burze, stając się przyczyną wielu nieszczęść. Taki wiatr nieczysty śniegiem zarzuca drogę i przyprawia o śmierć biednego człowieka; rzuca on nieraz straszną iskrę na zagrodę wieśniaka, na nieczystych swych skrzydłach z miejsca na miejsce przenosi czarta, kręcąc się z nim po drodze, zamiatając i wydymając się w wysoką, nadpowietrzną trąbę z drobnego pyłu i śmiecia. Na taki widok żegna się chłop ruski i oczy odwraca ze zgrozą, mrucząc zcicha: *łychyj sia ženyt'* (czart się żeni). Nieczyste wiatry całkiem się oddają na służbę czarta, cieszą się, kiedy czart zwiedzie niewinną duszę; to też po całej Rusi rozpowszechniła się znajoma baśń, że skoro tylko powiesi się jaki człowiek, zaraz okropny wicher z wielkiej radości szaleć poczyna — a czart podczas tej burzy wisielcowi nadaje imię. Nieczystym wiatrem przeklina ruski lud swego przeciwnika w mniemaniu, że wiatr ten przynieść mu może chorobę jaką lub słabość, albo też inne nieszczęście — i ztąd to pochodzą znane wyrażenia ludu ruskiego: *dunuło na neho*, *pidwinuło go* i wiele innych podobnych. Najbardziej się sroży taki nieczysty wiatr od Bożego Narodzenia aż do Jordanu; na Jordan święcona woda uspokaja i uśmierza tę moc przeklętą.

Oto parę szczegółowych rysów, świadczących jak twórczą i bogatą jest wyobraźnia prostego ludu ruskiego. Ta wyobraźnia stworzyła prześliczną ruską poezyę ludową, której potężnemu wpływowi ulegli najwięksi polscy pieśniarze. *C. D.*

Druk ukończony 28 października 1890 r.

POCZĄTEK REAKCYI KATOLICKIEJ

I UPADEK REFORMACYI W POLSCE.

Naczało katoliczeskoj reakcii i upadok reformacii w Polszie. Podług źródeł niewydanych. Przez N. Lubowicza. Warszawa 1890. Str. 400. Dod. str. VIII.

P. Lubowicz, znany profesor uniwersytetu warszawskiego — względniejszy, jak powiadają, dla uczącej się tamże młodzieży polskiej od wielu swych rosyjskich współkolegów — już od dłuższego czasu zajmuje się dziejami Polski wieku XVI. Za przedmiot swych badań obrał przedewszystkiem dzieje reformacyi w Polsce i spraw, zostających z nią w ściślejszym związku. W ciągu ostatnich lat siedmiu wystąpił na tem polu z szeregiem prac większych i mniejszych, różnego zapewne znaczenia i różnej wartości naukowej, opartych jednak na źródłach i samodzielnych studyach archiwalnych, pomiędzy któremi „Reakcya katolicka w Polsce i upadek reformacyi“ zajmie najpoczestniejsze miejsce [1]. Prof. Lubowicz z całą zatem słusznością mógłby, za przykładem Marcina Kromera, położyć na tej

[1] Oto ważniejsze z prac jego: *Istoria reformacii w Polszie. Kalwinisty i Antitrinitarii* (Warszawa 1883); *Papskij nuncij Commendone w Polszie (Żurnał ministerstwa narodnaho proswieszczenia.* 1887 r.); *K'istorii Jezuitów w litowsko-ruskich ziemlach w XVI w.* (Warszawa 1888). Po wyżej przytoczonych — nie licząc pomniejszych artykułów i sprawozdań, drukowanych w *Warszawskich uniwersyteckich izwiestiach* lub w osobnych odbitkach — pojawiła się w roku bieżącym ostatnia praca, wymieniona w tytule.

ostatniej pracy jako motto: *Ne frustra panem polonicum manducarem.*

Mając na względzie bezparcyalne — o ile to było możebne u autora wyznania prawosławnego, a liberalnych poglądów — stanowisko, rozległość studyów przygotowawczych i poszukiwań archiwalnych, gruntowną znajomość przedmiotu, zdobytą pracą mozolną w szeregu lat minionych — ostatnie to dzieło uczonego rosyjskiego śmiało zaliczyć możemy do najlepszych prac historycznych o Polsce, wyszłych zpod pióra cudzoziemca. Jest ono zarazem pierwszą próbą przedstawienia w sposób ściśle naukowy t. zw. reakcyi katolickiej w Polsce. Zdanie nasze tem śmielej wypowiadamy, iż o jego *Istorii reformacii w Polszie* wydał sąd pochlebny profesor W. Zakrzewski, jeden z najgruntowniejszych u nas znawców Polski wieku XVI. W *Kwartalniku historycznym* z roku 1887 mówi o prof. Lubowiczu, jako autorze „nader cennej historyi reformacyi w Polsce“ (str. 311); w innem znowu miejscu tegoż czasopisma (rok 1890, str. 779) nazywa jego historyę reformacyi „niezmiernie ważną i cenną“, „tak szczegółową i dokładną, a zwłaszcza na tak rozległych badaniach źródłowych opartą, jakiej w żadnym języku przedtem nie było“. Ze względu na niepoślednią wartość naukową ostatniej pracy profesora uniwersytetu warszawskiego i na przedmiot, którego w niej dotyka, winniśmy naszym czytelnikom obszerniejsze sprawozdanie. Będziemy się starali przedewszystkiem zaznaczyć wyniki badań autora rosyjskiego na polu historycznem i historyczno-kościelnem, pozostawiając innym, korzystającym z tychże źródeł, z jakich i autor rosyjski korzystał, lub przynajmniej gruntowniej je znającym, wyjaśnienie, czy i o ile profesor L. wszechstronnie zbadał, a sumiennie zużytkował materyał historyczny do danego przedmiotu [1].

[1] Podjął się tego znany autor i badacz tych czasów w recenzyi, umieszczonej w *Kwartalniku histor.* (rok 1890, zeszyt IV), a podpisanej inicyałami *W.*(incenty) *Z.*(akrzewski). Wytknięto tam prof. L. dużo błędów i usterek, ale wogóle wyrzeczono trafną uwagę, na którą najzupełniej można się zgodzić, że „zalety dzieła przewyższają o wiele wszelkie jego strony ujemne“ (str. 790).

Praca uczonego rosyjskiego składa się ze wstępu, ośmiu rozdziałów i dodatku, w którym wydrukowano cztery listy: dwa Ścibora Krzykowskiego do kapituły krakowskiej z r. 1572, list reformatorów polskich do pastorów zurychskich z r. 1573 i list Tolosaniego do Commendoniego, pisany z Łowicza dnia 28 maja 1573 r. We wstępie podnosi autor, iż materyału źródłowego do tego przedmiotu wydano dotychczas mało. Okoliczność ta zmusiła go do przedsięwzięcia mozolnych badań w archiwach zagranicznych, głównie włoskich i szwajcarskich, o których poprzednio już zdawał sprawę w artykułach lub w osobnych broszurach (*Otczot o zagranicznoj komandirowkie na letnieje wakacionnoje wremia 1886 goda; Italianskije archiwy i biblioteki);* oprócz tego przeglądał archiwa „rosyjskie“ (należy rozumieć polskie za kordonem), austryackie i pruskie. Za pośrednictwem i wpływem prof. Zakrzewskiego korzystał z odpisu korespondencyi Hozyusza, dokonanego dla krakowskiej Akademii umiejętności. Rozdział zaś II. tej pracy jest tylko uzupełnionym i rozszerzonym przedrukiem artykułu o Commendonim, drukowanym w *Żurnalu ministerstwa narodnaho proswieszczenia.*

Punktem kulminacyjnym ruchu reformacyjnego był r. 1564. Na nim zakończył prof. L. swą „Historyę reformacyi w Polsce“ i od niego rozpoczął historyę reakcyi katolickiej, której przebieg i wzrost stopniowy, a równoczesny upadek różnowierstwa opowiada po r. 1577, t. j. przez przeciąg lat trzynastu. Przypatrzywszy się bliżej ówczesnemu położeniu Kościoła katolickiego w Polsce, przychodzi autor rosyjski do przekonania, że pomimo pozornie bardzo smutnego stanu, choroba nie była ani tak głęboką, ani tak trudną do uleczenia, aby katolicyzm w Polsce nie mógł się podnieść i uleczyć własnemi siłami (str. 2). Do objawów chorobliwych w Kościele katolickim w Polsce zalicza: brak księży w niektórych parafiach, zwłaszcza po wsiach biskupich i klasztornych: obsadzanie probostw małoletnimi, a przynajmniej niewyświęconymi jeszcze księżmi; nadawanie lepszych parafij prałatom, posyłającym na swe miejsce wikarych. Na stanowiska duchowne patrzono bowiem wię-

cej przez pryzmat interesów materyalnych. Następnie idzie zepsucie moralne duchowieństwa, którego dowodem służyć ma wizytacya kościołów, dokonana z rozporządzenia biskupa Filipa Padniewskiego w szóstem dziesięcioleciu XVI w. Z wyniku jej cytuje autor kilka przykładów. Prof. W. Zakrzewski zrobił mu w *Kwartalniku historycznym* (rok 1890, str. 782) słuszny zarzut, iż, mając kilka faktów zepsucia duchowieństwa dyecezyi krakowskiej, generalizuje takowe, a wskutek tego i obraz upadku Kościoła maluje czarniej, niż było w istocie. Z większą daleko słusznością podnosi brak karności. W Rozembargu (dyecezyi krakowskiej) ksiądz nie wpuścił wizytatora do kościoła. Przykładów nieposłuszeństwa dla władzy duchownej ze strony niższego duchowieństwa mógłby autor przytoczyć daleko więcej i głośniejszych (zachowanie się np. Orzechowskiego wobec swego biskupa). Winę niskiego poziomu moralnego w stanie duchownym i dezorganizacyi w Kościele zwala prof. L. w części na episkopat, w części na szlachtę. Episkopat, zeszlachcony i oddany sprawom państwowym, więcej dbał o interes szlachty, jak Kościoła. Protestantyzm — zdaniem jego — nigdyby w Polsce nie przybrał tych rozmiarów, gdyby biskupi spełniali należycie obowiązki swego stanu (str. 9). Na to możnaby najzupełniej zgodzić się z uczonym rosyjskim, z małem tylko zastrzeżeniem, co do owego zeszlachcenia kapituł katedralnych. Według jego mniemania, zasiadało w nich tylko po dwóch plebejów, doktorów teologii, podczas gdy mogli tam zasiadać kanonicy stanu nieszlacheckiego ze stopniem doktora prawa lub medycyny.

Przedewszystkiem zbywało duchowieństwu polskiemu na energii. Energia, w porę użyta, oszczędziłaby Kościołowi niejednej porażki, jak tego dowodzi następujący przykład. Przecław Woysik, właściciel wsi Gnojno (województwo sandomierskie), żądał od proboszcza, aby udzielał swym parafianom komunii św. pod obiema postaciami. Po odmowie ze strony księdza, sprowadził z miasteczka Chmielnika ministra protestanckiego, Marcina, którego proboszcz nie dopuścił wcale do kościoła (str. 10). Na tem skończyły się usiłowania reformator-

skie właściciela Gnojna. Niestety! brakło w tym względzie na zachęcie i dobrym przykładzie z góry. Andrzejowi Zebrzydowskiemu kapituła krakowska musiała przypominać nieustannie, aby się zajmował sprawami dyecezyi. Filipa Padniewskiego podejrzywano o indyferentyzm w rzeczach wiary, nawet o ateizm (str. 11), a interesa materyalne i wogóle osobiste więcej go obchodziły, jak sprawy kościelne. Inni znowu biskupi, jak Jan Drohojewski i Jakób Uchański, uchodzili za zwolenników reformy w Kościele. Biskupi tej kategoryi przyczyniali się bardzo wiele do zwolnienia karności kościelnej, a opozycya ich przeciwko Rzymowi oddziaływała nader szkoliwie na interesa katolicyzmu w Polsce. Nieuznanie zaś J. Uchańskiego biskupem kujawskim przez Pawła IV było — w mniemaniu autora rosyjskiego — „prawdziwym skandalem“ (str. 15). Spokojny końcowy przebieg sprawy J. Uchańskiego jest dlań kluczem do zrozumienia, dlaczego protestantyzm mógł tylko zachwiać, ale nie był w stanie obalić katolicyzmu w Polsce. Liberalnemu katolickiemu stronnictwu — jak się wyraża — zbywało w chwili stanowczej na odwadze zerwania z Rzymem.

Niewielki też opór znajdował protestantyzm i w zakonach. W pierwszej połowie XVI w. element cudzoziemski (niemiecki, włoski) był tam silnym, a Polacy nie okazywali szczególniejszego pociągu do życia zakonnego. Klasztory były wówczas w Polsce nieliczne i wpływu na religijne życie narodu nie wywierały. Fulwiusz Rugieri liczył w Polsce ówczesnej tylko 67 opactw, podczas gdy w połowie XVIII w. było 886 klasztorów męskich i żeńskich (str. 22). Tutaj zupełnie słuszną zrobiono uwagę *(Kwartalnik historyczny* r. 1890, str. 783), iż w pierwszej liczbie nie objęto klasztorów zakonów żebraczych. Liczba zatem klasztorów w XVI w. będzie znacznie większą, a więc i stosunek pomiędzy w. XVI i XVIII nie tak rażącym. Prof. L. znajduje, iż życie klasztorne w Polsce było w zupełnym upadku i pod względem dyscypliny i pod względem intelektualno-moralnym, do czego najbardziej się przyczyniał zwyczaj oddawania opactw *in commendam*. O wiele go-

rzej miało być w klasztorach żeńskich, przyczem powołuje się wyłącznie na źródła katolickie (str. 23).

Pomimo smutnego stanu, w jakim się znajdował w drugiej ćwierci XVI w., Kościół w Polsce nietylko się odrodził, ale stanął nawet u steru życia politycznego i społecznego. I co najbardziej dziwi uczonego rosyjskiego, iż przemiana ta dokonała się „w drodze pokojowej", „bez śladu prawie tych okropnych gwałtów, z jakiemi podówczas spotykamy się w całej Europie zachodniej" (str. 27). Przyczyniła się do tego w pewnej mierze i bezsilność protestantyzmu polskiego. W chwili największego wybujania tego ostatniego, Kościół zachował wszystkie swe przywileje, prawa, instytucye. Potrzeba tylko było zmiany prądu opinii publicznej, a wyjścia kleru ze stanu apatyi, aby Kościół katolicki mógł przejść z obronnego stanowiska na zaczepne.

Reakcya katolicka rozpoczyna się w Polsce z chwilą przybycia nuncyusza Commendoniego, któremu autor poświęca obszerny (80 stronic) rozdział drugi. Commendoniemu chodzi przedewszystkiem o zszeregowanie episkopatu polskiego w jednolity, zgodny zastęp, co — jak mniemał nuncyusz — było zadaniem najtrudniejszem, którego jednak wkońcu dokonał. Udaje się mu również wyjednać dekret królewski, modyfikujący niekorzystne dla Kościoła i duchowieństwa postanowienia sejmu piotrkowskiego z r. 1562—63; następnie skłonić króla do przyjęcia uchwał soboru trydenckiego na sejmie parczowskim w r. 1564, jakkolwiek — zdaniem autora — nie miało to wielkiego znaczenia, bo władza ustawodawcza nie należała w Polsce do króla, lecz do sejmu. Przyjęcie przez króla nie mogło jeszcze obowiązywać szlachty. A i samo duchowieństwo katolickie przyjmuje ostatecznie uchwały soborowe dopiero na synodzie piotrkowskim w r. 1577. Potem następują dwa edykta parczowskie przeciwko protestantom: pierwszy z nich nakazywał wszystkim cudzoziemcom, którzy „od powszechnej, chrześcijańskiej wiary odłączywszy się, szerzyli w Polsce nową naukę", aby kraj jak najrychlej opuścili (do 1 paździer. 1564 r.); drugi zaś edykt, w formie mglistej i nieokreślonej, groził pro-

testantom-krajowcom, w razie napaści na Kościół katolicki, nowemi, daleko surowszemi środkami. Jakkolwiek edykta te nuncyusza zadowolnić w zupełności nie mogły, to jednak okazywał napozór zadowolenie. Były to bowiem pierwsze kroki w akcyi zaczepnej przeciwko protestantyzmowi — a te z natury rzeczy musiały być oględnemi.

Nuncyusz w swych zabiegach około interesów i spraw Kościoła polskiego był niezmordowanym. Jeżeli jego obecność na dworze królewskim nie była konieczną, wówczas odbywał podróże po kraju, aby poznać stan i potrzeby Kościoła lub dobijać się u biskupów i kapituł przyjęcia uchwał soboru trydenckiego, jak to uczynił na synodzie prowincyonalnym we Lwowie. Kiedy prymas Uchański czynił starania, celem zwołania soboru narodowego, nuncyusz Commendoni w przekonaniu, iż sobór narodowy byłby nie na czasie i mógłby się obrócić na szkodę interesów katolickich, paraliżuje usiłowania prymasa. Wszelkiemi zaś sposoby usiłuje powstrzymać króla od zamiarów rozwodowych.

Prof. Lubowicz przypuszcza, iż wzrost i względna siła protestantyzmu w Polsce polegały na tej głównie okoliczności, iż wielu „liberalnych katolików“ popierało protestantów z pobudek społeczno-materyalnych, lecz nie religijnych. Ludzie stanu świeckiego bez różnicy wiary występowali mniej więcej zgodnie przeciwko duchowieństwu, chcąc się wyzwolić zpod jego jurysdykcyi i od płacenia dziesięcin. Z chwilą załatwienia tej ostatniej sprawy, straciłby protestantyzm ogólne poparcie szlachty, a tem samem zbliżyłby się i czas jego upadku. Kiedy predykant Sarnicki domagał się u Marcina Zborowskiego, kasztelana krakowskiego, aby dziesięciny, zabrane Kościołowi katolickiemu, przeznaczono na utrzymanie zborów kalwińskich, tenże obił go i za drzwi wyrzucił, rzekłszy, iż gdyby płacić miał dziesięciny, to wolałby płacić je „papistom“ (str. 77). To też niezmiernie rozwlekle dysputuje się nad kwestyą dziesięcin na sejmie piotrkowskim w r. 1564, która z głównym celem przybycia Commendoniego do Polski tylko w słabym zostawała związku. Z tego powodu nuncyusz niejednokrotnie zarzu-

cał biskupom polskim, iż zbyt wiele wagi przywiązują do walki o dziesięciny. Ze zdaniem Commendoniego autor się nie godzi. Przenosząc walkę na grunt ekonomiczny, duchowieństwo — jak mniema — dyskredytowało cały ruch reformacyjny. Tem tylko można sobie wytłómaczyć, dlaczego prof. L. tak drobiazgowo traktuje tę kwestyę w rozdziale, poświęconym Commendoniemu.

Jedną z największych trosk nadzwyczaj przezornego nuncyusza było, aby nie dopuścić do zwołania synodu prowincyonalnego, który bardzo łatwo mógłby się przemienić w sobór narodowy. Śledził zatem uważnie za każdym krokiem prymasa, krzątającego się około zwołania synodu. Walka ich na tym punkcie, pozorowana wzajemną szczerością, obiła się o Rzym, gdzie memoryał J. Uchańskiego, dowodzący potrzeby zwołania synodu, celem pogodzenia protestantów z Kościołem, nie pozostał bez wrażenia. Polecono ztamtąd nuncyuszowi, aby w tym względzie przeszkód nie stawiał. Ale król, z obawy przed uchwałami synodu, zmierzającemi do rewindykacyi dawnych praw i przywilejów duchowieństwa, wezwał osobnem pismem prymasa i biskupów do odroczenia projektowanego synodu, co się najzupełniej zgadzało z intencyą nuncyusza (str. 98 i 99).

Commendoni nietylko umiał odwrócić niebezpieczeństwo, grożące z którejkolwiekbądź strony Kościołowi, lecz w ciągu dwuletniego w Polsce pobytu (1563—65) zdołał wytworzyć warunki dodatnie: zsolidaryzować duchowieństwo do walki z wrogami Kościoła i tchnąć nowe życie w katolicyzm polski. Na czas jego pobytu przypadają pierwsze wyraźne objawy reakcyi katolickiej w Polsce, które znakomicie umiał wyzyskać i niemi kierować. Kapituły walczą gorliwie w obronie praw Kościoła, zwiększa się zastęp utalentowanych i żarliwych kaznodziei, jak Melchior Mościcki, Benedykt Herbest, Stanisław Warszewicki; coraz częściej ukazują się prace polemiczno-teologiczne z obozu katolickiego (Herbest), kościoły napełniają się pobożnymi, a nawracanie się panów protestanckich staje się częstszem (str. 99—102). Ciągła kontrola i podtrzymywanie chwiejnych w wierze lub zbyt bojaźliwych pozwalają nuncyuszowi wytworzyć w Polsce zawiązek stronnictwa katolickiego. Nareszcie Hozyusz

sprowadza Jezuitów do Brunsbergi. Kolegium tameczne przepełnia się wychowańcami. Hozyusz i Commendoni skłaniają Andrzeja Noskowskiego, biskupa płockiego, do otwarcia kolegium jezuickiego w Pułtusku, a Adam Konarski, biskup poznański, wyraża nuncyuszowi zamiar założenia kolegium w Poznaniu.

Okolicznością, nader sprzyjającą reakcyi katolickiej, była niezgoda w łonie protestantyzmu. Przedmiotowi temu poświęca profesor L. trzeci i czwarty rozdział swej pracy, najbardziej w niej zajmujące i przynoszące najwięcej rzeczy nowych, z nieznanych dotąd źródeł czerpanych. Najwięcej zajmuje się antytrynitaryuszami i kalwinistami. Głównem ogniskiem antytrynitaryzmu był Kraków, gdzie się jego zasadami przejmowała szczególniej gmina włoska. Kalwinizm najliczniejszych wyznawców miał również w Małopolsce. Zgody pomiędzy różnowiercami nie było. Najgwałtowniejszemi jednak były walki i spory pomiędzy antytrynitaryuszami i kalwinistami. W czasie sejmu warszawskiego, w r. 1563—64, wzajemna ich nienawiść przybrała niezwykłe rozmiary. Kalwiniści pracowali nad wywołaniem prześladowania „heretyków antytrynitarskich“. Głowa kalwinistów polskich, Stanisław Myszkowski, przy pomocy i poparciu swego krewnego, podkanclerzego Piotra Myszkowskiego, wyjednywał rozporządzenia przeciwko niektórym koryfeuszom antytrynitaryzmu w Polsce, jak Grzegorz Pauli, Gentili i inni. Edykta zaś parczowskie z d. 7 września 1564 r. zaczęli kalwiniści z wielką żarliwością stosować do antytrynitaryuszów-cudzoziemców. Między innymi i słynny Ochino — który swą apologią wielożeństwa wywował tak wielkie oburzenie u niewiast krakowskich, iż przymusiły go do opuszczenia miasta — musiał także kraj opuścić. Oddalili się również z kraju Blandrata i Lismanin. Aryanizm był już jednak w Polsce tak silnym, iż wygnanie lub dobrowolne jej opuszczenie przez garstkę cudzoziemskich wyznawców nie wpłynęło bynajmniej na jego osłabienie. Dysputa pomiędzy aryanami i kalwinistami na sejmie piotrkowskim w r. 1565 nie doprowadziła do żadnego rezultatu. Do licznych już i tak sekt przybyła w tymże czasie je-

szcze jedna: około r. 1564 zaczął w Małopolsce szerzyć się i anabaptyzm, zaniesiony tutaj najprawdopodobniej z Litwy (str. 131). Anabaptyzm wniósł nowy rozstrój w szeregi antytrynitaryuszów; z mieszaniny zaś antytrynitaryzmu i anabaptyzmu zaczęły się wytwarzać nowe odcienia sekciarskie. Aryanizm w swych różnych odmianach ograniczał się na Małopolsce i Litwie. W Wielkopolsce spotykamy się ze słabym jego posiewem tylko na Kujawach (str. 135).

Stan kalwinizmu był w tymże czasie bardzo smutny. Najznakomitsi jego przedstawiciele przeszli na aryanizm. Szkoła w Pinczowie i sam Pinczów stały się ogniskiem aryanizmu. Kalwiniści wprawdzie otwarli szkołę w Krakowie pod kierownictwem Krzysztofa Treciusa, ale własnego zboru nie mieli (str. 137). Jak Małopolska była widownią walki pomiędzy aryanami i kalwinistami, tak Wielkopolska — między luteranami a braćmi czeskimi. Synody, aczkolwiek zwoływane dosyć często, nie były w stanie doprowadzić między nimi do zgody. Grunt pod nogami różnowierców rozluźniał się coraz widoczniej...

Przedstawiciele reakcyi katolickiej w Polsce (Hozyusz i Commendoni) spoglądali z niewątpliwem zadowoleniem na rozstrój w obozie różnowierczym. Należało go tylko zręcznie wyzyskać. Gdy podniesiono (ze strony protestanckiej) myśl wygnania aryanów z Polski, a prymas Uchański udał się do Hozyusza, celem porady, w jakiejby formie edykt zredagować, otrzymał odeń odpowiedź: albo wszystkie sekty wygnać należy, albo wszystkie zostawić, aby wzajemnie się niszczyły (str. 147). Po długich, prawie dwumiesięcznych rozprawach, ogłoszono wkońcu bardzo surowy edykt przeciwko antytrynitaryuszom i anabaptystom, skazujący ich, bez względu na ojczyznę i pochodzenie, na wygnanie w ciągu dwóch tygodni. Z wyjątkiem kilku może wypadków, edykt powyższy nie pociągnął za sobą konsekwencyj prawnych, dzięki królowi. Pomimo tego edyktu odbywał się najspokojniej w r. 1567 synod antytrynitarski w Skrzynnie. Niezgoda w łonie antytrynitaryzmu po tym synodzie wzmogła się jeszcze bardziej. Wiele osób, zniechęconych waśniami i walkami wśród różnowierców, wracało

do Kościoła, jak to poprzednio uczynił był Mikołaj Gostyński, po zjeździe i naradach rożnowierców w Gostyniu, jego własnej posiadłości (str. 139). Zamierzona zaś fuzya z anabaptystami morawskimi nie przyszła do skutku (str. 156). Ale natomiast zyskał antytrynitaryzm nowe ognisko w Rakowie, założonym przez Jana Sienińskiego, kasztelana żarnowskiego, a nazwanym na cześć jego małżonki z domu Gnojeńskiej herbu Rak. W Rakowie przez lat kilka trwał pewien rodzaj nieustającego synodu — szeroko tam rozprawiano o wszelkich kwestyach religijnych i społeczno-politycznych. Skrajnie demokratyczny charakter doktryn antytrynitarskich odstręczał coraz bardziej od nich możnowładców. Wkońcu zwolennicy Stankara oddzielili się od reszty swych współwyznawców i utworzyli osobną sektę (str. 158—162). Przy tej sposobności wplata autor w tok swego opowiadania obszerne epizody o Stankarze, Andrzeju Dudyczu i t. p., co niewątpliwie szkodzi obrazowości w przedstawieniu rzeczy, jakkolwiek wiele przyczyniać się może do odsłonienia w całej pełni anarchii lub chwiejności w obozie różnowierczym. Częstego również powtarzania się nie można zaliczyć do zalet prof. Lubowicza.

W ostatnich latach panowania Zygmunta Augusta działanie zaczepne ze strony protestantów słabnie widocznie. Na ostatnich sejmach tego panowania (w Piotrkowie r. 1567, w Lublinie 1569), zamiast gorącej niegdyś walki o jurysdykcyą duchowną i dziesięciny, dają się słyszeć już tylko ostatnie jej strzały — w podniesionej kwestyi obracania annat na potrzeby wojenne państwa (str. 163). W obozie różnowierczym widzi autor rosyjski: brak uzdolnionych kierowników, niestosowność środków, używanych w walce, brak myśli przewodniej, a nawet instynktu samozachowawczego, aby w porę zabezpieczyć sobie wolność wyznania. Po stronie zaś katolickiej widać ruch niezwykły: minęły czasy apatyi i indyferentyzmu. Nie mówiąc już o kapitułach katedralnych, którym nigdy właściwie nie zbywało na gorliwości w obronie praw i interesów Kościoła, teraz i episkopat zaczął występować z większem poczuciem obowiązków swego stanu i stanowiska. Nawet prymas Uchański

starał się okazywać więcej gorliwości, aby zatrzeć w Rzymie niepochlebne o sobie mniemanie (str. 170). Biskupi: Walenty Herburt (przemyski), Stanisław Karnkowski (kujawski), Adam Konarski (poznański) rozwijają dobroczynną działalność w myśl postanowień soboru trydenckiego. Ze wszystkich biskupów polskich St. Karnkowski najbardziej przejął się nowym duchem w Kościele, najusilniej pracował nad reformą stosunków kościelnych w swej dyecezyi kujawskiej. Popełnia oczywisty błąd prof. L., stawiąc w rzędzie zasłużonych około reakcyi katolickiej biskupa Adama Konarskiego narówni ze St. Karnkowskim; różny stopień ich zasługi wypadało uwydatnić. Do Poznania przybywają Jezuici, gdzie nietylko biskup, ale i mieszczanie uposażają ich w środki na otwarcie kolegium. Wyrazem zaszłej odmiany było i postępowanie króla Zygmunta Augusta, płynącego zwykle z prądem danej chwili. Coraz gorliwiej spełniał on obowiązki monarchy katolickiego (str. 173). We wrześniu r. 1568 odbywa się zjazd króla z nuncyuszem i biskupami, na którym zajmowano się sprawami religijnemi. W rok później wydaje król nakaz władzom świeckim, aby wspierały nuncyusza i biskupów, gdy chodzi o powstrzymanie błędów i nieprawości; aby książek heretyckich w Polsce nie drukowano i nie szerzono; aby heretyków cudzoziemskich z kraju wyganiano w myśl edyktu parczowskiego. Szkołę luterską w Poznaniu zamknięto w r. 1568. Książki protestanckie ulegały coraz częściej konfiskacie. Za nuncyatury Wincentego Portico nastąpiły liczne przejścia senatorów z protestantyzmu na katolicyzm, jak np.: Mikołaja Firleja, Mikołaja Tomickiego, a szczególniej Albrechta Łaskiego, wojewody sieradzkiego, którego zadaniem stało się odtąd — wypleniać kąkol, zasiany przez jego stryja, głośnego Jana Łaskiego.

Wskutek zachęty ze strony króla na sejmie lubelskim (r. 1569), odbyły się zjazdy protestantów wielkopolskich w Poznaniu (luteranów i braci czeskich), a litewskich w Wilnie (luteranów i kalwinistów); poczem wyznaczono Sandomierz na miejsce zgromadzenia generalnego synodu. Wiadomo, w jak luźnej formie przyszła do skutku t. zw. „Zgoda sandomierska“

z r. 1570, jako ostatni środek ratowania się przed rosnącą siłą reakcyi katolickiej z jednej, a trawiącym i rozkładającym protestantyzm aryanizmem z drugiej strony. Dokonana pod naciskiem panów-różnowierców, nie przyniosła w praktyce korzyści bronionym przez nich interesom. Kilka zniewag, wyrządzonych duchowieństwu w r. 1570, — częstszych jak w latach poprzedzających — domaganie się na następnym sejmie warszawskim wolności sumienia i porozumienia pomiędzy stanem świeckim i duchownym w sprawie dziesięcin, kilka obietnic ogólnikowych i niejasnych, poczynionych kalwinistom przez chwiejnego Zygmunta Augusta, — oto i wszystko, co osiągnęli protestanci, oszołomieni przyjściem do skutku „Zgody sandomierskiej“. Do koncesyj ze strony króla na rzecz unii sandomierskiej zaliczyć chyba należy pozwolenie na przekształcenie t. zw. *Brogu*, czyli kamienicy przy ulicy św. Jana w Krakowie, na zbór kalwiński i odbywanie tamże publicznego nabożeństwa (str. 206). Jeżeli „Zgoda sandomierska“ mogła u mniej świadomych istotnego stanu rzeczy wywołać obawy o los Kościoła w Polsce, to nie podzielał ich bynajmniej Stanisław Hozyusz, który w tym względzie uspokajał niepokój Rzymu i nigdy nie wierzył w możność zwycięstwa protestantyzmu, a w walce z nim zawsze okazywał wiele energii (str. 199).

W rozdziale szóstym omawia prof. L. obszernie (może nawet za obszernie, bo na 86 stronicach) okoliczności, wśród których przyszła do skutku „Konfederacya warszawska“ z r. 1573. Na tem miejscu bieg spraw politycznych przedstawia w ścisłym związku ze sprawami i interesami Kościoła, przyczem oczywiście pierwsze — jak to wynikało z natury elekcyi i wielkiego rozgorączkowania umysłów — zajmują daleko więcej miejsca. Wśród walki stronnictw politycznych spory religijne schodzą na drugi plan. Protestanci zapominają np. o tem, jak ważnym był dla nich wybór miejsca przyszłej elekcyi. Wyznaczenie na ten cel Warszawy, stolicy Mazowsza, będącego siedzibą ubogiej, ale przywiązanej do wiary katolickiej szlachty, i prawo głosowania *viritim* były atutem w rękach katolików.

Pogląd autora na „Konfederacyę warszawską“ trafny. Nie

może on sobie przedstawić aktu, mającego zabezpieczyć wolność wyznania, tak niezręcznie ułożonego, jak „Konfederacya warszawska“ (str. 252). Należałoby ją nazwać raczej układem pomiędzy różnowiercami a duchowieństwem. Konfederacya nie określała nawet granicy, jak daleko sięgać ma wolność sumienia. Da się to tylko wytłómaczyć chyba charakterem protestantyzmu polskiego. Gdzieindziej domagano się wolności wyznania dla tej lub owej sekty. W Polsce protestanci uczynić tego nie mogli, albowiem w takim razie wyszłoby na jaw ich rozbicie na sekty. Aby je osłonić, żądano wogóle tylko pokoju dla *dissidentes de religione*, a więc nie wykluczano w zasadzie ani antytrynitaryuszów, ani anabaptystów. Protestanci domagali się zatem tego, co w głębi duszy było dla nich wstrętnem. Ztąd pochodzi obojętność ich dla samejże konfederacyi (str. 252). To też prymas Uchański i inni biskupi nie mieli zbyt trudnego zadania w ułożeniu protestu przeciwko postanowieniom tejże. Zastrzegając się w słowach stanowczych, jakoby pragnęli rozlewu krwi lub wojny domowej, unikając nawet wzmianki o kalwinistach i luteranach, kładli główny nacisk na to, iż od episkopatu żądać przecież nie można, aby dopuścił istnienia różnych sekt w kraju (str. 251).

Przyjęcie, jakiego doznały artykuły religijne na sejmikach poprzedzających sejm elekcyjny, jest dla prof. L. najlepszym wyrazem zmiany, zaszłej w opinii ogółu. Był to już widoczny tryumf reakcyi katolickiej (str. 258). Wskutek tego zniknąć musiał niepokój, jaki początkowo wywołała konfederacya wśród przedstawicieli katolicyzmu. Ważne znaczenie przypisuje autor również tej okoliczności, — godnej nietylko uznania, ale i naśladowania w naszych czasach — iż duchowieństwo nie pomijało milczeniem żadnego ważniejszego zdarzenia lub objawu w życiu politycznem i religijnem narodu, lecz przy każdej sposobności brało za pióro. Pod wpływem i natchnieniem Commendoniego powstał cały szereg broszur przeciwko konfederacyi. Wielu utalentowanych pisarzy, jak Skarga i Sulikowski, zabierało głos w tej sprawie. Zdaniem uczonego rosyjskiego, stronnictwo katolickie w ścisłem znaczeniu, jakie się wytwo-

rzyło w kilka lat później, za panowania Stefana Batorego, powstanie swoje do pewnego stopnia zawdzięcza tej literaturze (str. 260). O sile obozu katolickiego podczas pierwszego bezkrólewia świadczy dowodnie cały szereg drobnych zwycięstw, odniesionych na sejmie elekcyjnym, które autor skrupulatnie notuje. Inicyatywa tych wszystkich przeciwko protestantom wystąpień, paraliżujących ich zamiary, była bezsprzecznie dziełem czujnego i przezornego nuncyusza (str. 271 i 272). Nie wyjaśnia nam jednak autor, dlaczego katolicy, którzy na posiedzeniu sejmowem w d. 2 maja tak energicznie poparli wniosek odrzucenia „Konfederacyi warszawskiej“, następnie, już po dokonanym wyborze Henryka Walezyusza, opuścili swych biskupów, gdy ci protestowali przeciwko wciągnięciu do przysięgi królewskiej formułki, obowiązującej króla do zachowania pokoju pomiędzy różniącymi się w wierze. Braknie również tego poparcia biskupom, gdy chodzi o protest przeciwko włączeniu uchwał „Konfederacyi warszawskiej“ do t. zw. „Artykułów Henrycyańskich“.

Nareszcie wybór Henryka Walezyusza przyszedł do skutku. Zadowolenie kuryi rzymskiej z tego wyboru było zupełne, a Commendoni misyą swą wypełnił zręcznie i z powodzeniem. Chodziło teraz głównie o to, aby protestanccy członkowie poselstwa polskiego udającego się do Paryża, nie wyjednali przysięgi od Henryka na „Artykuły Henrycyańskie“, w brzmieniu przez nich proponowanem. O tych zabiegach protestantów i przeciwdziałaniu ze strony katolików opowiada profesor warszawski w następnym rozdziale.

Tytuł rozdziału siódmego: „Intrygi Rzymu“, nie licuje wcale z dotychczasową objektywnością autora. Walka, prowadzona w interesie Kościoła przez jego widomą Głowę, której przebieg opowiada w tym rozdziale, zwie się „intrygami Rzymu“. Jestto frazes, jakiego używa i nadużywa prasa rosyjska, ilekroć wroga Kościołowi polityka rządu rosyjskiego natrafia na opór Rzymu. Przypatrzmy się też bliżej, jakie to intrygi knuje ówczesny papież Grzegorz XIII? — Stara się on przedewszystkiem u królowej-matki, Katarzyny Medici, i nowoobranego

króla Henryka uzyskać zapewnienie, iż nie poczyni żadnych ustępstw protestantom ze szkodą Kościoła. Do kogoż należała troska o to, skoro było rzeczą widoczną ze składu poselstwa polskiego, wysłanego do Paryża, że interesa Kościoła nie znajdą w niem zbyt gorliwej obrony. Czyż można nazwać intrygą usiłowania nowego nuncyusza Laureo, aby krzesła senatorskie rozdawał król katolikom, a w razie niepodobieństwa pominięcia protestantów, wybierał zpośród nich najzgodliwszych i najspokojniejszych? Będzież to intrygą, gdy nuncyusz czyni zabiegi, aby dezygnowany wojewoda krakowski, protestant Piotr Zborowski, zgodził się przed nominacyą na przyjęcie warunków, ubezpieczających interesa Kościoła katolickiego w Krakowie? Czy może wówczas nuncyusz intrygował, gdy krzątał się około zwołania synodu, na którym duchowieństwo polskie miało bezwarunkowo przyjąć uchwały soboru trydenckiego? Wątpić chyba niepodobna, że do rzędu intryg zalicza autor rosyjski radę, dawaną przez nuncyusza królowi, aby dla odwrócenia uwagi narodu polskiego od spraw religijnych, przedsięwziął wojnę przeciwko Moskwie (str. 334). — W usiłowaniach zaś protestantów około pozyskania prawnej gwarancyi dla wolności religijnej, ujętej w artykuły „Konfederacyi warszawskiej“, widzi przeciwnie „wiele energii“, a kręte drogi, któremi nieraz chadzali, zwie tylko „sztuczkami dyplomatycznemi“ (str. 330). Jeżeli wskutek energii episkopatu i czujności nuncyusza, „Konfederacya warszawska“ nie otrzymała sankcyi prawnej, to i sam autor czyni za to odpowiedzialną stronę przeciwną, stawiając pytanie: „azali w tem wszystkiem nie była wina protestantów, którzy dopuścili do tego, iż przysięga paryska i koronacyjna stały się jakąś komedyą?“ (str. 331). Intrygi Jana Firleja, głowy protestantów małopolskich, zajmują w tym rozdziale bodaj czy nie najwięcej miejsca. Zatem właściwiej byłoby może nadać temu rozdziałowi miano: „Intrygi Firleja“, który pragnął przy pomocy protestantów nie dopuścić Henryka do panowania w Polsce.

Autor rosyjski, utraciwszy nieco ze swej równowagi i spokoju uczonego w rozdziale poprzednim, już ich odzyskać nie

może i w rozdziale ostatnim, zatytułowanym: „Zburzenie Brogu i synod piotrkowski“. O tych dwóch wypadkach mówi najobszerniej, uważając je za symptomata potężniejącej reakcyi katolickiej, jakkolwiek burdy ulicznej nie wypadało stawiać w jednym rzędzie z doniosłemi pracami synodu piotrkowskiego. Wogóle pewnym objawom tego okresu lubi prof. L. nadawać zbyt jaskrawy koloryt. Twierdzi np., że po ucieczce Henryka „cała szlachta bez różnicy wyznania pragnęła ujrzeć na tronie polskim albo cara moskiewskiego, albo piasta“ (str. 338), zapominając np. o tem, że cała Litwa i Prusy królewskie były za kandydatem Habsburskim. W walkach stronnictw z czasów drugiego bezkrólewia przechyla się na stronę najbardziej uprzedzonych przywódców szlachty, jak to widoczna ze zdań następujących: „panowie i biskupi frymarczyli interesami kraju“ (str. 337); „jeżeli panowie popierają kandydaturę takiej osoby, która lepiej płaci lub więcej obiecuje, to szlachta bez różnicy wyznań pragnie wyboru takiego króla, który byłby w stanie położyć kres anarchii“ (str. 339) i t. p. Zdaniem jego, kwestye religijne podczas drugiego bezkrólewia zeszły na drugi plan, a wysunęły się naprzód kwestye polityczne. Jeżeli zaś miały miejsce jakieś objawy niechęci ku niektórym biskupom i senatorom-katolikom w tym czasie, pochodziły one z pobudek wyłącznie politycznych, dotykały przedstawicieli stronnictwa Henrykowego. Przytem robi uwagę, że wierność biskupów dla Henryka Walezyusza, objawiona na sejmie warszawskim, zwołanym przez prymasa, pochodziła li tylko z obawy przed bezkrólewiem, podczas którego biskupom daleko prędzej grozić mogło niebezpieczeństwo ze strony różnowierców (str. 342). Profesor warszawski, zdaniem naszem, mylnie tłómaczy pobudki episkopatu polskiego. Najwybitniejsi przedstawiciele Kościoła, jak kardynał Hozyusz i nuncyusz Laureo, pragnęli utrzymania tronu polskiego dla Henryka. Było to również życzeniem Ojca św. Nie da się zaprzeczyć, że nuncyusz Wincenty Laureo nie miał ani takiej powagi, ani takiego wpływu, jak jego poprzednik Commendoni. Ztąd daje się dostrzedz po ucieczce Henryka pewna chwiej-

ność wśród episkopatu. Z wyjątkiem może Myszkowskiego, zresztą biskupi trzymają się Henryka. Nie obawa o własne bezpieczeństwo, lecz raczej o powagę władzy królewskiej mogła wpłynąć na ich stanowisko. Możemy tutaj powołać się na świadectwo prof. Zakrzewskiego [1], iż „biskupi pożądali rozciągnąć i wzmocnić jak najbardziej władzę królewską". Sam nawet prof. L. wypowiedział przy innej sposobności zdanie, iż myśl dalszego ograniczenia władzy królewskiej natrafiała na silny opór wyższego kleru polskiego, w dowód czego powoływał się na broszurę Jana Dymitra Solikowskiego: „Rozsądek o warszawskich sprawach". Wzmocnienia władzy królewskiej pragnął przedewszystkiem Hozyusz, skoro katolik został królem. Nowa elekcya mogła w tym względzie wywołać tylko nowy niepokój.

We wrześniu przyszło do zawiązania konfederacyi, mającej na celu utrzymanie i przeprowadzenie uchwał poprzedniego bezkrólewia. W liczbie tychże przyjmowano i „Konfederacyą warszawską", zachowując i dla niej moc obowiązującą. Protest biskupów o tyle przynajmniej uwzględniono, że nie tracił czci, kto jej nie chciał uznać i przestrzegać, jak to przyjęto względem innych dawniejszych uchwał. Biskup płocki, Myszkowski, sprzeciwił się konfederacyi wrześniowej nawet w tej złagadzonej formie następującemi słowy: „Mogą mnie potem postanowić i z okna wyrzucić, a ja mam latać, chociaż skrzydeł niemam" [2]. Zrodziła się wówczas także myśl zwołania synodu, na którym miano załatwić kwestye sporne pomiędzy stanem duchownym i świeckim (str. 346). Ale nuncyusz Laureo z obawy, aby synod, złożony z deputatów sejmikowych i duchowieństwa, nie przemienił się w sobór narodowy, nie dopuszcza zwołania synodu, używszy za narzędzie prymasa Uchańskiego (str. 348).

Autor rosyjski upatruje w tych czasach wzmagającą się nietolerancyę wśród ludności polsko-katolickiej za powodem „przedstawicieli kuryi rzymskiej". Do jej objawów zalicza np.

[1] „Po ucieczce Henryka", str. 131—133. [2] Tamże, str. 153.

opór duchowieństwa przeciwko zamiarowi pogrzebania protestanta, Łukasza Gurki, w grobach katedry poznańskiej. W innem miejscu, chociaż sam powiada, iż zgodnie z duchem czasu wielu protestantów przechodziło w Polsce na katolicyzm, nie może jednak powstrzymać się od tego, aby nie użyć stereotypowych wyrażeń pisarzy nieprzychylnych Kościołowi o „intrygach“, „rozstawianych sieciach“ i t. d. Jezuitów, uchylających się od dysputy w Poznaniu, proponowanej przez Jakóba Niemojewskiego, nazywa „zanadto zręcznymi i chytrymi“, aczkolwiek bezowocność wszelkich dysput publicznych, zwłaszcza przy warunkach, stawianych przez J. Niemojewskiego, była dla wszystkich widoczna. Nie rozumiemy również pobudek, które skłoniły autora do opowiedzenia napadu na dom modlitwy kalwinistów przy ul. św. Jana w Krakowie, zwany Brogiem, aż na siedmiu stronicach (od 354—362). Ani treść i rozmiary książki, ani doniosłość wypadku nie wymagały bynajmniej tak obszernego traktowania. Czyżby tem zamierzał udowodnić tezę o „wzmagającej się nietolerancyi wśród ludności katolickiej za wpływem przedstawicieli Rzymu“, o której mówił powyżej. Tymczasem poczucie prawdy zmusza go do wyznania, że oskarżenia, jakoby napad na Bróg wyniknął z poduszczenia wyższego kleru lub nawet samego Rzymu, „okazały się nieuzasadniodemi“. „Przeciwnie — dodaje niżej — nuncyusz i niektórzy biskupi potępiali to zajście“ (str. 360). Prędzej zgodzić się można z prof. Zakrzewskim, iż „chęć rabunku niemałą w tem najściu odegrała rolę“ [1]. Niezupełnie słusznem jest również twierdzenie prof. L., iż „pierwsza próba gwałtu nad protestantami powiodła się“, skoro sam wspomina, iż „pięciu robotników zajście to prrzypłaciło własnemi głowami“ (str. 360). Prof. Zakrzewski, mówiąc o skutkach zburzenia Brogu [2], pisze: „uwięziono mnóstwo uczestników zpomiędzy pospólstwa i badano ich ostro, biorąc na męki“. Nie można zatem mówić o wielkiem powodzeniu „tej pierwszej próby gwałtu nad protestantami“.

[1] „Po ucieczce Henryka“, str. 170. [2] Tamże, str. 172.

Dziwi autora rosyjskiego, dlaczego po wypadkach krakowskich namiętności religijne bynajmniej się nie zaogniły, lecz owszem przeciwnie żarliwość różnowierców polskich stygła coraz bardziej. Wyjaśnieniem tego objawu powinna była służyć dlań historya powstania i charakter protestantyzmu w Polsce. Był on w naszem społeczeństwie wynikiem mody, naśladownictwa, może wrodzonej próżności, w najlepszym razie wybujaniem szlacheckiej swawoli, druzgocącej wszelkie ograniczenia indywidualizmu, niż następstwem jakiejś konieczności dziejowej lub silnych przekonań religijnych. Reformacya przepłynęła po powierzchni narodu, jak fale rozbujałe podczas wylewu rzeki, ale nie sięgnęła do głębi duchowo-moralnej społeczeństwa. Gdzieindziej wypadki podobne krakowskim mogłyby wywołać wojnę domową, podczas gdy u nas zachowały ściśle lokalne znaczenie.

„Zręczność polityczna biskupów, umiejących odczuć sympatye narodu i pójść za niemi — przypuszcza autor — nie zaszkodziły sprawie katolicyzmu nawet wówczas, kiedy z Rzymu forytowano — wbrew uczuciom narodu — Habsburga na tron polski“ (str. 363). Nuncyusz W. Laureo — jak pisze prof. Zakrzewski [1] — wcale z tem się nie taił, że chce popierać kandydaturę Habsburga dopiero w tym razie, jeżeli żadną miarą nie da się utrzymać Henryka. Takiej zatem silnej akcyi z Rzymu na korzyść Habsburga — jak twierdzi prof. Lubowicz — w istocie rzeczy być nie mogło. Niechęć nuncyusza ku agentowi cesarskiemu, apostacie Dudyczowi, musiała działać oziębiająco na politykę kuryi rzymskiej i zmniejszać stopień dyplomatycznego nacisku. Niezupełnie zgodnie z prawdą historyczną stara się uczony rosyjski podnieść i spotęgować rozmiary ówczesnej niechęci Polaków ku Habsburgom (str. 364). Czy na wiek XVI nie patrzy w tym razie przez pryzmat dobrze znanych uprzedzeń politycznych? Episkopat i całe prawie możnowładztwo polskie, Prusy królewskie i Litwa stały po stronie Maksymiliana II. Było to trochę za wiele stronników, jak na przedsta-

[1] „Po ucieczce Henryka“, str. 294.

wiciela „nadzwyczaj niepopularnej dynastyi“. Na następnej już stronicy (365) sam autor powiada, iż „wielu senatorów i szlachty otwarcie mówiło, że przejdą na stronę tego króla, który prędzej przybędzie“. Nie ilość zatem stronników, tylko ich energia i pośpiech zapewniły zwycięstwo Annie Jagiellonce i Batoremu.

Chociaż Stefan Batory przysiągł na „Konfederacyę warszawską“, a nuncyusza Laureo z kraju wydalił, to jednak Kościół wskutek tego szkody nie poniósł. Batory zgłaszał się do Rzymu z obedyencyą i dobijał się uznania go królem polskim, początkowo bezskutecznie. Śmierć Maksymiliana II rozwiązała dopiero ręce Grzegorzowi XIII. Znanemi są dobrze uczucia katolickie i polityka Batorego w sprawach kościelnych. „Sejm toruński — pisze prof. L. — jest pamiętnym w dziejach reakcyi katolickiej w Polsce nietylko dlatego, iż episkopat wniósł protest przeciwko równouprawnieniu różnowierców z katolikami, ale więcej jeszcze przez pomysł zwołania synodu prowincyonalnego“ (str. 378).

Na synod czekano dosyć długo. Nowoobrany król, potrzebując subsydyum, poparł gorliwie myśl zwołania synodu. Na synod piotrkowski — na którym kończy swą pracę prof. L. — zjechali się wszyscy prawie biskupi (oprócz trzech), przedstawiciele kapituł i opaci. Już na pierwszem posiedzeniu przeprowadził nuncyusz Laureo bezwarunkowe przyjęcie uchwał soboru trydenckiego, co było na razie rzeczą najpilniejszą. Ulgi w postanowieniach soborowych, o które duchowieństwo prosiło papieża, zostały mu przyznane. Protest przeciwko „Konfederacyi warszawskiej“, zredagowany w tonie stanowczym i energicznym przez biskupa Karnkowskiego, umieszczono prawie na czele uchwał synodalnych (str. 392). Redakcya konstytucyj czy też uchwał synodu była również dziełem Karnkowskiego. Ani jurysdykcyą duchowną, ani sprawą dziesięcin nie zajmowano się wcale, jak tego wyraźnie życzył sobie prymas Uchański. W działalności synodu piotrkowskiego widzi autor rosyjski „odrodzenie katolicyzmu“, „poważną reformę Kościoła“ (str. 393). To, co pierwej było wyrazem luźnych usiłowań pojedyńczych

biskupów, stało się teraz obowiązkiem wszystkich. Usunąć nadużycia, podnieść poziom moralny i umysłowy kleru, zachować wszystkie prawa i przywileje, odzyskać dobra utracone i wpływ na życie umysłowe narodu — było celem uchwał synodu. Brewe papieskie z d. 29 grudnia 1577 r. potwierdza postanowienia synodu, a listy z tegoż samego dnia i roku donoszą królowi, arcybiskupowi Uchańskiemu i biskupowi Karnkowskiemu o potwierdzeniu konstytucyj piotrkowskich. Król — zadowolony z przyznanego *subsidium charitativum* w kwocie 100.000 złp. — obiecuje poprzeć postulata synodalne całym swym wpływem. Obawy i niepewności co do stanowiska króla znikły po jasnej i kategorycznej jego odpowiedzi, danej wysłannikom synodu: Solikowskiemu i Hieronimowi Powodowskiemu. Reakcya katolicka wchodziła na drogę, wiodącą do zwycięstwa. „W Polsce — robi słuszną uwagę nasz autor — reakcya katolicka szła z wnętrza samego społeczeństwa, a rozwijała się — w przeciwieństwie do Zachodu — bez trybunałów inkwizycyjnych i stosów“ (str. 379).

Rozstając się z poważną pracą profesora warszawskiego, nie możemy się powstrzymać od zrobienia jeszcze jednej uwagi. Jak w swej „Historyi reformacyi w Polsce“ zajmował się prawie wyłącznie Małopolską, tak i w tej ostatniej pracy zaledwie tu i owdzie wspomina o Litwie i Rusi. A jednak na czasy, będące przedmiotem jego opowiadania, przypada rozkwit różnowierstwa na Litwie. Wskutek poparcia i opieki Mikołaja Radziwiłła kalwinizm robił tam ogromne postępy: Wilno posiadało zbór i szkołę, a Brześć Litewski drukarnię, gdzie w r. 1563 wyszła jego nakładem biblia. Według niewątpliwych świadectw, miało być w r. 1566 na całej Żmudzi tylko sześciu księży katolickich, a prócz dwóch biskupów nie zasiadał w senacie litewskim żaden podobno katolik. Po miastach było wielu luteranów, a nie zbywało także i na socynianach. Kraszewski w swej historyi Wilna [1] powiada, iż przy śmierci Zygmunta Augusta liczono na Litwie około 70 różnych sekt. W r. 1570

[1] T. I, str. 258. Wilno 1838—40.

odbył się w Wilnie synod różnowierczy. Nieco zaś później usiłowano pojednać luteranów z kalwinistami, a jeden z najgorliwszych szermierzy konfesyi helweckiej, Wolan, i słowem i piórem pracował na Litwie. Na sejmach czy też zjazdach litewskich (w r. 1563 w Wilnie, a w 1568 w Grodnie) uchwalano ustawy, zabezpieczające różnowiercom wolność wyznania i równe prawa [1]. Nareszcie na rok 1569 przypada przybycie tam XX. Jezuitów, wezwanych przez Waleryana Protasewicza Szuszkowskiego, biskupa wileńskiego, jako zapowiedź zbliżającej się reakcyi katolickiej...

Wyżej wymienionych objawów dzieło, traktujące o „Początku reakcyi katolickiej i upadku reformacyi w Polsce", nie mogło, a przynajmniej nie powinno było pominąć. Czyżby autor tegoż — idąc za głosem pewnych tendencyj polityczno-narodowych — i w przeszłości naszej chciał widzieć tylko Polskę etnograficzną?

A. Szarłowski.

[1] T. Czacki: „O litewskich i polskich prawach". T. I, str. 298. Warszawa 1800—1801.

JUAN MIZERYA.

(Z HISZPAŃSKIEGO).

Wybitne miejsce wśród dzisiejszych belletrystów hiszpańskich zajmuje ks. Ludwik Coloma T. J.; znany już jest i za granicami swego kraju, gdyż kilka jego powieści i nowelek przełożono na francuski i na niemiecki język.

Cechą tego autora jest głębsza znajomość duszy ludu hiszpańskiego, któremu się zbliska i *con amore* przypatruje, chodząc od chaty do chaty, śledząc objawy jego myśli i uczuć, zapisując nawet wlot urywki pieśni, które przypadkiem podsłyszy. Niebrak mu przytem świeżego kolorytu lokalnego, który przypomina żywe i głębokie tony hiszpańskich malarzy. Celem autora jest, rozumie się, dać odczuć i pokochać dobro i prawdę, z czem się też wcale nie tai. Owszem, zpod osnowy opowiadanych wypadków przebija tło duszy pisarza: miłość Boża, po niej legitymizm hiszpański i awersya do rewolucyi.

Choć wogóle tłómaczeń — jak wiadomo — nie umieszczamy w *Przeglądzie*, sądziliśmy jednak, że warto dać poznać tego autora naszej publiczności, — i za szczególnem jego pozwoleniem, podajemy w przekładzie niniejszą powieść, osnutą na tle rewolucyi z r. 1868, która głęboko wstrząsnęła hiszpańskim ludem.

Urywki pieśni z ust ludu zebrane, zostawiamy jak są w oryginale, załączając tłómaczenie w przypiskach.

Redakcya.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Jak niegdyś w Madrycie dom *Tócame Roque*, tak w ludnem mieście X., sławnym był dom zwany *Corral de los Chícharos*. Oba te budynki tworzyły rodzaj arki Noego — i przyjmowały w swych ubogich ścianach pojedyńcze osoby, rodziny, a nawet całe pokolenia ze wszystkich stanów i warstw społeczeństwa. W jednej tylko rzeczy różniły się ze sobą: oto z powodu miejscowej ciasnoty i przeludnienia wspomniany dom w Madrycie wznosił się wśród nędznych lepianek, zwanych *Domingueras;* brakło mu nieba, światła, powietrza. Przeciwnie domy w Andaluzyi, zwane powszechnie *corrales*, otacza zwykle obszerny dziedziniec, przerznięty strumykiem przeźroczystej wody, na którym kwiaty rozweselają oko barwami, a serce czaruje widok pogodnego nieba i błogosławionego bożego słońca. To słonko boże, nie zatrzymywane w oknach ubogiego przez żadne firanki i żaluzye, wpada swobodnie, radośnie do jego mieszkania, i jak serdeczny przyjaciel pieści go, całuje, przynosząc mu w swoich promieniach zdrowie i wesołość, — czego najlepszym wyrazem jest następująca ludowa zwrotka:

Bendita la luz del dia,
Y el Señor[1] *que nos la envia!*[2]

Wąska uliczka, przerznięta strugą mętnej wody, wypływającą na główną ulicę, stanowiła wejście do domu Corral de los Chícharos; na lewo widać było jakiś lamus, na prawo niezamieszkały domek, na końcu zaś tego wąskiego przesmyku widok nagle się zmieniał. Przez bramę, w kształcie łuku zakończoną, wchodziło się na obszerny i ładny dziedziniec, pokryty wzorzystym kobiercem kwiatów polnych, rosnących wszędzie, gdzie się znajdzie słońce, ziemia i woda — jak gdyby

[1] Literą *ń* (*n* kreskowanem) zastępujemy hiszpańskie *n* zmiękczone (ze znakiem podłużnym), które się podobnie wymawia.

[2] Błogosławione światło dzienne,
I Pan, który nam je zsyła!

miła opatrzność dała im posłannictwo zdobienia darmo ziemi, deptanej przez człowieka.

Na ten obszerny dziedziniec wychodziły drzwi licznych mieszkań, przed któremi rozciągał się korytarz niekryty i opatrzony starym drewnianym poręczem, służącym za wieszadło dla rozmaitych przedmiotów domowego gospodarstwa. Front domu Corral de los Chicharos wychodził na dwie ulice: *Cerro-Fuerte* i *Anton Martin*, pod kątem prostym się schodzące. Na ostatniej z tych ulic ciągnął się jeszcze parkan murowany, należący do tego domu i otaczający drugi dziedziniec, w którym mieściły się stajnie. Na obie te ulice wyzierały ciekawie liczne okna domu rozmaitej wielkości i kształtu, opatrzone żelazną kratą i po większej części nie mające szyb.

Była już północ. W domu Corral de los Chicharos głucha panowała cisza, w żadnem oknie nie błyszczało światło, żaden szmer nie zdradzał obecności 123 osób, mieszkających w tych murach. Wszystkim, jeżeli nie sen sprawiedliwego, to zmęczenie pracą dzienną zamykało powieki. Tylko koty, jak opuszczona Dydo lub uciekający Eneasz, przechadzały się po dachu, naśladując żałośnem miauczeniem aryę „Semiramidy“: *Qual mesto gemito!*

Latarnia, stojąca na rogu dwóch ulic, dzieliła pomiędzy niemi swoje blade światło, starając się nadaremnie rozproszyć zalegające ciemności. Burmistrz, widocznie obskurant — w epoce, o której mówimy, t. j. w marcu 1867 r. — nie szafował wcale oświetleniem, i szczupłą nawet ilość latarń kazał gasić o północy; od tej chwili oświetlenie publiczne zależało wyłącznie od łaski księżyca.

Nagle jakieś ciężkie kroki człowieka nie śpieszącego się wcale rozległy się na ulicy Cerro-Fuerte; kroki te powoli się zbliżały, — i niebawem przy dogasającym blasku latarni można było rozróżnić cień człowieka, idącego powoli przeciwległym chodnikiem. Przyszedłszy na róg ulicy, człowiek ten zatrzymał się i oparł plecami o słup latarni. Nie był to wesoły trubadur z lutnią w ręku, w płaszczu i kapeluszu z długiem, białem piórem, lecz wieśniak w długich butach, kraciastych spodniach,

ciemnej kamizelce i kurtce z czarnego sukna. Nie wiemy, czy mu było zimno, lecz nie miał on na sobie płaszcza, i jedynym środkiem, jakiego użył dla ochrony od przenikliwego zimna, było wsunięcie rąk w rękawy. Po chwili wyciągnął z kieszeni woreczek i wyjąwszy zeń cygaro, zapalił je przy świetle latarni, które twarz jego oblało swym blaskiem. Był to młody, ładny chłopak.

W tej chwili inne, przyśpieszone kroki rozległy się z przeciwnej strony na ulicy Anton Martin. Nasz młodzian cofnął się szybko i zeszedł na środek ulicy; po chwili ujrzał stróża, który przyszedł właśnie zgasić latarnię.

— Dobranoc — rzekł chłopak.

— Idźcie z Bogiem — odparł zagadnięty, i zdmuchnąwszy latarnię, poszedł dalej przez ciemne ulice, równie szybko jak przyszedł.

Gdy ucichł odgłos jego kroków, w naszym młodzieńcu nagła zaszła zmiana. Zwrócił się szybko na ulicę Cerro-Fuerte i cichym, ostrożnym chodem zbliżył się do domu al Corral, a przerachowawszy omackiem jego okna, zatrzymał się przy czwartem. Wznosiło się ono na wysokości człowieka, pod niem zaś znajdowało się drugie okienko, daleko niższe i mniejsze, podobne raczej do otworu w piwnicy. Młodzieniec przyłożył ucho do czwartego okna, nadsłuchując, czy wewnątrz mieszkania jaki szelest nie da się usłyszeć. Gdy nic głuchej nie przerywało ciszy, wówczas sam wydał świst przeciągły. Nie był to jednak dźwięk ostry i przenikliwy, ale długi, łagodny, pieszczotliwy niemal, podobny do westchnienia żalu lub skargi. I na to nie było odpowiedzi. Chłopiec dwukrotnie powtórzył świst, którego dźwięk stawał się coraz bardziej miękkim i smutnym, jakby żebrzącym o litość. Gdy i teraz żadnej nie otrzymał odpowiedzi, zniecierpliwił się nieco i zcicha zapukał do okna. Manewr ten powtórzył trzykrotnie, przykładając za każdym razem ucho do ściany, — niestety zawsze napróżno. Wreszcie zniecierpliwiony tem wszystkiem, tupnął gwałtownie nogą, mrucząc coś niezrozumiale, i silnie uderzył w ramę okna.

Wówczas okno cichutko się otworzyło, a chociaż nikt się

w niem nie ukazał, jednak z wnętrzna domu dał się słyszeć głos przytłumiony i trwożny:

— Odejdź, Juanie, odejdź na miłość boską, bo ojciec się obudzi!

— Jak możesz żądać, abym odszedł, skoro cię nie widziałem na ulicy przez całe dwa tygodnie?

— Nie wychodziłam nigdzie. Ksiądz proboszcz mi powiedział, że dziewczęta nie mające matki nie powinny włóczyć się po bruku.

Na te słowa rozdrażniony młodzian odpowiedział jakąś obelgą.

— Nie mów tak na Boga, Juanie — odezwał się głos gniewny i smutny. — Wszak ksiądz proboszcz jest moim najlepszym na ziemi opiekunem i powiedział mi nawet, że jeżeli jesteś dobrym człowiekiem, to pomówi z moim ojcem o naszem weselu.

— Ale wyjdziesz na ulicę?

— Nie! nie!... ojciecby się dowiedział i byłaby burza.

Młodzian uderzył ręką o ścianę i odparł gniewnie:

— Dlaczegoż to jego łaskawość ma się za tak wyższego odemnie, że ci nawet mówić ze mną nie pozwala!

— Nie, Juanie, nie!... on myśli tylko, że jesteś ubogim tak jak i ja, i że skoro się pobierzemy, zaraz głód do nas zapuka.

— Co to za gadanie! czy takie silne i zdrowe ręce jak moje, nie potrafią dla nas zapracować!... Powiedz lepiej, że ci bogactwo Pepe Lopeza zawróciło głowę. Byłabyś nierozsądną, gdybyś wolała mnie zamiast Lopijilla, który przecież ma coś więcej prócz starego płaszcza.

— Juanie, Juanie, jakże mię bolą twe słowa! Czyż ci niedość, że aby z tobą rozmawiać, narażam się na gniew mego ojca?

Przeciągłe, donośne chrapanie, które tylko ze starej mogło się wydobyć piersi, rozległo się w tej chwili w pokoju; jednocześnie z piersi dziewczęcia wyrwał się stłumiony okrzyk przerażenia:

— Na miłość boską, odejdź Juanie, odejdź, bo ojciec się obudzi!

— Ale wyjdziesz na ulicę?...

— Nie, nie wyjdę!... weź to jednak, abyś tem lepiej się przekonał...

W tej chwili z okna wysunęła się rączka, rzucając Juanowi przedmiot duży i miękki, wydający miłą woń fijołków i bazyliki. Lecz wprzód, nim Juan zdołał go uchwycić, jakaś sucha, koścista ręka, podobna do szponów drapieżnego ptaka, wysunęła się szybko z okna na dole, i schwyciwszy tajemniczy przedmiot, pośpiesznie zamknęła okno. Juan wykrzyknął jakieś przekleństwo, głos z wnętrza jęknął boleśnie —i okno na górze także zaczęło się zamykać, ale powoli, ostrożnie, aby zawiasy nie skrzypnęły i rama okna najmniejszego nie wydała szelestu.

* * *

Nazajutrz, gdy pierwsze promienie słońca ozłociły nagi wierzchołek góry Cerro del Fruto, w domu Corral de los Chicharos zakipiało życie. Z licznych mieszkań zaczęli wychodzić mężczyzni, spiesząc, chociaż niechętnie, do pracy; kobiety na wolnem powietrzu kończyły swą ranną toaletę, podobnie jak księżniczki z Odyssei, tylko nie przyglądając się sobie, jak tamte, w czystych wodach jeziora: dzieci, przyodziane nie lepiej, jak ojciec nasz Adam w raju, witały nowy dzionek klaskaniem w ręce i okrzykami radości, którym wtórował śpiew ptasząt. Arka Noego otwarła też swe wrota, wypuszczając na świat boży nie po parze zwierząt każdego gatunku, ale mnóstwo osobników tegoż samego rodzaju — mieszkańców stodół i chlewików.

Dopiero o szóstej rano uchyliły się drzwi, oznaczone numerem czwartym, i na progu ukazało się dziewczę lat dwudziestu, o dużych, czarnych, aksamitnych oczach i ślicznych czarnych włosach, splecionych w warkocze. Wyszedłszy na dziedziniec, urwała gałązkę bazyliki, obficie tam rosnącej, oskubała jej listki i zaczęła dokoła niej obwijać prześliczne dzwonki,

zwane w innych okolicach *trinitarias*, a w Andaluzyi *suspiros*. Uplótłszy z nich wieniec, przypięła go do włosów, poczem wróciła do swego mieszkania, zamykając drzwi za sobą.

Tymczasem jakaś staruszka wyruszyła także na dziedziniec, i ująwszy się w boki rękoma, przypatrywała się dziewczęciu z dziwnym na ustach uśmiechem. Była to jedna z mieszkanek domu Corral de los Chicharos, lekarka sławna w całej dzielnicy i znana dla swej głębokiej wiedzy pod nazwą Salamanki. Gdy dziewczyna zamknęła drzwi za sobą, stara wróciła także do swego mieszkania, najlepszego i najobszerniejszego w całym domu, a składającego się z świetlicy, sypialni i małego pokoju, do którego światło wpadało przez wąziutkie okienko, umieszczone pod czwartem frontowem oknem domu.

Wkrótce jednak na dziedzińcu ukazała się znowu uczennica Hipokratesa, w spodnicy, podniesionej ponad trzewiki z kolorowej skóry, z rękami obnażonemi do łokcia, ciągnąc ogromny kosz, napełniony bielizną, który ustawiła na progu mieszkania. Zbliżywszy się następnie do drzwi pod numerem czwartym, przyłożyła usta do dziurki od klucza i głośno zawołała:

— Maryanillo!... Chcesz mi dopomódz przenieść ten koszyk z bielizną?...

Dziewczyna, zupełnie już ubrana, stanęła na progu, mówiąc:

— Ach, pani Salamanko, dlaczego pani tak krzyczy? Czy chcesz pani obudzić mego ojca?

— To wuj Marcin śpi jeszcze? — rzekła Salamanka z uśmiechem nieco ironicznym, i zniżając głos do najgłębszego *andante*, dodała: — Co mi to za człowiek, co ciągle leży, jak melon na grzędzie! Kiedy twój ojciec był jeszcze młodym — ciągnęła dalej — twoja babka nieboszczka mówiła mu każdego rana, budząc go do pracy: — ‚Synu, wstań i idź pracować'. — „Matko, daj mi spokój, jeźli chcesz, abym pracował" — odpowiadał twój ojciec. — ‚Synu, kto rano wstaje, temu Bóg daje'. — „Matko, kto rano wstaje, często wiele traci"... — i wyciągnąwszy się jeszcze lepiej, spał do południa.

— I dzisiaj niema na to innego środka, jak tylko cier-

pliwość, bo na cóż zdałoby się go drażnić — odparła Maryanilla, uśmiechając się i pomagając Salamance w niesieniu koszyka.

Zrobiwszy już wszystko, o co stara ją prosiła, dziewczyna chciała się oddalić, lecz Salamanka, zanurzając do balii kilka sztuk bielizny, rzekła z doskonale udaną swobodą:

— Zaczekaj... czy wiesz, co ci chcę powiedzieć?

Maryanilla wzruszyła ramionami z wyrazem zupełnej obojętności.

— Otóż moja przyjaciółka, Juanita Perdigon, mówiła mi wczoraj, że Rozita wychodzi zamąż.

— O! to już dawno było wiadomem — odparła Maryanilla. Wszak skoro tylko otrzymała podarunki od narzeczonego, natychmiast matka kupiła jej dwa tuziny sewilskich krzeseł.

Salamanka zrobiła gest, jakby zupełnie o tem nie wiedziała; zaczęła prać bieliznę, dodając z tą samą udaną naturalnością:

— Dlatego też, moje dziecko, będziemy mieli w naszej dzielnicy aż trzy wesela.

— Trzy wesela?

— Założę się, że tak; Rozity, Pilongi i...

Tu Salamanka urwała na chwilę i spojrzawszy przenikliwie na dziewczynę, dodała:

— I twoje.

— Moje? — zawołała Maryanilla, rumieniąc się nagle.

— Tak, twoje. Kiedyż ten dzień nastąpi?

— Długo będziesz nań czekała, pani Salamanko — odparło dziewczę żartobliwie — bo moje wesele odbędzie się w tygodniu, w którym nie będzie piątku.

— Czyż się już niczego nie spodziewasz, dziewczyno?

— Owszem, dlaczego nie, spodziewam się kiedyś mieć narzeczonego.

— No... no, pamiętaj tylko, że nie wszystko złoto, co się świeci — mruknęła stara z tajemniczym uśmiechem.

— Dlaczegoż tak mówicie, pani Salamanko? — zapytała Maryanilla, nieco zmieszana, wlepiając trwożne spojrzenie

w twarz starej kobiety. Ta jednak zachowała zupełny spokój, nie przestając się krzątać około bielizny.

— Tak sobie, córko, tak sobie... Ludzie tylko mówią, żeś sobie zawróciła głowę tym Juanem Mizeryą, że...

— Ach, pani Salamanko, jeżeli mamy wierzyć wszystkiemu, co ludzie mówią, toby się już świat przewrócił — zawołała gwałtownie Maryanilla. — Ci, którzy twierdzą, żem sobie Juanem Mizeryą zawróciła głowę, kłamią niegodziwie; prawdą jest jednak i mówię to szczerze, bo to nie grzech, że kocham Juana i on mię kocha, lecz miłość nasza jest uczciwą.

— To dobrze, dziewczyno, ale jeżeli twój ojciec na wasz ślub się nie zgodzi, to cóż wtedy poczniesz?

— Myślę, że gdy się bardzo kogo kocha, to potrafi się czekać.

— Nie, moja córko, kto zanadto wielkie snuje nadzieje, nieraz później rozpacza — odparła Salamanka. — Nie masz się wreszcie czego spodziewać po tym Juanie Mizeryi, który nawet nie mógłby ciebie wyżywić.

— Jest on ubogim, ale poczciwym i takim go kocham, a nieuczciwy bogacz mniej jest wart od niego — zawołała Maryanilla, dotknięta boleśnie lekceważeniem swego ukochanego. — Dlatego też nie troszczcie się o mnie, pani Salamanko, bo chleb, który on jeść będzie, i mnie będzie smakował.

— Suchy chleb z cebulą! — wykrzyknęła stara, śmiejąc się ironicznie — bardzo to dobrze wygląda w słowach; zobaczymy, czy dla mego siostrzeńca, Pepe Lopeza, który jest rozumnym i bogatym, nie odprawisz z kwitkiem swego Juana Mizeryi.

— To do tego pani zmierza? — zawołała Maryanilla nawpół z gniewem, nawpół z uśmiechem. — Pani źle sądzisz o dziewczętach, kiedy myślisz, że pieniądze są tak wielką dla nich przynętą. Jednak chciej pani wiedzieć wraz ze swym siostrzeńcem, że Pepe Lopez nie otrzyma odemnie nawet dobrego słowa. Po tem, coś pani powiedziała, czyż porządna dziewczyna może postąpić inaczej?

Salamanka zbladła z gniewu, i rzucając gwałtownie bieliznę, rzekła z wymuszonym spokojem:

— Nie zaprzeczysz jednak, że są porządne dziewczęta, które przyjmują gości na ulicy?

— O kim to pani mówisz? — krzyknęła Maryanilla, podchodząc szybko ku starej.

— O pewnej mojej znajomej — odrzekła zapytana, nie przerywając swej pracy.

I ujrzawszy, że biedna dziewczyna zwróciła się przerażona i zmieszana do swego mieszkania, dodała z ukrytem szyderstwem:

— Staraj się i dzisiaj zrobić wianek z dzwonków; będziesz go mogła wyrzucić na ulicę, jak przeszłej nocy, a może się znajdzie ktoś, co go podejmie.

* * *

Słusznie utrzymywała Salamanka, że Marcin Correa, ojciec Maryanilli, był pasożytem. Lenistwo, wzrastając z nim latami, zyskało mu w jego dzielnicy przydomek *Costilla* czyli próżniaka. Z rzemiosła był on murarzem, upływały jednak całe miesiące, w których ani kielni, ani cegły nie brał do ręki. „W niedzielę — mawiał — pracować jest grzechem, jak powiada Kościół, w poniedziałek należy odpocząć po świątecznej zabawie, wtorek jest dniem feralnym, środa dzieli tydzień na połowę, w piątek umarł Pan Jezus, w sobotę trzeba się przygotować do niedzieli, — a we czwartek, jedyny dzień pozostały, czyż warto już pracować?“

Ponieważ zaś lenistwo otwiera wrota wszelkim innym występkom, wpadł więc w nałóg pijaństwa, i żyjąc z pracy córki, ciągle zajętej igłą, był w swoim domu brutalnym despotą. Nie chciał też wcale słyszeć o małżeństwie Maryanilli z Juanem Mizeryą, zacnym, lecz ubogim człowiekiem, którego smutne losy zyskały mu ten przydomek.

Juan Mizerya urodził się wśród łąk i pól; trudnił się uprawą roli i praca ta pozwalała mu zadowolnić skromne

jego potrzeby. Niełatwo możnaby spotkać w jego klasie społecznej człowieka większej wartości, któryby miał zarazem tak skromne o sobie przekonanie — co zawsze jest cechą pewnej moralnej wyższości.

Gdy podczas epidemii w r. 1854 rodzice jego spoczęli w grobie, biedny opuszczony chłopak dostał się do domu krewnego swego ojca, zwanego wujem Parra. Był to człowiek surowy, okrutny; przeciążał pracą biednego sierotę i dawał mu za całą zapłatę kawał suchego chleba, który częstokroć nieszczęśliwe dziecko oblewało łzami. Niedola była jedyną mistrzynią biednego chłopca. Będąc przedmiotem powszechnej pogardy pokazał nieraz, że była w nim hartowna i szlachetna dusza, co się nie ugina w cierpieniu, ale znosi je z rezygnacyą i odwagą. Nie słysząc jednak nigdy serdecznego, łagodnego słowa, Juan Mizerya wyrobił w sobie usposobienie, które człowiek wykształcony nazwałby mizantropią, a które się ukrywało wśród szlachetnych uczuć jego serca, jak cierń wśród kwiatów róży. Jedyną jego pociechą było śpiewanie piosnki, którą go smutna natchnęła dola:

No tenge padre ni madre
Ni quien se acuerde de mí.
Me arrimo á los mulaares...
Las moscas huyen de mí!...[1]

Z tego zupełnego osamotnienia nieszczęśliwego dziecka wyrodziły się te dwie wybitne skłonności w jego charakterze: pragnienie kochania, i pragnienie, żeby być kochanym — dlatego właśnie, że jego serce nigdy nie spotkało współczującego z nim serca, oczy jego w niczyich oczach nie wyczytały życzliwości. Brakowało mu też zupełnie tego gruntu religijnych zasad, które matki chrześcijańskie wpajają swym dzieciom. Serce jego, z natury szlachetne i dobre, zdawało się odgadywać Boga, lecz umysł, zaniedbany i ciemny, nie umiał się do Niego podnieść.

[1] Nie mam ojca ani matki,
I nikogo, coby mię przytulił.
Zasypiam na wiązce słomy...
Nawet muchy uciekają odemnie!...

Juan Mizerya miał więc w duszy wiele zacnych i szlachetnych uczuć, lecz pozbawiony wszelkich religijnych pojęć, ważąc w pamięci swą smutną przeszłość, patrząc na gorzką teraźniejszość i myśląc o niepewnej przyszłości, zapytywał sam siebie: jaka to jest sprawiedliwość tego Boga, którego wszyscy zowią miłosiernym — i czuł, że w jego sercu blednieje promyk wiary, wrodzonej człowiekowi, a który ciemnota i nieświadomość tak łatwo zgasić potrafi.

Ta szlachetna dusza zawartą była, niestety, w chropowatej powłoce człowieka szorstkiego w postępowaniu, przesiąkłego fałszywemi pojęciami, jakie rozsiewali rewolucyoniści, pragnący podkopać religię i tron hiszpański, i uprzedzonego niekorzystnie przeciw wszelkim zasadom i przepisom, noszącym religijne piętno. Dlatego też ksiądz Antoni, proboszcz miejscowej parafialnej kaplicy, zwykł był o nim mawiać:

— Juan?... doskonała bestya!...

Despotyczne sprzeciwianie się Marcina Costilla zamęściu córki nie było prostym kaprysem, ale wypływało z egoizmu starego hulaki, co nie chciał na to pozwolić, aby kura, niosąca mu złote jaja, w inne przeszła ręce. Samolubny starzec pragnął albo na zawsze zatrzymać ją przy sobie, albo też wydać za człowieka zamożnego, któryby zdołał go utrzymać; chodziło mu bowiem nietyle o córkę, ile o zadowolenie własnych potrzeb i wygód.

Z drugiej strony te zamiary Marcina Costilla nie były zamkami na lodzie, gdyż siostrzeniec Salamanki, Pepe czyli Józef Lopez, zwany powszechnie Lopijillo, ponieważ jego ojca nazywano Lopijo, zdawał się mieć skłonność do Maryanilli i łączył w sobie wszystkie warunki, przez ojca jej wymagane.

Pochodzenie przezwiska Lopijo, nadanego ojcu, które, jako nazwa zdrobniała, przeszło i na syna, było następującem. Gdy pewnego razu zostali obaj wezwani do sędziego, jako świadkowie w sprawie kryminalnej, stary Lopez odezwał się do obecnych:

— Zaręczam panom, że nawet Ewangelia nie mówi większej prawdy, niż Lopez i syn (po hiszpańsku *Lopez é hijo*).

— Spodziewam się tego, panie Lopijo — odezwał się sędzia, lubiący żartować.

Częstokroć drobne szczegóły odzwierciadlają lepiej charakter osoby, niż wiele głębokich spostrzeżeń. Szyld, przybity nad sklepem wuja Lopija, spadkobiercy świętych Kryspina i Kryspiniana, świadczył najwymowniej o jego inteligencyi. Na dwóch drewnianych kolumnach, obok drzwi umieszczonych, wznosiło się malowidło rodzajowe, przedstawiające anioła o nabrzmiałych policzkach, dmuchających z całej siły w ogromną trąbę sławy. Lecz napróżno biedak trudził się i potniał, gdyż ta trąba, przeznaczona do głoszenia cnoty, bohaterstwa i geniuszu, była głuchą i niemą dla wuja Lopija.

Jakiś malarz, współzawodnik Velasqueza, przedstawił obok powyższego malowidła wszystkich przedstawicieli wielkiej szewskiej rzeczypospolitej. Widać tam było elegancki bucik o wysokich korkach, malutki trzewiczek, w którymby zaledwie łapka królika mogła się pomieścić, ogromny but z krajowej cielęcej skóry, godny okrywać nogę giganta, i śliczny maurytański pantofelek, mieszczący się obok gniazdka, które jaskółka nieproszona tu sobie uwiła. Wszystkie powyższe okazy kunsztu szewskiego wznosiły się nad pieszym tłumem tak dumnie, jak Napoleon wzniósł się nad Francyą, a Cezar August nad Rzymem. Dla uzupełnienia tej wymownej lekcyi dla republikanów wszystkich miejsc i epok, senio Lopijo, jakby chcąc wykazać narodowe stosunki swego przedniejszego sklepu z najgłówniejszemi mocarstwami Europy, napisał wielkiemi literami:

Zapatos — Souliers — Shoes — Schue — Scarpe.

Najwięcej jednak uwydatniały się aspiracye sławnego majstra na bocznej desce szyldu. Dwoje dzieci, w których darwiniści mogliby upatrywać doskonały okaz stopni przejściowych pomiędzy małpą a człowiekiem, trzymało złoty sznurek z zawieszonemi na nim literami:

DON JÓZEF LOPEZ
ARTYSTA KUNSZTU SZEWSKIEGO.

Senio Lopijo, wyborny typ naszej epoki, przekonał się z doświadczenia, że nigdy sam nie zdoła się wynieść ponad swoję klasę społeczną: przeznaczył więc syna nie do warsztatu, lecz do stanu kapłańskiego. Stary Lopez nie należał do ludzi wychowanych lub urodzonych wśród bezbożnej propagandy, która w r. 1868 wywołała rewolucyę, owszem on był wierzącym, a chociaż nie widział w kapłanie wzniosłej godności jego posłannictwa, uważał go jednak za człowieka, stojącego na wyższem społecznem stanowisku. To też w ambitnych swoich marzeniach lubiał myśleć o tem, że po sutannie zakonnika następuje tyara papieska, i że stan kapłana zapewnia szacunek wszystkich warstw społeczeństwa. Z drugiej strony karyera duchowna, jako najmniej pociągająca kosztów, najbardziej mu się uśmiechała, była bowiem najodpowiedniejszą dla syna rzemieślnika.

Posłał więc najprzód swego chłopca na filozofię do Instytutu, — i odtąd Lopijillo zaczął z góry na wszystkich spoglądać. Ponieważ obecny filozof a przyszły kapłan nie mógł się ubierać, jak mały Lopijillo, który w San Telmo biegał boso nad brzegami morza, łapiąc jaskółki lub motyle, uprosił więc ojca, aby mu kupił eleganckie ubranie. Ten nabytek, wynoszący go pozornie ponad jego klasę, był fatalnym dla Lopijilla, bo odtąd w jego sercu wrodzona duma i próżność coraz bardziej zaczęła się rozwijać. Pierwszy wynik tych uczuć, które się tak łatwo zakorzeniają w duszy, był bardzo gorzkim dla starego Lopija. Nabył on kosztem wielu ofiar i poświęceń ubranie z czarnego kaszmiru i czapkę aksamitną dla Lopijilla, który po raz pierwszy miał się w nie ustroić w Wielki Czwartek, idąc wraz z ojcem do kościoła. Kiedy rodzice spoglądali na elegancko ubranego chłopca z miłością i zadowoleniem, Lopijillo postrzegłszy, że strój świąteczny ojca składa się z połatanej kurtki i starego kapelusza, odezwał się stanowczo:

— Ja niechcę z ojcem pokazać się na ulicy.

— Chłopcze! — zawołała zasmucona matka — co ty mówisz?...

— Że nie pójdę z ojcem.

— Dlaczego?...

— Bo szkaradnie jest ubranym.

Stary Lopijo uczuł jakby pchnięcie nożem w serce, i szybko wyszedł z pokoju. Jego syn, ten syn, dla którego wszystko poświęcając, chodził w starym kapeluszu i podartej kurcie, wynagradzał poniesione dlań ofiary, gardząc jego towarzystwem.

Przyszła mu rozsądna myśl zwrócenia Lopijilla do swego warsztatu, lecz gdy właśnie zabierał się do jej wykonania, chłopak oslnił go nagle swoim geniuszem.

Pewnego razu sąsiadka, która suszyła sobie mózg nad znaczeniem wyrazów: *charitas, spes, fides,* znalezionych na jakimś obrazku, prosiła Lopijilla o ich wyjaśnienie. Wieszcz, uśmiechając się z błogim wyrazem zadowolonej próżności, rzekł do skromnej śmiertelniczki, zasięgającej światła jego rozumu:

— To się tak tłómaczy: *charitas* znaczy *caritas* (ładne); *spes* — *sin pies* (bez nóg); *fides* — *feas* (brzydkie).

— Kto bez nóg ten jest brzydkim, nieprawdaż? — zapytała zadowolona sąsiadka. — Dziękuję ci, żeś mi to wytłómaczył.

Ojciec, usłyszawszy tę mądrość, przejął się większym jeszcze niż dotąd szacunkiem dla głębokiej wiedzy swego syna — i odtąd o warsztacie nie było już mowy.

Podobne próbki niepospolitych zdolności Lopijilla zaślepiały jego ojca, i każąc mu zapominać o urazie do syna, nasuwały myśl, że chłopak tak uczony gardził słusznie tak nieoświeconym, jak on, człowiekiem. Marząc więc dla swojego syna już nie o birecie, ale o mitrze, pracował niezmordowanie dniem i nocą, aby utrzymać go w Instytucie.

Po jakimś czasie niepomyślne świadectwa, przyniesione przez syna, natchnęły znowu ojca postanowieniem zamienienia jego książek na skórę, a pióra na szydło. Niestety, było już zapóźno. Lopijillo, mniemając o sobie, iż jest tak mądrym, jak sam Seneka, odmówił stanowczo spełnienia tego zamiaru, ubliżającego jego godności filozofa, a natomiast uprosił ojca, aby go umieścił u zakrystyana przy kościele w San Telmo. Świątynia ta, zawierająca prześliczny obraz konającego Chrystusa,

należała do bractwa, złożonego ze wszystkich okolicznych mieszkańców, do którego członków należał i stary Lopez.

Tak więc wzrastał Lopijillo, a wraz z latami wzrastała w nim duma i zamiłowanie próżniactwa, za które niejednokrotnie u zakrystyana zaznajamiał się z trzciną. Ponieważ zaś najczęściej tak się zdarza, że rozpustnik gardzi cnotą, bo stawia tamę jego występkom, a próżniak lekceważy religię, bo wymaga od niego moralności i czystości obyczajów — więc też i Lopijillo powziął nieprzezwyciężony wstręt do wszystkich religijnych obrzędów, które jako obowiązkowe, stały się dlań nieznośnemi.

— Msza jestto wielkie głupstwo! — mawiał zwykle, wychodząc z nabożeństwa, przy którem musiał usługiwać.

A ponieważ lekceważenie jest rzeczą bardzo łatwą dla osób patrzących na wszystko ze stanowiska własnej wygody i egoizmu, zaczął więc odzywać się pogardliwie o proboszczu, który go upominał, i o nabożeństwie, które go nudziło, aby następnie wzgardzić religią, nakazującą to nabożeństwo, i bluźnić Bogu, którego zacny kapłan był sługą.

Zdradziwszy się razu jednego z swą wielką ingnorancyą i wywoławszy ogólny śmiech i zarzut, iż nic nie rozumie, Lopijillo zaprzeczył temu z tą dobrą wiarą w swe słowa, jaką tylko miłość własna zdoła natchnąć ludzi.

— Czego nie rozumiem?... Czemu jestem niemądrym?... Niemądrymi są fanatycy, którzy jak owce dają się prowadzić!

Taka filozofia Lopijilla wyrobiła w nim w dziewiętnastym roku życia następujące zasady: To, co dla mnie jest niewygodnem, jest niesprawiedliwem i wcale mię nie obowiązuje; to, czego nie rozumiem, jest kłamstwem, któremu nie potrzebuję wierzyć. Taka doktryna wytworzyła niestety niejednego niedowiarka i próżniaka, i stała się przyczyną tego zgubnego prądu, który jednych trwogą napełnia, drugich rozśmiesza, prądu, który Balmes trafnie nazwał *egolatryą* czyli hołdowaniem samemu sobie.

* * *

Wieczorem mieszkanki Corral de los Chicharos zasiadły w bramie, wychodzącej na ulicę, szyjąc i gwarząc; dzieci bawiły się na ulicy; mężczyźni powracali z pracy do świętego domowego ogniska, a dzwon kościoła św. Michała głosił swym śpiżowym językiem, że po dziennych trudach nocny następuje spoczynek, podobnie jak po walce życiowej zaczyna się spoczynek w grobie. Na dziedzincu pustym o tej porze znajdowała się tylko Salamanka. Siedziała ona na progu swego mieszkania pod cieniem pięknego maurytańskiego jaśminu, który rozsiewał dokoła woń upajającą, i okrywał ją, niby baldachimem, swemi kwiecistemi gałązkami. Trzymała ona na kolanach półmisek fajansowy i wsypywała doń okruszyny suchego chleba, aby dodawszy następnie rozmaitych przypraw, przyrządzić wyborną zupę, zwaną w Andaluzyi *gazpacho*.

Kapłanka Eskulapa otwarła właśnie swoją świątynię, którą blask słońca rzęsiście oświecał. W głębi izby widać było otwarte drzwi sypialni, przysłonione ciężkiemi, białemi firankami; półtora tuzina miękkich krzeseł o ładnych nóżkach i poręczach opierało się o białe, wapienne ściany, pokryte rozlicznemi malowidłami najrozmaitszej wielkości pędzla i treści. Na środku głównej ściany jaśniał ogromny obraz w mahoniowych ramach, przedstawiający Najśw. Pannę del Valle, na prawej jego stronie wisiał św. Józef, na lewej zaś rycerz siedzący na koniu z mieczem w prawicy; nie był to wprawdzie Prim, który ocalił honor Hiszpanii, ale Prim, bohater bitwy przez Kastylczyków stoczonej. Z tymi obrazami łączyli się w pokoju i zgodzie rozmaici Święci z Dworu Niebieskiego i znakomitsze osobistości ze wszystkich dziejowych okresów, zdobyte przez Salamankę na tandetach i licytacyach. Cúchares, z ogromnym worem w ręku, zdawał się chwytać do niego swojego sąsiada, św. Franciszka a Paulo, który z rękami na lasce opartemi wpatrywał się we wzniosłe słowo *Charitas*, jaśniejące wśród promieni ze złoconego papieru. Dalej nieco Ferdynand VII spoglądał poważnie na olbrzymi nos jakiegoś grubego Chactasa, opłakującego śmierć Atali, jakby chciał pytać, czem ten człowiek zdołał tak rozgniewać Prometeusza, że ów

złodziej iskry niebieskiej umieścił mu na twarzy zamiast nosa niekształtną bryłę gliny. Diego Corrientes, wspaniałomyślny bandyta, wiszący w kącie i osłoniony pojęczyną, rywalizował z Napoleonem I, którego majestyczne lica szpetnie upstrzyły muchy; obok nich zaś św. Rita ze skronią przebitą cierniem wielkości i kształtu marchwi i z krucyfiksem w ręku, zdawała się błagać kogoś o litość.

Lecz największą uwagę wchodzących do tego pokoju ściągały nieudatne kopje obrazów, które Bractwo konającego Chrystusa nosiło zwykle procesyonalnie w Wielki Piątek wieczorem. Na płótnie, oprawionem w papier różnokolorowy, wymalowanym był Chrystus na krzyżu; po prawej jego stronie stała Najśw. Panna, po lewej Jan, ukochany uczeń. Przed tym obrazem wisiała półka, zawierająca mnóstwo dzbanuszków i filiżanek napełnionych kwiatami, które Salamanka zmieniała codziennie na intencyę uzdrowienia swoich klientów.

Piszący te słowa, znał nieco bliżej tę dziwną lekarkę — i może świadczyć o tem, że dla powodzenia swej kuracyi potrzebowała ona bardzo nadprzyrodzonej pomocy. Pewien ubogi wyrobnik, imieniem Paskal, złamał sobie rękę, spadając ze schodów; Salamanka, wezwana na pomoc, związała mocno chorą rękę pomiędzy dwiema nieheblowanemi deskami i obwinęła ją sześcioma łokciami płótna, wsunąwszy pomiędzy nie ogon jakiegoś ptaka i szkaplerz z czerwoną wstążką. W czterdzieści dni później ręka zupełnie została uzdrowioną, a Salamanka, naśladując najznakomitszych lekarzy, przesłała swemu pacyentowi następujący rachunek:

Za fatygę kuracyjną . . . . . 21 *cuartos.*
Za deski . . . . . 6 *cuartos.*
Za sześć łokci płótna . . . . . 3 *ochavos.*
Za ogon ptasi nic — jak mówił Senio Joachim Blanco.
Za szkaplerz nic, bo był pożyczanym.

Dodać też należy, że bez względu na skutki leczenia, nikt bardziej od Salamanki nie był wymagającym pod względem honoraryów.

Właśnie znakomita lekarka kończyła przyrządzanie swej

zupy, gdy na dziedziniec wszedł otyły i niezgrabny mężczyzna, okryty szerokim płaszczem filcowym, z którego rękawów wyzierały zwoje republikańskiego dziennika, *La Discusion*. Nad twarzą jego ordynarną i pozbawioną wszelkiego wyrazu, wznosił się kapelusz o szerokich skrzydłach *à la Garibaldi*. Człowiekiem tym był Lopijillo, który właśnie odbył ważną w swem życiu metamorfozę: opuścił bowiem zakrystyę kościoła w San Telmo sądząc, że tak niskie zajęcia ubliżają jego godności. Odtąd wiódł życie próżniacze, oczekując sposobności ukazania światu niepospolitych zdolności, któremi, jak myślał, uposażyła go natura, i płacząc jak drugi Cezar w 22 roku życia, iż dotąd nic mu się jeszcze znakomitego nie udało uczynić. Pierwszy jego występ na szerszą widownię był następującym.

Lud we wsi X** był wówczas dobrym i rozsądnym, przewrotne doktryny nie zepsuły jeszcze jego serca i nie zaćmiły jego umysłu. Wtedy właśnie w okolicy zapanował głód i uboższa ludność zbierała się niekiedy tłumnie do miasta, prosząc mieszkańców o jakąkolwiek pomoc.

— *Pan y frijones!* — wołał tłum, zajmujący najspokojniej przedsionki konsystoryalnego domu i plac arsenału.

Lopijillo zrozumiał, iż nadeszła chwila błyśnięcia uczonemi doktrynami; pobiegł więc na plac z zamiarem przemówienia do ludu, i wyciągnąwszy jakąś ławkę, wdrapał się na nią, jako na pierwszy stopień do wielkości i sławy.

— *Pueblo ilustre!* — zawołał, poruszając rękami jak skrzydłami wiatraku.

— *Pan y frijones!* — powtarzał tłum, zagłuszając głos mówcy swym przeraźliwym krzykiem — i w tejże chwili kamień, zapewne jakąś wolnomyślną rzucony dłonią, zmusił Lopijilla do zeskoczenia ze swej improwizowanej trybuny ze słowami:

— *Pueblo barbaro!...*

I zakrywszy twarz togą, t. j. naciągnąwszy płaszcz na głowę dla łatwiejszej ucieczki, wrócił wcześniej niż zwykle do ojcowskiego warsztatu. Odtąd spał spokojnie na swych pierwszych laurach, oczekując pomyślniejszej chwili dla głoszenia światu swych zasad, a tymczasem jak Demostenes czytający Tucy-

dydesa dla wyrobienia stylu, zagłębiał się w czytaniu pewnych książek, które zamieniły jego głowę na prawdziwy kram rupieci.

W chwili wybuchu politycznego kataklizmu, który podług niego miał obalić na zawsze tyranię i ciemnotę i wznieść sławny sztandar wolności, równości i braterstwa, były zakrystyan i przyszły ojciec ojczyzny nadskakiwał Maryanilli, pragnąc odgrywać rolę przedmiejskiego Don Juana.

— Bóg z wami, pani Salamanko — rzekł Lopijillo tonem protekcyonalnym, jakim pyszałek zwykł przemawiać do ludzi, których uważa za niższych od siebie i zaszczyca swojem powitaniem.

— Jakże się cieszę, żeś do mnie przyszedł — zawołała stara, naprawdę uradowana. — Szczęśliwe oczy moje, że cię widzą.

— A ja powiadam, pani Salamanko, szczęśliwymi są ci, co umieją patrzeć.

— Tak synu, bo najgorszą ślepotą jest nie chcieć widzieć — odparła Salamanka. — Co do mnie to każdego bożego dnia wyglądałam ciebie i dopiero dzisiaj się doczekałam. Rzecz to zresztą zwykła — wszak zawsze byli ubodzy i bogaci.

— Ubodzy i bogaci! — zawołał Lopijillo, i chociaż połechtany w swej miłości własnej, uśmiechnął się demokratycznie. — Wkrótce ubogi zrówna się z bogatym, jeżeli nawet bogaty nie przyjdzie służyć ubogiemu.

— Bredzisz synku i łudzisz się daremnie — odparła Salamanka. — Od czasu, jak świat jest światem, zawsze jedni jeździli karetą, drudzy chodzili pieszo.

— Tak, lecz teraz wybije godzina, w której znikną ci próżniacy, co od tak dawna lud wyzyskują. Tak, pani, — ciągnął dalej mały Robespierre, starając się nie pominąć żadnej sposobności wykładania swych teoryj dla ogólnego dobra — wszyscy ludzie są równymi w naturze, a jeżeli tyrania podzieliła ich na klasy, to wkrótce cywilizacya i postęp zniosą te niesprawiedliwe instytucye, co podnoszą jednych, upokarzają drugich, i ustanowią równy podział mienia; wtedy wszyscy będziemy równi.

— Co mówisz, chłopcze — wykrzyknęła Salamanka, wpatrując się weń z ustami szeroko otwartemi, w których się ukazał jedyny ząb, pozostały tam samotnie, jak pustelnik w Tebaidzie.

— To, co pani słyszy; co mają bogaci, to zostało wydartem od ubogich. Przyznaj pani sama, czy tak nie jest?—Kto pracuje w winnicach i wyrabia wino?... Ubogi.—Kto uprawia rolę i wytwarza chleb?... Ubogi... Czyż zatem nie jest słusznem, aby ten chleb i to wino należało raczej do ubogiego, który na nie pracuje, niż do niegodziwca bogacza, który wyzyskuje jego pracę?

— Masz słuszność — zawołała Salamanka z podziwem. — Boże! jakże bystry umysł ma ten chłopiec!...

— Przecież to jasne jak słońce. Czyż to nie murarz buduje gmachy? — czyż zatem nie do niego powinien należeć dom, wzniesiony jego pracą?

— Bóg dał ci synu złote usta i słowa twoje bardzo mię cieszą. Lecz powiedz mi, czy z tego podziału cokolwiek dla mnie się okroi?...

— Wszak jesteś pani obywatelką tak, jak każdy inny, i część swoję z pewnością otrzymasz. Teraz jednak trzymaj pani język za zębami — dodał Lopijillo z miną tajemniczą. — Rzecz ta wkrótce się uskuteczni—i to prędzej, niż się spodziewają; czekamy tylko na jedno słówko z Fernando Póo.

— Czy ten *Fernando Pon* niema jakiego związku z królem Fernandito?...

— Co też pani mówisz?!... Fernando Póo jest wyspą, na którą męczennicy wolności zostają wygnani.

— Przepraszam cię synu, przepraszam, żem się tak omyliła. Ale powiedz mi, proszę, skoro jesteś tak dobrze obeznany z temi rzeczami, czy nie mógłby mi przypaść w udziale domek Don Juana Beniteza, lekarza, winnica, przylegająca do pól, uprawianych niegdyś przez mojego Pepe, i...

— Dobrze, pani, dobrze, lecz teraz jeszcze nie czas na to — odparł niecierpliwie Lopijillo.

— Wiem o tem, synku, nie żądam też, aby to dzisiaj

lub jutro nastąpiło; mówię ci zaś o tem tylko dlatego, abyś w przyszłości miał to na oku.

— Teraz mówmy o czem innem — rzekł Lopijillo po chwili milczenia, wskazując gestem zamknięte drzwi Maryanilli. — Co mi pani powiesz o tem jabłuszku?

— Zdaje się, że będziemy je mieli — odparła, śmiejąc się, stara. — Nawet, powiem ci, mogę się pochlubić pewną zdobyczą...

To mówiąc, Salamanka wyjęła z kieszeni zwiędły wianek z dzwonków i bazyliki, zawinięty w bibułę i zupełnie podobny do tego, który Maryanilla uplotła tego rana. Następnie opowiedziała Lopijillowi, jak dziewczyna zeszłej nocy rzuciła przez okno te kwiaty Juanowi Mizeryi, ona zaś przez swoje okienko zdołała je pochwycić. Lopijillo wyrwał gwałtownie kwiaty z rąk ciotki i tupnąwszy nogą, zawołał:

— Wartoby jej teraz rzucić w twarz ten wianek!

— Dobrze mówisz, synu. Ta dziewczyna na nic lepszego sobie nie zasłużyła.

— Czy jest sama? — zapytał Lopijillo, patrząc na drzwi od mieszkania dziewczęcia.

— Nie wiem tego, synu, to tylko wiem, że Maryanilla bardzo dziś na mnie była nadąsaną.

— Zobaczno pani, czy jest sama, jeżeli chcesz dostać to, o czemś mówiła. Jeżeli niema nikogo u niej, to zaraz ją odwiedzę.

— Nie, synu, ja tam nie pójdę, bo wiem aż nadto dobrze, jakiego doznam przyjęcia. Tobie zaś powiem, że człowiek odważny i byka zwalczyć potrafi, a kto nic nie ryzykuje, nie przepłynie morza.

Salamanka powstała, zbliżyła się do grona dzieci, bawiących się na dziedzińcu, i rzekła do małej dziewczynki o zarumienionej i świeżej, choć brudnej twarzyczce.

— Bóg z wami i niech Róża Majowa czuwa nad wami, dzieci!... Patrz Pepe, patrz, jak brudną masz buzię.

Głęboka znawczyni serc ludzkich zrozumiała odrazu, co

próżność i chciwość może zdziałać w tem dziecku i poruszyła obie te sprężyny.

— Chodź dziecię — dodała, zmierzając do swego mieszkania — umyję ci twarzyczkę i dam ci jednego *cuarto* na figi.

I zniżając nagle ton, dodała z przebiegłym uśmiechem:

— Słuchaj Pacorreto, ja poszukam w sakiewce pieniędzy, a ty pobiegnij do Maryanilli i poproś, aby mi pożyczyła moździerza.

Niewinny szpieg pobiegł z szybkością ptaszka, uśmiechając się na myśl o figach, które, dzięki obiecanej monecie, widział już w perspektywie.

Maryanilla siedziała we framudze okna, szyjąc coś pilnie i kiedyniekiedy spoglądając na ulicę; jej zmarszczone brwi i zaciśnięte usta wskazywały niewesołe usposobienie. Usłyszawszy skrzypnięcie drzwi, rzuciła gniewnie spojrzenie na tego, kto się ośmielał przerwać wątek jej gorzkich myśli.

— Maryanillo — odezwał się mały poseł, wsuwając nieśmiało głowę — pani Salamanka prosi, abyś jej pożyczyła moździerza.

— Powiedz, że nie mam go dla niej — odrzekła dziewczyna żywo i twardo, powstając dla zamknięcia drzwi.

Przerażone dziecko znikło wnet za drzwiami, i pobiegło zdać sprawę ze swego poselstwa.

— Jaką to polityką rządzi się ta dziewczyna i jak słodkich dla mnie używa słówek! — zawołała Salamanka, usłyszawszy uprzejmą odpowiedź, którą gadatliwa Pacorreta, obawiając się utracić obiecaną sobie ucztę, natychmiast jej powtórzyła.

— Czy była samą? — zapytał Lopijillo.

— Szyła sama przy oknie, a kiedy mię odprawiła, drzwi zamknęła za mną.

— Trudna będzie teraz sprawa, pani Salamanko — rzekł zmieszany Lopijillo.

— Tak dla niedołęgów, lękających się zbliżyć do ośmioletniego byka i drżących przed spodnicą — odparła stara. Tymczasem radziłabym ci spróbować przez okno rozmowy z tą dziewczyną.

Lopijillo poszedł za radą Salamanki, ta zaś z półmiskiem w ręku weszła do swego mieszkania, mrucząc półgłosem:

— Gdyby to było prawdą, co mówił Lopijillo o ubogich i bogatych!

Pacorreta widząc ją odchodzącą bez udzielenia przyrzeczonej nagrody, rzekła nieśmiało:

— Pani Salamanko, a *cuarto?*

— *Cuarto?*... Dam ci je wtedy, gdy mi spadnie z nieba — odparła stara, zamykając izbę za sobą.

* * *

Słusznie mówiła pani Salamanka, że Maryanilla na nią się dąsa. Nieszczęśliwa dziewczyna, widząc, że tajemnica jej serca jest w ręku tej gadatliwej kobiety, zaczęła się obawiać, aby wieść o tem nie doszła do uszu brutalnego Marcina Costilla. Dlatego też zamknęła się w swojem mieszkaniu, wyglądając przez okno powrotu ojca, aby go spotkać na dziedzińcu i zapobiedz w ten sposób jego rozmowie z Salamanką. Im bardziej się zbliżała chwila stanowcza, tem większy niepokój ogarniał gwałtowną i ognistą duszę dziewczyny; siedząc we framudze okna, szyła z gorączkowym pośpiechem i ciągle patrzała na ulicę. Gdy silne charaktery są rozdrażnione, wówczas najmniejsza drobnostka może je rozgniewać: brzęczenie muchy, szmer spadającego liścia wystarcza do wywołania wybuchu. Dlatego też naiwny poseł, przysłany przez Salamankę, tak rozgniewał Maryanillę, że gwałtownie zamknęła drzwi mieszkania, aby uniknąć nadal tak niemiłych odwiedzin.

Wróciwszy na dawne miejsce, zabrała się znowu do szycia, gdy nagle światło, wpadające przez okno do pokoju, zostało zaćmnionem przez człowieka, który stanął przed oknem. Maryanilla szybko podniosła głowę i oczy jej zamigotały błyskawicą gniewu, spotkawszy się ze wzrokiem Lopijilla. Dziewczyna poruszyła się nawet, aby powstać, lecz duma, wrodzona każdej Hiszpance, co lekceważy niebezpieczeństwo, a częstokroć

zwycięża je, kazała jej pozostać na miejscu; cofnięcie się mogłoby wyglądać na tchórzostwo.

— Jak pani jest pracowitą — wybąkał Lopijillo, nieco zmieszany, pomimo, iż się uważał za człowieka światowego.

Maryanilla nie przestawała szyć, nie odpowiadając ani słowa.

— Czy trzymasz pani co w ustach?...

Dziewczyna zbladła z gniewu, lecz milczała.

— Postępujesz pani ze mną, jak z owadem, brzęczącym nad uchem.

— Bądź pan łaskaw odejść ztąd — rzekła nareszcie Maryanilla, nie patrząc na natręta — nie jesteś pan sam światłem, a zasłaniasz mi okno.

— Czy chcesz pani powiedzieć, że jej zawadzam?...

— Co się samo rozumie, o to niema co pytać.

— Nie bądź tak zuchwała, dziewczyno — zawołał Lopijillo gniewnie i jeszcze mocniej chwycił się ramy okna. Maryanilla równie wzburzona nie przestawała szyć, chociaż ściegi w jej ręku jakąś krzywą tworzyły linię.

— Czy pani kogo oczekujesz? — zapytał z naciskiem Lopijillo.

Dziewczyna odpowiedziała głębokiem milczeniem.

— Czy myślisz pani — ciągnął dalej natręt tonem szyderczym — że zamiast mnie, zstąpi tu zaraz jakiś święty z nieba?...

Maryanilla powoli podniosła głowę, i rzuciwszy na swego prześladowcę wejrzenie pełne pogardy, spokojnie zaczęła dalej pracować.

Wówczas Lopijillowi przyszła myśl szatańska; wyciągnąwszy z rękawa wieniec dzwonków, podał go Maryanilli, mówiąc:

— Czy się pani nie zdaje, iż te kwiaty straciły już zapach?...

Na te słowa dziewczyna wybuchnęła gniewem, i rzuciwszy robotę na środek pokoju, odepchnęła gwałtownie natręta, wołając z uniesieniem:

— Bezwstydny!... Niegodziwcze!... Czyś się tego ze

swych książek nauczył?... Nie waż się więcej do mnie zbliżać, bo ja nie będę twoją igraszką!

I nie zamykając okna, cofnęła się w głąb pokoju. Po chwili Lopijillo puścił ramę okna i powolnym krokiem oddalił się. Wówczas dziewczyna trwożliwie wysunęła głowę i nadomiar przerażenia ujrzała na ulicy ojca, chwiejącego się na nogach i rozmawiającego z Lopijillem, który mu coś opowiadał, trzymając w ręku wieniec dzwonków i wskazując gwałtownemi ruchami okno Maryanilli.

Biedne dziewczę osłupiało z trwogi i zaczęło biegać po pokoju, nie wiedząc, co począć.

— Zabije mię! — zawołała — Matko Boska del Valle, on mię zabije!... Jezu konający, zmiłuj się nademną!... O Boże, gdzież ja się ukryję!...

Nareszcie postanowiła otworzyć drzwi i wołać o ratunek, lecz już było zapóźno. Marcin Costilla wszedł na dziedziniec z oczyma, zaczerwienionemi z gniewu i z nadmiaru wina, groźny, straszny, wywijający ogromną gałęzią, którą znalazł na ulicy.

Dziewczyna wydała okrzyk przerażenia i pobiegła do sypialni, aby się ukryć pomiędzy łóżkiem ojca a ścianą, o którą uderzyła głową, jakby chcąc przebić mur dla znalezienia ucieczki.

Marcin wszedł do pokoju i zamknął drzwi za sobą. Wówczas dały się słyszeć wrzaski gniewu i groźby, zmieszane z odgłosem uderzeń, płaczu, jęków, z łoskotem upadających sprzętów i brzękiem tłuczonych naczyń.

Jedne z sąsiadek usłyszały tę wrzawę w swoich mieszkaniach, inne na dziedzińcu i wkrótce kilka z nich zapukało do drzwi Maryanilli. Salamanka przybiegła pierwsza, bardziej, niż inne, oburzona.

Po chwili otwarły się drzwi i Maryanilla, zalana krwią, płynącą z szerokiej rany na czole, wpadła w objęcie sąsiadek, wydając jęki bólu i rozpaczy.

— Do mego salonu!... Zaprowadźcie ją do mego salonu — zawołała Salamanka, niosąc flaszeczkę jakiegoś lekarstwa.

Ale dziewczyna odparła pogardliwie:

— Do ciebie?... Nigdy!...

Po chwili sąsiadki otoczyły Maryanillę i zaprowadziły wybladłe, osłabione dziewczę do mieszkania Manueli, dalekiej krewnej jej matki. Ta zacna kobieta zaczęła się krzątać dla usłania jej łoża, łagodnemi pocieszając ją słowami, których jednak Maryanilla nie słyszała wcale. Po chwili biedna dziewczyna upadła na przygotowane posłanie — i wkrótce pierś jej zaczęła się podnosić szybkim oddechem, zdradzającym gorączkę; z ust zaczęły się wydobywać słowa bez związku, świadczące o silnej malignie. Przerażona tem Manuela wybiegła na ulicę, aby sprowadzić lekarza.

Tymczasem wieść o zaszłym wypadku rozeszła się szybko po całej dzielnicy, roztrząsana i powiększana z przesadą, Andaluzyjczykom właściwą. Jedni mówili, że Maryanilla zabiła Salamankę, drudzy, że dziewczyna była ofiarą, ojciec zaś jej mordercą. Szczegóły te niebawem doszły do uszu Juana Mizeryi, który pobiegł niezwłocznie w kierunku Corral de los Chicharos i na placu Antoniego Daza spotkał Manuelę.

— Co się stało? — zawołał, chwytając ją za rękę.

— Nic, Juanie, nic; oddal się ztąd tylko o jakie mil dziesięć, jeżeli nie pragniesz zguby tej dziewczyny.

— Ale cóż się dzieje z Maryanillą?...

— Nic, chłopcze, nic, parę uderzeń i ran.

I Manuela opowiedziała Juanowi cały wypadek, obwiniając o jego wywołanie, jak to ogólnie twierdzono, niegodziwego Lopijilla. Juan słuchał blady jak trup, lecz usłyszawszy to niegodziwe imię, zapłonął wściekłym gniewem i zaczął szukać oczyma jakiejkolwiek broni, którąby się mógł zemścić na wrogu. Na szczęście dokoła nie znalazł nic odpowiedniego, tylko spostrzegł zakład fryzyerski, w którym Lopijillo dość często przebywał. Fryzyer, zapalony republikanin, rozpaczający nad tem, iż musiał wegetować wśród brzytw i miednic, wynagradzał to sobie zbieraniem nowinek; w tej właśnie chwili słuchał Lopijilla, czytającego i krytykującego jakąś gazetę, pewien zaś nieszczęśliwy klient z twarzą, mydłem osmarowaną,

oczekiwał napróżno końca tej lektury. Rzecz była niemałej wagi. Serrano i Rycerz z Rodus zostali wywiezieni na Fernando Póo, i pomimo milczenia, nakazanego prasie przez cenzurę rządową, czuć było w powietrzu nadciągającą burzę. Przed kilku dniami, natychmiast po śmierci Narvaeza, ukazał się w Madrycie paszkwil, ułożony przez O'Dannell'a, i przylepiony na wszystkich rogach ulic:

Se acaba de poner el rabo
Al ilustre duque de Valencia.
Se espera con impaciencia,
Al señor Gonzalez Bravo [1].

Tegoż samego dnia jakiś odważny dziennik umieścił w swych szpaltach w formie logogryfu następującą groźbę, wymierzoną przeciw ostatniemu ministrowi Izabelli II:

Tú te ries porque tienes
Por el mango la sarten...
Cuida que no te la quiten
Y un sartenazo te den [2].

To wszystko czytał Lopijillo. Wtem nagle słowa zamarły mu na ustach na widok Juana Mizeryi z twarzą bladą, ze zsiniałemi wargami i ze strasznym wyrazem gniewu, malującym się w całej jego postaci.

— Z Bogiem! Lopijillo i całe towarzystwo! — rzekł gwałtownie.

— Słuchajno — odparł zagadnięty, drżąc bardziej ze strachu, niż z oburzenia — czy nie wiesz, jak się nazywam?...

— Przychodzę właśnie, abyś mię nauczył twej właściwej nazwy.

---

[1] Gdy się skończył okres panowania
Prześwietnego książęcia Walencyi,
Jego miejsce pragnie teraz zająć
Senior Gonzalez Bravo.

[2] Cieszysz się z tego, że trzymasz
W ręku swem rządu kierunek,
Strzeż się, by go nie wydarto,
Dając ci wzamian zań szczutka.

— Nauczyć cię? Za tępą masz głowę, aby cię można czego nauczyć.

— Jednak ja prostak nauczę ciebie czegoś mądrego.

— Ty mnie?...

— Ja ciebie.

— Czegoż to?...

— Tego, co czyni człowiek, któremu najdroższą wydziera się własność.

— A cóż ty masz, Juanie Mizerya?...

W tej chwili Juan zbliżył się do Lopijilla z groźnym gestem i zawołał, wymierzywszy mu policzek:

— Mizerya!... Mizerya!... Wiedz jednak o tem, że lepszem jest ubóstwo, niżeli nikczemność.

Obecni z wyrazem niemiłego zdziwienia spojrzeli na Lopijilla, który, jakby gromem porażony, mruczał tylko:

— Zapłacisz mi to, zapłacisz!...

* * *

Całą noc i cały dzień następny spędziła Maryanilla w mieszkaniu sąsiadki, leżąc na posłaniu, które dla niej litościwa przygotowała ręka, śpiąc lub wpadając w silne wzburzenie, właściwe gwałtownej i niepohamowanej naturze, łagodzonej tylko wrodzoną dobrocią serca, w którem uczucia religijne głęboko się zakorzeniły. Wpływ tych dobrych i złych instynktów nadał jej postępowaniu jakąś cechę niestałości, czyniąc ją raz nieufną i cierpką, to znów uprzejmą i łagodną, tak jak po orkanie, wznoszącym bałwany, rozrywającym chmury i zaćmiewającym blask latarni morskiej, następuje zwykle cisza, wśród której morze się uspokaja, atmosfera się oczyszcza, a płomyk latarni morskiej migoce wesołem światłem, jako symbol miłości i pociechy.

Wkrótce po wczorajszem wzburzeniu w duszy dziewczęcia zapanował spokój, natchniony myślą błogą, chociaż smutną, która, jak promień pociechy, pojawiała się jej we wszystkich bolesnych okolicznościach życia, i jak głos przyjaciela

dodawała jej odwagi, wskazując wizerunek krzyża, jako wzór do naśladowania. Maryanilla przypomniała sobie ostatnie chwile życia swej matki, i z tem wspomnieniem, dzięki tajemniczemu związkowi, istniejącemu między niebem a łonem macierzyńskiem, przyszła jej zarazem myśl o Bogu, o wielkim krucyfiksie w kaplicy del Real, przed którym niejednokrotnie jej matka, nieszczęśliwa ofiara okrucieństwa Marcina Costilla, gorąco się modliła. Przypomniała sobie, ile razy ta świątobliwa kobieta brała ją na ręce i niosła do kaplicy, gdzie Maryanilla, nie rozumiejąc jeszcze tego, co się działo w jej oczach, widziała ją nieraz modlącą się i rzewnie płaczącą. Biedne dziewczę uczuło także potrzebę wypłakania się w tem świętem miejscu, skropionem łzami jej ukochanej matki. Jej zbolałe, serce zapragnęło podnieść się ku niebu.

— Boże mój!... Panie!... Ojcze!... Ojcze mojej matki!...— szepnęła, i po raz pierwszy zalała się łzami — czuwaj nad córką, jak nad matką czuwałeś!

Następnie wstała szybko, blada, z zaczerwienionemi oczyma i zranionem czołem. Manuela nie wróciła jeszcze ze swej zwykłej pracy i tylko jej siedmioletnia córeczka Manolita bawiła się we drzwiach mieszkania.

Maryanilla wzięła chustkę, zwaną w Andaluzyi *mocita*, i wyszła na ulicę, prosząc Manolitę, żeby jej towarzyszyła. Na dziedzińcu w cieniu drzewa siedziała Salamanka. Dziewczyna, ujrzawszy ją, uczuła znowu całą do niej urazę i starała się szybko ją wyminąć, zasłoniwszy twarz chusteczką, lecz Salamanka, chcąc widać nowy dać dowód swej nieszlachetności, zapytała ją pieszczotliwie, jakby nic wczoraj nie zaszło.

— Maryanillo, dziecko moje, dokąd idziesz o tej porze?...

— Do kościoła; to miejsce najodpowiedniejsze dla sieroty — odparła zapytana, nie odwracając głowy.

Wkrótce obie dziewczęta doszły do kaplicy del Real, umieszczonej, ponad bramą tegoż nazwiska, w starożytnym murze, który miasto X. opasuje. Świątynia dzieliła się na dwie połowy, t. j. nawę i presbiteryum; dwie srebrne lampy paliły się ciągle przed ołtarzem; nad nim wznosił się krzyż, jaśnie-

jący wśród ciemnego otoczenia, jako prawdziwe godło wiary, która uczy nas czcić i kochać niewidzialnego Boga wśród ciemności ziemskiej pielgrzymki. W środku ołtarza mieścił się przecudny obraz *Ecce Homo*, czczony zarówno przez bogatych i ubogich, przez wykształconych i prostaczków. Lud, opiewający wszystko, co wielbi i kocha, śpiewał też o tym obrazie:

De Cristo la semejanza
Más fina que encontrarás,
*Tiene en X** su casa*
En la puerta del Real[1].

Ściany świątyni zdobiły najrozmaitsze wota, wymowny wyraz gorącej wiary w narodzie.

Dokoła panowała głęboka cisza i samotność; żaden gwar światowy nie zakłócał spokoju tego świętego przybytku. Nigdzie bardziej, jak w tych świątyniach o cudnej architekturze i wspaniałym przepychu, dusza ludzka nie korzy się przed wielkością Boga, wołając w poczuciu własnego nicestwa: „O mój Boże! czemże ja jestem przed Tobą!“ Lecz serce doznaje wówczas nie trwogi wobec Jego wszechmocności, ale słodkiej ufności w Jego miłosierdzie; przed oczyma duszy staje nie straszny Bóg heretyków, ale pełna miłości ofiara Golgoty.

Maryanilla wydobyła z kieszeni jedno cuarto i prawdziwy ten grosz wdowi rzuciła do skarbonki; poczem uklękła i oparła czoło na dłoniach, płacząc, modląc się, wzdychając i ciesząc się ufnością.

Manolita wpatrywała się tymczasem w obraz Zbawiciela, którego wzrok smutny, przejmujący, jakąś dziwną napełniał ją trwogą; przytuliwszy się do towarzyszki, dostrzegła łzy w jej oczach, zaczęła więc ją pieścić i rozpłakała się także.

— Czego my płaczemy, Manano? — zapytała po chwili głosem przyciszonym, zdradzającym to instynktowne uczucie czci, jakie kościół w dzieciach wywołuje.

---

[1] Najpiękniejszy, jaki znajdziesz,
Chrystusowy wizerunek,
Obrał sobie w X** mieszkanie
Ponad bramą del Real.

— Ty, dziecię moje, nie masz czego płakać — odparła Maryanilla, obejmując dzieweczkę.

Wieczorem Maryanilla wróciła do mieszkania ojca i spokojnie podała mu wieczerzę, chociaż z jej zbolałej piersi wydobywały się westchnienia. Wuj [1] Marcin, zawsze rownie szorstki surowy, wygderał ją jeszcze, i tem zadowolniony udał się na spoczynek.

Nazajutrz była niedziela zapustna; w domu Corral de los Chicharos już od świtu zapoczęła się krzątanina, połączona z wesołemi okrzykami. Dzieci rozpoczęły tę uroczystość, strojąc się pod złotemi promieniami słońca w rozmaite stare szmaty, jakie im pod rękę wpadły: jedne przywdziewały poszarpane kolorowe spodnice, drugie spłowiałe chustki, inne, najbogatsze, okrywały się wzorzystemi kołdrami, narzuconemi w kształcie *domino:* te, które nic nie miały, wkładały spodnie i koszulę na odwrotną stronę i przyłączały się do orszaku swych przebranych towarzyszy. Porwawszy następnie laskę albo miotłę, przebiegały wesoło ulice przedmieścia, powtarzając najrozmaitszemi głosami ten zwykły w taki dzień okrzyk:

— Poznaj mię, jeźli potrafisz!...

Nieco później mieszkańcy Corral de los Chicharos urządzili zabawę na dziedzińcu, dokoła huśtawki, zawieszonej na sznurze od studni, która stanowi na przedmiejskich ulicach jednę z najulubieńszych karnawałowych rozrywek. Jeden z sąsiadów brząkał na gitarze, inni zaś krzyczeli, tańczyli i huśtali się kolejno, śpiewając zwrotki:

Mocito que está en la puerta
Entre usté y me mecerá:
Que los que me están meciendo
Han comido poleás.

Tira bien de los cordeles
Y remóntala al tejado:
Que parece un zapatero
En su banquilla sentado [2].

[1] W Hiszpanii ludzi w podeszłym wieku nazywają zwykle wujami.

[2] Stoi chłopak w bramie
I na nas spogląda
Jak się kołyszemy
Na naszej huśtawce.

Ciągnij dobrze tęgie sznury
I zrzuć płaszcz twój miły bracie;
Byś podobnym był do szewca
Siedzącego przy warsztacie.

Ten śpiew i muzykę przerywały co chwila dziwaczne maski; wbiegały na dziedziniec i całowały pierwszą spotkaną osobę, powtarzając zwykły okrzyk: Poznaj mię, jeźli potrafisz!... poczem w dalszą ruszały drogę. Niekiedy znowu przybiegali hurmem mieszkańcy sąsiedniego domu, popisując się dziwacznemi kostyumami; na czele zaś szła zwykle udana staruszka w peruce z pakuł, w czapce z uszami, w białej sukni, uszytej z kołdry, i z poduszką w ręku, którą wywijała zabawnie, tańcząc przy odgłosie bębenka. Gromadki te składały się tak z mężczyzn, jak z kobiet, do których przyłączali się także uczniowie szkół niższych, którzy oczywiście główną w karnawale grają rolę, wydając rozmaite dźwięki zapomocą gitary, bębnów i kastanietów, i wciągając do zabawy przemocą tych, którzy dobrowolnie nie biorą w niej udziału.

Wśród wrzawy, powstałej na dziedzińcu Corral de los Chícharos, w chwili przybycia jednej takiej gromady, wsunął się także jakiś wysoki mężczyzna, przebrany za kobietę, w perkalikowej spodnicy, w wyblakłej czarnej chustce i w kartonowej masce, przedstawiającej twarz staruszki z zielonemi okularami na nosie. Wszedłszy pomiędzy zebraną gawiedź, skierował się ku mieszkaniu Maryanilli, którego drzwi były szczelnie zamknięte. Na progu siedziała Salamanka, przypatrując się zabawie i uśmiechając z zadowoleniem, jak starzec cieszący się radością młodzieży. Spostrzegłszy ją przybysz, nagle się zatrzymał i stanął wśród masek, otaczających huśtawkę.

Tymczasem wykonano oryginalny pomysł, zwykły wśród zabaw karnawałowych. Dwóch ogromnych drabów, przebranych za tragarzy i zaprzężonych jak woły do jarzma, weszło powoli na dziedziniec, stawiając ciężkie kroki, dysząc i uginając się niby pod ciężarem olbrzymiego śledzia, przywiązanego do jarzma. Obszedłszy dziedziniec, ta dziwaczna para wyruszyła z powrotem, aby w innem znów miejscu budzić wesołość. Mężczyzna, przebrany za kobietę, skorzystał wówczas z zamieszania i ścisku, jaki się utworzył dokoła dwóch figlarzy; zbliżył się nieznacznie do drzwi Maryanilli i zaglądnął do wnętrza przez dziurkę od klucza. Dziewczyna była sama, lecz

nic więcej nie można było dostrzedz, bo Salamanka siedziała nieruchoma na swojem stanowisku, czuwając, jak Cerber, nad zamkniętemi drzwiami.

Nagle piekielna wrzawa rozległa się w wąskiej uliczce, prowadzącej do domu Corral de los Chicharos i na dziedziniec wtargnęło grono ludzi pod dowództwem człowieka, grającego rolę „Wuja figowego“. Jestto w Andaluzyi starożytny zwyczaj, który pewien uczony odnosi do najodleglejszych czasów, opierając swe twierdzenie na następującym wierszu Arystofanesa:

...Podobnie jak czynią chłopcy,
Chwytając otwartą gębą figi na nitce wiszące.

Wujem figowym był wysoki chłopak w wyszarzałym płaszczu, w kapeluszu na głowie i w szkaradnej masce ze skóry królika. Niósł on na plecach ogrymny kosz trzcinowy, napełniony figami, a w ręku długi pręt z zawieszoną na sznurku figą, którą podrzucał co chwila w górę, a dzieci starały się pochwycić otwartemi ustami wśród krzyków i śpiewów:

Al higui, al higui!
Con la mano no;
Con la boca si [1].

Ukazaniu się wuja figowego towarzyszyły wesołe okrzyki tłumu; wszyscy wielcy i mali zrównali się w tej chwili ogólnej uciechy i zaczęli skakać dokoła figi, ciągle podrzucanej w górę. Naprożno jednak człowiek, przebrany za starą kobietę, oczekiwał, aby Salamanka opuściła swe stanowisko dla wzięcia udziału w zabawie; nie chciała ona ubliżyć swej doktorskiej powadze i zadowalniała się śmiechem i klaskaniem w dłonie za każdym razem, gdy jakie szczęśliwe usta zdołały pochwycić figę. Wreszcie zamaskowany człowiek powziął stanowcze postanowienie, i odciągnąwszy na stronę jednego z chłopaków, należących do orszaku wuja figowego, szepnął:

— Czy chcesz zarobić trochę grosza i spłatać figla Salamance?

---

[1] Figi! figi! ręką nie tykać, tylko ustami!

— Gdzież ona jest? — zapytał chłopiec.

— Tam.

Chłopiec spojrzał we wskazanym kierunku oczyma, w których się malowała radość i złośliwość, i wyciągnąwszy rękę, odparł lakonicznie:

— Pójdę!...

Tajemnicza maska wyciągnęła wówczas z kieszeni dwa cuarto i podawszy ją malcowi, rzekła:

— Weź to i powiedz Salamance, aby poszła jak najprędzej do Santiaguillo Lapa, który nagle zachorował...

Chłopiec skinął twierdząco głową — i po chwili znalazł się przy Salamance, a udając przewybornie zmęczonego długim biegiem, rzekł z przestraszoną miną:

— Pani Salamanko!... proszę iść prędko, prędko do Santiaguillo Lapa, który jest bardzo słaby.

I nie czekając na odpowiedź wrócił do przerwanej zabawy, odbywającej się około figowego wuja.

Pani Salamanka nieco zdziwiona odebraną wiadomością, gdyż tego samego rana widziała Santiaguillo Lapa zupełnie jeszcze zdrowym, wstała, poprawiła chustkę na głowie i jako sumienny lekarz szybko puściła się w drogę. Bez wątpienia Santiaguillo Lapa był jednym z wybitniejszych jej klientów.

Właśnie w bramie sąsiadki urządzały jeden z tych figlów, które wyczerpują cierpliwość ludzi spokojnych i nie dają im innej pociechy, jak zwykłe w takim razie słowa: że w karnawale wszystko uchodzi. Nasmarowawszy smołą odwrotną stronę dwucuartowej monety, rzuciły ją na środek ulicy tak, aby się zdawało, iż przez kogoś została zgubioną. Pierwszy lepszy przechodzień podejmował ją z ziemi — i rzucał natychmiast, ocierając rękę, czemu przyglądały się sprawczynie tego figla i głośnym wtórowały śmiechem.

Salamanka wyszła śpiesznie na ulicę, nie zważając na to, co się dokoła działo, i na środku ulicy spotkała pewną staruszkę, zwaną Seńja Wicenta, która ją zatrzymała jak najniewinniej przy zdradzieckiej monecie.

— Kobieto!... — rzekła — dokąd tak lecicie, jak kula?...

— Do Santiaguillo Lapa, który nagle zachorował.

— Na Boga!... cóż mu się stało?...

— Nic, córko, nic, tylko są osoby, roszczące pretensye do wielkiej uczoności, a w rzeczywistości pustą mające głowę... Połknął on przypadkiem igłę i natychmiast wezwał lekarza tak, jakby oprócz niego już nikogo nie było na świecie. Lekarz dał mu uncyę belladony; i cóż ztąd wynikło? Oto chory nie namyślając się długo, wypił ją odrazu i zjadł kawał chleba.

— Jezu!... kobieto, cóż to mówicie?

— To, co słyszysz, córko. Kiedy belladona razem z funtem chleba weszła do żołądka, wkrótce wywiązało się zapalenie, a kiedy przybyłam, już nie było prawie nadziei ocalenia. Na szczęście, kazałam choremu nacierać żołądek i trucizna wyszła mu przez usta; a ponieważ...

— Cóż dalej się stało?...

Ale Salamanka nie odpowiedziała już na to pytanie, bo, spostrzegłszy w słońcu błyszczącą monetę, pochyliła się szybko, aby ją podjąć. Dokoła wybuchły śmiechy, głośniejsze jeszcze niż zwykle, zdradzając skrytą niechęć współlokatorek do mądrej lekarki, która z zabrukanymi palcami i przekleństwem na ustach wróciła do domu dla obmycia rąk. Lecz, gdy weszła na dziedziniec, nagle gniew wyryty na jej twarzy ustąpił miejsca innym uczuciom, które w jej rysach, jak w zdradzieckiem zwierciadle, natychmiast się odbiły. Było to naprzód zdziwienie, potem powątpiewanie, wreszcie złośliwość i radość z zemsty pewnej powodzenia. Wzrok jej padł na tajemniczą osobę, przebraną za starą babę, która przylgnąwszy do drzwi Maryanilli, rozmawiała z nią przez dziurkę od klucza. Instynkt i doświadczenie narzuciły jej domysł, że pod maską starej baby ukrywał się Juan Mizerya, i że wezwanie do Santiaguillo Lapa było tylko podstępem, którym chciano ją wyprawić z domu Corral de los Chicharos.

Stara nie myliła się wcale; człowiekiem tym był rzeczywiście Juan Mizerya, który, postanowiwszy uwolnić Maryanillę od okrucieństw ojca i zarazem od prześladowań Lopijilla i Salamanki, obmyślił z Ojcem Antonim, miejscowym proboszczem

i najtroskliwszym opiekunem dziewczęcia, odpowiedni ku temu środek. Ponieważ Maryanilla była już pełnoletnią, mogła więc się przenieść do siostry zacnego kapłana, i załatwiwszy wszelkie formalności przez prawo wymagane, zaślubić Juana Mizeryę, choćby wbrew woli ojca. Juan, ucieszony niezmiernie tem postanowieniem, pośpieszył zawiadomić o niem Maryanillę, lecz Marcin Costilla, wychodząc do miasta, zamknął szczelnie okna i drzwi pokoju, w którym siedziała córka. Ponieważ niepodobieństwem było dotrzeć do niej bez narażenia się na nie wiedzieć jaką przykrość, Juan skorzystał z karnawałowych zwyczajów, i ukazał się jej w stroju, który, jak sądził, niczyjego nie ściągnie podejrzenia.

Tymczasem Salamanka na widok biednego młodziana, zapomniała o wszelkich przepisach elegancyi, i otarłszy swą zasmoloną rękę o fałdy kitajkowej spodnicy, pobiegła jak strzała do fryzyera, u którego Lopijillo najczęściej przebywał. Patryota ucieszył się niezmiernie odebraną wiadomością, i zaleciwszy Salamance zaczekać nań w pobliżu Corral de los Chicharos, udał się do oberży, zwanej La Cita, zkąd na ulicę dolatywały klaskania rękami, jakiemi Andaluzyjczycy zwykli towarzyszyć swym śpiewom. Jakiś głos ochrypły nucił:

Cúchares para torero,
Y pa goberná la Espańa
Don Baldomero Espartero!...[1]

Lopijillo otworzył drzwi i wszedł do brudnego pokoju, w którym się znajdował Marcin Costilla w towarzystwie pięciu czy sześciu ludzi niemiłej powierzchowności, siedzących dokoła stołu nad szklanicami wina.

— Panie Marcinie! — zawołał Lopijillo — czyż niemasz pan wstydu?...

— Co mówisz, człowiecze — odparł zagadnięty, powstając szybko z miejsca i nie zważając na to, że w tym nagłym

[1] Cuchares walczy z bykami,
Rządzi zaś całą Hiszpanią
Don Baldomero Espartero.

ruchu kapelusz spadł mu na tył głowy i otoczył twarz jego niby aureolą.

— Tak panie. — ciągnął Lopijillo — Czy jesteś pan szalbierzem lub tchórzem?...

— Tchórzem?... ja, który się nie boję ani Boga, ani szatana?!...

— A jednak, chociaż jesteś pan odważny wobec Boga i szatana, boisz się Juana Mizeryi.

— Ja miałbym się obawiać tego gada?... Gdzie on jest, abym mu zaraz roztrzaskał łeb i zgniótł go jak jaszczurkę?...

— Próżne to słowa, — rzekł szyderczo Lopijillo — zabroniłeś pan temu gadowi zbliżać się do swej córki, on zaś w tej chwili śmieje się z pana, rozmawiając z nią przez dziurkę od klucza.

— Gdzie jest ten łotr?... — zaryczał Marcin Costilla, wyciągając ogromny nóż z za pasa — gdzie on jest, abym mu natychmiast wpakował w brzuch to żelazo?...

— Nie nadążysz, stary niedołęgo! — rzekł Lopijillo, jątrząc go jeszcze bardziej przeciwko Juanowi. — Jest on teraz w Corral de los Chícharos, i wprzód nim tam dojdziesz, porwie ci dziewczynę.

Marcin Costilla skoczył jak tygrys, którego chcą zamknąć do klatki, odpychając jednego z towarzyszy, który próbował go powstrzymać.

Lopijillo pośpieszył także za Marcinem, mówiąc do obecnych z udaną troskliwością:

— Ten człowiek stracił zmysły, niepodobna go opuścić!...

Na końcu ulicy obaj mężczyźni spotkali Salamankę, i nie zamieniwszy z sobą ani słowa, weszli wszyscy troje na podwórze Corral de los Chícharos. Niestety, w wąskiej uliczce, wiodącej do domu i pustej w tej chwili, spotkali się oko w oko z Juanem Mizeryą.

— To on!... to on!... — krzyknęła Salamanka wściekłą uniesiona nienawiścią. Marcin zaś rzucił się jak zwierz dziki na swoję ofiarę.

— Czegożeś tu przyszedł, niegodziwcze?! — zaryczał, wymierzając mu cios swym nożem.

Juan Mizerya odskoczył zręcznie na stronę i zerwał maskę z twarzy, chcąc wystąpić do boju, jako waleczny rycerz z odsłoniętą przyłbicą. Przerażona Salamanka chciała uciekać, lecz Lopijillo zatrzymał ją za rękę zmuszając, aby była świadkiem tej nierównej walki, która miała się odegrać wśród wtórujących jej dziwnym kontrastem śmiechów i oklasków, dochodzących z ulicy.

Tymczasem Juan Mizerya zdołał rozbroić swego przeciwnika; chciał rzucić jego nóż do studni, znajdującej się w pobliżu, ale ręka zaplątała mu się pomiędzy fałdami kobiecego ubrania; wyciągnął ramię z nożem... W tej chwili Marcin Costilla, zaślepiony gniewem i nadmiarem wina, rzucił się naoślep na nieprzyjaciela i przebił się na nożu, trzymanym przez Juana. Ranny wydał straszny krzyk, potem osłabłym głosem wyszeptał: Umieram! — i padł, przeszyty swoją własną bronią.

Krzyk umierającego i wołania: „morderstwo! morderstwo!“ — rozległy się na dziedzińcu i na ulicy, rzucając popłoch wśród tłumu, tak wesołego przed chwilą. Wszyscy uczestnicy karnawałowej zabawy rozpierzchli się w mgnieniu oka, uciekając do swoich mieszkań pod wpływem przerażenia, jakiem wszelki zatarg z policyą zwykł napełniać hiszpańską ludność. Na uliczce, wśród kałuży krwi, pozostał tylko trup jeszcze niezastygły... Po dziedzińcu rozlegały się rozpaczliwe uderzenia Maryanilli we drzwi pokoju; biedne dziewczę domyślało się okropnego dramatu.

Juan Mizerya, ogłuszony i nieprzytomny, skoczył instynktownie na ulicę. Lecz Lopijillo, miotany nienawiścią, krzyczał z całej siły:

— Chwytajcie tego łotra! on zamordował bezbronnego człowieka!...

STRONNICTWA RUSKIE W GALICYI

A RUSKIE DUCHOWIEŃSTWO.

II.

Charakterystyka stronnictw. — Dążności ich. — Różnice językowe. — Środki i siły, jakiemi rozporządzają.

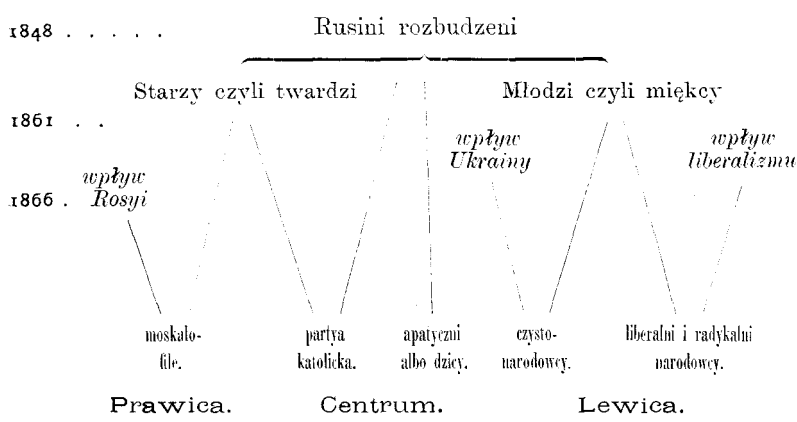
Opinia publiczna społeczeństwa polskiego rozróżnia wogóle dwa stronnictwa pomiędzy Rusinami w Galicyi: moskalofilów i prawdziwych Rusinów. Rusini również zwykli zaliczać się albo do partyi starych, twardych, albo też do partyi narodowców czyli ukrainofilów. Jednakże podział taki w naturze rzeczy nie jest prawdziwym i w niektórych okolicznościach byłoby dla jednostek niesłusznem, niesprawiedliwem, krzywdzącem zaliczać je gwałtem do jednego z tych obozów, każąc im przez to podpisywać się na wszystkie zasady, zapatrywania i dążności koteryjnych przewódców.

Jak wogóle w całej dzisiejszej Europie, tak też i wśród ludności ruskiej dwojakie nurtują prądy społeczne, t. j. zachowawcze i liberalne, tak samo różne co do intenzywności, — a więc bądź skrajnie, bądź umiarkowanie zachowawcze, albo też wolnomyślne. Mają i Rusini galicyjscy swoją prawicę,

centrum i lewicę, swoich konserwatystów, ultra-konserwatystów, swoich dzikich, niewyraźnych, nacyonalistów, liberałów i radykalnych socyalistów. Jednakże widoczne są w zasadach i dążnościach tych poszczególnych grup ruskich właściwe, odmienne jak gdzieindziej, charakterystyczne cechy, wynikające z odmiennych warunków dziejowej przeszłości i odmiennych teraźniejszych wpływów; zresztą i duch narodowy odbił na nich właściwe swe piętno, jak wszędzie w świecie, u wszystkich narodów. Wszak zupełnie innym wydaje się nam liberalizm angielski niż francuski i włoski, innym jeszcze t. zw. nacyonalny liberalizm niemiecki; a o radykałach serbskich lub bułgarskich znowu inne mamy pojęcie, jak wogóle o radykałach w zachodniej Europie.

Nadto dla dokładności w charakteryzowaniu ruskich partyj musimy mieć wzgląd na jedną okoliczność, która jakkolwiek sama w sobie mniej znacząca, to jednak wśród Rusinów nabrała niemałej wagi i stała się znamieniem i pieczęcią polityczną różnych partyj: mam tu na myśli używanie w piśmie pewnych odmiennych właściwości językowych i odrębnej pisowni, który to szczegół już zgóry akcentuję i zaznaczam.

Chcąc tedy podać czytelnikom *Przeglądu* jasną o ile możności charakterystykę stronnictw ruskich, pozwalam sobie najprzód zapomocą tablicy genealogicznej uwidocznić cały ich rodowód i obecne ugrupowanie. Następnie będzie mojem staraniem podać charakterystykę poszczególnych grup, uwzględniając zapatrywania i dążności każdej z nich: 1) w sprawach religii wogóle, a katolicyzmu w szczególności; 2) w sprawach politycznych i społecznych; 3) w sprawach domowych kraju naszego, zwłaszcza w stosunku do narodowości polskiej; 4) w kwestyi języka literackiego i pisowni; wreszcie 5) zaznaczymy pokrótce, jakie towarzystwa posiada każde stronnictwo i jakie czasopisma, któremi swe aspiracye w społeczeństwie ruskiem propaguje i rozszerza.



Oto cały szemat i rodowód stronnictw ruskich. Są tu grupy: prawa, środkowa i lewa; a do tego w środkowej grupie zamieściliśmy całą masę Rusinów apatycznych dla spraw polityki, t. j. znaczną większość duchowieństwa i lud ruski.

Charakterystykę pojedyńczych stronnictw zaczynamy od prawicy. Najskrajniejszymi zachowawcami są t. zw. moskalofile. Ponieważ — twierdzą — przed wieki była Ruś jedna pod władztwem wielkich książąt kijowskich, więc też i obecnie oba plemiona, przyznające się do pochodzenia i nazwiska ruskiego: małoruski i wielkoruski czyli moskiewski, są, pomimo różnic językowych, jednym i tym samym narodem. A że Rosya czyli moskiewska Ruś jest przemożną, więc Małoruś musi się dać tamtej pochłonąć! Osobliwsza to argumentacya, osobliwszym też i konserwatyzm tych panów w swoim rodzaju, — konserwatyzm, liczący się z faktami, od których nas dzieli przeszło ośm stuleci, a nie uznający faktów bliższej nam przeszłości i teraźniejszości, na których przecie stanął i ugruntował się rozdział Małej i Wielkiej Rusi.

Mylnem jest zdanie, jakoby obóz moskalofilski na Halickiej Rusi składał się tylko z rublowiczów i jurgieltników rosyjskich. Są zapewne takie osobistości, służące na żołdzie rosyjskim, i pomiędzy Rusinami w Galicyi, podobnie jak gdzieindziej — ale o całem, licznem stronnictwie powiedzieć tego nie można. W obozie moskalofilskim jest ogromna większość ta-

kich, co należą do partyi z przekonania, czy to jako uczeni, czy też jako arystokraci. Tych Rusinów, których naukowe przekonanie przywiodło do moskalofilstwa — mało; na palcachby się ich doliczył. Moskalofilów-arystokratów nierównie więcej. Mianem „arystokratów“ obejmujemy tych wszystkich, którzy wstydzą się używać (przynajmniej w piśmie) niewyrobionego małoruskiego języka: język ten, wedle ich pojęcia, tylko dla ludu jest wystarczającym — jak to zawyrokował niegdyś Dyonizy Zubrzycki, pierwszy moskalofil galicyjski, twierdząc, że język małoruski to tylko narzecze „pastuchów i świnopasów“. Zaczem moskalofile używają w piśmie dziwnej mieszaniny językowej: rosyjskiego z przymieszką małoruszczyzny (a nieraz i polonizmów), którą to mieszaninę rodowici Moskale ochrzcili mianem „języka brodzkiego“ [1]; czytają jednakże pisma swe podług wymowy ruskiej a nie rosyjskiej, w potocznej zaś mowie używają tylko małoruszczyzny, gdyż wogóle rosyjskiego języka dostatecznie nie znają.

A czemże zresztą mają zaimponować Polakom, wobec których są zagorzałymi antagonistami, jak nie tem, że przyznają się do jednoplemienności z potężną Rosyą? Charakterystycznem jest także, że moskalofilstwo występuje najbardziej w tych stronach, gdzie żywioł ruski jest najsłabszym, a więc na pograniczu stycznem pomiędzy żywiołem czysto polskim a ruskim w Nadsaniu, w Jasielskiem i Sandeckiem; na węgierskiej zaś Rusi (t. j. w północno-wschodniej części Węgier), gdzie ucisk narodowościowy jest najnieznośmejszy, pomiędzy inteligencyą ruską, prócz madyaronów, są tylko moskalofile. Wynika ztąd, że moskalofilstwo pomiędzy Rusinami rodzi się wogóle wskutek majoryzacyi żywiołu ruskiego przez inne panujące żywioły i to zwyczajnie w tych jednostkach, w których niecierpliwość i brak nadziei co do przyszłości narodowej górę bierze ponad wszelką rozwagą i stłumia chęć do pracy patryotycznej o własnych swoich siłach.

---

[1] Nazwa ta pochodzi prawdopodobnie od miasta Brodów, gdzie jest siedziba rosyjskiego konzula na całą wschodnią Galicyę.

Zdawało się w pierwszej połowie ubiegłego dziesięciolecia, a najbardziej po upadku moskalofilskiego *Słowa* i po odjeździe dwóch głównych chorążych tego stronnictwa, Naumowicza i Płoszczańskiego do Rosyi, — że partya moskalofilska zupełnie utraci grunt pod nogami. Niestety, oczekiwania nie ziściły się. Młoda partya narodowców nie umiała wyzyskać sytuacyi; co więcej, wolnodumczemi i antyreligijnemi manifestacyami poczęła zrażać ku sobie wszystkie zachowawcze na Rusi żywioły, z czego znów zręcznie wyciągnęły korzyść organa moskalofilskie, ukazując raz po raz na te zdrożne i szkodliwe dążności partyi młodych i zyskując przez to sympatye ruskich zachowawców. Natomiast partya zachowawcza, szczerze ruska i katolicka, nie uorganizowana dotychczas, zaspała całą sprawę zjednoczenia pod swym sztandarem zachowawczego duchowieństwa ruskiego, najliczniejszego i najbardziej wpływowego żywiołu inteligentnego u Rusinów.

W ten sposób moskalofile utrzymali się nadal na przewodniem stanowisku w zachowawczym obozie ruskim, i wielka część duchowieństwa popiera ich działalność partyjną, polityczną i społeczną, chociaż nie może podpisać się na antykatolickie i panslawistyczne aspiracye moskalofilskich menerów. Prawdziwymi więc moskalofilami w partyi tej są li tylko menerzy polityczni we Lwowie, dziennikarze; ogół zaś na prowincyi, zaliczający się do tego stronnictwa, dążności tych do panrusyzmu niema, nie poznaje ich po części, lub wcale nie zważa na nie, uważając te dążności swoich przewódców za rzecz podrzędną, dla której nie chce opuszczać sztandaru konserwatywnego. Innego bowiem uorganizowanego stronnictwa konserwatywnego pomiędzy Rusinami dotychczas niema.

Jak z powyższych uwag wynika, zapatrywania partyi moskalofilskiej czyli starej pod względem religijnym są zachowawcze, w ogólności chrześcijańskie. Razi jednak przy czytaniu organów moskalofilskich jakaś ukryta niechęć do katolicyzmu wogóle, a już zupełnie jawna niechęć do katolickiego duchowieństwa polskiego, zwłaszcza, że jednocześnie schyzma rosyjska odbiera tam nieraz niezasłużone pochwały. Jednakże

prawdziwej inklinacyi do schyzmy nie znajdujemy nawet u świeckich moskalofilów, gdyż bądźcobądź gdyby kto policzył fakta apostazyi do schyzmy pomiędzy Rusinami w Galicyi, nie napotkałby ani w małej części tego, co się dzieje np. w samej Pradze pomiędzy Czechami; a przecież nikt Czechom wogóle nie może zarzucić inklinacyi do prawosławia; a tem bardziej pomiędzy duchowieństwem, należącem do partyi moskalofilskiej, inklinacyi takiej nie było i niema. Upadek kilku osobistości, osławiony przez prasę polską, a spowodowany z pewnością politycznemi, nie religijnemi pobudkami, nie uprawnia wcale do podejrzywania duchowieństwa ruskiego, które się do partyi starej zalicza, o inklinacyę do schyzmy. Duchowieństwo ruskie, do jakiejkolwiekbądź partyi należy, patrzy wogóle trzeźwo na stosunki, poznaje i rozumie wyższość katolicyzmu nad schyzmą wschodnią; wie dobrze, że w katolickim Kościele o n o właśnie ma to szczytne powołanie nawrócenia kiedyś całego Wschodu do owczarni Chrystusowej: przeświadczenie to napełnia go szlachetną dumą. A jeźli część tego duchowieństwa popiera w imię „konserwatyzmu“ wydawnictwa i publiczne akcye moskalofilów, to jeszcze jest bardzo daleką od zasad, które głoszą organa moskalofilskie, będące w ręku kilku ludzi.

Jeszcze jednę kwestyę musimy tutaj choć pobieżnie wyjaśnić, kwestyę, którą publicystyka polska w swoim czasie w niewłaściwem przedstawiła świetle. Mamy na myśli ruch t. zw. obrzędowy, który w latach 1860—1870 zajmował umysły wielu ruskich duchownych. Była to dążność do reformy obrządku unickiego, a to „w celu przywrócenia całej okazałości obrządku wschodniego, w celu wznowienia wielu pięknych ceremonij, które przez wieki zaniedbywano, — a w dalszym rzędzie, w celu oczyszczenia tegoż obrządku z wszelkich bezmyślnych innowacyj, które nie harmonizowały z duchem jego, a nawet — bądźmy szczerzy — w celu usunięcia niektórych ceremonij, przejętych z obrządku łacińskiego a przystosowanych i włączonych do całości nabożeństwa unickiego niestosownie i bezmyślnie“. Dążność tę nazwano *obrjadowstwem*, a księży, dążących do takiej reformy, *obrjadowcami*. Że rzeczywiście z biegiem wieków wkradły się

do obrządku unickiego pewne niewłaściwości, najbardziej przez nieuctwo i niedbalstwo niektórych duchownych-wygodnickich, że jednolitość nabożeństwa dużo na tem ucierpiała, tego nikt nie zaprzeczy. Powstało nawet u Rusinów charakterystyczne w tym względzie przysłowie: *szczo popjk, to typjk*, t. j. co ksiądz, to inne dyrektoryum rytualne. Potrzebę reformy w tym względzie odczuwali w różnych czasach różni biskupi ruscy, a synod prowincyonalny zamojski nakazywał jak najbardziej przestrzegać we wszystkich dyecezyach unickich *uniformitatem rituum*. I obecnie wyższa władza duchowna była powołana do podjęcia takiej reformy w granicach istotnej potrzeby. Tymczasem niektórzy z niższego kleru chcieli przyśpieszyć całą sprawę zapomocą polemiki po dziennikach, a nadomiar złego zaczęli samowładnie reformować obrządek, rozumie się, każdy na swój sposób, przez co *uniformitas rituum* jeszcze bardziej ucierpiała. Takie reformowanie obrządku na własną rękę było z pewnością niepowołanem i zdrożnem, a prowadzenie polemiki rytualnej po dziennikach moskalofilskich było w wysokim stopniu niewłaściwem; to też cały ten reformatorski zapęd przedstawiać się dziś musi jako rzecz pożałowania godna. Mimo to wyznać trzeba, że w prasie polskiej, z powodu antagonizmu narodowego, rzecz całą naciągano aż do zbytku, podsuwano jej fałszywe znaczenie, zarzucając ogółowi duchowieństwa ruskiego grawitacyę do schyzmy, dążność do wprowadzania obrządków schyzmatyckich; — i potępiono ryczałtem ogół duchowieństwa za błędy nielicznych jednostek. Było zapewne kilku zagorzalców, którzy w oczyszczaniu obrządku unickiego od naleciałości łacińskich zaszli nadto daleko, zbliżając się natomiast do obrzędów specyficznie schyzmatyckich, lecz ogół duchowieństwa ruskiego pragnął reformy nie w innym celu, jak tylko w celu ujednostajnienia ceremonij obrzędowych i usunięcia niewłaściwych, przez nieznajomość ducha obrządku, nieuctwo i niedbalstwo wprowadzonych innowacyj. Na szczęście najbardziej zagorzali a przewrotni *obrjadowcy*, jak np. wychodźcy chełmscy i głośny Naumowicz, wynieśli się do Rosyi, a tymczasem sprawa reformy obrządku unickiego przycichła pomię-

dzy duchowieństwem zupełnie. Zajęła się nią z polecenia Stolicy apostolskiej wyższa władza duchowna; ordynaryat metropolitalny we Lwowie wydelegował w tym celu komisyę duchowną, obradującą już od lat kilku nad ostatecznem załatwieniem tej sprawy. — Ale wróćmy do moskalofilów.

W zapatrywaniach politycznych i społecznych tego stronnictwa nie widać najmniejszej konsekwencyi. Zachowawcy w zasadzie wysługują się przez cały przeciąg życia konstytucyjnego w Austryi liberalnym centralistom niemieckim, dla opozycyi — Polakom. To wysługiwanie się przechodziło nieraz wszelką miarę czelności. Duchowni ruscy moskalofile, posłowie do Rady państwa w r. 1874, uchwalili wraz z liberałami znane „ustawy międzywyznaniowe“. Za tę wysługę uniżoną usłyszeli na podziękę: *Der Mohr... kann gehen!* — a nie uzyskali najmniejszej nawet koncesyi na korzyść ogółu ruskiego. Mimo to podziśdzień służą wytrwale tym, którzy są najzaciętszymi wrogami panslawizmu, tej serdecznej utopii moskalofilów.

Mówi się wiele o grawitacyi menerów moskalofilskich ku Rosyi; sympatye te jednak dla Rosyi są chyba platoniczne. Dowodów tej grawitacyi rząd austryacki przez wiele lat szukał i nie odszukał, a prawdopodobnie nie odszuka; zresztą byłoby to nawet nienaturalnem, aby panowie ci chcieli kompromitować się przez jakieś machinacye na rzecz Rosyi, która przecież — wedle ich nawet przekonania — jest na tyle potężną, aby się obyć bez ich pomocy. Z drugiej zaś strony, nie da się ocenić dokładnie, jak daleko idą te ich sympatye dla Rosyi; trudno przecie przypuścić, żeby polityczne urządzenia carstwa mogły przedstawiać się ponętnie najzagorzalszym nawet rusofilom, używającym swobód konstytucyjnych.

W sprawach kraju kierują się moskalofile przeważnie antagonizmem do Polaków. Dla przykładu przytoczymy, że kiedy na sesyi sejmowej w r. 1873 jeden z posłów polskich podał wniosek, ażeby wezwać rząd do polepszenia dotacyi duchowieństwa, wystąpili przeciw temu ruscy moskalofile z tego jedynie powodu, że wniosek ten wyszedł ze strony polskiej. Wszędzie widzą, choćby w najdodatniejszej działalności Pola-

ków, tylko machinacye, zmierzające do ugruntowania polskości i — odbudowania Rzpltej. Pragną jak najbardziej, aby nie stykać się nigdzie z Polakami; nie chcą żadnej zgody, ale zupełnego rozdziału. Spodziewają się zaś ciągle, że za swe wysługi centralistom przeprowadzą kiedyś, skoro ci przyjdą do władzy, rozdział Galicyi na wschodnią i zachodnią — i złamią stanowczo polską większość. Nie liczą się widocznie z tem, że pomimo rozdziału, Polacy i we wschodniej Galicyi utrzymaliby się nadal na swem przeważnem stanowisku, górując inteligencyą i materyalną pozycyą, i mieliby pewną przewagę w autonomii wschodniej Galicyi.

Jakkolwiek więc większość polska w Galicyi sama częstokroć przez niewyrozumiałość drażni ambicyę narodową i podsyca rozgoryczenie u Rusinów, to jednakże zaprzeczyć się nie da, że moskalofile znów przechodzą nieraz wszelką miarę w antagonizmie do polskości, i mieniąc się być panslawistami, nie chcą żyć w zgodzie i miłości z najbliższymi sobie sąsiadami, braćmi Słowianami. Zresztą zbytecznem byłoby rozpisywać się w tej materyi stosunków galicyjskich: dzienniki polskie notują skrzętnie najdrobniejsze szczegóły, odnoszące się do kwestyi polsko-ruskiej, to też ta kwestya czytającej publiczności polskiej dostatecznie jest znaną.

Wspomnieliśmy już poprzednio o zapatrywaniach moskalofilów co do języka literackiego i pisowni, zaznaczając, że starają się pisać językiem jak najbardziej zbliżonym do rosyjskiego (z wyjątkiem chyba wydawnictw popularnych, w których bardziej zbliżają się do narzecza ludowego); piszą oni jednak niezupełnie poprawną rosyjszczyzną, a czytają według małoruskiej wymowy. Wymowa rosyjska za wielkie sprawia im trudności. Chociaż bowiem za podstawę literackiego rosyjskiego języka — jak już w poprzednim zeszycie *Przeglądu* widzieliśmy — wzięto język cerkiewno-ruski, wykształcony w akademii kijowskiej w XVII wieku, a wraz z nim przyjęto też i małoruską pisownię — to jednak wymowa obu języków tak jest odmienną, że galicyjskiemu Rusinowi do moskiewskiej właśnie wymowy najtrudniej się nagiąć i nałamać. Nic też dzi-

wnego, że najzagorzalszy nawet moskalofil woli czytać z małoruska.

Partya moskalofilska utrzymuje w swem ręku najdawniejsze i najbogatsze ruskie instytucye we Lwowie. A więc przedewszystkiem: 1) starodawny „Instytut Stauropigialny“, który w r. 1886 obchodził 300-letnią rocznicę swego założenia. Jestto właściwie oddawien dawna uprzywilejowane bractwo przy cerkwi Wniebowzięcia we Lwowie, a posiada własną bogatą drukarnię, najstarszą w Galicyi, księgarnię, muzeum starożytności i znaczny majątek w realnościach miejskich; przytem utrzymuje bursę dla ubogiej ruskiej młodzieży. 2) Moskalofile zarządzają także instytutem „Domu Narodnego“. Założono go w r. 1851 w celu popierania ruskiej literatury i oświaty pomiędzy ludem. Posiada znaczną bibliotekę, muzea i gabinety i przeszło półmilionowy majątek w nieruchomościach miejskich i wiejskich, powstały ze składek całego ruskiego społeczeństwa, i również utrzymuje bursę. Pod zarządem partyi starych zostają jeszcze następujące towarzystwa: 3) literackie „Hałyckoruska Matycia“, założone również w r. 1851, które jednak pomimo znacznego majątku w nieruchomości i kapitałach, bardzo słabe daje oznaki życia, a wydaje zaledwie raz do roku swój rocznik p. t. *Literaturnyj Zbornyk;* 4) towarzystwo ludowe: „Imeny Mychaiła Kaczkowskoho“, założone w r. 1875 przez Naumowicza, które rozpowszechniło dotychczas przeszło 160 książeczek swego wydawnictwa pomiędzy ludem w ogolnej liczbie przeszło pół miliona egzemplarzy; 5) towarzystwo polityczne: „Ruska Rada“, istniejące od 1848 r.; 6) towarzystwo kasynowe: „Ruskoje Kasyno“; 7) studenckie: „Akademyczeskij Krużok“ we Lwowie, i nakoniec 8) towarzystwo kobiece: „Obszczestwo Ruskich Dam“.

Prócz tego dzieli partya moskalofilska swe wpływy z partyą narodowców w następujących towarzystwach ruskich we Lwowie: 1) w towarzystwie handlowem „Narodna Torhowla“, które rozwija się bardzo pomyślnie i posiada dotychczas siedm składów filialnych na prowincyi; 2) w towarzystwie: „Szkilna Pomicz“, założonem w celu wspierania ubogich uczniów szkół

ludowych we Lwowie; 3) w „ruskiem towarzystwie pedagogicznem“, które utrzymuje internat dla młodzieży pod wezwaniem św. Mikołaja; 4) w towarzystwie ruskich rzemieślników: „Zorja“ i 5) w towarzystwie ludowem lwowskiem: „Ruska narodna czytalnia“.

Na prowincyi różnice przekonań partyjnych nie występują tak jaskrawo; to też i istniejące tam towarzystwa ruskie nie mają cech specyalnie partyjnych.

Jako organa moskalofilskiej partyi bywają uważane następujące czasopisma: 1) codzienne polityczne: *Czerwona Ruś;* 2) tygodniowe polityczne ludowe: *Russkoje Słowo;* 3) literackie ilustrowane dwutygodniowe: *Nowyj Hałyczanyn* i 4) humorystyczne: *Strachopud* z dodatkiem literackim: *Besida;* — wszystkie wychodzą we Lwowie. Nadto czasopisma: 5) tygodniowe polityczno-literackie: *Łystok,* wychodzące na Węgierskiej Rusi; 6) ludowe: *Russkaja Rada,* wychodzące w Kołomyi; 7) ludowe miesięczne: *Nauka*, założone przez Naumowicza i 8) ludowe: *Russkaja Prawda;* dwa ostatnie wychodzą we Wiedniu. Nakoniec wymienić należy miesięczne czasopismo: 9) *Wistnyk Narodnoho Domu,* który jest organem tegoż instytutu.

Z jakim skutkiem towarzystwa te i organa spełniają zadanie propagandy moskalofilskiej, zwłaszcza między ludem, na razie skonstatować się nie da. Faktem jest, że czasopisma ludowe z tendencyą moskalofilską utrzymują się już długie lata, a towarzystwo „Im. Kaczkowskoho“ rozrzuciło już przeszło pół miliona egzemplarzy swych książeczek. Lud jeszcze wielu rzeczy, których go uczą przewrotni nauczyciele, nie rozumie, lecz z biegem czasu przyjmie z pewnością wiele zasad niezdrowych. Tem bardziej przeto ubolewać należy, że wydawnictwa ludowe z tendencyą katolicką i szczerze ruską nie są w stanie wytrzymać konkurencyi z pismami, wydawanemi gwoli szerzenia zasad przewrotnych.

Skończywszy przegląd ruskiej prawicy, zwrócimy się do obozu t. zw. ukrainofilów, t. j. połączonej ruskiej lewicy, skrajnej, liberalno-socyalistycznej i umiarkowanej, czyli partyi czysto-narodowców.

Duch liberalizmu i radykalnego socyalizmu, który w dzisiejszem stuleciu owionął wszystkie społeczeństwa Europy, najszybciej zdaje się szerzyć w społeczeństwach młodych, nie mających silnych dziejowych tradycyj. W społeczeństwach z wysoce rozwiniętą chrześcijańską kulturą, wszystko niwelujący „liberalizm“ nie mógł robić szybkich postępów, potrzebował na to kilku pokoleń; w społeczeństwach młodych, świeżo do życia narodowego rozbudzonych, jak u Serbów, Rumunów, Bułgarów lub Rusinów, nowomodne hasła i zasady lotem przenikały głowy gorącej młodzieży (której zdaje się zawsze, że wszystko lepiej od starszych potrafi, że jej powołaniem odrazu zreformować społeczeństwo) i szerzyły się swobodnie, nie znajdując żadnych poważniejszych przeszkód. Prądy wolnodumstwa szły na Ruś Halicką trzema szlakami: od Niemców przez Wiedeń i żydowską prasę wiedeńską, od postępowych pozytywistów polskich przez Warszawę i Lwów, najpóźniej wreszcie płynął liberalizm od braci z Ukrainy, wyhodowany tamże przez wolnodumców rosyjskich, a idący aż od szwajcarskiej Genewy.

I tak raźnie szerzył się duch wolnodumstwa pomiędzy galicyjskiemi Rusinami, że dziś — twierdzimy śmiało — należąca do partyi ukrainofilów świecka młodzież ruska, prowadzona przez zręcznych agitatorów pod wodzą Dragomanowa z Genewy, Terleckiego z Wiednia, Iw. Franka i Mich. Pawlika ze Lwowa, jak również znaczna część starszych ukrainofilów świeckich, hołduje skrajnie wolnomyślnym zasadom, z tym dodatkiem, że część tych ruskich wolnodumców trzyma się jeszcze sztandaru narodowego, druga zaś część dążności narodowościowe uważa za szkodliwe dla „postępu świata“ i hołduje zasadom internacyonału. Z biegiem lat ludzkiego życia zasady skrajne — rzecz jasna — łagodnieją; to też i pomiędzy ukrainofilami można doliczyć się pewnej cyfry umiarkowanych liberałów. W obecnej chwili zachodzą nawet coraz częstsze spory pomiędzy umiarkowanymi a radykalnymi, między „młodymi“ a „najmłodszymi“ — jak powiadają — ukrainofilami.

W kwestyach religijnych Młodorusini świeccy, z bardzo

nielicznemi wyjątkami, są wogóle pseudo-liberałami najczystszej wody na modłę zachodnią. Twierdzą ciągle, że religia ich nie obchodzi, ale religijności szkodzić nie chcą. Jednakże ze źle tajoną nienawiścią, gdzie się tylko da, występują przeciw religijnym instytucyom Kościoła katolickiego; rozumie się, nie nadto jawnie i otwarcie, gdyż są zmuszeni dla oportunizmu liczyć się jeszcze z głęboką religijnością ludu i duchowieństwa ruskiego. Za to podstępnie zapomocą czasopism i broszur podkopują wiarę szerzeniem zasad pozytywistycznych i materyalistycznych, dyametralnie przeciwnych chrześcijańskiej wierze i moralności. Dla oportunizmu kokietują z duchowieństwem, którego znaczna część solidaryzuje się z nimi dla oportunizmu nacyonalnego, nie wywierając, niestety, na nich żadnego wpływu dodatniego w kierunku religijno-moralnym. Jak w partyi moskalofilskiej, tak i u „młodych“ duchowieństwo niema udziału w zarządzie partyjnym, i musi systematycznie przymykać oczy na radykalne aspiracye swych współstronników świeckich.

Ignorując sprawy religijne wogóle, pseudo-postępowcy ruscy nie mają przyczyny występować ani przeciw katolicyzmowi, ani za schyzmą rosyjską. I katolicyzm i schyzma są dla nich równie obojętne. Tylko od czasu do czasu, wyzyskując religię dla celów politycznych, i licząc na to, że i w tej sferze można bałamucić umysły, wyciągają na widownię projekt utworzenia na Rusi cerkwi narodowej, autonomicznej i niezależnej od Rzymu, o ustroju synodalnym, jak u Serbów węgierskich. W organizacyi takiej cerkwi to miałoby być najważniejszem, żeby biskupów i dostojników kościelnych wybierał *clerus et populus*, ażeby też i świeccy mieli swój wpływ na sprawy cerkwi. Ale te projekta pozostaną chyba projektami. Wszelako trafiają się jeszcze lepsze pomysły. I tak ludowa gazetka *Bat'kiwszczyna*, orzekłszy pewnego razu, że każda religia jest równie dobrą, zachwala od czasu do czasu sztundyzm, i radzi, aby Ruś Halicka przyjęła go. Sztundyzm jestto — jak wiadomo — sekta protestancko-racyonalistyczna, szerząca się pomiędzy ludem na Ukrainie, a obywająca się bez

cerkwi i duchowieństwa: ta ostatnia okoliczność zaleca się jak najbardziej do przyspieszenia „postępu“ ruskiego ludu.

W sprawach politycznych Austryi ukrainofile wprawdzie łączą się z autonomistami, atoli z pewnością wyrzekliby się tego sojuszu, jeżliby komu tylko na myśl przyszło podejrzywać ich o jakie sympatye dla austryackiej katolickiej partyi, klerykałów-obskurantów i feudałów-zacofańców — bo są przecież liberalnymi i postępowcami. Jednak pomimo swych liberalnych przeświadczeń deklamują przeciw niemieckim liberałom centralistom, którym znów kłaniają się — jak to już wspominaliśmy — ruscy konserwatyści, moskalofile. Przedziwna zaiste konsekwencya zasad!

W sprawach społecznych część stronnictwa młodoruskiego kieruje się zasadami liberalno-demokratycznemi, część zaś zasadami skrajno-socyalistycznemi. Zarzucając moskalofilom bezczynność, nieustannie chwalą się i głoszą, że tylko sami, jako demokraci, jako prawdziwi przyjaciele ludu, pracują nad jego podniesieniem. Ponoś jednak ani jedni ani drudzy nie mają racyi zbyt podnosić w tym względzie swoje zasługi. Towarzystwa, mające pracować nad oświatą i podniesieniem ludu ruskiego, a zostające pod rozkazami prowodyrów obu partyj, wydają wprawdzie co roku po kilka książeczek popularnych, które — staraniem duchowieństwa — pomiędzy ludem rozchodzą się: — ale na tem też ogranicza się cała ich działalność. Zebrania zaś wydziałów tych towarzystw służą chyba na to, aby prowodyrowie mogli się podziwiać i przesadzać w zapędach wzajemnej admiracyi — co zresztą jest chorobą epidemiczną wszystkich prawie stowarzyszeń naszego postępowego stulecia. W rzeczywistości około podniesienia ludu pracuje tylko pewna zaledwie część duchowieństwa wiejskiego, jakkolwiek praca ta nie wydaje takich rezultatów, jakichby się można spodziewać, gdyby była prowadzona organicznie podług rozumnie ułożonego planu i gdyby wogóle wszystek kler wiejski poczuwał się do tego patryotycznego obowiązku. Co najbardziej uderza, to ta okoliczność, że najmniej stosunkowo zważają ci pracownicy na podniesienie między ludem rolnictwa, które przecież

głównem jest źródłem jego utrzymania, i wcale nie zwracają uwagi na organizacyę pomocy dla rolnika w tanim a racyonalnym kredycie, jaki się ma np. w spółkach Raiffeisenowskich. Przy tak wielkiej ilości czytelni ludowych na Rusi, niema wcale ruskich „kółek rolniczych“, a bardzo mało kas pożyczkowych włościańskich, któreby były dla ludu ruskiego o wiele praktyczniejszemi i pożyteczniejszemi instytucyami, niźli czytelnie.

W sprawach kraju i w stosunkach z Polakami są ukrainofile, podobnie jak i moskalofile, szowinistami narodowymi, i potępiają jednostronnie politykę krajową, prowadzoną przez większość polską. Jak tamci boją się wszędzie i zawsze machinacyj na rzecz odbudowania Polski, zlatynizowania i spolonizowania Rusi, — tak ci znów widzą w całej działalności autonomii krajowej tylko dążność do utrwalenia przeważnego wpływu szlachty, feudalizmu i klerykalizmu. Ale szowinizm ten u Rusinów — niema co taić — jest ciągle podsycany przez szowinizm pewnej części wschodnio-galicyjskich Polaków. Rzecz to pewna, że znaczna część Polaków we wschodniej Galicyi, gdzie są żywiołem panującym nad drugim żywiołem, o tolerancyi narodowościowej ma o wiele ciaśniejsze pojęcia, niż Polacy w innych dzielnicach Polski, a nawet w Galicyi zachodniej. Drażnią oni ciągle Rusinów, dając im poznać wszędzie i zawsze swą wyższość i przewagę, a poniżając wszystko, co drogie Rusinom — przedewszystkiem obrządek ruski i ruską mowę. Bo bądźcobądź stronnictwo młodoruskie początkowo okazywało szczere intencye zbliżenia się do Polaków. Julian Ławrowski, przewódca tego stronnictwa, a zarazem wice-marszałek sejmu, sformułował nawet punkta ugody między obiema galicyjskiemi narodowościami, które wniósł na posiedzeniu sejmowem d. 28 października 1869 r. Ale darmo — większość polska przyjęła wniosek ten bardzo zimno, a stronnictwo młodoruskie przestało myśleć o możliwości pojednania się z Polakami. Zresztą i obecnie chętnie podaliby ukrainofile rękę do zgody Polakom, ale tylko postępowym, demokratom: przenigdy polskim konserwatystom.

Zatrzymać się musimy nieco dłużej przy wyjaśnieniu zapatrywań Młodorusinów co do języka literackiego i pisowni ruskiej; rzecz ta, niemałej wagi u Rusinów, mało znaną jest publiczności polskiej. Podczas kiedy moskalofile usiłują w piśmie jak najbardziej zbliżyć się do rosyjskiego języka i pisowni, to znów ukrainofile chcą nietylko jak najbardziej oddalić się od rosyjszczyzny, ale ignorują także (w większej lub mniejszej mierze) wszelkie tradycye dawnej ruszczyzny i cerkiewszczyzny, przybierając za to przesadnie w imię demokratyzmu wszelkie wulgaryzmy. Czyszczą więc skrupulatnie język ruski ze wszelkich, dawniej używanych wyrazów, których lud nie zna. Że zaś mowa ludu może być tylko podstawą do wyrobienia języka literackiego, ale w piśmiennictwie sama wystarczyć nie może, przeto piśmiennicy partyi ukrainofilskiej posiłkują się sztucznem urabianiem słów, dla wyrażenia pojęć, których lud niema. Tworzą więc niektórzy z nich prawdziwe dziwolągi językowe, zrozumiałe chyba dla tych, którzy je utworzyli, wstrętne dla większej części inteligencyi ruskiej, a niepojęte dla ludu. Ta dążność puryfikatorska, to nieuszanowanie języka cerkiewnego i świętych zabytków tysiącletniej przeszłości, odstręcza znaczną część duchowieństwa ruskiego od narodowców małoruskich i rzuca ją w objęcia moskalofilów. Prąd ten pseudo-puryfikatorski dostał się tu z Ukrainy, gdzie małoruszczyzna w podobny sposób chce się ratować od zatonięcia w powodzi panmoskiewskiej, i gdzie Rusini wyrzekli się już nawet swego imienia i odstąpili je bez zastrzeżenia Moskalom, nazywając się już nie Rusinami, ale Ukraińcami, a swą ojczyznę nie Rusią, lecz Ukrainą — byle tylko zadokumentować swą narodową odrębność. Głównym inicyatorem tego kierunku był Pantaleon Kulisz, poeta i pisarz ukraiński, człowiek zresztą bardzo zmiennych przekonań: raz ciska gromy na Moskwę za gnębienie Ukrainy, to znów pisze panegiryki w cześć zjednoczenia Moskwy z Rusią i sam potępia dawne swe ideały. On to wymyślił nową pisownię dla języka małoruskiego, opartą na czystym fonetyzmie. Pisownia ta była w powszechnem używaniu na Ukrainie w latach 1860—76; w 1876 r. wyszedł 5 czer-

wca (starego stylu) znany carski ukaz, zabraniający używania innej pisowni prócz czysto rosyjskiej, a proskrybujący iście po drakońsku małoruski język i literaturę w całem carstwie. Obecnie też piśmiennictwo małoruskie na Ukrainie prawie zanikło; a jeźli czasem ukaże się jaka drobna książeczka, przepisanej ukazem treści t. j. beletrystycznej lub popularnej, to pisownia w niej musi być oktrojowana czysto moskiewska. Podług tejże do oddania małoruskiego wyrazu trzeba dobierać głosek nie wedle właściwego ich, ale wedle moskiewskiego brzmienia, — a ztąd powstają prawdziwe dziwolągi ortograficzne. Od takiej pisowni odwróci się ze wstrętem nawet moskalofil galicyjski. W Galicyi zaś używają podziśdzień fonetycznej pisowni Kulisza skrajniejsi ukrainofile; jednakże w wydawnictwach szkolnych, ludowych i czasopismach, przez wzgląd na ogół ruski, zmuszeni są używać pisowni etymologicznej, nieco różniącej się od tradycyjnej pisowni galicyjsko-ruskiej, opartej na cerkiewszczyźnie, a będącej dziś w użyciu tylko u duchowieństwa i w oficyalnych pismach dyecezalnych. Tyle co do kwestyi pisowni języka małoruskiego; wystarczy to na razie, zwłaszcza że mamy zamiar raz jeszcze powrócić do tej materyi.

Pozostaje nam jeszcze wyliczyć towarzystwa i czasopisma ruskie, zostające pod kierownictwem partyi młodych. Towarzystwa ukrainofilów we Lwowie są następujące: 1) Towarzystwo oświaty ludu: „Proświta“, rozporządzające dziś już znacznym kapitałem, a liczące półtora tysiąca członków i kilkanaście filij na prowincyi; rozrzuciło ono przeszło pół miliona egzemplarzy książeczek swego wydawnictwa pomiędzy ludem. 2) Towarzystwo naukowe „Imienia Szewczenki“; posiada własną drukarnię i wydaje literacko-naukowe czasopismo. 3) Towarzystwo kasynowe „Ruska Besida“, które otrzymuje roczną subwencyę od sejmu na utrzymanie narodowego ruskiego teatru. 4) Tow. polityczne „Narodna Rada“ i 5) studenckie „Akademyczne Bractwo“. Prócz tego istnieją jeszcze studenckie towarzystwa młodoruskie: w Krakowie: „Akademyczna Hromada“, we Wiedniu: „Sicz“ i w Czerniowcach: „Sojuz“.

Czasopisma i organa młodej partyi (wszystkie wychodzą

we Lwowie) są następujące: 1) codzienne polityczne czasopismo *Diło* o kierunku umiarkowanie liberalnym; 2) polityczne ludowe tygodniowe *Bat'kiwszczyna*, również o liberalnych tendencyach; 3) miesięcznik polityczny i literacki *Prawda*, z tendencyą wybitnie ukrainofilską, pisany fonetyczną pisownią, a językiem aż nadto oczyszczanym i niezrozumiałym; 4) literacki dwutygodnik *Zorja*, własność towarzystwa „Imienia Szewczenki"; 5) miesięcznik dla spraw jurydycznych *Czasopyś prawnycza*, 6) czasopismo dwutygodniowe, organ nauczycieli szkół ludowych, *Uczytel*, wydawane przez ruskie towarzystwo pedagogiczne; 7) humorystyczny dwutygodnik *Zerkało;* 8) dwutygodnik ilustrowany dla młodzieży *Dzwinok* i 9) ludowy dwutygodnik *Narod* o tendencyi socyalistycznej.

Jako organ partyi młodej na Bukowinie, wychodzi w Czerniowcach polityczny dwutygodnik *Bukowyna* z dodatkiem pedagogicznym *Biblioteka dla mołodiży*. Również na Bukowinie, w Sadagórze, wychodzi ludowy miesięcznik *Dobryi Rady*, jednakże bez wyraźnej barwy partyjnej.

Czasopisma i wydawnictwa partyi „młodych", redagowane pod hasłami liberalizmu (wyjąwszy wydawnictwa ludowe, pedagogiczne i t. p.) zasiewają — jakkolwiek bardzo oględnie — pomiędzy inteligencyą, a nawet i ludem ruskim, ziarna indyferentyzmu religijnego i moralnego, nie okazują uszanowania dla starodawnych tradycyj i instytucyj katolickich i chrześcijańskich wogóle. Wydawnictwa zaś skrajnych radykalistów ukrainofilskich jawnie propagują niewiarę i wierze przeciwne zasady materyalizmu, darwinizmu i t. p. Napróżno szukalibyśmy nawet w czasopismach z tendencyą umiarkowaną jakiego wyrazu szacunku i czci dla Kościoła katolickiego, dla papiestwa; napróżno szukalibyśmy tam nie już uwydatnienia, ale choćby tylko zregestrowania tak wielu doniosłych w świecie katolickim wydarzeń i faktów, które dokumentują żywotną siłę, wieczną młodość i piękność katolicyzmu, które podnoszą rozkoszą pierś katolika i rozbrzmiewają ponad falami dziejów podniosłym hymnem: *Sursum corda — hori imijem serca!* — Napróżno! Znajdą się tam panegiryki dla Darwina, dla Gam-

betty i dla innych nowożytnych ateuszów; znajdzie się miejsce dla rozpisywania się o najmizerniejszych, byle nowomodnych doktrynach i teoryach, i do popisywania się aż do znudzenia różnemi „postępowemi“ frazesami i hasłami: o żywem tętnie katolicyzmu, o wybitnych postaciach kościelnych — cisza zupełna. Pożałowania więc godną jest rzeczą, że duchowieństwo ruskie, należące do partyi „narodowców“, duchowieństwo, którego kieszeń głównie podtrzymuje istnienie ich wydawnictw i czasopism, nie chce, czy nie umie wpłynąć na to, aby te publikacye pokazywały się na świat w takiej szacie, w jakiejby należało pokazywać się pismom, żyjącym za pieniądze „klerykalne“. Nie chcemy przez to twierdzić i domagać się, żeby te wydawnictwa miały być *par excellence* klerykalne, ale mamy prawo żądać, aby były przynajmniej bezstronne dla katolików i choćby dla „klerykałów“ sprawiedliwe.

Na tem kończymy nasze uwagi o partyi młodych.

Pozostałoby jeszcze zanalizować zapatrywania i dążności Rusinów, nie należących do żadnej z obu głównych koteryj. Z natury rzeczy wynika, że zapatrywania „dzikich“, apatycznych, nie dadzą się sprowadzić do jednego mianownika; trudno więc dać o nich wyraźne jakieś określenia. Co się zaś tyczy przeświadczeń i dążeń „katolickiej“ partyi ruskiej, to zdaje się, że ich charakteryzować nie potrzeba; sama nazwa partyi kategorycznie je określa. Jakie zaś partya ta, dotychczas nie uorganizowana, ma tendencye polityczne, jakie jej stanowisko wobec innych partyj ruskich, jakie jej widoki i nadzieje na przyszłość — zaznaczamy poniżej, rejestrując głosy, które w najnowszym czasie dają się słyszeć z tej strony. Przytem ośmielimy się wyrazić kilka własnych zdań i zapatrywań, dotykających sprawy ruskiej w Galicyi. Przedewszystkiem jednak będziemy się starali, o ile możności, wyjaśnić kwestyę, dlaczego część duchowieństwa ruskiego idzie za koryfeuszami stronnictw ruskich, którzy wywiesili sztandary o barwach antykatolickich lub też antyklerykalnych i antyreligijnych.

III.

Stanowisko duchowieństwa ruskiego wobec stronnictw ruskich. — Potrzeba zjednoczenia umiarkowanych żywiołów.

Gdybyśmy zapytali któregokolwiekbądź duchownego ruskiego, co ma udział w działalności politycznej danego stronnictwa, z jakiej przyczyny znaczna część duchowieństwa ruskiego katolickiego stoi przy sztandarach panslawizmu i pseudoliberalizmu, które niosą ruscy prowodyrowie polityczni — odpowiedziałby bez wahania: „Duchowieństwo ruskie nie może wyłącznie oddać się swemu powołaniu, jak gdzieindziej: ono musi być patryotycznem w każdym względzie i brać udział w politycznych sprawach swego narodu, bo niema je komu zastąpić na posterunku walki o byt narodowy. Tworzyć zaś nie może osobnej partyi o wyraźnie katolickich barwach, lub też partyi klerykalnej, gdyż toby znaczyło drobić siły narodowe jeszcze bardziej — co wobec walki z przewagą polską byłoby próbą niepolityczną i czynem wielce niepatryotycznym“.

Widać ztąd, że ciasny nacyonalny patryotyzm przykuwa duchowieństwo ruskie do antykatolickich i antyklerykalnych sztandarów obu ruskich koteryj. Rozumie się, że w obu ruskich obozach słychać głównie komendy i nawoływania przywódców, słychać hałasy tych, co krzyczą w stolicy na zebraniach i żółć albo i jad rozlewają po dziennikach — duchowieństwo wypełnia tylko proste obowiązki szeregowca.

Podobnie wyjaśnia stosunek duchowieństwa do ruskich narodowych partyj bezimienny autor broszury, która wyszła w r. b. pod tyt. *Hde szukaty Rusynâm spasenia* (Gdzie szukać Rusinom zbawienia). Autor, prawdopodobnie duchowny, a do tego gorący katolik i patryota austryacki, powiada na str. 11: „Jeźli jeszcze ci prawdziwi patryoci ruscy (tu rozumie duchowieństwo) wspierali wydawnictwa ruskich pism bez względu na to, do jakiej należą partyi, to tylko dlatego, że cenili sprawę narodową, oświatę ludu, wstrzemięźliwość i t. d., które to rzeczy te właśnie pisma popierają“...

Zresztą zaznaczyliśmy już niejednokrotnie i obecnie powtarzamy, że ogromna większość duchowieństwa ruskiego albo wcale nie, albo też bardzo mało interesuje się sprawami narodowemi, właśnie z tego powodu, że przywódcy partyjni sprawy te prowadzą na fałszywe tory. „Od czasu, kiedy Rusini politycy — powiada autor cytowanej broszury (na str. 10) — odłączyli się od naturalnego swego przewódcy, metropolity, i zaczęli prowadzić politykę na własną rękę, — odtąd wielu, bardzo wielu prawdziwych ruskich patryotów, jeźli nie ustąpiło zupełnie z pola politycznego, to — co najmniej — ostygło w swej działalności. Od tego czasu, można powiedzieć, powstała pomiędzy Rusinami trzecia partya, która, jakkolwiek najliczniejsza i najsilniejsza, nie objawia jednak żadnego życia, ale oczekuje odpowiedniej chwili, aby podnieść głos; za taką zaś chwilę uważa ona czas, w którym jedna t. zw. „twarda“ i druga „miękka“ partya przyjdą do poznania, że zeszli z drogi prawej, i przekonawszy się, że błądzą po bezdrożach, nie będą wiedzieć, dokąd iść mają“... To jednakże ostatnie przypuszczenie autora o upamiętaniu się prowodyrów stronnictw ruskich jest — zdaniem naszem — aż nadto nieprawdopodobnem.

Lecz dlaczegoż — zapytamy dalej — nie powiodły się te wszystkie próby, zgóry przedsiębrane, w celu skupienia duchowieństwa ruskiego przy jednym sztandarze katolickim; dlaczegoż nie utrzymało się wydawnictwo jedynego dziennika ruskiego o tendencyach katolickich t. j. wydawnictwo *Mira?* Dlatego, że duchowieństwo ruskie w tych próbach i w tem wydawnictwie widziało tylko rękę rządu i polskiej większości; upatrywali oni w tem wszystkiem podstępną dążność do wygaszenia wszelkich uczuć patryotyzmu narodowego wśród duchowieństwa. Wszak organa ruskie dowodzą ciągle, że to wszystko czyni „intryga polska“ w tym celu, aby pozyskać ruskich księży dla polskich ideałów, aby zwolna zlatynizować i spolonizować ruskie duchowieństwo, a potem za jego pomocą dokonać wynarodowienia ludu ruskiego. W tym przecież celu — dekłamują dalej — oddano reformę Bazyliańskiego zakonu polskim Jezuitom, w tym celu utrzymuje się internat Zmar-

twychwstańców we Lwowie; co więcej, istnieje nawet projekt oddania zarządu ruskiego seminaryum duchowwego we Lwowie w ręce tychże Jezuitów. A zresztą czyż nie jest powszechnie wiadomem, że pomimo aktu konkordyi obu obrządków, potwierdzonego przez Stolicę św., duchowieństwo polskie przeciąga wszelkiemi siłami lud ruski na obrządek łaciński. Chcemy być katolikami, ale nie chcemy się dać latynizować, bo to u nas pierwszy krok do wynarodowienia; chcemy być katolikami, ale pragniemy również pozostać Rusinami.

Takie wogóle są przekonania ruskiego duchowieństwa.

I rzeczywiście, całą przyczyną tego, że wszelkie zawiązki, pomysły i projekta o specyficznie katolickich cechach nie znajdują sympatyi u znacznej części ruskiego kleru, jest nieufność do Polaków i do rządu. W charakterze narodowym Rusinów znajduje się już ta nieufność; a czy dominujący żywioł polski nie dawał i nie daje podziśdzień Rusinom nowych powodów do nieufności, nie naszem zadaniem rozsądzać. Natomiast otwarcie wyznać musimy, że wedle naszego przekonania sprawa ruska powinna większego i cieplejszego doznawać poparcia ze strony katolickiego społeczeństwa polskiego, jak dotychczas doznawała; wymaga tego sprawiedliwość i miłość chrześcijańska. Wprawdzie obecnie nie zaprzeczają już Polacy Rusinom indywidualności narodowej, bo liczyć się muszą z nadto silnie rozbudzonem poczuciem odrębności małoruskiej, jednakże wogóle mówiąc, wcale nie popierają, albo jeźli popierają, to bardzo niechętnie najsłuszniejsze nawet żądania Rusinów. Co gorsza, społeczeństwo polskie, zwłaszcza we wschodniej Galicyi, ubliżająco ignoruje ruski ruch narodowy, czasami nawet drażni Rusinów, jak już wspomnieliśmy, okazując nieuszanowanie dla ruskiego języka i obrządku, tych świętości narodowych swych pobratymców. Trafiają się pożałowania godne wypadki, że nawet duchowieństwo polskie we wschodniej Galicyi, nie rozumiejąc ducha obrządku ruskiego, wyraża się o nim lekceważąco. Takie fakta pochwytują wlot szowinistyczne dzienniki ruskie, kując z nich broń przeciw Polakom, przeciw unii i katolicyzmowi.

Najważniejszą — naszem zdaniem — przyczyną tego smutnego objawu jest ta okoliczność, że jak obrządek, tak i język ruski polskiemu społeczeństwu jest bardzo mało znany; co tem boleśniej dotyka, że społeczeństwo to żyje na jednej z Rusinami ziemi. Nawet urzędnicy państwowi we wschodniej Galicyi, w znacznej większości Polacy, mając ciągłą styczność z ludem ruskim, który wcale nie rozumie po polsku — nie chcą znać mowy tego ludu i, co za tem idzie, poniżają tę mowę, a patryotów ruskich, którzy domagają się znajomości ruszczyzny od urzędników państwowych, niejednokrotnie prześladują. Dla usunięcia podobnej anomalii jeden tylko środek byłby zaradczym, a to postanowienie, żeby w szkołach średnich wschodniej Galicyi język ruski był obowiązkowym przedmiotem nauki dla wszystkich uczniów wogóle, jakoteż ażeby przy egzaminach państwowych żądano od kandydatów jurystów, zamierzających pełnić służbę we wschodniej Galicyi, znajomości języka ruskiego; a to wszystko jeżli już nie na mocy paragrafów ustawy, to przynajmniej gwoli sprawiedliwości dla ludu ruskiego. W ten sposób inteligencya polska na Rusi nauczyłaby się cenić język bratniego narodu, a antagonizm narodowy w Galicyi wschodniej zmniejszyłby się znacznie lub może nawet ustąpił zupełnie.

Podobnie zapatruje się na tę sprawę i autor cytowanej powyżej broszury, gdy mówi (na str. 13 i 14): „Nie utracą Polacy nic ze swych praw, jeżli pozwolą Rusinom zawsze i wszędzie po rusku mówić, po rusku pisać; nic im też nie zaszkodzi, jeżeli i sami nauczą się mówić, czytać i pisać po rusku; mogą wyuczyć się po niemiecku, po francusku, dlaczegożby nie mogli wyuczyć się i ruskiego języka, — języka używanego przez ten lud, który chcą wszędzie reprezentować, którego mienią się być naturalnymi opiekunami? Również Rusinom wcale nie zaszkodzi, jeśli umieją po polsku, po polsku mówią, czytają i piszą“. Jeszcze dobitniej wyraża się w sprawie tej redakcya ludowego czasopisma katolickiego, *Posłannyk*, w n-rze 13 z r. b., str. 5, gdy powiada: „Potrzeba przedewszystkiem postarać się o to, ażeby język ruski stał się w szko-

łach obowiązkowym przedmiotem nauki dla wszystkich. Dopokąd to nie nastąpi, o należytem poszanowaniu ruskiego języka ani myśleć nie można. Uczą się Rusini polskiego języka, chcemy, aby Polacy uczyli się ruskiego, bo oba języki są krajowemi i mieszkańcy kraju oba języki znać powinni. Jeźli ma przyjść do porozumienia między nami, stawiamy to jako pierwszy warunek. Ustałyby narzekania na upośledzenie ruskiego języka po wszystkich urzędach; bo każdy urzędnik, znający ruszczyznę w mowie i piśmie, nie byłby jej niechętny i nie robiłby trudności i przeszkód, jak to się obecnie dzieje. Sprawę tę uważamy w tej chwili za rzecz o wiele ważniejszą, jak zakładanie osobnych gimnazyów ruskich“ i t. p.

Jak wspomnieliśmy, zaznajomienie się Polaków z ruskim językiem i literaturą usunęłoby zupełnie albo przynajmniej w znacznej części antagonizm nacyonalny pomiędzy obiema bratniemi narodowościami w Galicyi. A tymczasem nieszczęśliwy ten antagonizm powoduje istnienie moskalofilów między Rusinami, powoduje apatyę dla spraw publicznych u przeważnej części duchowieństwa ruskiego, a nie dopuszcza do wytworzenia partyi ruskiej katolickiej ani do rozszerzenia wpływu istotnych zasad katolicyzmu w całem społeczeństwie ruskiem.

Rusini-katolicy wogóle, a przedewszystkiem duchowieństwo ruskie, rozumieją, że Opatrzność dała im tylko w Austryi możność swobodnego rozwoju narodowego. Unia z Rzymem jest deską ratunkową dla ich narodowości, a co więcej, utrzymanie i rozszerzanie tej unii jest świętem powołaniem dziejowem Rusi. Gdyby warunki złożyły się po temu, ażeby życie narodowe Halickiej Rusi uderzyło silniejszem tętnem, gdyby ruch narodowy ruski znalazł właściwe poparcie i u społeczeństwa polskiego i u rządu, — fala tego ruchu musiałaby się przedostać i poza kordon graniczny, na Ukrainę, i poruszyć tam życie narodowe, a pewnie i sprawa unii w Rosyi w korzystniejszych znalazłaby się warunkach.

Na razie jednak nie jest wskazanem dla duchowieństwa ruskiego uorganizowanie osobnej partyi politycznej, znamiennie

katolickiej, jakkolwiek partya taka miałaby za sobą ogromną większość ruskiego duchowieństwa.

Z głosów, jakie się dają słyszeć pomiędzy szczerze katolickimi Rusinami, podnosimy to zapatrywanie, że bardziej pożądanem byłoby, ażeby duchowieństwo odzyskało należny mu wpływ w obu partyach dla złagodzenia skrajnych dążności antyreligijnych lub antykatolickich. Następnie powinno duchowieństwo, będąc z natury rzeczy zwiastunem zgody i miłości, starać się nietylko o pogodzenie formalne, ale i o prawdziwe zjednoczenie umiarkowanych żywiołów z obu partyj ruskich w jeden obóz szczerze ruski i szczerze katolicki. Zaczynać należy tę sprawę — dziwnem to dla każdego nie-Rusina — od ujednostajnienia pisowni i języka literackiego. Rzecz zdaje się napozór małej wagi, ale jest brzemienną w poważne następstwa. Nie trzeba zapominać, że rozdwojenie u Rusinów poczęło się niesnaskami ortograficznemi i lingwistycznemi; więc bez przyprowadzenia do skutku tej formalności trudno liczyć na zjednoczenie pod jednym sztandarem choćby i umiarkowanych żywiołów. Formalności lingwistyczno-ortograficzne dzielą i różnią dziś nawet takich Rusinów, którzy w zapatrywaniach natury religijnej, politycznej i społecznej najzupełniejby się pogodzili.

W kwestyi języka literackiego i pisowni oba stronnictwa ruskie stoją na najskrajniejszych punktach. Jak wiadomo, jedni chcą język literacki zbliżyć mniej lub więcej do języka rosyjskiego, który — zdaniem ich — jest właśnie czystym, nie skażonym polonizmami ruskim językiem, a jego zasób lingwistyczny, toć przecie — jak powiadają — zaczerpnięty ze skarbnicy staroruskiego i cerkiewnego języka z małą domieszką moskiewszczyzny i z dodatkiem moskiewskiej wymowy. Ależ właśnie te przymieszki moskiewskie najniepotrzebniejsze są dla Rusinów, bo się z niemi dopiero oswajać muszą, a co się tyczy wymowy moskiewskiej, tej już i nauczyć się nie potrafią. Miłość ludu, miłość przodków i uszanowanie dla tradycyi językowej, jakoteż zdrowy rozsądek wymagają, aby język literacki dla Małorusinów oparł się na małoruskim języku ludowym.

Drugie stronnictwo językowe w „imię demokratyzmu“ chce widzieć czystość języka w wulgaryzmie i w braku wszelkiej ogłady gramatycznej, a w „imię postępu“ ignoruje wszelką tradycyę. A właśnie dla braku należytego wyrobienia i ujednostajnienia form językowych, małoruszczyzna nie może zyskać uznania samoistności u swych bogatszych sąsiadów. Trudno zresztą rodowitemu nawet Rusinowi nie zgubić się w tym labiryncie form i pisowni, jaki w przeciągu niespełna trzydziestu lat wytworzyli ruscy narodowcy; cóż dopiero uczyni z tem wszystkiem nie-Rusin, jeżliby zechciał uczyć się po małorusku? Jedno jest lekarstwo na to zamieszanie, a to wzgląd na język cerkiewny, na tradycye językowe i pisownię, jakie Rusinom przeszłość w spuściźnie pozostawiła.

Dwie — jak widzimy — skrajne lingwistyczno-ortograficzne teorye, popeirane przez politycznych przewódców, walczą o panowanie w piśmiennictwie Halickiej Rusi. Na szczęście, ogół Rusinów nie przechyla się bezwzględnie do żadnej z tych teoryj, ale też, co prawda, nie wie już ostatecznie, jak się wydobyć zpośród tych niepotrzebnie napiętrzonych trudności formalistycznych. Z największem upragnieniem wyczekujemy ostatecznego załatwienia sporów lingwistycznych; coraz częściej dają się słyszeć głosy nawołujące do programu ruskiego z 1848 roku, w którym najwłaściwszą wytyczono drogę dla rozwoju języka ruskiego. Partya katolicka ruska staje zawsze na tem stanowisku pośredniem w kwestyi językowej — *media via tutissima*. Sprawiedliwą być musi i dla języka ludowego i dla językowych tradycyj; w ten sposób zadowolni i pogodzi wszystkie umiarkowane żywioły ruskie.

Za pisownią etymologiczną jest znaczna większość Rusinów — z tem liczyć się trzeba. Pisownię tę mają Rusini gotową w języku cerkiewnym, tylko więc należycie przystosować ją trzeba do małoruszczyzny. Ale i z tem przystosowaniem niema zgody pomiędzy Rusinami. Do niedawnego czasu panowała pisownia prof. Osadcy, który wydał pierwszą gruntowną ruską gramatykę w r. 1865. Obecnie komisya dla układania ruskich książek szkolnych odstąpiła w niektórych punktach od

pisowni Osadcy, a dr. Emil Ogonowski, profesor języka i litetatury ruskiej na uniwersytecie lwowskim, wydał nową gramatykę ruską, gdzie te zmiany uwzględnia. Zdaje się jednak, że lepiejby było trzymać się pisowni Osadcy, zwłaszcza, że zmiany dokonane nie były spowodowane żadną istotną potrzebą; są one niewłaściwe i znacznej większości Rusinów nie podobały się wcale. Co się tyczy czysto fonetycznej pisowni Kulisza, ta winna być bezwzględnie usuniętą; wcale się bowiem nie przyczyniła do rozwoju języka ruskiego, owszem, spowodowała największe rozluźnienie form gramatycznych i ortograficzny galimatyas. Dodajmy, że wymyślono ją w Rosyi dla Ukraińców, którzy wychowani w moskiewskich szkołach, zapomnieli już małoruskiej wymowy głosek; jakkolwiek więc na Ukrainie miała racyę bytu, służąc dla wygody Małorusinów, nie znających małoruskiej wymowy głosek, aż po rok 1876, kiedy wyszedł znany drakoński ukaz carski, — to tutaj w Galicyi racyi bytu nie miała i niema, i chyba tylko zaostrza spory partyj ruskich.

Co się tyczy form językowych, odstąpić trzeba od tworzenia neologizmów i używania wulgaryzmów; niema też przyczyny obawiać się zapożyczania z cerkiewszczyzny i z tradycyi wyrazów niedostających gwarze ludowej, gdyż wyraz taki, choć zapożyczony, zawsze jeszcze bardziej jest swojskim dla ucha ruskiego, jak wyraz choćby najzręczniej „ukuty“. Przecież nawet najlepsi pisarze ruscy na Ukrainie, na których powagę narodowcy ruscy często się powołują, jak Osnowianeńko, Maksymowicz, Szewczeńko, Kostomarów i inni, sięgali zawsze, gdy im było potrzeba, do skarbnicy języka cerkiewnego — a mimo to pozostali pisarzami małoruskiemi najczystszej wody. Dodać musimy, że część ukrainofilów w pismach swych lubi używać odrębnych, niegramatycznych form ludowego narzecza ukraińskiego. Zdaje się, że jeźli przyjęto za ogólną zasadę, aby nie używać niegramatycznych form ludowego narzecza galicyjskiego, słusznem byłoby także nie robić wyjątków dla narzecza ukraińskiego; z grzeczności chyba mogłyby na to pozwalać redakcye pism ruskich w niektórych odznaczających się utworach literackich,

z Ukrainy pochodzących, i to tylko do pewnej miary. Zresztą przy tem wszystkiem nie należy zapominać, że sama Opatrzność tylko w Galicyi dała Rusinom możność rozwoju rodzinnej literatury, że więc galicyjskie narzecze z samej natury rzeczy musi poniekąd wywrzeć jakiś wpływ na rozwój literackiego małoruskiego języka — niema w tem przecież nic zdrożnego. Przeciwnie, niewłaściwemi wydają się nam te wyszukiwania środka Małorusi, z cyrklem w ręku, jak to czynią niektórzy ukrainofile, chcąc z owego centrum wydobyć najwłaściwszy substrat narzecza ludowego dla literackiego języka.

Załatwieniem tej całej sprawy ujednostajnienia pisowni i form językowych, mogłaby katolicka partya ruska bardzo się przysłużyć całemu społeczeństwu ruskiemu i zjednoczyć pod swym sztandarem umiarkowane żywioły. Wprawdzie żywioły skrajne pozostałyby wyłączone, ale Bogiem a prawdą, one to właśnie nie dopuszczają do zgody umiarkowanych; niechżeby więc wyłączone istniały i nadal, boć skrajne partye muszą być wszędzie, ale nie nadawałyby przynajmniej fałszywych barw całemu społeczeństwu ruskiemu. Kilku upartych i płatnych moskalofilów i garść postępowców ukrainofilskich nie powinna przecież już dalej panować w społeczeństwie katolickiem i *par excellence* klerykalnem. Boć przecież główną część ruskiej inteligencyi stanowi duchowieństwo, a i świecka inteligencya wyszła po większej części z rodzin duchowieństwa lub też węzłami pokrewieństwa z niem jest związana.

A tymczasem to klerykalne społeczeństwo — jak już mówiliśmy — utrzymuje całą ruską antykatolicką lub antyklerykalną prasę i nie posiada nawet własnege organu politycznego, choćby drobnych rozmiarów. Przedewszystkiem więc koniecznem jest założenie choćby tygodniowego organu o tendencyach szczerze katolickich i szczerze ruskich, niezawisłego organu duchowieństwa, któryby miał zadanie bronić sprawy katolickiej, w szczególności sprawy unii, wyświetlać ją wobec fałszywych przedstawień w partyjnej prasie ruskiej, a zarazem prowadzić agitacyę w celu zjednoczenia umiarkowanych żywiołów ruskich. Duchowieństwo ruskie czeka już dość długo na własny

organ, sprawa katolicka potrzebuje nieraz wyjaśnienia albo obrony; miejmy więc nadzieję, że przecież w stolicy kraju znajdą się ludzie, co się podejmą tak potrzebnego wydawnictwa. Nie należy zrażać się tem, że czasopisma o wybitnie katolickiej barwie nie zdołały się dotychczas przez dłuższy czas utrzymać — owszem, z nabytych doświadczeń należałoby skorzystać i nauczyć się, czego potrzeba, aby postawić takie wydawnictwo na trwałych podstawach. Zresztą w dzisiejszych czasach potrzeba cokolwiek żywszej agitacyi i — cierpliwości na początku. Sama już niezbędna konieczność takiego organu przemawia za tem, że tenże utrzymać się musi. Organ taki szczerze katolicki musiałby rozbudzić do życia tę ogromną większość duchowieństwa, która obecnie popadła w apatyę dla spraw narodowych. Apatya ta umożliwiła rozszerzenie się różnych przewrotnych zasad, jakie dziś grasują po ruskiem społeczeństwie; rozbudzenie duchowieństwa z tej apatyi przyczyniłoby się wielce do popchnięcia całej sprawy ruskiej na właściwe tory: do zjednoczenia wszystkich umiarkowanych żywiołów w jeden obóz katolicko-ruski.

Umiarkowani, zjednoczeni razem, pozyskaliby z pewnością wpływ na wszystkie instytucye, czasopisma i wydawnictwa ruskie, a przez to wpływ na cały naród; mogliby oni opanować stopniowo takie nawet twierdze moskalofilów, jak „Narodny Dom“, „Hałycko-ruska Matycia“, „Stauropigialny Instytut“ (zostające pod nominalnym protektoratem najprzew. ks. metropolity lwowskiego), bo ponoś wielu z moskalofilów, zarządzających temi instytucyami, są moskalofilami dlatego jedynie, że nie chcą stać przy sztandarze ukrainofilów, wolnodumców, a wolą już pozostać w konserwatywnym obozie moskalofilskim.

Wyższemu zaś duchowieństwu ruskiemu, a przedewszystkiem Najprzewiel. Pasterzom, którzy obecnie, jak to z natury stosunków ruskich wynika, muszą być zdala od wszelkich spraw narodowych, po zjednoczeniu Rusinów pod sztandarem prawdziwie patryotycznym a katolickim — należy oddać kierownictwo życia narodowego. Tak bowiem dzieje się wszędzie u ludów katolickich, nie posiadających własnej hierarchii społe-

cznej; tak się działo u Rusinów w pierwszych latach ich narodowego rezbudzenia. „Ocknijcie się więc wszyscy zdrowo myślący Rusini — woła autor wspomnianej już kilkakrotnie broszury — ocknijcie się wy, którym drogie są prawa narodu naszego i którym dobro tego narodu na sercu leży. Zgromadźmy się na swiętojurskiej górze, stańmy przy naszym Księciu Biskupie, oddajmy mu kierownictwo naszych spraw narodowych, wybierzmy razem z nim komitet, któryby prowadził sprawy narodowe, ułożył program naszych żądań, naszych dążności... a wtedy będziemy silni!“

Programu politycznego i społecznego dla tej ruskiej partyi umiarkowanej zakreślać nie potrzebujemy — nie jestto naszą rzeczą; dość tylko nadmienić, że pomiędzy Rusinami wogóle wyrobiło się to przekonanie, że wysoka polityka sprawie ruskiej nic nie pomoże, a najpilniejszą, najszlachetniejszą i najwdzięczniejszą powinnością narodową inteligencyi ruskiej jest systematyczna praca nad podniesieniem ludu. Dotychczas stale i prawie zupełnie zapomniano o ekonomicznem dźwignięciu coraz bardziej ubożejącego ludu, starając się natomiast o rozszerzenie pewnego *quantum* oświaty i wiedzy i o rozbudzenie patryotyzmu narodowego pomiędzy ludem. Główną przyczyną zubożenia ruskiego ludu jest bezsprzecznie pijaństwo i nierozumne marnotrawstwo. Pijaństwo utrzymuje się u ludu głównie wskutek nierozsądnych zwyczajów, praktykowanych przy wszystkich ważniejszych okolicznościach życia ludzkiego, jak np.: przy weselach, chrzcinach, pogrzebach. Duchowieństwo ruskie pracowało już nad wykorzenieniem tego nałogu; jednak wiele jeszcze pozostaje do zrobienia: przedewszystkiem należy przyłożyć siekierę do korzenia złego, t. j. do nierozumnych zwyczajów ludowych i postarać się o upoważnienie do tego u wyższych władz duchownych.

Jak już wspomnieliśmy nieco wyżej, patryoci ruscy bardzo mało dotychczas zwracali uwagi na podniesienie rolnictwa u ludu przez zakładanie praktycznych towarzystw gospodarczych, kółek rolniczych, kas pożyczkowych włościańskich; a jest tu przecież szerokie pole do działalności patryotycznej.

Bardzo także zaniedbano dotychczas rozszerzanie wiadomości higienicznych pomiędzy ludem. Jak mało wieśniak ruski uważa na zdrowie swoje i swoich dzieci, znanem jest powszechnie. Przyczyną tego niedbalstwa jest oczywiście ubóstwo i ciemnota. wynikające głównie z pijaństwa. Tą sprawą również gorliwie zająć się należy, pamiętając na zasadę: *mens sana in corpore sano*. Nie podniesiemy prawdziwie ludu, jeźli nie będziemy baczyć i na zdrowie jego. Pijaństwo najbardziej demoralizuje lud ruski, z natury dobry i łagodny, przytem jednak niedowierzający, zamknięty w sobie, nie skłonny do wdzięczności. Wyrobienie więc w ludzie tym cnót szczerości, otwartości, ufności dla przyjaciół, wdzięczności dla dobroczyńców, powinno być pierwszem zadaniem ruskich patryotów, koniecznym przedwstępnym krokiem do dalszej pracy — boć przecie dla nieszczerych niewdzięczników pracować ciężko i trudno.

Głównym tedy celem, który powinien być wytknięty w programie patryotycznym partyi umiarkowanej, jest podniesienie ludu pod względem moralnym i materyalnym: do tego celu koniecznem jest połączenie umiarkowanych żywiołów z obu stronnictw ruskich i rozbudzenie z apatyi tak patryotycznego niegdyś duchowieństwa wiejskiego. Bez jego współudziału sprawa ta kroku naprzód zrobić nie może.

W sprawach krajowych, w stosunkach narodowościowych jasno ukazują drogę partyi umiarkowanej zasady chrześcijańskiej miłości i wyrozumiałości. Naszem zdaniem, li tylko partya katolicka pomiędzy Rusinami dąży do szczerej zgody z Polakami. Nawet i ukrainofilska partya aż nadto dobitnie zaznaczyła swą niechęć dla polskości przy okazyi sprowadzenia do kraju zwłok Adama Mickiewicza. Szowiniści ruscy widzą w tej dążności partyi katolickiej ruskiej pochlebstwo i służalstwo silniejszym, i każą pamiętać na krzywdy, jakie przez pięć wieków ponosił naród ruski pod panowaniem polskiem; — my na to odpowiemy, że chrześcijańska miłość szczerym katolikom ruskim nakazuje zapomnieć o wszystkiem, a szukać natomiast przyszłości szczęśliwszej, na wzajemnej opartej miłości.

Ruś, narodowość młoda, żyć może tylko ofiarą jednostek; tylko poświęcenie się inteligentnych patryotów jest w stanie dźwignąć biedny lud ruski z tej nędzy, w której marnieje. Poświęcenia nie nauczy ani nie wleje filozofia pozytywna i darwinizm. Te teorye wygodne są tylko dla egoistów, kryjących swój egoizm pod maską nieokreślnego humanizmu. Rusini muszą pozostać demokratami, ale — chrześcijańskimi; chrześcijańskim demokratą jest i lud ruski. Szlachetnego poświęcenia dla ludu nauczą się tylko w Kościele Chrystusowym. Chrystyanizm nauczy ich prawdziwej miłości ludu, a łaska Boga uświęci i wspomoże ich patryotyczną pracę.

Ks. Eugen. Hornicki.

PIERWOTNA JEDNOBOŻNOŚĆ
LUDÓW ERAŃSKICH

WEDŁUG POMNIKÓW PIŚMIENNYCH.

(Dokończenie).

Pozostaje nam jeszcze jedno zadanie: mianowicie wyszukać w księgach erańskich podania, odnoszące się do dziejów pierwotnej ludzkości. Jeżeli wszystkie albo prawie wszystkie ludy, nawet stojące niżej w cywilizacyi, posiadają jakieś mgliste wspomnienia tych zdarzeń, niezrozumiały wyjątek stanowiłyby ludy erańskie, gdyby takowych nie posiadały, zwłaszcza, że ich kroniki piśmienne sięgają epoki tak odległej. Wyjątek ten rzeczywiście nie istnieje. Rozpatrując się w Aweście, napotykamy w niej ślady starych podań o stworzeniu świata, o raju, pierwszym rodzicu i o potopie, a jakkolwiek szczegóły, przytaczane w księdze mazdeistów, nie mogą iść w porównanie z odnośnemi zapiskami chaldejskiemi, o których we właściwem mówiliśmy miejscu, w każdym jednak razie stanowią one cenny dla egzegezy biblijnej nabytek.

Wendidad zaraz w Fargardzie I zawiera ustępy, które zdają się odnosić do raju. Z kilku pierwszych wierszy dowiadujemy się, że skoro „Ahura Mazda stworzył miejsce rozkoszne“, wówczas Anro-Mainyus „wzbudził mu przeciwnika, wielkiego węża“. Na tem kończy się cała wzmianka, wątek jest przerwany; w dalszym ciągu Fargard ten opisuje wędrówki

ludów wschodnio-aryjskich. Eraniści utrzymują, że ten rozdział jest „bez głowy“; brak w nim szczególniej ustępu początkowego. To jednak, co zostało, uderza podobieństwem z Genezą: i tu i tam „wąż“ był sprawcą niedoli człowieka, i tu i tam rzecz się działa „w miejscu rozkosznem“, w raju. W innych ustępach Awesty wspominany jest wąż pod nazwą *Azhi Dahaka*, który miał „trzy paszcze, trzy łby, trzy pary oczów, tysiące członków“; wiódł z nim bój Thraetaona, należący do „rasy bohaterskiej“, i zabił go w walce. W Chorda-Awesta (IV) Asza Wahista walczy z Anro-Mainyusem i jego stronnikami. „Anro-Mainyus, zwodziciel Dewów, ucieka przed jego wzrokiem“. Asza Wahista „druzgocze najprzedniejszych synów wężowych... ściera najkłamliwsze ze wszystkich kłamstw“. „Miejsce rozkoszne“ napotykamy również — jak to zaraz zobaczymy — i w innych ustępach księgi erańskiej.

Fargard II opisuje pierwotne dzieje ludzkości — i pod tym względem jest jednym z najważniejszych w całej Aweście. Bohaterem tego Fargardu jest *Ima*, który co do nazwy, a w pewnej mierze i treści odpowiada indyjskiemu *Jama;* jednakże zdaje się, że Ima jest raczej imieniem zbiorowem, aniżeli osobistem. Porównywując szczegóły, podane o Imie w tym Fargardzie, z opowieścią biblijną, Ima przedstawia Adama i późniejszych patryarchów do Noego włącznie [1].

Ima jest synem *Winanhaty*, po sanskrycku *Winaswaty*, t. j. światła i ognia; nie miał zatem rodzica w naturalnem znaczeniu, a nadto był pierwszym, któremu Ahura Mazda objawił swoje prawa. „On jest pierwszym człowiekiem — mówi Ahura — którego powołałem do przestawania z sobą i powiedziałem mu: Ima, świetnej piękności, służ mnie, rozpowiadaj i strzeż mych przykazań“ [2].

---

[1] Inna jakaś nieokreślona osobistość pod nazwą Gayamart występuje w wielu miejscach Awesty. Niektórzy Eraniści widzą w nim pierwszego człowieka, albowiem jeden ustęp mówi o nim, iż on pierwszy otrzymał objawienie od Ahury Mazdy. Być może, że Ima i Gayamart są jedną i tą samą osobą.

[2] Farg. II, 8.

Ima żył szczęśliwie w „miejscu rozkosznem“, dopóki nie zjawił się „wąż“: odtąd wszystko się zmieniło. Chorda-Awesta [1] daje obraz życia w raju, zaznacza zmianę, jaka nastąpiła, oraz i przyczynę, która tę zmianę spowodowała:

31. W ziemi, w której przebywał Ima... 32. panowała wówczas obfitość, pomyślność, pełność dóbr wszelakich, bydła, pokarmu... 33. Nie było tam ani zimy ani wielkich upałów; nie było starości ani śmierci, nie było zazdrości, sprowadzonej przez Dewy, nie było kłamstwa; tak było zanim począł w swem życzeniu to słowo kłamliwe, błędne. 34. Jak tylko w swem życzeniu powziął to słowo kłamliwe, błędne, Majestat się oddalił...

Szczegóły, jakie posiadamy w Piśmie św. o upadku Adama, nie znajdują się w Aweście, lecz istota rzeczy została zapisaną w tej księdze, a nadto wyryła charakterystyczne piętno na ich obyczajach społecznych. Awesta zawiera bardzo liczne przestrogi, tyczące się unikania kłamstwa; starzy Persowie nader gorliwie zachowywali te przestrogi, kłamstwo uważali za ciężkie przestępstwo, odznaczali się w życiu codziennem i społecznem prawdomównością i wiernem dochowywaniem zobowiązań, o czem pouczają nas pisarze greccy. Co więcej, u Aryów Wschodnich przechowało się mniemanie, iż dzieci rodzą się w skażeniu. De Harlez pisze [2]: „Zaraz po narodzeniu dziecka matka naciera mu usta bawełną, umaczaną w soku Homy, obmywa je gomezą i wodą... Nie ulega wątpliwości, że tak Eran jak i Indye przechowały pamięć grzechu pierworodnego“.

Bezpośrednim czynnikiem tego błogiego życia w raju było „drzewo żywota“; wśród Eranów przechowała się pamięć tego drzewa w Aweście, szczególniej zaś w kulcie Homy.

Czytamy w Fargardzie XX:

1. Zarathustra pytał Ahury Mazdy: Ahuro Mazdo, najświętszy duchu, stworzycielu rzeczy widzialnych, czysta istoto, kto był pierwszym z ludzi... 8. który odparł chorobę chorób, śmierć śmierci:

[1] Jeszt VII.

[2] *Avesta*, p. CLXIX.

9. który powstrzymał psowanie się kości; 10. który uwolnił ciało od gorącości ognia (wewnętrznego)...

Ahura Mazda odpowiada:

13. Aby zwalczyć choroby, aby zwalczyć śmierć, aby zwalczyć oparzenia i gorączki, aby zwalczyć ból głowy, wyniszczenie ciała, aby zwalczyć nieczystość; 14. aby zwalczyć boleści, zarazy i zepsucia...; 15. ... ja, Ahura Mazda dałem mu rośliny lecznicze ...; 17. (a wśród nich umieściłem) wpośrodku Gaokerenę.

Gaokerena wspominaną jest w wielu miejscach Awesty, zwyczajnie z przydomkiem „można" i prawie zawsze z dodatkiem, iż była „stworzoną przez Ahurę Mazdę". W niektórych ustępach drzewo cudowne nosi nazwę *Saena* i *Huapa;* jednakże ponieważ własności lecznicze tych drzew są te same, co i Gaokereny, i te drzewa przebywają w tej samej miejscowości zagadkowej, mianowicie wśród morza *Wuriukasza*, pomimo różności nazw należy je uważać za jeden i ten sam rodzaj drzewa. Co więcej, Gaokerena i Homa, według wszelkiego prawdopodobieństwa, są jedną i tą samą rzeczą.

Homa, podobnie jak Gaokerena, była lekarstwem, a do tego niezwykłem, gdyż odmładzała i nie dopuszczała śmierci; zwykły przydomek Homy w pieśniach jest „oddalająca śmierć". W Jasnej [1] Zarathustra pyta Homy:

10. Kto jest pierwszym z ludzi w tym świecie cielesnym, który wydobył twój sok, i jakie osiągnął dobrodziejstwa.

Homa objawia Zarathustrze, że Ima, syn Wiwanhao, doświadczył skuteczności, a mianowicie:

17. W królestwie Imy nie było ani ostrego zimna, ani upału; 18. ani starości, ani śmierci, ani zazdrości, stworzonej przez dewów...

Otóż porównywując ustępy tego hymnu z ustępami, przytoczonemi wyżej z Fargardu XX, widzimy, że one tak co do formy zewnętrznej jak i co do treści są nader podobne; a że w pierwszym rzecz jest o Homie, a w drugim o Gaokerenie,

[1] Jeszt do Homy.

ztąd wnosić można, że te dwie różne nazwy przedstawiają rzecz identyczną. Komentarze, pisane w języku pehlwi, podania, przechowane dotąd u dzisiejszych Parsów, potwierdzają zupełnie to zapatrywanie. Na tych właśnie powagach oparty, pisze de Harlez: „Gaokerena czyli biała Homa, jestto cudowne drzewo, które rośnie w morzu Wuriukasza, w pobliżu Ardwi-Sury, niebiańskiego źródła, a którego strzeże Karyo-Masyo przed dewami. Gaokerena udziela nieśmiertelności temu, kto ją pożywa, a wskrzesza również ciało przy zmartwychwstaniu. Na ziemi zabezpiecza od starości. Nie można wątpić, że Gaokerena ma wiele podobieństwa z drzewem żywota". To zdanie uczonego Eranisty nie jest pozbawione dowodów bardzo poważnych.

Porównywując ustępy Awesty, odnoszące się do Gaokereny, względnie Homy, z odpowiedniemi ustępami Biblii o drzewie żywota, znajdujemy wielkie podobieństwo. Według Awesty, Ima, pierwszy człowiek, żył w „miejscu rozkosznem", gdzie znajdowało się „źródło czystej wody" Ardwi-Sura, a przytem wiele roślin i drzew, a „wpośrodku Gaokerena, której owoc, używany jako Homa, nie dopuszczał „starości ani śmierci". Skoro Ima dopuścił się „kłamstwa", wówczas „Majestat się oddalił", drzewo przeniesione zostało na morze Wuriukasza i powierzone straży Raszniu [1]. Otóż w Biblii czytamy, że „Pan Bóg naszczepił raj rozkoszy", a w nim, oprócz innych drzew, umieścił „drzewo żywota wpośrodku". „Rzeka wychodziła z miejsca rozkoszy na oblewanie raju". Owoce z drzewa żywota miały zabezpieczać Adama od starości i śmierci; lecz skoro dopuścił się grzechu, został wypędzony z raju i „postawił (Pan Bóg) przed rajem rozkoszy Cherubina i miecz płomienisty i obrotny ku strzeżeniu drogi drzewa żywota". Podobieństwo jest tak uderzające, iż należy uznać identyczność Gaokereny z drzewem żywota. Co więcej, cały kult Homy u Eranów, a u Indów kult Somy, dalej uosobienie i ubóstwie-

[1] „Ponieważ ty czuwasz, sprawiedliwy Raszniu, nad drzewem *Saena*, które się wznosi wśród morza Wuriukasza, a które się zowie drzewem dobrych lekarstw". *Chorda-Avesta*, Jeszt XII, 17.

nie tak Homy jak i Somy, poza tą identycznością nie znajduje wytłómaczenia. Taki kult i takie ubóstwianie musiały mieć rzeczywiste podstawy istnienia, musiały być oparte na zdarzeniu wielkiego znaczenia, które niestarte ślady pozostawiło w podaniu wspólnem ludów wschodnio-aryjskich i tak ogromny wpływ wywarło na ich kult i pojęcia religijne.

Fargard II zawiera również bardzo wyraźne ślady podania o potopie. Bohaterem legendy jest zawsze Ima, lecz postać jego ma tutaj podobieństwo z Noem.

Ahura Mazda zawiadamia Imę, iż na „istoty cielesne przyjdzie klęska“... mianowicie zaś „gwałtowne powodzie“, i aby ochronić go od zagłady, rozkazuje mu „budowanie Wary“. Wara erańska nie jest korabiem, lecz grodem; jestto czworobok, otoczony murem, o rozmiarach przepisanych. W tej Warze Ima ma wybudować dom, założyć ogród i staw, i wprowadzić tam ludzi, bydlęta domowe i inne zwierzęta i ptactwo, a wszystko parami. Pomiędzy szczegółami budowy zasługuje na wspomnienie „świetlna brama“, wiodąca do Wary, która ma jakieś podobieństwo do „drzwi“ korabiowych; również jest tam wzmianka o „ptaku Karszipta“, który przywodzi na pamięć kruka i gołębie, wypuszczone przez Noego.

Podania erańskie o czasach pierwotnych ludzkości mają wybitne podobieństwo do opowiadań biblijnych. Racyonaliści, nie mogąc zaprzeczyć podobieństwa, usiłują wyzyskać je na swą korzyść. Kohut [1] utrzymuje, że Fargard II był zapożyczony z Genezy, Bréal zaś [2] dowodzi, że Izraelici wzięli ży-

[1] *Zeitschrift der D. M. G. T.*, XXV, str. 61—68.

[2] „Le récit contenu dans le troisième chapitre de la Genése offre avec les croyances mazdéennes un rapport trop frappant, pour que nous puissions nous refuser à y voir une infiltration des idées iraniennes. Non seulement le serpent rappelle Ahriman par sa forme et par son rôle, mais le paradis, l'abre de vie, l'abre de science sont des représentations qui reviennent souvent dans les livres zends“. *Mélanges de linguistique et de mythologie comparées*, p. 125. Bréal jest biegłym lingwistą, ale nie zna dobrze Awesty, a szczególniej ze swych przesłanek nie wysnuwa wniosków logicznych. I tak w Aweście niema wzmianki o drzewie „wiadomości złego i dobrego“; a ztąd, że tam znajdują się wspomnienia o raju, wężu, drzewie żywota, wnioskować, że Izraelici przyjęli te podania od

wcem od Eranów wszystkie szczegóły, odnoszące się do raju. Już te same sprzeczności racyonalistów świadczą, że ani jedno ani drugie zapatrywanie nie jest prawdziwe: co jeden twierdzi, drugi przeczy. Zresztą przeciw nim mamy inne jeszcze dowody.

Izraelici nie mogli mieć przed wiekiem IX stosunków z Medami; Asyrya przedzielała ich kraje, a sami Asyrowie w tym dopiero wieku poznali Persów. Klinowe napisy po raz pierwszy wspominają Persów na obelisku Salmanasara. Izraelici zetknęli się z Medami dopiero w wieku VIII, kiedy Sargon, po zdobyciu Samaryi [1] wziąwszy w jasyr lud izraelski, zapędził go do Medyi. Otóż w tej epoce istniała już Księga Rodzaju, a również i ta część Awesty, która dziś pomieszczoną została w Fargardzie II. „Opowieści, zawarte w Fargardzie II — pisze de Harlez [2] — należą bez żadnej wątpliwości do dawnych podań erańskich". Te dowody są, zdaje się, przekonywujące.

Należy jeszcze zauważyć, że podania Eranów o raju i potopie nie są zapożyczone również i z Chaldei. W chaldejskich zapiskach i pomnikach znajdują się wprawdzie wzmianki o „świętem drzewie", lecz to drzewo niema tam tak doniosłego znaczenia, jak u ludów erańskich; pod tym względem podania Eranów są najbardziej zbliżone do podań Hindów, a nawet, można powiedzieć, iż są z niemi identyczne. Co się tyczy potopu, rzeczą jest widoczną, iż szczegóły nie są podobne ani do chaldejskich, ani nawet do hinduskich: ludy erańskie, oddalone od morza, nie znające wielkich rzek spławnych, urobiły dawne podanie według swej modły; nie okręt, lecz gród warowny, „wara", ocalił Imę. Z tych pobieżnych uwag zawnioskować można, iż podania erańskie o dziejach pierwotnej ludzkości nie były zapożyczone od ludów innoplemiennych, lecz były swojskie, przekazane w spuściznie od własnych przodków.

Eranów, nie jest logicznie. Zupełnie podobne podania istnieją w Chaldei, Indyach i w innych krajach; czyż ztąd wnioskować można, że Izraelici przyjęli je od tych ludów! Zresztą, a te ludy zkądże je wzięły!

[1] Ob. *Źródła historyczne Wschodu*, str. 181. Zaszła tam pomyłka drukarska: zamiast Sarmacyi, należy czytać Samaryi.

[2] *Acesta*, p. 15.

Na tem kończymy analizę Awesty. Rzut oka na całość przedstawia nam chaotyczną rozmaitość. Wszystkie możliwe doktryny wchodzą tu w grę: obok jednobożności występuje wielobożność, dwubożność walczy o pierwszeństwo z wszechbożnością i naturalizmem. Każda z tych doktryn ma tak wybitną postać, iż Eraniści, którzy chcieli uzasadnić jedną tylko doktrynę w Aweście, podzielili się prawie na tyle obozów, ile jest doktryn. Wszystkie te doktryny rzeczywiście zawarte są w Aweście, lecz żadna z nich nie jest jej treścią ani wyrazem. Istnienie tych doktryn w Aweście obok siebie, pomimo tak rdzennych różnic, nasuwa myśl, że Awesta, podobnie jak skorupa ziemska, musiała powstać w rozmaitych epokach, różnych krajach i różnych okolicznościach. Jak w geognozyi mineralogia i paleontologia dopomagają do chronologicznego uporządkowania warstw kuli ziemskiej, — tak tutaj filologia porównawcza i mitologia ościennych ludów dostarczają wskazówek, z pomocą których możemy uporządkować te doktryny nietyko względem czasu, ale nawet zaznaczyć i odróżnić pierwiastki swojskie od innych obcych i napływowych.

Najstarszym pomnikiem piśmiennictwa erańskiego są Gathy; otóż Gathy zawierają nietylko przeważnie, ale — rzec można — jedynie doktrynę jednobożną.

Pierwsza część naszej tezy jest powszechnie przyjętą przez wszystkich Eranistów: archaiczność języka i stylu świadczy wymownie, że Gathy są najdawniejszym płodem piśmiennictwa erańskiego; druga część tezy potrzebuje udowodnienia.

Rzeczą jest niewątpliwą, że Awesta, oprócz innych doktryn, zawiera doktrynę jednobożną: świadczą o tem ustępy, któreśmy poprzednio przytoczyli, potwierdzają to Eraniści. Ta doktryna jednobożna tak jest jednak powikłaną w księdze erańskiej z innemi doktrynami, iż często trudno ją odnaleść i wyróżnić. Pod tym względem Gathy stanowią wyjątek.

Najprzód Gathy przedstawiają się bardzo poważnie i wzniośle: są to elegie na cześć Ahury Mazdy, któremu przyznają wszystkie najwyższe przymioty: twórczości, potęgi, mądrości

i świętości — jak to widzieliśmy w przytoczonych poprzednio ustępach.

Dalej, Gathy nie zawierają doktryny dwubożnej, a dwa hymny, pomieszczone w ich dzisiejszym zbiorze, które odnoszą się do tych doktryn, świadczą właśnie na korzyść naszego twierdzenia.

Przedewszystkiem należy tu zauważyć, iż dwubożność mazdeistyczna, jaka się rozwinęła w późniejszych pismach awestycznych, jest całkiem odrębną od dwubożności, która istniała lub istnieje w innych krajach. W Akkadyi oddawano cześć szatanowi; dzisiejsi Jezydzi, niektóre sekty w Indyach, a również niektóre plemiona murzyńskie przechowały dotąd kult szatana. Eranowie nie czcili nigdy złego ducha — przeciwnie, nienawidzili go i przeklinali; jednakże przypisując mu wszystko złe, jakie człowieka spotykało na tej ziemi, popadli w pewien rodzaj dwubożności. Wszystko, co było dobrego na świecie, było dziełem Ahury Mazdy, a wszystko, co było złego, dziełem Anro-Mainyusa. Ahura Mazda jest dobrym i świętym, nie mógł zatem stworzyć złego ducha — a więc Anro-Mainyus ma byt niezależny. Ahurze Mazdzie należy dziękować za dobrodziejstwa i prosić o łaski, — ztąd kult Ahury Mazdy; od Anro-Mainyusa należy się bronić, — ztąd nie kult we właściwym znaczeniu, ale obrzędy, zaklęcia i praktyki zabobonne. Jednakże, ponieważ obawa przed następstwami, jakie sprowadzał Anro-Mainyus, górowała nad wdzięcznością za dobrodziejstwa i nadzieją otrzymania nowych, — dlatego mazdeiści, odkładając kult Ahury Mazdy na drugi plan, zwrócili się głównie do praktyk magicznych. Awesta przepełniona jest przepisami guślarskiemi; najobszerniejsza jej część nosi nazwę „Wendidadu“, co właśnie znaczy: „przepisy przeciw złym duchom“; inne części Awesty, dostrojone są do tych praktyk. Otóż rzecz ma się inaczej z Gathami.

Gathy nie zawierają ani formułek magicznych, ani żadnych śmiesznych i wstrętnych praktyk; wspominają wprawdzie o złym duchu, lecz całkiem nie w znaczeniu dwubożnem. P. Kossowicz, który się zajmował przekładem i komentowaniem tej części

Awesty, mówi z tego powodu [1]: „Człowiek — według Zoroastra — ma pędzić życie szczęśliwe na tym świecie, a na tamtym cieszyć się szczęściem wiekuistem. Wszystko stworzone jest tu na ziemi, by człowiekowi zapewnić szczęście; lecz życie błogosławione w niebie zależne jest od jego wolnej woli. Złe pochodzi od wadliwego użycia wolnej woli, od wyboru, jaki człowiek czyni, przechylając się na szalę występku... Wszystko, co się odnosi w Gathach do dwu duchów, dobrego i złego, należy brać nie w znaczeniu dwu geniuszów, lecz dwu sprzecznych kierunków i dążeń".

Co więcej, pojęcia dualistyczne musiały być obce Eranom, skoro znajdujemy w Gathach wyraźną zapowiedź wprowadzenia n o w e j d o k t r y n y — a tą doktryną była właśnie dwubożność. I tak czytamy w hymnach XXX i XLIV:

A teraz będę głosił tym, którzy tego sobie życzą, prawdy jakie mają opowiadać mędrcom, pieśni pochwalne Ahury, hymny pochwalne na cześć dobrego ducha... Niech uszy wasze słuchają nauki doskonałej, niech umysł wasz pojmie rzeczy czyste, niech każdy się dowie, w co ma wierzyć dla własnego zbawienia... [2].

Będę głosił, nadstawcie uszy; teraz wy wszyscy, będący zbliska i zdaleka, słuchajcie. Teraz dowiedzcie się wszystkiego jasno. Aby władca błędu nie mógł po raz drugi zniszczyć tego świata... [3].

Zapowiedź nowej doktryny jest widoczną; a że nią była dwubożność — jak w dalszym ciągu tych hymnów widać — wynika zatem, że dwubożność nie była znaną pierwotnie w Eranie, na co zresztą zgadzają się uczeni [4]. Drugi wniosek, niemniej ważny a więcej odpowiadający naszemu twierdzeniu, jest ten, że hymny XXX i XLIV są wtrąceniami późniejszemi, a zatem właściwe Gathy nie zawierają dwubożności.

Nakoniec, nie spotykamy w Gathach naturalizmu: nie-

[1] *Zarathustricae Gâthae tres posteriores.* Petropoli; pp. III—XVIII.
[2] XXX, 1, 2. [3] XLIV, 1.
[4] Rawlinson w *The five great monarchies of the ancient eastern world*, 2. ed. London, tom II, str. 331, pisze: „Dualism proper, or a belief in two uncreated and independent principles, one a principle of good and the other a principle of evil, was no part of the original Zoroastrianism".

tylko niema tam mowy o kulcie słońca, gwiazd, ziemi, wody, ani nawet Homy, lecz nadto znajdują się tam ustępy, które ten kult całkiem wykluczają. Nadzwyczaj ciekawy jest hymn XLIII. Zarathustra zadaje różne pytania Ahurze:

Jaki był początek raju... Kto umieścił słońce i gwiazdy na ich drogach. Kto jest ten, który zwiększa i zmniejsza księżyc. Kto tam w górze podtrzymuje ziemię i obłoki, iż nie upadają. Kto uczynił rośliny i wodę. Kto nadał chyżość wiatrom i chmurom. Jaki to doskonały artysta uczynił światło i ciemności. Kto daje sen i czuwanie. Za czyją sprawą istnieje jutrzenka, rodzi się dzień i noc...

Widoczną jest rzeczą, iż autor tego hymnu uważa słońce, gwiazdy, księżyc, wody, rośliny za jestestwa naturalne, nie uosabia ich i nie ubóstwia. Wprawdzie niema w tym hymnie wyraźnego przyznania, że Ahura Mazda jest ich twórcą, jednakże domyślać się tego należy, albowiem w innych hymnach tychże Gathów, Ahura Mazda nazywany jest „Stworzycielem światów".

Na poparcie naszego twierdzenia przytoczymy świadectwo profesora uniwersytetu Lowańskiego, świadectwo zgoła niepodejrzane, albowiem nie było ono na rękę uczonemu Eraniście, który utrzymuje, iż naturalizm poprzedził monoteizm w Eranie. De Harlez pisze[1]: „W Gathach naturalizm zniknął prawie zupełnie. Nie widać tam, aby oddawano cześć ziemi, wodzie, górom, gwiazdom i t. p.; rola, jaką tam spełnia zły duch, jest bardzo ograniczona... i nie występuje jako współzawodnik Najwyższej Istoty. Niema w nich mowy o oczyszczeniach i innych praktykach... Zasługuje również na szczególną uwagę, że Gathy nie wspominają całkiem Homy".

Jakkolwiek Gathy nie są naturalistyczne, jednakże, jak w całej Aweście tak i w Gathach, znajdują się sprzeczności, które są dowodem, że pisma erańskie ulegały przeróbkom i wtrąceniom późniejszych czasów.

W Gathach znajdujemy dwa hymny, XXIX i XLII, całkiem naturalistyczne: te hymny są krótkie, kilkunastowierszowe, nie licują zupełnie z całością Gathów i na pierwszy

[1] *Avesta*, p. de Harlez, p. CLXXXVII.

rzut oka różnią się od innych. Treść pierwszego jest następująca: Geniusz bydlęcy żali się przed niebem na prześladowania, jakich doznają powierzeni jego opiece; Ahura Mazda zapowiada przysłanie na pomoc Zarathustry. Po raz pierwszy spotykamy się tu z ową „duszą wołu“, o której poprzednio już nieco wspomnieliśmy. Mit ten wprowadzony był do Eranu z Akkadyi i przyczepiony nader niezręcznie do zoroastryzmu; wzmianka o nim w Gathach jest niewątpliwie wtrąceniem późniejszem, na co się godzą zresztą wszyscy Eraniści. Dalej, w tymże samym hymnie, a również w hymnie XLII, Ahura Mazda powierza Zarathustrze misyą opowiadania nowej nauki. Nazwisko Zarathustry jest często wspominane w Gathach; zwyczajnie jednak przedstawia się tam jako kapłan, nauczyciel: opowiada wypadki, które widzi własnemi oczyma, prześladowanie jakiego doznaje jego doktryna, nie rości sobie pretensyi do żadnego wyższego posłannictwa, jest, słowem, pisarzem współczesnym; w dwóch tylko rozdziałach, wyżej przytoczonych, przybiera legendowy charakter. Z przebiegu tej sprawy wnosi de Harlez, że te rozdziały musiały powstać w późniejszym czasie, „albowiem Zarathustra mógł się wznieść z czasem do godności proroka, lecz nie mógł zejść z tego stanowiska“.

W dzisiejszym składzie Awesty pomiędzy Gathami zamieszczone zostały t. zw. *Haptanhaity*, t. j. „Siedem Ha“ czyli hymnów, pisanych prozą, lecz tą samą gwarą, co i Gathy. Jeżelibyśmy pominęli jedność językową, Haptanhaity nie mają nic wspólnego z Gathami. Doktryna w „Siedmiu Ha“ jest czysto naturalistyczna. I tak w Ha XXXVI ogień jest uosobiony i wzywany, aby przybył do spełnienia ofiary: mazdeista oddaje mu hołd, jako duchowi wyższemu; w innych Ha zanoszone są prośby i modły do wody i ziemi; w Ha XXXIX mazdeista oddaje cześć „duszy byka“. Filologowie uważają Haptanhaity za płód czasów późniejszych. „Wszystko w nich — pisze profesor wszechnicy Lowańskiej — nosi na sobie znamię bardziej nowożytne, zbliżone więcej do właściwej Awesty; mo-

żna zatem wnosić, że są późniejsze od Gathów i nie pochodzą z tego samego źródła".

Streszczając obecnie wszystko, cośmy o Gathach powiedzieli, wynika, że wyłączając kilka hymnów i Haptanhaity, Gathy przedstawiają jednobożne pojęcia religijne; a że są one najdawniejszym pomnikiem piśmiennictwa erańskiego, zaczem, opierając się jedynie na pomnikach piśmiennych, z całą ścisłością wnieść można, że pojęcia jednobożne były pierwotną religią ludów erańskich. Jednakże zanim się ustaliły te pojęcia na piśmie, czy Eranowie nie wyznawali naturalizmu i wielobożności? Niektórzy Eraniści, a wszyscy racyonaliści odpowiadają na to pytanie twierdząco. Czy słusznie? Otóż utrzymujemy, że ich twierdzenie jest całkiem bezpodstawne. I tak, niema żadnych dowodów historycznych, któreby przytoczyć mogli na korzyść swego twierdzenia, te zaś, które są, przeciw nim świadczą.

Jeden z zasłużonych Eranistów, James Darmesteter, usiłuje wyprowadzić naturalizm pierwotny Eranów i Hindów z nazwy najdawniejszego ich bóstwa; miała ona znaczyć „niebo materyalne". „Ten bóg-niebo — pisze on [1] — utworzył świat i nim rządzi, albowiem, będąc niebem, wszystko jest w nim, wszystko się w nim dzieje, według jego praw; jest on wszechwiedzący i święty *(moral)*, albowiem, będąc świetlnym, widzi wszystko, rzeczy i serca. Ten bóg nazywany był różnemi nazwami... Każdy język wybrał właściwą sobie nazwę... Persya nazwała go Ahurą „Panem" — i tym sposobem zatarła ślady zewnętrzne dawnego naturalizmu swego boga".

Scribitur ad narrandum, non ad probandum — jak ktoś powiedział. Podziwiać należy uczonego, który nie rumieni się przytaczać takich bałamuctw w poważnem dziele. Pomijamy banalne wywody autora, pomijamy sporną pod każdym względem nazwę pierwotnego boga Aryów Wschodnich, stwierdzamy jedynie, iż nie istnieją żadne dowody historyczne, któreby uprawniały do sądzenia, że Eranowie zmienili nazwę swego

[1] *Essais orientaux*, p. 128.

boga; Awesta innej nazwy nie zna. Zresztą przypuszczenie Darmestetera, jakoby Eranowie z postępem cywilizacyi wyrobili sobie pojęcia jednobożne, nie jest zgodne z rzeczywistością, ani też z nią zgodne być nie mogło.

W czasach, kiedy powstały Gathy, a zatem w XXVI, może w XX w. przed Chr., a nawet później, ludy erańskie pędziły żywot pasterski i koczowniczy; rozwój ich tedy umysłowy nie mógł stać wysoko, a ztąd i pojęcia ich jednobożne nie mogły być owocem tego rozwoju. Lecz dajmy na to, że Eranowie wyrobili swe jednobożne pojęcia wskutek cywilizacyi; jak wytłómaczyć ten fakt historyczny, iż w późniejszych wiekach, skoro cywilizacya erańska stanęła rzeczywiście na wyższym stopniu kultury, te same ludy popadły napowrót w wielobożność i naturalizm![1]

Jeżeli tedy można uważać za rzecz zupełnie pewną, że Eranowie w nader odległej przeszłości wyznawali jednobożność, że te pojęcia nie były poprzedzone naturalizmem, a wkońcu, jeżeli zauważymy, że jednobożność Eranów nie była zapożyczoną od ludów ościennych, albowiem — o ile wiemy — ludy te w tej epoce były wielobożne, a Izraelici jeszcze nie istnieli,—

[1] Babelon daje dobrą odprawę Darmesteterowi i przychodzi do wniosku, że jednobożność Eranów miała źródło w objawieniu. „Cette théorie a l'inconvénient de supposer qu'après être arriveés d'elles-mêmes et graduellement à la conception du dieu unique, pur esprit, créateur et souverain de toutes choses, que mettent en action l'Avesta et les Vèdas, les tribus d'où sont sorties les nations européennes ont laissé cette notion s'affaiblir au fur et à mesure qu'elles se sont avancées dans les voies de la civilisation et du progrès matériel et moral. On nous dit que les tribus bactriennes à demi-sauvages se sont élevées du naturalisme à l'idée d'un dieu céleste, spirituel et unique, puis, que les Grecs et les Romains, avec tout l'éclat de leur culture intellectuelle, sont retombés dans le naturalisme et le polythéisme. N'est-il pas plus rationel d'admettre avec Bossuet et avec l'enseignement dogmatique de l'Église chrétienne, que la grossière religion des Grecs et des Romains n'est que la résultante finale de dégradations successives dont le point de départ est la révélation primitive et dont les degrés intermediaires sont constitués par les doctrines religieuses et morales dont les Védas et l'Avesta nous conservent l'écho affaibli?“ *Histoire anc. de l'Orient,* t. V, pp. 368, 369.

wówczas przychodzimy do wniosku koniecznego, że Eranowie zaczerpnęli swe jednobożne pojęcia z objawienia pierwotnego.

Ten ostatni wniosek wielkiej jest doniosłości; posłuży on nam za główne tło obrazu, jaki tu, opierając się na wynikach badań awestycznych, zamierzamy naszkicować, a który przedstawi wiarogodny przebieg przekształceń, jakim uległy pojęcia religijne jednej gałęzi ludów wschodnio-aryjskich.

Lud erański długi czas przechowywał prawdy religijne, otrzymane z objawienia: uznawał Ahurę Mazdę za Najwyższą Istotę, za Wszechmocnego Władcę, który dał mu byt, udzielał za życia wszelkiego dobra, a po śmierci miał dać ostatnią zapłatę, nagrodę lub karę. Dla uproszenia sobie szczęścia doczesnego i wiecznego, a również dla okazania wdzięczności i zależności względem Najwyższej Istoty, Eranowie wielbili Imię Jej pieśniami i składali mu ofiary. Pieśni i modlitwy były zapewne te same, jakie znajdują się obecnie w Gathach; ofiary składano ze zwierząt i roślin, jak to czynili pierwsi patryarchowie. Rzeczą jest prawdopodobną, że Gathy były ustalone pismem.

Taki był stan pojęć religijnych tego ludu w XXV w. przed Chr., a może później. Około tego czasu zjawia się w Medyi plemię, a prawdopodobnie kasta Magów. Magowie przybyli z Akkadyi i z łatwością ustalili się wśród spokrewnionych sobie ludów turyjskich, które stanowiły rdzenną ludność medyjską. Wraz z wyższą cywilizacyą [1], którą przenieśli do nowej ojczyzny, Magowie poczęli szczepić swe pojęcia religijne wśród ludów aryjskich [2]. Ażeby łatwiej dopiąć celu, biorą

[1] Nie ulega żadnej wątpliwości, że cywilizacya perska zawdzięcza swój rozwój Chaldei: zasadnicze rysy architektury perskiej, w szczególności zaś barwnie polewane porcelany, któremi przyozdabiano pałace, pochodzą — według G. Perrot'a — z Chaldei.

[2] „En Médie le fonds primitif, élaboré par des écoles sacerdotales, celles des Mages, qui développent et poussent à l'extrême les éléments dualistes contenus dans les vieux mythes où dieux et démons sont en lutte, aboutit à un dualisme en règle que l'on appelle mazdéisme, du nom de son dieu suprême, Ahura Mazda, ou zoroastrisme, du nom de son fondateur légendaire, Zoroastre". *Coup d'oeil sur l'Histoire de la Perse.*

w swe ręce miejscowe podania religijne, powoli przerabiają je na swą modłę, wtłaczając w nie pojęcia naturalistyczne i wielobożne. Eranowie dla okazania czci Ahurze Mazdzie składali ofiary na stosie płonącym,— Magowie sam stos płonący, ogień, czcić poczęli. Homa, według pierwotnego podania erańskiego, była drzewem, które miało zachować człowieka od chorób, zgrzybiałości i śmierci, — Magowie uosobili i ubóstwili Homę. Zły duch, który, według najdawniejszych podań Eranów, był sprawcą śmierci pierwszego człowieka, stał się w ręku Magów Anro-Mainyusem, mającym byt i władzę niezależną od Ahury Mazdy. Pod wpływem i redakcyą Magów powstają wówczas różne części Awesty, w których obok dawnych pojęć religijnych Eranów jaskrawo występują naleciałości chaldejskie; identyczność pojęć naturalistycznych Akkadów z takiemiż pojęciami awestycznemi usuwa, pod względem źródła, wszelką wątpliwość. Asyryolog francuski wydaje o tem sąd stanowczy. „Ten magizm — pisze F. Lenormant [1] — był wynikiem pomieszania pierwotnych doktryn erańskich, których wyrazem były Gathy, z doktrynami obcemi, mianowicie z religią ludów turyjskich Medyi, pokrewnych z ludami Akkadu i Sumiru. Pojęcia cudzoziemskie pochłonęły pojęcia erańskie".

Lud erański długi czas stał stanowczo przy swych dawnych pojęciach i obrzędach. Liczne ustępy Awesty okazują, że wprowadzenie mazdeizmu napotykało na wielki opór ze strony mieszkańców. W Persyi właściwej za Achemenidów mazdeizm był prawie nieznany — jak to już poprzednio widzieliśmy. Napisy klinowe z tej epoki, z wyjątkiem nazwy Najwyższej Istoty, Auramazda, nie mają nic wspólnego z Awestą: nie wymieniają złego ducha Anro-Mainyusa, nie zdradzają całkiem dualizmu. Wprawdzie niektórzy uczeni, mianowicie

p. J. Darmesteter, p. 15. — „L'ensemble des livres avestiques et de leurs doctrines est l'oeuvre des Mages mazdéens. Le système mazdéen a été combiné, formé et enseigné par le corps sacerdotal de la Médie. Les Mages en ont puisé les éléments à trois sources différentes, et de ces matériaux divers ils ont fait un corps de doctrine tant bien que mal harmonisé". *Avesta*, p. C. de Harlez, Introd., p. CCVII.

[1] *La Magie chez les Chaldéens*, vol. I, p. 179.

Oppert utrzymywał, iż wyraz *abasta*, użyty w napisie, odnosi się do księgi Abasty czyli Awesty, wyrazy zaś *aniya* i *siyatis* są właśnie nazwami złego i dobrego pierwiastku, lecz de Harlez dowiódł gruntownie, iż twierdzenie Opperta jest błędne [1].

W niektórych jednak satrapiach perskich, szczególniej w Kapadocyi, mazdeizm pozyskał sobie zwolenników, lecz i tam nie był religią większości. Panowanie Greków nie sprzyjało tej doktrynie, a za dynastyi Partów nauka Zoroastra była w zupełnym upadku wśród ludu [2]. Język Awesty wyszedł był już z użycia, stał się niezrozumiałym; przepisywacze nie znali już dokładnie języka zendckiego, nie rozróżniali samego tekstu od glos, i wciągali je w całość — tym sposobem powstało w Aweście tyle sprzeczności: czasem w jednym i tym samym rozdziale wypowiedziane są doktryny i zdania wręcz sprzeczne [3]. W tym właśnie czasie Magowie przetłómaczyli Awestę na język pehlwi, a tłómaczenie to, jakkolwiek nie podźwignęło mazdeizmu z upadku, nam jednakże oddało ważne usługi, przyczyniło się bowiem do wskrzeszenia języka zendckiego.

Taki stan trwał aż do wstąpienia na tron perski Ardeszyra, który był Magiem; odtąd poczyna się najświetniejsza epoka mazdeizmu — religia Zoroastra została panującą. Za Sapora I (238 r.) poczęto się krzątać około zbierania rozrzuconych ksiąg Awesty w języku pehlwi; za Sapora II (310 r.) ułożono ich kanon. Wówczas powstały różne glosy i komen-

[1] *Introd. à l'Avesta.* p. X i nast.

[2] Księga perska pod tytułem: *Arda-i-Wiraf Namch* opisuje ówczesny stan mazdeizmu: „Panowały podówczas w ziemi erańskiej rozterki i waśnie domowe. Ani król, ani rządca, nawet Destur nie znali wówczas prawa; wszystko, co się odnosi do Boga, było niepewne". W dalszym ciągu autor wykazuje usiłowania ku podźwignięciu mazdeizmu; w tym celu zgromadzony wiec wysłał posłów do różnych krajów, gdzie jeszcze mazdeizm się przechował, aby tam przyswoili sobie czystą doktrynę.

[3] I tak, w Fargardzie III czytamy, iż pogrzebanie trupa jest tak ciężkim grzechem, że ani w tem ani w przyszłem życiu nie może być odpuszczonem, a zaraz potem stoi, że niema żadnej zbrodni, którąby nie mogła być zgładzoną przez ścisłe zastosowanie przepisów mazdeistycznych. Takich sprzeczności znajduje się w Aweście co niemiara, na każdym kroku.

tarze, które następnie za Kozroesa (Chosru Parwiz) weszły w skład samej Awesty pehlwijskiej.

Mazdeizm utrzymał się tak długo w Persyi, jak długo zasiadali na tronie Magowie; z upadkiem dynastyi Sasanidów nastąpiła zupełna zagłada tej doktryny. Persowie nie stawiali wielkiego oporu zwycięskim Arabom; Islam, schlebiający zmysłowym chuciom człowieka, skłonił łatwo ich przekonania na swą stronę — miejsce Zoroastra zajął Mahomet. Mała tylko garstka wiernych mazdeistów schroniła się do Indyj, gdzie około Bombaju znaną jest pod nazwą Parsów, i wytrwale dotąd zachowuje doktrynę Zoroastra: w Persyi przechowały się również nader nieliczne oazy wyznawców mazdeizmu [1].

Taki jest przebieg pojęć religijnych Eranów. Ciekawy w szczegółach, ważny jest osobliwie we wnioskach: stwierdza on naukę dogmatyczną Kościoła o pierwotnem objawieniu i o potrzebie powtórnego.

Eranowie wyznawali pierwotnie jednobożność, pojęcia zaś swoje religijne zaczerpnęli z objawienia: ta prawda została dowodnie wysnutą z pomników piśmiennych. Z biegiem czasu, w miarę rozwoju kultury materyalnej i umysłowej, pojęcia religijne Eranów uległy spaczeniu, pojęcia moralne rozkładowi. Jednobożność przedzierzgnęła się w naturalizm i wielobożność, wzniosłe przepisy moralne zastąpione zostały zabobonnemi gusłami i wstrętnemi praktykami. Tak tu jak i gdzieindziej siły człowieka nie były w stanie powstrzymać rwącego prądu, który spychał ludzkość na coraz niższy szczebel pojęć religijnych, pogrążał ją w brudny i cuchnący odmęt zepsucia moralnego: aby odwrócić ten zgubny kierunek, wydobyć ludzi z tej toni, potrzeba było wyższej siły, potrzeba było powtórnego objawienia.

Ks. W. Zaborski.

[1] W Persyi nazywają wyznawców mazdeizmu *Gwebrami*, a właściwie *Ghebrami*, od wyrazu perskiego „ghebr“, który znaczy „niewierny“.

W ĆWIERĆ WIEKU PO UWŁASZCZENIU CHŁOPÓW

W KRÓLESTWIE POLSKIEM.

I.

Kiedy przed rokiem obchodzono urzędownie w Królestwie 25-letnią rocznicę uwłaszczenia chłopów, znać było, że społeczeństwo dalekiem było od gorącego udziału, jaki starał się wywołać rząd i jakiego wymagała doniosłość tej reformy: nie dlatego, aby pożytku tego uwłaszczenia nie uznawało, ale poprostu dlatego, że przeprowadzono uwłaszczenie w tym duchu, aby rzucić raz na zawsze albo przynajmniej na bardzo długo kość niezgody pomiędzy dworem a chatą.

Kość rzucono zręcznie, bo tak, że dotyka żywotnych interesów obu warstw i wytwarza kwestye piekące a uporczywe do rozwiązania, mianowicie: sprawy służebności czyli serwituty. Stanowi to ów zawikłany węzeł gordyjski, ową kotłowinę, z której wszystkie nieporozumienia płyną. Serwitut, to nadanie chłopu prawa użytkowania z pańskiego: może on przeto pasać oznaczoną liczbę bydła na pańskich pastwiskach, lub polach, po sprzątnięciu zboża: może to bydło wpędzać do boru na paśnik — słowem korzysta z pańskich posiadłości o tyle, o ile korzystał jeszcze przed r. 1864, a nawet przed 1846.

Serwitut ten powstał na zasadzie tej, że pan czy dziedzic dawny, dając chłopu grunt za pańszczyznę, pozwalał mu oprócz

tego pasać bydło na swoich gruntach, dodawał mu parę fur drzewa, ściółki i t. p. czynił udogodnienia.

W zasadzie serwitut nie jest krzywdą; skoro bowiem sam dziedzic nadawał te prawa chłopom, nie powinien na nie narzekać. To też, gdyby komitet urządzający chciał wniknąć w samą istotę rzeczy i zostawił serwituta na tych samych warunkach, co dawniej, zapewnie te stosunki byłyby się oddawna ułożyły — i kość niezgody byłaby znikła. Ale komitet urządzający, pod przewodnictwem jenerał-adjutanta, namiestnika hr. Berga, złożony z senatora Milutina, Arcimowicza i głównego dyrektora komisyi spraw wewnętrznych, ks. Czerkawskiego, inaczej patrzył się na sprawy. Zajął się on, za ukazem, urządzeniem spraw włościańskich wtedy jeszcze, kiedy powstanie z 1863 r. nie było w zupełności ugaszone, a partye, rekrutujące się przeważnie ze szlachty i mieszczan, tułały się po borach.

Już rząd narodowy podczas powstania wezwał chłopów do wzięcia w niem udziału, obiecując, że każdego biorącego udział wraz z całem potomstwem uwolni od pańszczyzny. Chłopi jednakże w bardzo niewielkiej ilości przyjęli w niem udział. Cesarz Aleksander II, zrazu podobno dobrze usposobiony dla Polaków, rozgniewał się na nich bardzo, choć może w części bezpodstawnie, bo informacye co do wywołania i rozwinięcia się powstania były zrazu dosyć błędne i niejasne. Polegały one na sprawozdaniach ludzi, szukających w kraju naszym karyery.

Podsunięto zatem cesarzowi myśl, aby wynagrodził żywioł spokojny, t. j. lud w Polsce, i dla zapobiegnięcia dalszym rozruchom, pozyskał go dla siebie jakimś stanowczym krokiem. Tak się też stało. Kiełkująca myśl już od końca XVIII wieku w Polsce, popierana przez cesarza Mikołaja I i w części za panowania tegoż urzeczywistniona (r. 1846), później przez Towarzystwo rolnicze i Wielopolskiego [1] poparta, ukazem z dnia 2 marca (19 lutego) 1864 r. weszła w życie w całej okazałości.

Urządzający komitet okazał się wysoce chłopofilskim i szedł

[1] Wielopolski był za oczynszowaniem włościan.

dalej może, aniżeli sam ukaz sięgał. W komitecie tym, zdaje się z inicyatywy Milutina, powstał projekt zachowania serwitutów.

Zachowanie jednakże samych serwitutów dla większych posiadłości nie byłoby tak uciążliwem; ale ponieważ nietylko samo dobro chłopów miał urządzający komitet na celu, przeto postanowił, że serwituta te są wieczystemi i podlegają tylko dobrowolnej ugodzie dziedzica z chłopem. Bez tej umowy większy posiadacz niema prawa sprzedać boru, swobodnie rozporządzać pastwiskiem; a co więcej, gdy ukaz zastał chłopów, którzy mieli swe posiadłości w środku majątku porozrzucane, nawet pod samym dworem, zostali oni posiadaczami tej ziemi, a większym właścicielom nie przysługiwało nawet prawo wykupna tych parcel; najwyżej mogli na podstawie dobrowolnej umowy wymieniać je na inny grunt w swojej posiadłości.

Wskutek tego postanowienia, chłop otrzymał niezmiernie rozległe prawa, właściciel posiadłości większej wzamian nic: owszem, został skrępowanym prawami włościan tak dalece, że nie mógł nic ze swoją własnością zrobić. Jeżeli interesa wymagały, aby las wyciął i sprzedał, to w razie obciążenia tegoż serwitutami, potrzebował wpierw umówić się z włościanami, którzy, zwłaszcza w początkach po ukazie, do żadnej zgody z panami nie byli skłonnymi, chociaż ci ostatni wynagradzać chcieli nieraz nowych dziedziców, płacąc im w stosunku dziesięciu za jeden.

Najwięcej obałamucające pojęcia poczęły rozchodzić się pomiędzy ludem. Chłop spodziewał się nowej darowizny, a naczelnicy wojenni niedosyć rozpraszali te złudzenia. Położenie posiadacza większego stawało się coraz trudniejsze. Komitet urządzający wytworzył w Królestwie Polskiem czternaście komisyj, które rozrzucone zostały po kraju do szczegółowego wykonywania postanowień komitetu. Do komisyj tych powołał komitet ludzi bez wyższego wykształcenia, bez pojęcia o urządzeniach administracyjnych, bez poczucia swego zadania. Weszło tu najwięcej młodych wojskowych, poruczników i kapitanów, nawet i młodych ludzi, którzy dopiero co byli skoń-

czyli uniwersytet. Na czele komisyi często stawał major lub pułkownik. Dwadzieścia pięć lat temu wymagania od oficera armii rosyjskiej były wiele mniejsze niż dzisiaj, choć i teraz jeszcze dostatecznem jest czteroklasowe wykształcenie; nic więc dziwnego, że świadomość w działalności takich ludzi nie sięgała zbyt daleko. Pojmowali oni rygor wojskowy, i tem rządzili się następnie jako urzędnicy, mający z narodem do czynienia. Wykwintnie wychowana szlachta, mająca przeważnie z urzędami polskiemi do czynienia, tem więcej zniechęcała się do tych stosunków. Wezwanie do komisarza równało się wezwaniu naczelnika wojennego, który — jak wiemy — w onych czasach nie wzywał nadaremnie; wyraz „komisarz włościański" stał się znienawidzonym. I nic dziwnego — komisarz nigdy urzędnikiem nie był, a trudnił się gnębieniem jednej warstwy na korzyść drugiej. Rzeczy tak daleko zaszły w początkach rządów komisyi i naczelników wojennych, że komitet urządzający musiał wydać odezwę, zabraniającą, zwłaszcza tym ostatnim, rozpisywać okólniki do ludu. Postanowienie to uchwalone zostało już na XI posiedzeniu urządzającego komitetu dnia 12 (24) maja 1864 r., a zatem w dwa miesiące zaledwie po rozwinięciu ukazu; co więcej, nakazono owym naczelnikom wojennym cofnąć wszystkie wydane dotąd cyrkularze [1]. W głupiem położeniu niezawodnie znaleźli się owi naczelnicy; ale wola urządzającego komitetu, pod przewodnictwem namiestnika hr. Berga, była niewzruszoną. Nie używali też oni tej władzy bezpodstawnie, bo na pierwszem posiedzeniu komitetu urządzającego dnia 12 (26) marca 1864 r. wydana została instrukcya dla naczelników wojennych, rządzących w powiatach. złożona z takich siedmiu punktów:

1) Karać obywateli, dzierżawców i oficyalistów za rozsiewanie fałszywych wieści, odnoszących się do uwłaszczenia włościan;

2) objaśniać włościan o dobroczynnych skutkach ukazu. o łasce monarszej i innych wielkich korzyściach, jakie na nich

[1] *Postanowienia Uczreditelnago Komiteta*, str. 207, t. I.

spływają, oraz przyjmować od włościan wszelkie zażalenia i prośby;

3) wpajać w chłopa przekonanie, że cesarz, a nie kto inny, nadał im grunt, że powstańcy na to nic nie wpłynęli; owszem w interesie chłopów leży, aby to powstanie było jak najrychlej skończone, gdyż wtedy dopiero wejdą w używanie owej ziemi; to też chłopi winni dopomagać do uśmierzenia powstania, wydając buntowników i wskazując ukrytą broń;

4) baczyć, aby obywatele i dzierżawcy nie korzystali tymczasowo z włościan i aby nie obciążali ich jakiemiś nadzwyczajnemi wydatkami;

5) jeżeli wójtowie porzucili gminne urzęda, wybrać na ich koszt nowych zpomiędzy chłopów, zapowiadając, że są tylko czasowo mianowani, aż do następnych postanowień komitetu urządzającego, który zajmie się niezwłocznie urządzeniem gminy;

6) ponieważ pomiędzy dawnymi wójtami jest wiele szlachty, a ci, jako przeciwni uwłaszczeniu i nowej reformie, mogliby gnieść chłopów, trzeba więc w takich wypadkach natychmiast usunąć dawnego wójta, a na jego koszt obrać nowego, również tylko czasowo;

7) upewniać chłopów, że do dzieła uwłaszczenia panowie swojej ręki nie przyłożyli.

Instrukcya ta, dana naczelnikom wojennym, była tak obszerną, że na zasadzie jej mogli wydawać najrozmaitsze postanowienia i okólniki. Sam wszakże komitet urządzający spostrzegł się — jak powiedzieliśmy — i to dosyć wcześnie, że takie cyrkularze zadaleko prowadzą; cofnął więc je, zasłaniając się samowolą naczelników wojennych. A przecież paragrafy 3, 4 i 7 danej instrukcyi wyraźnie zalecają podobne kroki. Można wprawdzie brzmienie tej instrukcyi w ten sposób tłómaczyć, że komitet dał tylko naczelnikom pozwolenie na ustne objaśnianie; ale czyż mógł wymagać, aby naczelnik objeżdżał swój powiat z ustnemi objaśnieniami? Bądźcobądź my w tej instrukcyi niezmiernie rozległe widzimy atrybucye, nadane naczelnikom wojennym. Skoro mogli karać obywateli za rozsiewanie wieści

nieprzychylnych dla ukazu, więc każdy obywatel denuncyowany przez chłopa lub uboczne indywiduum, podlegał karze. Przy rozwiniętym podówczas denuncyacyjnym systemie była to straszna plaga dla posiadaczy większych. Nie będę tu przypominał, że i w chłopach mieli oni do pewnych granic także nieprzyjaciół za dawne, w części prawdziwe, w części urojone krzywdy. Wszystko to razem podnosiło grozę położenia i zasiewało pewne zniechęcenie do dalszego zajmowania się rolą, przy której warunki bytu stawały się coraz trudniejsze. Robotnik nietylko ogromnie podrożał, ale stał się nieraz prawie nieprzystępnym. Chłop uwłaszczony, zażywając swobody, niechętnie szedł do roboty obawiając się, aby go pan „powtórnie na pańszczyźnianego nie przerobił".

Taki stosunek musiał źle bardzo wpływać na usposobienie większego posiadacza, który za byleco począł wyzbywać się ziemi i przenosić się do miasta, aby uniknąć nieprzyjemnych zajść z komisarzami i naczelnikami wojennymi w powiecie.

Powstają też przedsiębiorcy, którzy nabywają grunta zabezcen i zajmują się kolonizacyą zamożniejszych chłopów lub też żywiołów napływowych. Wiele majątków wielkich rozpada się na nieduże fortuny, dając znaczny zarobek pośrednikom a często i przedsiębiorcom, zajmującym się tą sprawą.

II.

Wobec takich warunków ukaz, a raczej trzy ukazy z r. 1864, wydane dnia 2 marca (19 lutego), musiały ogromnie niekorzystne wywrzeć wrażenie na pewną część społeczeństwa polskiego, a to nie wskutek tego, co stanowiły, ale wskutek okoliczności, które ich wydaniu towarzyszyły.

Sama treść tych ukazów nie może podlegać krytyce, i choćbyśmy się w niej dopatrzyli wielu stron słabych, podjęta w nich kwestya jest tak doniosłego znaczenia, że wszystkie inne, wobec nich słabsze strony, przechodzą niespostrzeżenie.

Z punktu widzenia społeczno-historycznego nie jest ten ukaz ani nowym ani oryginalnym wynalazkiem r. 1864. Usiło-

wania w tym względzie były już znane; uwłaszczenie odbywało się tu na wzorach obcych. Prawodawca nie stoi tu wcale na gruncie patryotycznym, lecz więcej na humanitarnym. Hojną dłonią rozdaje ziemię nietylko krajowcom, ale i ludziom, przybyłym z cesarstwa i Niemiec; wszystkich przygarnia pod swoją opiekę, o wszystkich się troszczy. Dziś, gdyby ten ukaz pisano, wykluczonoby niezawodnie ludność napływową niemiecką. To stanowi charakter czasu. Nienawiść pewna narodowa rozogniła się coraz więcej. Dały ku temu inicyatywę zacne Niemcy; w wywzajemnianiu się następnie poszła Rosya, która ukazami, wydanemi parę lat temu, wzbroniła Niemcom obcopoddanym przebywania w cesarstwie. Dawniej wiał inny prąd: nawet niepoddanych udarowano ziemią. I to jest jedyną cechą charakterystyczną i oryginalną tego ukazu. Oto jak brzmią niektóre ustępy ukazu:

„Z Bożej łaski — My Aleksander II, cesarz i samowładca wszech Rosyi, król polski, wielki książę finlandzki etc. etc. — szanując wolę rodzica, który zwrócił uwagę na najliczniejszą, a najmniej obdarzoną klasę rolników — postanawiamy dalej iść w tym kierunku".

To postanowienie tłómaczy ukaz dalej:

„Przystępując do tego dzieła w Królestwie Polskiem, rozpoczął on (Mikołaj I) od włościan, zamieszkałych w dobrach rządowych i w dobrach najmiłościwiej rozdarowanych obywatelom rosyjskim. Włościanie ci stopniowo oswobodzani byli od pańszczyzny, a wydzielone im grunta, stosownie do dobroci i wartości ich, obłożone zostały umiarkowanym czynszem. Dobroczynne środków tych skutki wkrótce objawiać się zaczęły w szybkim i wzrastającym ciągle dobrym bycie włościan.

„Później ukazem z 1846 r. poczyniono także liczne ulgi włościanom w dobrach do obywateli polskich i do instytutów należących. Między innemi zmieniono większą część darmoch i najmów przymusowych. Włościanom, odrabiającym należycie swoje powinności, zapewniono posiadanie osad i korzystanie ze służebności; zabroniono podwyższać dobrowolnie powinno-

ści, oraz nie dopuszczono wcielenia gruntów włościańskich do dworskich.

„Dziś właśnie trzy lata upływa od tego czasu, kiedy w dniu 19 lutego 1861 r. wydaliśmy manifest i ustawy o urządzeniu włościan w cesarstwie. Środki prawodawcze, użyte przez Nas w Rosyi, przy błogosławieństwie Wszechmocnego, pomyślnym skutkiem uwieńczone zostały, dzięki czynnej pomocy, udzielonej Nam przez szlachtę rosyjską, i ofiarom, jakie ona chętnie poniosła dla dobra ogółu i z uczucia prawdziwej ludzkości. Lecz w Królestwie Polskiem trzy ukazy i postanowienia z 16 (28) grudnia 1858 r. o dobrowolnem oczynszowaniu włościan, z dnia 4 (16) maja 1861 roku o zamienieniu pańszczyzny na okup prawny, i nakoniec z dnia 24 maja (5 czerwca) 1862 r. o oczynszowaniu z urzędu — nie znalazły, z głębokim smutkiem naszym, u właścicieli ziemskich tego współczucia, bez którego skutek przedsięwziętych środków był niepodobnym. Dlatego to ustawy te nie przyniosły nawet takich korzyści, jakie mieliśmy prawo spodziewać się po nich“.

Po takim smutnym wstępie przechodzi ukaz do postanowień. Pomimo niechęci, jakie wytworzyły się w dzisiejszem społeczeństwie naszem do wszystkiego, co pochodzi od obecnej władzy, nie możemy zaprzeczyć temu, dosyć bolesne wrażenie sprawiającemu wstępowi. Co prawda krzątano się w Królestwie Polskiem około oczynszowania chłopów. Towarzystwo rolnicze robiło dużo projektów, badało, rozstrząsało; podobno nawet wprowadzenie postanowień Towarzystwa przerwane zostało powstaniem, — ale tem smutniej, że kwestya przez swoich nie została rozstrzygniętą. Niezawodnie jedni i drudzy, których obchodziła ta sprawa, zyskaliby wiele. Inaczej jednak zrządziły losy. Ukaz usiłowania swojskie wyprzedził. Zasada, na której oparł się ukaz, mogła być tylko podjętą przez państwo i to silne, któreby mogło wziąść na siebie wynagrodzenie obywateli. Wynagrodzenie to było niewielkie, bo od 150 do 300 rs. przyznawano za włokę ziemi, która już na zasadzie ukazu z roku 1846 chłopom odjęta być nie mogła, ale za posiadanie której musieli odrabiać pańszczyznę. Za te przeto prawa, od

6,144.538 morgów zapłacił rząd listami likwidacyjnemi obywatelom około 50,000.000 rs.

Ukaz ten składa się ze wstępu i czterech części. Z tych pierwsza obejmuje artykuły od 5 do 14 i zawiera postanowienia: „O gruntach na własność włościan przyznanych“, i o włościanach, do których niniejszy ukaz rozciąga się; druga część obejmuje paragrafy od 15 do 26 i mówi: „O prawach włościan do ich gruntów, na własność im przysądzonych“; trzecia zawiera od 27 do 39 paragrafu i stanowi: „O podatkach z gruntu na własność przez włościan nabytych“; czwarta część wreszcie, zajmująca od 40 do 43 artykułu, daje nam: „Przepisy dodatkowe“.

To jest mniej więcej treść pierwszego ukazu o uwłaszczeniu chłopów z dnia 2 marca (19 lutego) 1864 roku.

Z dwóch następnych ukazów jeden omawia kwestyę likwidacyi i wynagrodzenia za zajętą ziemię czyli grunta, drugi o wiele ważniejszy odnosi do urządzenia gminy.

Zanim do roztrząsania tego ostatniego przejdziemy, musimy wpierw rozpatrzyć rozporządzenia cesarskie o tej kwestyi, wydane przed rokiem 1864. Najważniejszym z tych rozporządzeń jest niezawodnie ukaz Mikołaja I, z dnia 29 maja (7 czerwca) 1846 r. Wprawdzie uprzedziły go już postanowienia podobne jeszcze w 1831 r., ale te odnosiły się tylko do chłopów, przemieszkujących w majątkach rządowych, instytutowych i majoratach, nadanych przez cesarza swoim protegowanym. Ukaz z 1846 r. po wstępie, zawierającym motywa, obejmuje siedm artykułów:

1) Rolnicy po miastach i wsiach prywatnych osiedleni, przynajmniej trzy morgi gruntu dla siebie obrabiający, dopóki obowiązki do nich przywiązane należycie spełniać będą, używać mają na przyszłość zajmowanych obecnie gruntów i innych dogodności, a właściciele dóbr nie mogą ich samowolnie rugować, ani odejmować ani uszczuplać ich posiadłości, ani podwyższać ich obowiązków. Rolnicy zaś wolni są przenosić się z jednych dóbr do drugich, byleby istniejące w tej mierze przepisy policyjne zachowali i opowiadali się

właścicielowi na trzy miesiące przed nastąpieniem roku gospodarskiego.

2) Osady opróżnione po włościanach ubywających winien będzie właściciel najdalej w ciągu lat dwóch obsadzać innymi włościanami, nie wcielając bynajmniej takowych do gruntów folwarcznych.

3) Z liczby istniejących w dobrach prywatnych pod rozmaitemi nazwami darmoch i najmów przymusowych, te wszystkie, które nie okażą się oparte na tytułach prawnych, mają być przez radę administracyjną zniesione: i to w dobrach prywatnych, w zarządzie samych właścicieli zostających, od dnia 20 grudnia (1 stycznia) 1846/7 r.; w dobrach zaś, które na mocy kontraktów, zawartych w formie urzędowej, przed dniem 20 grudnia (1 stycznia) 1845/6 r. są wydzierżawione, od daty ekspiracyi kontraktów.

4) Dla rozpoznawania i rozstrzygania spraw pomiędzy właścicielami dóbr i włościanami w sposób jak najdogodniejszy i jak najkrótszy, rada administracyjna, w miejsce dotychczasowego postępowania, uznanego za uciążliwe dla włościan, wyda podobne przepisy, wskazujące osobne formy postępowania, i oznaczające jurysdykcye, którym podobne sprawy odtąd ulegać mają. Tymczasem zaś taż rada poleci władzom administracyjnym czuwać jak najtroskliwiej, iżby powinności i obowiązki włościan względem właścicieli dóbr nie przewyższyły tych, jakie po zniesieniu nieprawych darmoch i najmów przymusowych okażą się na prawnym tytule oparte, i jakie w dniu 20 grudnia (1 stycznia) 1845/6 r. istniały; tudzież, aby w sprawach właścicieli z włościanami wymierzaną była ścisła sprawiedliwość i udzielaną zgodna z prawem, komu należy, opieka.

5) Właścicielom, którzyby mieli zamiar zawierać z włościanami umowy o oczynszowanie, władze administracyjne udzielać będą potrzebną pomoc i opiekę; wszakże umowy tego rodzaju mają być przez władzę gubernialną ze szczegółowemi wnioskami przedstawiane do zatwierdzenia wyższej władzy rządowej, którą rada administracyjna do tego wyznaczy.

6) Posiadacze wieczyści dóbr rządowych, tudzież do fun-

duszu edukacyjnego, do instytutów i gmin należących, obowiązani są zostających tam rolnych mieszczan i włościan utrzymywać przy dotychczasowych posiadłościach, i nie mogą nowych nakładać obowiązków nad te, jakie są inwentarzami lub innemi tytułami opisane, a zachodzić mogące spory rozstrzygane być mogą przez właściwe władze administracyjne.

7) Wykonanie tej naszej woli i stosowne jej rozwinięcie Namiestnikowi naszemu, tudzież radzie administracyjnej Królestwa Polskiego poruczamy.

Już ten ukaz ogromnie posuwał naprzód kwestyę włościańską. Najpierw zastrzegał włościaninowi korzystanie z posiadanego kawałka ziemi, który stawał się niejako jego własnością, bo panu niewolno było go z niej rugować, jeżeli tylko swoje obowiązki należycie spełniał. Obowiązki te nie były znów tak trudne i uciążliwe; artykuł trzeci powiada bowiem, że „ze wszystkich darmoch i najmów przymusowych, wszelkie, które się nie okażą na tytułach prawnych wymaganemi, mają być przez radę administracyjną zniesione“. Przepisy, dotyczące się tego przedmiotu, zanotowane były już przy ukazie z 1831 r. Ograniczono tam bowiem pańszczyznę w dobrach rządowych do jednego dnia w tygodniu. Czy rada administracyjna kierowała się nadal temi przepisami, w prawodawstwie nie znajdujemy śladów; w każdym razie ukaz z 1846 r. przyniósł włościanom wiele. Zaznaczono tam wyraźnie, że chłopi w danej gminie zostają na tem samem miejscu i mogą tylko z własnej woli wieś opuścić; lecz i wtedy właściciel nie może ziemi, którą chłop opuścił, włączyć do swoich własnych posiadłości, ale najdalej w przeciągu lat dwóch osiedlić musi na niej innego chłopa. Najsłabszą może stroną tego ukazu była ta, że dotyczył tylko tych chłopów, którzy posiadali nie mniej nad trzy morgi gruntu. A jednak takich osad w naszym kraju jest bardzo wiele.

Jakkolwiek rozstrzygając prawie stanowczo kwestyę włościańską na korzyść chłopów, ukaz powyższy daje jeszcze punkt wyjścia większym posiadaczom ziemi, a mianowicie poleca oczynszowanie. To oczynszowanie jednak niedosyć szybko rozwija się i niedość chętnie jest popierane, czego dowodem najle-

pszym może być ten fakt, że do 1864 r. z 329.131 osad, istniejących w Królestwie Polskiem, zaledwie 144.654 zdołało otrzymać prawa oczynszowania. Kwestya ta dosyć ospale posuwała się aż do 1858 i początku 1859 roku; w tych bowiem czasach tworzy się Towarzystwo rolnicze, a wkrótce potem zostaje wydany nowy ukaz o oczynszowaniu.

W cesarstwie tymczasem przez cały 1858 rok zajmują się osobne komisye oczynszowaniem chłopów. Instrukcye i postanowienia wydaje rząd dosyć częste. W tym to właśnie czasie na prowincyi pracują komitety osobne, pod przewodnictwem marszałków szlachty na Litwie i na Ukrainie: gubernie te odniosły się dobrowolnie do cesarza o instrukcye. W Królestwie jednakże na tę sprawę patrzono obojętnie, a chociaż Towarzystwo rolnicze zajęło się nią i postawiło ją na porządku dziennym, dyskusye nad nią przewlekały się coraz dłużej.

(C. d. n.).

C. Z.

PRZEGLĄD PIŚMIENNICTWA.

Z piśmiennictwa krajowego.

Bez dogmatu, *Henryka Sienkiewicza.*

Po ogromnem powodzeniu na polu powieści historycznej, po owacyach bezprzykładnych — do których i nasz *Przegląd* swą różczkę wawrzynu dorzucił [1] — zapragnął twórca Jaremy Wiśniowieckiego i Podbipięty skusić fortunę w szrankach nowożytnej powieści obyczajowej. Formę obrał pamiętnika, pozwalającą ciągle tajniki duszy roztaczać. Za tło wziął wielki świat: ród szlachetny, pański dostatek, wychowanie i otoczenie wykwintne. Myśl przewodnia: iż bez dogmatu, czyli bez przekonań, życie marnieć musi — prawdziwa i podniosła. Przy tem wszystkiem słuchacze — jak Polska długa i szeroka — z zaciekawieniem i szczerą życzliwością nadstawiali ucha. Wszystko niby jak najlepiej się składało... Jakżeż się powiodło opowiadanie?

Pierwsze fejletony rozchwytywano. Wkrótce pojawiać się zaczęło rozczarowanie — tu i owdzie wzburzenie: zakazywano czytać tej powieści w kółkach familijnych. Jednak przez cały pierwszy tom jeszcze zwarty zastęp zwolenników jej bronił. Podnoszono moralną jej tendencyę; przytaczano z uwielbieniem śliczne miejsca i trafne społeczne spostrzeżenia; chwalono w autorze wielką znajomość serca ludzkiego: młodzi dekadenci krakowscy mówili z chełpliwością: „Ten Płoszowski to ja! Sienkiewicz wyjął mi to wszystko żywcem z duszy!“

[1] Ob. *Przegl. Powsz.* r. 1884, t. II, str. 410; t. III, str. 112.

W ciągu drugiego tomu dezercye poczęły przerzedzać szeregi wiernych: narzekano na jednostajność, na ciasnotę ram; mówiono — o zgrozo! — że Sienkiewicz nudzi!... Podczas trzeciego tomu, z wielbicieli już tylko *rari nantes!*... A zakończenie — choć logicznie wypływało z założenia — zgniewało szeroką publiczność. Jedni upatrywali w tem jakieś usprawiedliwienie samobójstwa; drudzy coś nieodpowiedniego miękkiemu charakterowi bohatera; wiele głosów wyrażało żal, że Anielka nie nawróciła Płoszowskiego. Pewien młody pisarz przyniósł mi do redakcyi recenzyę, z werwą napisaną, w której wytykał osobie Płoszowskiego brak wartości moralnej i ubolewał, że twórca bohaterskich figur z „Ogniem i mieczem“ tak lichą postać skreślił.

Jest w tem wszystkiem oczywiście wiele nieporozumienia między autorem a publicznością. Autor, lub ktoś z jego wielbicieli, może powie, że dla takiej publiczności nie warto pisać. Ale będziemy się starali zbadać powody tych nieporozumień i wrażeń, jakie społeczeństwo nasze odniosło — i zobaczymy, czy sztukmistrz nie dał im jakiego powodu.

A najprzód: czy dobrze obrany temat?

Michał Anioł był rzeźbiarzem, malarzem, architektem, poetą, i jeszcze wiele innych rzeczy robił, a we wszystkich był mistrzem. Ale czyż to powinno sen odbierać tym, którzy w jednej sztuce są mistrzami? Michał Anioł — jak dowodzi autor nieśmiertelnych „Wieczorów Florenckich“ — był nienormalnem w dziejach sztuki zjawiskiem, bez przodków i bez potomstwa. Regułą zaś sztuki i natury ludzkiej jest, że malarz jest malarzem, a nie rzeźbiarzem, a rzeźbiarz nie architektem. To są odrębne formy piękna, z których każda, im więcej się w duszy mistrza rozwija i doskonali, tem bardziej go pochłania, przywłaszcza sobie, tem silniej swe odrębne piętno na nim wyciska. Dyletant, który tylko odbiera wrażenia, może być łatwo wszechstronny w sztuce, — mistrz, który tworzy, musi być w czemś jednem skupiony. On cały jest organem ludzkości do wytworzenia jakiegoś piękna, a biologia nas uczy, że im doskonalszy organizm, tem więcej wyspecyalizowane organa posiada. Jeżeli taki mistrz czuje popęd do tworzenia w innych sferach piękna — jestto halucynacya, którą mu sprawia poczucie własnej siły — ale ta siła jest nie do tego, i ta pokusa ciągnie jego twórczość do zguby. Co powiedziałem o różnych sztukach (mając na myśli nie samego p. Sienkiewicza) — to się odnosi także do pojedyńczych rodzajów w obrębie jednej sztuki: jestto dalszy ciąg tego samego rozgałęzienia artystycznej twórczości.

I cóż się stało? Mistrz powieści historycznej, który poruszał do głębi cały naród — jak to prześlicznie opisał p. Tarnowski — pozazdrościł laurów pożółkłych Maupassant'owi i Bourget'owi; przyjął od ostatniego nietylko formę pamiętnika, ale manierę ciągłej analizy własnych uczuć; przejął myśl tej dwoistości podmiotu: jednego „ja", które działa i żyje, — drugiego, które mu się przypatruje ze sceptycznym uśmiechem i krytykuje to działanie. I stało się, co było do przewidzenia: Sienkiewicz, mistrz wyższego rzędu, zdolny jednem machnięciem swego rycerskiego pióra trzem Bourget'om głowę uciąć — znajduje się na tej arenie niższym od Bourget'a; nie dorównywa mu w podglądaniu małostek i słabostek brzydkiej duszy, w odkrywaniu tajnych związków między psychologicznemi stanami, wywołanemi nie siłą logiki, ale newrozy. Nie jest dosyć obyty z tą sferą, ani dosyć oczytany z tą całą literaturą patalogiczno-fizyologiczno-psychologiczną. Mówi on wiele o nerwach, o popędach... ale czuć, że jest tu w obcej dziedzinie, że ze słyszanego kombinuje. Powiedziałbym, że Sienkiewicz ma duszę zbyt prostą i zdrową, zbyt szlachetną i sarmacką, aby się uganiać z temi duszami skomplikowanemi, wyrosłemi na gruncie tej przejrzałej kultury, która czuje swój marazm, i sama się nazywa *décadante* i *fin de siècle*.

Co więcej, powiem, że ten wielki, „wyrafinowany" świat, wystrojony sztuką i wysłany próżnowaniem, nie jest tłem, dla Sienkiewicza odpowiedniem. On go nie umie tak wiernie malować, jak maluje Dzikie Pola lub obozy kozaczyzny. Kiedy szkicuje np. zaraz w początku, jakby na okaz, trzy warstwy świata paryskiego, to wydaje się zrobione zdaleka, jak opis podróży podług geografii. To samo odnosimy wrażenie, kiedy nam mówi o towarzystwie rzymskiem. Kiedy wspomina o sztuce, to nietylko skąpo, ale i mglisto. Zamiast ciągle mówić o sobie, że jest tak wyrafinowanym, tak wysoko artystycznie wykształconym, powinienby ten Płoszowski pozwolić nam to odgadnąć, pokazać się takim, mówiąc o sztuce, o literaturze powszechnej, o najnowszych zagadnieniach myśli, tak jak mówi taki znawca. — Inaczej, lepiej było inne tło obrać [1].

Forma pamiętnika dla własnego użytku pisanego, a więc wie-

[1] Udawały się wprawdzie znakomicie p. Sienkiewiczowi nowele z życia ludowego, ale miał w nich właśnie do czynienia z duszami prostemi. Nie odsądzamy więc wogóle jego talentu od powieści obyczajowej, ale tylko to tło zbyt wykwintnego świata i ta analiza dusz skomplikowanych zdają nam się jego talentowi wcale nie odpowiadać.

cznego monologu, jest też — mojem zdaniem — nieszczęśliwą. Krępuje ona widocznie talent autora, ścieśnia bardzo scenę; a że ciągnie się aż przez trzy tomy, więc nieuchronnie nuży. Najpiękniejsza dolina, która nas w pierwszej chwili zachwycać będzie, jeżeli jest ze wszech stron zamknięta bliskiemi górami, po paru dniach pobytu wyda nam się ciasną i męczącą. Bourget w „Uczniu“ ujął przynajmniej swój pamiętnik w ramy innych wypadków; pamiętnik u niego nie zajmuje więcej, jak pół tomu — a jeszcze jest za długi.

W naszym przypadku długość ta zdaje nam się niekoniecznie zgóry zamierzona, ale może i tem spowodowana, że autor pisał w miarę, jak go druk w gazetach doganiał. Jestto śmiały sposób tworzenia w sztuce! — który dowodzi zapewne niepospolitej zdolności sztukmistrza, ale niekoniecznie na korzyść dzieła sztuki wychodzi. Michał Anioł wprawdzie — (wiecznie ten Michał Anioł!) — porywał się czasem do wykuwania swych myśli z marmuru, bez uprzedniej kompozycyi z gliny. Ale historya dodaje, że nieraz bryłę marmuru zepsuł i nanowo zaczynać musiał. P. Sienkiewicz (o ile z samych powieści sądzić możemy) już w pisaniu „Ogniem i mieczem“, z przyczyn zapewne nieprzewidzianych, dognany został drukiem; ale wtedy, wdrożony wybornym początkiem, urokiem przedmiotu porwany, podniecony niesłychanym publiczności udziałem, dojechał tryumfalnie — prawie aż do końca. Ten nadzwyczajny sukces — który do wyjątkowych zjawisk w literaturze zapisać należało — ośmielił autora do pisania w podobny sposób następnych powieści: „Potopu“ i „Wołodyjowskiego“. Ale tu już zamiast *crescendo* szło się, od Częstochowy, a jeszcze bardziej w Wołodyjowskim, *decrescendo*. Mieliśmy jeszcze raz po raz pierwszorzędne piękności, zadrgnęliśmy jeszcze nieraz na odgłos niezrównanej bojowej trąbki. Ale wątek snuł się luźno, rozwlekle, nawiązywał się sztuczkami; wkradały się części słabsze, nie licujące z resztą — któż może być każdego dnia równie do pisania nastrojonym? — i złożyła się całość, niedość artystycznie zbudowana. Nareszcie w „Bez dogmatu“ zdawało się nam, jakoby autor na chybiłtrafił kołował i zawracał, aż niespodzianie zrobił finał — niewiadomo, czemu raczej po III., niż po II. lub po IV. tomie.

Są przy tem wszystkiem błyski Sienkiewiczowskie w tej powieści, są trafne, czasem głębsze z życia spostrzeżenia, wypowiedzenia dosadne i wytworne, postacie niektóre, jak: Śniatyńskiego, Laury, Kromnickiego, dwóch ciotek, Klary, bardzo dobrze odrysowane. Sama Anielka, choć zbyt bierna może i zbyt w obłoczku, jest przecież bardzo

miła i swojska. Ale trzebaby więcej akcyi w tej powieści, trzebaby wyraźniejszego pochodu naprzód, jakiegoś *crescendo* dramatyczności, jeźli nie w czynach, to przynajmniej w sytuacyach psychologicznych, aby doprowadzić naturalnie do tragicznego rozegrania. A tego wszystkiego brak, w części z powodu tego pisania równocześnie z drukiem, w części z przyczyny tej niewygodnej formy pamiętnikowej.

Ale nie tknęliśmy jeszcze głównej rzeczy, t. j. samej postaci Płoszowskiego. Od pierwszej kartki powieści i z samego tytułu było widocznem, że Płoszowski miał być okazem zgubności braku zasad w życiu: a więc, że musiał być bez wartości moralnej, postępować chwiejnie, często brzydko i przewrotnie, a wkońcu zginąć marnie. I takim też Płoszowski jest rzeczywiście. Zkądże się więc stało, że publiczność czytająca tak rozmaicie go pojęła? czemu pragnęła go mieć lepszym, niż był? czemu żałowała jego nędznego zgonu? Dlatego poprostu, że nikt inny, tylko Płoszowski o sobie mówi: więc, chcąc niechcąc, korzystnie się przedstawia, nędzoty i występki swoje wymawia; dlatego jeszcze, że analizuje swe uczucia: więc tłómaczy, więc składa winę na nerwy, na dziedziczne instynkta, na atmosferę społeczną, na wszystko prócz siebie — i to z takim aparatem uczoności, że niejednemu czytelnikowi imponuje, a prawie wszystkim choć cokolwiek oczy zamydla. Nawet Bourget nie uniknął tego błędu: czytając „Ucznia“, zostałem z wrażeniem, że tą swoją szkaradną analizą obmył się, choć do połowy, ze swoich brudów. Przytem te teorye, wrzekomo naukowe, służące do usprawiedliwienia najgorszych popędów i czynów, te wycieczki przeciwko wolnej woli, przeciwko podstawom prawa etycznego, a w szczególności przeciw nietykalności małżeństwa — choć oczywiście nie są wyrazem myśli autora — przedstawione są przez Płoszowskiego (jak i przez „Ucznia“) z taką siłą, że wielu czytelnikom i czytelniczkom mogą trafić — i rzeczywiście trafiają do przekonania. A nie naprawia dosyć tego wpływu katastrofa końcowa, którą autor cały sposób myślenia i postępowania Płoszowskiego karze i potępia: bo, przypuściwszy nawet, że każdy przeczyta do końca, nie każdy jednak uzna taki koniec za konieczne następstwo takich przesłanek. Rozumowania Płoszowskiego są rozumowaniami, a fakt jego samobójstwa nie jest faktem, tylko autora pomysłem.

Z tego względu „Bez dogmatu“, zarówno jak „Uczeń“, są utworami moralnie niebezpiecznemi, choć ogólna tendencya obu tych powieści jest najmoralniejsza. Przy tej sposobności powiemy, że podzielamy zdanie tych, co zarzucają niektórym ustępom z „Bez do-

gmatu“ realizm zbyt dekoltowany. Prawda, że taki Płoszowski, pisząc pamiętnik sam dla siebie, nie inaczejby rzeczy nazywał i nie inaczejby opisywał takowe; ale gdyby tenże Płoszowski był przewidział, że jego pamiętnik dostanie się do druku, i to jeszcze w odcinkach gazet konserwatywnych, — to z pewnością byłby niejedno w bawełnę owinął.

Dodam jeszcze, że niezależnie od wspomnianego wyżej uniewinniania siebie, Płoszowski już dlatego samego bałamuci czytelników, że stoi na pierwszym planie sceny, i to przez bardzo długi czas. Z tej sytuacyi wynika, że czytelnik, wciąż nim zajęty, mimowoli się nim interesuje i znajduje w nim sympatyczne strony. Co więcej, sam autor, który chce go czernić, który usiłuje na nim pokazać, do jakiej brzydoty moralnej brak dogmatu doprowadza — sam autor, mimowoli o tem zapomina i raz po raz go pieści, uwydatnia w nim różne szlachetne popędy, delikatności uczucia; wkońcu, zamiast przedstawiać go coraz nędzniejszym i gorszym, przedstawia go, wbrew logicznemu kierunkowi powieści, coraz mniej złym i sympatyczniejszym. Ztąd powstaje postać Płoszowskiego bałamucąca — wstrętna, a jednak urocza — niepokojąca serce i zmysł moralny. I cóż dziwnego, że publiczność nie wiedziała co począć z tym Płoszowskim, i tak rozmaite i sprzeczne względem niego zajęła stanowiska?

Takie jest ogólne prawidło sztuki, na moralnem i estetycznem uczuciu człowieka oparte: że postacie brzydkie, przewrotne, mające wstręt i pogardę publiki na siebie ściągnąć, zajmować powinny wogóle drugorzędne miejsca i drugi plan na widowni sztuki, gdzie służyć mają za kontrast *(comme repoussoir)* dla uwydatniania lepszych. W takiem miejscu mogą one wielce się przyczynić do moralnego i estetycznego wrażenia — jak to widzimy u Dickensa i tylu innych mistrzów; wysunięte zaś i utrzymane zbyt długo na pierwszem miejscu, najprzód obrażają uczucie, a wkońcu je zamącają.

Wreszcie stawiam sobie pytanie: ile warte jest to całe dowodzenie moralnej tezy autora zapomocą życia i śmierci Płoszowskiego? W „Uczniu“ Bourget'a znajduję dowód tezy: że materyalistyczne doktryny wpływają rozkładowo na charakter i życie: bo pokazuje mi się między jednem a drugiem ścisły logiczny związek. I dlatego, kiedy pewni literaci z przeciwnem zdaniem wystąpili, mógł Brunetière w klasycznej recenzyi „Ucznia“ pobić ich na głowę. W „Bez dogmatu“ demonstracya byłaby równie silną, gdybym w postępowaniu

Płoszowskiego mógł widzieć logiczną, a przynajmniej jakkolwiek unormowaną konsekwencyę; wówczas musiałbym sobie powiedzieć, że z takich danych w założeniu życiowem takie wypływają następstwa. Ale tu o tem mowy być nie może, bo Płoszowski jest wcieloną niekonsekwencyą; jego charakter niczem nie jest, tylko newrozą. Jak Heglowi zarzucono, że z jego „próżnego bytu", z którego on całą filozofię wysnuwa, istotnie albo nic nie wynika, albo wszystko co kto chce, — tak o Płoszowskim powiedzieć można, że w każdej danej sytuacyi może albo nic nie zrobić, albo co kto chce: pójść w ogień za Anielką, albo ją (dla choroby) porzucić, z Kromnickim się bić, albo go do sprzedania żony kusić, podłość albo najszlachetniejszy czyn wykonać. Nie przeczę temu, że taki Płoszowski jest możliwy, ale twierdzę, że on się nie nadaje do tego, żeby na nim jakąkolwiek konsekwencyę wykazać.

Bądźcobądź, mimo tych wszystkich ujemnych stron, dzieło p. Sienkiewicza ma moralną wartość: bo moralna idea, w niej zawarta, jest głęboką prawdą, i pomimo usterek w jej przeprowadzeniu sama na wierzch wypływa i w oczy bije. Co więcej, ta moralna idea jest żywotną, aktualną... Nietylko we Francyi jest mnóstwo „Uczniów" — jak Bourget ze łzami uznaje w swej patryotycznej przedmowie — ale i u nas jest wielu Płoszowskich, i to nietylko, jak bohater z „Bez dogmatu", w sferach „przerafinowanych" i opływających w dostatki — te sfery są wogóle nieliczne w Polsce — ale i w sferach średnich, umysłowo pracujących, gdzie też często rak sceptycyzmu zgryzł żywotne siły ducha i zostawił próżnię, chwiejność i niemoc.

Czy Sienkiewicz zamierzał zrobić zestawienie, nie wiem; w każdym razie ono uderza: po Skrzetuskich, Kmicicach, Wołodyjowskich — potomek ich u schyłku XIX w.: Płoszowski. Oni krew przelewali w bojach, i podźwignęli Polskę z jej pierwszego upadku za Jana Kazimierza — ten, sam do siebie strzela... Szczęściem, że naród nie składa się z Płoszowskich.

Kończąc, sami siebie ze zdziwieniem pytamy: jakeśmy się odważyli taką krytykę o dziele Sienkiewicza napisać? Odważyliśmy się — bo szczera krytyka każdemu wybitniejszemu autorowi się należy; krzywdę się robi autorom, którym się jej odmawia. Dwa sposoby są u nas podcinania skrzydeł duchom, ponad zwykły poziom się wznoszącym: jeden zależy na krytyce zawziętej, gorzkiej, nieubła-

ganej, która przygnębia i zadołowuje; drugi na chwałbie i admiracyi bez zastrzeżeń, narzucającej się publiczności, jak dogmat, która pozbawia artystę potrzebnego odbicia do refleksyi, i nie daje mu nawet wysłuchać echa własnych pieśni. Co z dwojga jest dla wielkich talentów szkodliwszem — trudno doprawdy powiedzieć.

Odważyliśmy się — dlatego właśnie, że mamy wielkie o mistrzowstwie Sienkiewicza pojęcie; zapomnieć nie możemy tych uczt duchowych, jakie nam sprawiał, tego pokrzepienia, które w dusze nasze wlewał, właśnie w chwili, kiedy nasz widnokrąg czarnemi zaciągał się chmurami i wszystkie siły sprzysięgały się, aby nas pognębić. — I dlatego mniejsze nawet usterki, które u innych pisarzy aniby uwagi naszej nie zwróciły, u niego nam są przykre; i dlatego tak nam żal, że z własnego zeszedł terenu — i zawiesił gęśl, w której kryje się jeszcze niewątpliwie wiele cudnych pieśni do wygrania.

Ks. M. Morawski.

Wydawnictwa ekspedycyi polskiej z archiwów rzymskich.

I. *Catalogus actorum et documentorum res gestas Poloniae illustrantium, quae ex codicibus in tabulariis et bibliothecis italicis servatis Expeditionis Romanae cura MDCCCLXXXVI — MDCCCLXXXVIII depromta sunt.* Edidit *Dr. Joseph Korzeniowski.* Cracoviae, 1889. 8⁰ LXIV p. (odbitka z t. VI Archiwum Komisyi histor.).

II. *Excerpta ex libris manu scriptis Archivi Consistorialis Romani MCCCCIX—MDXC Expeditionis Romanae cura annno MDCCCLXXXVII collecta.* Edidit *Dr. Joseph Korzeniowski.* Cracoviae, 1890. 8⁰ 151 p. (odbitka z t. XV. Scriptor. rer. Polon.).

II. Prócz archiwum watyk. znajduje się w Rzymie wiele innych archiwów papieskich — jak więcej znane i dostępne lateraneńskie, propagandy, i prawie zupełnie dla uczonych zamknięte: archiwum Roty rzymskiej, Dataryi apostolskiej, Sygnatury gratiae, Sekretaryatu brewiów i poszczególnych kongregacyj kościelnych. Z tych wszystkich bez wątpienia archiwum konsystorskie, mieszczące się w Cortile S. Damaso, jest najważniejszem i pierwsze po watykańskiem zajmuje miejsce. Pierwszą, lecz pobieżną o niem wzmiankę podał prof. L. Pastor w *Geschichte der Päpste* I, 641—645. Dopiero prof. Smolka z towarzyszami swojej wyprawy naukowej w ciągu 1886/7 r. zbadał je dokładnie, a dzisiaj pod tytułem *Excerpta ex libris manu scriptis Archivi Consistorialis Romani* ukazuje się długo oczekiwana, bo pierwsza wogóle i wyczerpująca zarazem informacya o tem archiwum wraz z całym jego materyałem, odnoszącym się do Polski w obrębie

XV, XVI i pierwszych dziesiątków XVII stulecia. Podwójna tedy wartość doniosłej tej publikacyi, którą z prawdziwą witamy radością, a którą zagranica z należnem przyjąć winna uznaniem: „collectio haec quidem nostra — zaznacza słusznie wydawca na wstępie — quatenus res Poloniae complectitur, primum eiusmodi laboris praestat specimen, quatenus vero res exteras adumbrat, materiem levius ab aliis delibatam exhibet". Zasługa to ekspedycyi polskiej, czyli ściślej się wyraziwszy, jej dyrektora, że nie mając tam w Rzymie, na wzór innych krajów, własnej akademii, jak Francya i Hiszpania, lub osobnych instytutów, jak Niemcy i Austrya, ani też znaczniejszych zasobów pieniężnych, jak ekspedycya czeska i węgierska, — może dać innym przykład umiejętnej, systematycznej pracy, i z owoców własnych poszukiwań oddać z chlubą pierwszeństwa dla nauki polskiej niejedno do wspólnej skarbnicy wiedzy. Przeszłego jeszcze roku radca Sickel, zamierzając zapoznać się z archiwum konsystorskiem, czuł się zniewolonym poszukać informacyi w tym względzie u ekspedycyi polskiej; obecne excerpta posłużyć mu teraz mogą za wskazówkę do wyzyskania źródeł konsystorskich odnośnie do stosunków austryackich (cfr. np. p. 24).

Doniosłość materyału, zawartego w tem archiwum, wypływa ze znaczenia, natury i zakresu czynności konsystorza, który określić można, jako posiedzenie (conventus, consessus) kolegium kardynalskiego pod przewodnictwem papieża w sprawach najwięcej Kościoła dotyczących. Główne zadanie swoje: dopomagać papieżowi radą i współdziałaniem w sprawowaniu rządów kościelnych, spełniają kardynałowie osobno w stałych komisyach czyli kongregacyach; natomiast, jako senat i najświetniejsza reprezentacya Kościoła, występuje kolegium kardynalskie od czasu do czasu na posiedzeniach, na których papież, zasięgając rady kardynałów (suffragium consultativum), obwieszcza im potem swoje postanowienie lub wśród zebrania swego senatu dokonuje uroczyście niektórych nadzwyczajnych aktów. Ztąd dwojakiego są te posiedzenia rodzaju: zwyczajne czyli tajne, w których biorą udział sami tylko kardynałowie, znajdujący się w kuryi — i nadzwyczajne czyli publiczne, na których są obecni prócz kolegium kardynalskiego inni prałaci, urzędnicy papiescy i posłowie przy Stolicy św. akredytowani. Do pierwszych należą:

1) kreacya kardynałów;

2) nominacya patryarchów, metropolitów i udzielenie palliusza;

3) prowizya stolic biskupich: prekonizacya, przeniesienie, rezygnacya biskupów:

4) zmiany, dotyczące istnienia i zarządu dyecezyj: ustanowienie, podział, połączenie, administracya;

5) nadawanie niektórych opactw (konsystoryalnych);

6) mianowanie legatów a latere; i

7) sprawy kościelne, polityczną mające cechę, zwłaszcza te, które dotyczą stosunku Kościoła do państwa, jak konkordaty, ogłoszenie pokoju lub przymierza, nagana (względnie cenzury) rządów lub panujących, położenie Stolicy św.

Charakterystyczną jestto cechą tych posiedzeń, że papież oznajmia swoje zdanie w formie uroczystego przemówienia t. zw. allokucyi.

Na drugich odbywa się:

1) wręczenie kapelusza kardynalskiego;

2) ogłoszenie kanonizacyi i beatyfikacyi; i

3) udzielanie uroczystych posłuchań panującym lub ich posłom.

Natomiast odróżnić należy właściwy konsystorz, na którym zapadają zazwyczaj tylko uchwały, od innych a pokrewnych zebrań czyli komisyj kardynalskich (bez obecności papieża), w których odbywają się obrady nad sprawami, jakie mają być załatwione na posiedzeniu konsystoryalnem. Zebrania te, przygotowujące wnioski na posiedzenia konsystorza, zowią się kongregacyami. Komisyj tych konsystoryalnych jest trzy.

Pierwsza, ustanowiona przez Sykstusa V tą samą konstytucyą „Immensa aeterni“ z 22 stycznia 1587 r., co wiele innych kongregacyj: *sacra congregatio consistorialis* lub *sacri collegii cardinalium congregatio* — pierwotnie od głównego swego zadania zwała się *congregatio pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus* — zajmuje się pracami przygotowawczemi we wszystkich główniejszych sprawach, jakie należą do kompetencyi konsystorza zwyczajnego, lecz przedewszystkiem w tych, które zamieściliśmy wyżej pod 3), 4) i 5). O aktach tej kongregacyi, o ile odnoszą się do biskupów polskich, wspominają *Excerpta* na str. 24.

Prócz tego biskupi włoscy (z półwyspu i wysp okolicznych), na mocy postanowienia Klemensa VIII w myśl uchwały soboru tryd. (S. XXII, cp. 2 de Ref.), obowiązani byli do złożenia egzaminu z teologii i prawa kanon. przed osobną komisyą kardynałów i dodanych im prałatów-egzaminatorów, która też się zwała: *congregatio examinis episcoporum*. Obecnie jednak nie istnieje, więc w jej miejsce — cho-

ciaż tamta prawnie jeszcze nierozwiązana — w celu zapewnienia episkopatowi włoskiemu godnych i zdolnych pasterzy, ustanawiała po dwakroć Stolica Ap. za Innocentego XI i Benedykta XIV inną kongregacyę: *de eligendis episcopis*, której już wyłącznem było zadaniem przeprowadzenia procesu, dotyczącego prowizyi opróżnionej stolicy biskupiej i osoby kandydata. Również i jej krótkie było istnienie: głównie dla oporu kardynałów-protektorów, którzy sami przedstawiali na konsystorzu biskupów odnośnego narodu — i dlatego też już od czasów Benedykta XIV powierzano stale nuncyuszom załatwienie rzeczonego procesu. W ostatnich dopiero czasach Leon XIII przywrócił tę kongregacyę do życia, z ograniczeniem jednak zakresu jej czynności na same Włochy.

Dłuższy ten wywód zdał się nam koniecznym, bo wyjaśnia bliżej rodzaj i wartość zawartych w tem archiwum materyałów. Rozłożyć je zaś można na dwie główne części: na prace przygotowawcze do posiedzeń konsystorza i protokóły z zebrań konsystorskich.

Do pierwszych odnieść należy procesy kanoniczne *super vita et moribus* kandydatów na opróżnione stolice biskupie. Wypełniają one prawie połowę szaf tego archiwum w 230 przeszło woluminach nieoprawnych i bez systemu złożonych (Arm. I—VI. Processus ecclesiarum, iuramenta fidelitatis, professiones fidei, praeconia et propositiones etc.). Rzecz jasna, że ich początek w dzisiejszej formie nie może być wcześniejszym od odnośnego dekretu tryd. co do prowizyj biskupstw: „Norma procedendi ad creationem episcoporum“ Sess. XXIV. cp. 1 de Ref. z $^{11}/_{11}$ 1562 r. Lecz już poprzednio żądała Stolica apost. informacyj o osobach nominatów i o stanie dyecezyj, o czem zdawał sprawę na konsystorzu *cardinalis-referens*, którym bywał podkanclerzy Ś. Rz. K. (Vicecancellarius S. R. E.) lub kardynał-protektor. Świadczy o tem jedyny, jaki się przechował, tom: „processuum seu relationum ecclesiarum et monasteriorum“, zawierający polskie procesy od r. 1543. W *Excerptach* zamieszczono je w całości na str. 5—10; potrydenckie zaś aż do r. 1627 wraz z opisem i sygnaturą tomów podano tylko w wyjątkach i dla przykładu na str. 11—23, bo zupełne ich wydanie odłożono na później. Dodawać chyba nie trzeba, jak cenne daty biograficzne oraz wiadomości o stanie dyecezyj i wogóle o stosunkach naszej hierarchii w XVI w. znajdują się w tym dziale.

Drugą, daleko ważniejszą częścią archiwum, są protokóły z zebrań konsystorza (*Acta Consistorialia* w arm. VII—XII od

1409 do 1817 r.). Prowadzili je w dwóch dużych seryach równocześnie i niezawiśle: kamerlengowie (Camerarius S. Collegii, Camerlengo, skarbnik kolegium kardynalskiego) i podkanclerze. Ich to było obowiązkiem spisywać podczas posiedzeń zapadłe uchwały na konsystorzu, a w szczególności: przez kamerlengów te, które dotyczą urzędu Kamery apostolskiej — a zatem opłaty biskupstw, opactw zarezerwowanych, beneficyów kościelnych, i wogóle wszystkie sprawy, będące w związku z fiskusem papieskim; przez podkanclerzy zaś, jako naczelników kancelaryi apost., wszelkie postanowienia konsystoryalne, jakie w tym urzędzie wygotowane i wydane być muszą w formie bul, np. mianowanie kardynałów, prekonizacya biskupów. Owe zapiski wciągał następnie w osobne, na to przeznaczone księgi protokólne, sekretarz konsystorski, który na posiedzeniach nie bywał, poczem je sam kamerleng przeglądał i własnym zatwierdzał podpisem. Sekretarze ci kamerlengów znani są pod nazwą *clerici nationales*, nb. przedewszystkiem „nationis italicae". Już w r. 1541 zastrzegł był za zgodą kolegium ówczesny kamerleng, Jan Paweł Caraffa, Card. Theatinus (późniejszy Paweł IV), urząd sekretarza konsystorskiego, „clerici Collegii", dla jednego i to Włocha, podczas gdy przedtem używano do tego różnych sekretarzy, i to ultramontanów [1]. Nowy to a charakterystyczny objaw patryotyzmu surowego Pawła IV. Zapewne nie przestrzegano później tej wyłączności, jeżeli Urban VIII w buli „Admonet nos" z 15 grudnia 1625 r., ustanawiającej archiwum konsystorskie, powtórzyć musiał rozporządzenie swego poprzednika, że sekretarzem kolegium ma być zawsze Włoch, a dopiero zastępcą jego t. zw. „clericus nationalis" z kolei Francuz, Niemiec, lub częściej za niego Lombard, Hiszpan i Anglik.

Że prawdopodobnie w ten sam sposób powstawały akta konsystorskie podkanclerzy, polegać musimy na zdaniu wydawcy, jako „testis oculati", i przyjąć jego to twierdzenie na str. 26, — coby stwierdzała wyraźna wzmianka jednego z sekretarzy *in hac parte*, podana na str. 49 u dołu i nast., chociaż z drugiej strony sprzeciwia się temu objaśnienie p. Korz. na str. 49 w środku „At, quod iam nobis constat" etc., zwłaszcza gdy je zestawimy z wyjaśnieniem rzeczonego sekretarza na str. 50 „Ego Martinus Capellettus" ...

[1] Autentyczną o tem, przez p. Korz. znalezioną w archiwum konsystorskiem notatkę, vid. p. 25 w przypisku „Vetus sacri Collegii mos fuit" etc., przyczem zwracamy uwagę na sprzeczność w datach, bo tamże na str. 26 podany jest r. 1542, na str. 36 zaś 1541.

Począwszy od XVI w., odpisywano bardzo często dla praktycznego użytku kardynałów, piastujących urząd kamerlenga i podkanclerstwa, już to poszczególne tomy posiedzeń, już to niektóre tylko z nich wyjątki np. prowizye kościołów. Liczba kopiaryuszy jest dość pokaźna, bo znajdują się one nietylko w samem archiwum konsystorskiem i w miejscowych bibliotekach Barberinich, Corsinich, lecz i poza Rzymem: we Florencyi, Bolonii, Pistoi, Paryżu; wartość zaś ich znaczna, bo żadna z owych dwóch seryj nie dochowała się w całości i w oryginałach. I tak najstarsze akta z w. XV, obejmujące lata 1409—1433, zachowały się w odpisie z XVII stulecia p. t. *Liber provisionum Sacri Collegii*, znanym już Pastorowi (l. c. p. 644). Znajdujemy w nim tylko zapiski o prowizyach, o kreacyi i o zgonie kardynałów, o ich wyjazdach z kuryi i powrocie, o wysyłce legatów, o wyborach i śmierci papieży, i o przenoszeniu się kolegium z miejsca na miejsce. Dalsze wiadomości w tej mierze z lat następnych 1439—1486 podaje nam oryginalny już tom z arch. watyk. Wszystkie z obydwóch *Excerpta polonica* zamieścił p. Korz. na str. 27—34.

Oryginalne protokóły, prowadzone przez kamerlengów i podkanclerzy, rozpoczynają się dopiero z końcem XV w. Zbiory pierwszych 1489—1600 znajdują się w 6 tomach p. t. *Liber provisionum ecclesiarum et monasteriorum consistorialium*, drugich 1498—1621 w 10 t., jako *Libri relationum Consistorii* lub *rerum Consistorialium*. Atoli obydwa działy nie są zupełne — co da się wytłómaczyć tą okolicznością, że kiedy jeszcze archiwum kons. nie było, przechodziło wiele oficyalnych rękopisów, jako własność osobista, do familii zmarłego kardynała, gdzie łatwo uledz mogły zagubie lub zniszczeniu. Na szczęście można w większej części uzupełnić owe braki z licznych odpisów lub wyciągów, o których mówiliśmy powyżej.

Prócz powyższych urzędowych protokółów zawiera archiwum kons. w odpisach (i to kilku) trzy pamiętniki kardynałów o zebraniach konsystorza, a mianowicie: Ant. Caraffy 1561—1594, Gianfracesca Gambary 1563—1565, i słynnego w dziejach kuryi Santorio Sanseweriny 1570—1595. Istotnie pamiętniki te purpuratów, acz oficyalnej pozbawione cechy i dla własnej pisane satysfakcyi, na szczególniejszą zasługują uwagę. Opowiadają nam bowiem o tem, co w zwięzłych protokółach wypaść musiało lub co ze stylem kancelaryjnym z trudnością pogodzićby się dało; a zatem przytaczają dłuższe rozprawy w zawilszych i donioślejszych kwestyach, różne opinie i sądy członków kolegium, allokucye papieskie — dlatego też pełniej-

sze rzucają światło na akcyę konsystorza z tego okresu tak w sprawach kościelnych jak politycznych np. co do soboru tryd., nadużyć w przeprowadzaniu procesów kanonicznych lub w sprawie wojny z Turcyą i ligi państw katolickich, poselstwie w. księcia moskiewskiego 1581 r. i t. p. Dowiadujemy się o tem wszystkiem z ciekawych i dobranych z nich wyjątków na str. 57—74. — Tem kończą się prolegomena, a zarazem część trzecia naszych *Excerptów*.

Część czwarta i ostatnia (str. 75—136) podaje nam cały materyał źródłowy, z protokółów konsyst. wyjęty, jaki odnosi się do Polski, głównie zaś do obsadzania biskupstw naszych w XV i XVI w. (1410—1590). Materyał ten do historyi Kościoła w Polsce i prawnych jego naonczas stosunków jest wysokiej wartości. Ponieważ prowizya katedr biskupich bywa najczęstszą i nader ważną funkcyą konsystorza, przeto przytaczamy jej formułkę z notat kons., uwidoczniając niektóre zmiany co do stosunków polskich:

„Referente cardinali N. N. (lub za podkanclerstwa Aleksandra „Farnesego, protektora Polski, „Referente me Viceconcellario“) Sua „Sanctitas (najczęściej „ad preces Sermi Poloniae Regis“) providit „ecclesiae N. N., vacanti per obitum N. N. extra Romanam curiam „defuncti (lub jak u nas było we zwyczaju „per translationem N. N. „ad ecclesiam N. N.“, zazwyczaj wtedy z dodatkiem „certo modo va„canti“), de persona Domini N. N. (prawie zawsze z dyspenzą, bo „viri idonei albo in sacris Canonibus et Theologia versati, licet gra„dum Doctoris non habeat ex illarum regionum consuetudine, super „quo Stas S. dispensavit“) ipsumque illi in episcopum praefecit et „pastorem curam etc. committendo. Cum retentione ... (nb. beneficio„rum) ... Absolvens eum a censuris ... Cum clausulis etc. Fructus „(redditus) flor ... Taxa flor ...“

Obszerniejsze w tych sprawach zamieszcza sprawozdania kard. Sansewerina, zwłaszcza kiedy się dyskusya wszczęła, w której zawsze głos zabierał i trudności znajdował — jak np. pomijając inne, w sprawie wysłania palliusza dla Jana Siennińskiego $^{17}/_{12}$ 1576 r., elekta lwowskiego (str. 123 nr. 221), którego nominacyę przez króla Stefana już na poprzednim konsystorzu $^{10}/_{12}$ inny kardynał, Pelleve, zakwestyonował w imieniu Henryka III, ale te stanowcze usłyszał słowa Grzegorza XIII: *Nos sumus, qui providemus ecclesiis, et rex non nominat, sed commendat hunc promovendum nobis* (nr. 219). Inną znów razą, i to po kilkakroć, wzmiankuje ten sam autor pamiętników konsystorskich z widoczną niecierpliwością o Hozyuszu, że zbyt cicho

na posiedzeniach przemawiał, iż go nie mógł posłyszeć (str. 66 i 70) — aż pod r. 1574 $^{22}/_{3}$ zapisał sucho i ogólnikowo: „Tum cardlis Warmiensis praeconizavit quandam ecclesiam in Polonia; ipse *exaudiri nunquam potest*, quia demissa loquitur voce“ (str. 117 nr. 198). Do starań o kanonizacyę św. Kazimierza i Jacka odnoszą się nr. 29, 59 i 98. Zresztą znakomity indeks (zwłaszcza pod lit. Episcopi) wszelkie ułatwia poszukiwanie.

I przy tej wzorowej edycyi jedna na zakończenie uwaga, jaka nam się nasunęła przy czytaniu pierwszej połowy książki, a która dotyczy strony formalnej wydawnictwa. Jestto brak wyraźniejszego rozróżnienia w druku między objaśnieniami wydawcy a ustępami ze źródeł konsyst. czyli właściwemi excerptami, tak iż niejednokrotnie zaciera się różnica między tekstem p. Korz., a dosłownie podanym tekstem aktów konsystorskich. Mamy na myśli str. 27—56; ale też z drugiej strony bynajmniej nie zamierzamy tą wzmianką obniżać sumiennej a umiejętnej pracy wydania, bo drobną i małoznaczną usterkę zwalczy cierpliwość i uwaga czytelnika. *Ks. J. F.*

Z jasnych dni. Opowiadania przez *Czesława Pieniążka*. Wiedeń 1890. Fr. Bondy.

Mała ta książeczka zawiera cztery nowelki, proste napozór i nie wyszukane, ale napisane tak ciepło i tak serdecznie, że po przeczytaniu ich odczuwa się szczerą i rzetelną przyjemność. Ponad wszystkiem, co autor opowiada, unosi się jakiś swojski wdzięk, czysta atmosfera moralna i jasna, niezamącona pogoda, która się udziela i duszy czytelnika.

Pierwsze opowiadanie „Nad przepaścią“ na szczególne zasługuje uznanie. Wśród malowniczych okolic Drezna, w uroczej willi, ponad brzegami Łaby — poznajemy młodą kobietę, znudzoną już mężem, a niepojmującą jeszcze obowiązków matki, która, chciwa wrażeń, zaczyna niebezpiecznie się bawić z młodym i pięknym — jak Apollo Belwederski — Francuzem. Szczęśliwie wprowadzony epizod wstrząsa dopiero duszą młodej kobiety i pokazuje jej, że stoi nad przepaścią moralną. To też pod koniec opowiadania ta sama osoba, wesoła, rumiana, gospodaruje w podolskim swoim majątku, męża kocha serdecznie, a codzień zrana odmawia przed Matką Boską Częstochowską z małym swym Stasiem i mniejszą jeszcze Jadwinią poranne pacierze. — Główne wrażenie tego pierwszego opowiadania jest miłe, rzewne i podnoszące.

„Komedya w pace“, jakkolwiek znowu bierze za motyw rozstrojone małżeństwo, to jednak ogólnym charakterem całkiem się różni od pierwszej nowelki; przeważa tu dowcip, wesołość i podchwytywanie różnych ludzkich słabostek. Maluje autor w owej komedyi różne małomiejskie postacie i małomiejskie stosunki: zebrania kasynowe, posiedzenia i wybory na małą skalę, jakoteż zacięte walki stronnictw, prowadzone z zapałem godnym lepszej sprawy *de lana saepe caprina*. Jest tu konsyliarz, amator piwa, jest słodki, jak lukrecya, szczupły i czarny sekretarz, jest trochę może przesadzony, ale zawsze zabawny filolog dr. Radlewicz, jest wreszcie nieszkodliwy oryginał, rejent Wilczura, co wiedzie żywot spokojny i wielce przykładny, dzięki przemożnemu wpływowi, jaki nań wywiera oszczędna, gospodarna i bardzo wymowna małżonka. Wszystkie te postacie przesuwają się ciągle przed naszemi oczyma, tworząc wiele dowcipnych sytuacyj i dając autorowi razporaz pole do różnych trafnych spostrzeżeń, w których czuć nieraz lekkie uderzenie satyry, nieraz myśl głębszą, szczęśliwą. Porównując np. piękno klasyczne z jądrem orzecha, rzuca dowcipną uwagę, że niektórzy filologowie mordują się ciągle nad łupiną, nie po to, żeby się dostać do wnętrza, tylko żeby gryzienie do perfekcyi doprowadzić. Takich uwag jest więcej.

W przyjacielskiej pogadance „Po dziesięciu latach“ przeważa, jako zaleta, wielka rozmaitość, niespodziewane zwroty i barwna żywość opowiadania. Osłabiają może nieco wrażenie owe dysonanse małżeńskie, które tu znowu się powtarzają; są one wprawdzie słabsze i mniej niebezpieczne, niż w dwu poprzedzających nowelach, ostatecznie jednak są do tamtych podobne, i nadają tym krótkim opowiadaniom, przynajmniej co do pomysłu, pewną cechę jednostajności.

W czwartej z rzędu noweli występuje autor z obroną staropolskiej naszej maksymy: „Jakoś to będzie“ i przeprowadza myśl swoją w sposób nowy i oryginalny, któremu bądźcobądź nie można odmówić pewnej słuszności. Kto używa tego wyrażenia — mówi on — aby usprawiedliwić swą lekkomyślność i życie marnotrawne, hulaszcze, bez troski o jutro, ten nadużywa rzeczy dobrej — wszystkiego przecież można nadużyć. Ale z tego nie wypływa jeszcze, aby nasze poczciwe „jakoś to będzie“ miało być wyrazem lekkomyślności — owszem, jest ono streszczeniem głębokiej naszej wiary, wiary silnej, co broniła Częstochowy, co tyle razy nie dała nam zginąć, choć się już upadło i legło. „Czemuż to — woła 70-letni major, wiarus starej daty — czemuż to u nas za dawnych czasów mało kiedy się sły-

szało, żeby kto targnął się na życie własne? Czemu? Bo kiedy świat go opuścił, opuścili ludzie, kiedy nawet wziął torbę żebraczą, to jeszcze Boga mał w sercu i powiedział sobie: jakoś to będzie, Bóg nie opuści... I było jakoś, bo Bóg był z nim!... Co głowa to rozum, co naród to charakter, a z woli bożej, i nie zmienisz go bracie — Niemcowi rozumować, Polakowi wierzyć!“...

Rozwielmożniona dzisiaj nowelistyka po większej części działa ujemnie i rozkładowo, przechodząc w pesymizm albo w brudny realizm: obrazki p. Pieniążka miły stanowią pod tym względem wyjątek, działając dodatnio i moralnie. Prawda to, że tendencya moralna nie powinna w rzeczach sztuki ostentacyjnie na jaw wychodzić, boć przecie nie jest zadaniem poety ani powieściopisarza prawić kazania społeczeństwu, — niemniej jednak i to pewną jest rzeczą, że dobre dzieło sztuki z natury swojej działa zawsze dodatnio, gdyż między tem, co piękne i co dobre moralnie, istotny i ścisły zachodzi związek.

W. S. P.

Z piśmiennictwa zagranicznego.

Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne. Par le chanoine *Jaugey*, docteur en théologie. 1 vol. in 4⁰ de 1700 pag. Paris et Lyon, Delomme et Briguet. 1889.

Żyjemy w czasach, w których zarzuty przeciw Bogu i Jego religii do niebywałych doszły rozmiarów; wszystko, co święte i prawdziwe, zostało wyśmiane i głupstwem nazwane, a znaczny postęp w naukach przyrodzonych zamiast zarzuty te zmniejszać, zwiększał je jeszcze. Od czasu do czasu prasa katolicka wydawała i wydaje małe apologie prawdy chrześcijańskiej, zwalczające błędy i mniemane zarzuty przeciwników religii objawionej. Dzięki jej, mamy już gruntownie zbite błędy Darwina, które swojego czasu tyle wrzawy narobiły w obozie naturalistów; nowsi egzegeci wykazali, że wyniki badań geologicznych o stworzeniu świata nietylko nie stoją w sprzeczności z księgą genezy, lecz owszem, potwierdzają ją nawet; o poligenizmie nikt już dziś na seryo nie mówi, ani tem bardziej nie pisze. Wprawdzie z historyi wiele jeszcze czerpią nieprzyjaciele zarzutów, lecz i na tem polu postęp prasy katolickiej znaczny jest bardzo, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat. Lecz mimo dzielności

prasy katolickiej zarzuty przeciw religii katolickiej mnożyły się i mnożą z przerażającą szybkością. Niema żadnej gałęzi nauki, któraby nie dostarczała ludziom złej woli lub ignorancyi, mniemanej broni przeciwko nauce Kościoła. To też w ostatnich latach więcej, niż kiedykolwiek, dawała się czuć potrzeba gruntownej encyklopedyi apologetycznej, któraby mogła krótko a gruntownie odeprzeć wszystkie błędy i zarzuty, miotane na Kościół i jego naukę.

Potrzebie tej zaradza w zupełności znakomite dzieło, którego tytuł podaliśmy wyżej. Ile nam wiadomo, żaden naród (z wyjątkiem jednych może Niemców) nie zdobył się dotąd na podobne dzieło, przynoszące prawdziwy honor katolickiej Francyi. Lubo ten nowy „Dykcyonarz“ niedawno temu opuścił prasę, już prawie zupełnie wyczerpanym został. To szybkie rozchwytanie pojawiającego się dzieła, mimo stosunkowo dosyć wysokiej ceny (25 franków), najwymowniej świadczy o jego wartości i potrzebie. Cały episkopat francuski zasypał redaktora „Dykcyonarza“ pochwalnymi listami, oraz zachętą, by co najrychlej podjął się nowej edycyi tego znakomitego, a tak bardzo w dzisiejszych czasach potrzebnego dzieła.

Wobec pochwał francuskiego episkopatu, pochwał całej katolickiej prasy, nasza pochwała jest już zbyteczną. Samo dzieło chwali się i zaleca dostatecznie, a więc słów kilka tylko o niem powiemy.

Redaktorem jego jest ks. kanonik Jaugey, S. T. D., jeden z najuczeńszych kapłanów francuskich, główny redaktor znakomitego dwutygodnika p. t. *La science catholique*. Ks. Jaugey równie znakomitych dobrał sobie współpracowników; w ich liczbie spotykamy nazwiska głośne i zasłużone w różnych gałęziach nauki.

Samo dzieło nie pozostawia nic do życzenia. Pojedyńcze jego artykuły, ugrupowane w formie dykcyonarza, tworzą prawdziwe traktaty, redagowane z możliwą ścisłością i w porządku bardzo ułatwiającym spamiętanie materyi. W każdym artykule jest najpierw jasne i treściwe przedstawienie przedmiotu, poparte krótkimi, lecz bardzo ścisłymi dowodami, po większej części — o ile to możebne — czerpanymi *ex ratione;* potem następują zarzuty przeciw danej materyi, a nakoniec odpowiedź na nie, prawdziwie mistrzowska, sięgająca aż do dna rzeczy.

Całe to wielkie dzieło kończy się dwiema tablicami; jedna z nich jest analityczną, druga podaje spis artykułów. Jedno, co temu ze wszech względów znakomitemu dziełu zarzucić można, to dosyć znaczna liczba błędów zecerskich, wprowadzająca w zakłopotanie na-

wet dobrze władających językiem francuskim. Mamy jednak nadzieję, że nowa edycya, na którą zapewne niedługo czekać będziemy, usunie te niedokładności.

Adam Marczewski.

Lapsed but not lost. By the author of the *Schönberg Cotta*, family chronicle.

Nawał powieści angielskich zbezcenił produkta wyspiarskiej fantazyi. Sama żółta okładka Tauchnitzowego wydawnictwa, co na tysiące liczy już tomy szczęśliwego swego przedsiębiorstwa, budzi obecnie pewne niezaufanie; tak rzadko bowiem rzetelny talent przebije się wśród mnóstwa pospolitości, tak wyjątkowo spotkać można oryginalny pomysł, uderzającą osnowę, wybitniejsze charakterów opracowanie. Owa jednak usprawiedliwiona nieufność do płodów angielskiej wyobraźni skazuje niekiedy znakomitsze utwory na zapoznanie. I tak bardzo niezwyczajna powieść bezimiennego autora, nie doczekawszy się sprawiedliwego rozgłosu, gotowaby zapaść się niepowrotnie w otchłań zapomnienia, gdyby przypadkowa ocena na jej wartość nie zwróciła uwagi. Powieść to nie dzisiejsza, siostrzyca *Fabioli* kardynała Wisemana, *Kallisty* kardynała Newmana. Na wzór tej ostatniej, toczy się na afrykańskich wybrzeżach. Zapomniany i zaniedbany przez długie wieki czarny kontynent, dziś przeważnie zwraca na siebie uwagę cywilizowanego świata. Dwaj głównie mężowie utrzymują wznowiony związek starej Europy z Afryką: pionier wiary idzie o lepsze z pionierem nauki, kardynał Lavigerie na wyścigi z Stanleyem próbują podbić i ocalić pochłoniętą przez dzikie barbarzyństwo Islamu piątą część ziemi. Nie rośnie trawa tam, gdzie padnie cień bisurmana — miejscowe powiada przysłowie. Zniknęły ślady cywilizacyi fenickiej, punickiej, rzymskiej i chrześcijańskiej. A tymczasem zanim orkan gminoruchów i nawalność muzułmańska tymi przeszła zagonami, wybrzeża afrykańskie na dobrze przygotowanym gruncie przyjmowały zasiew ewangeliczny, wydając setny owoc pomyślnie rozwijającego się Kościoła. Wspaniałe są roczniki początków chrześcijaństwa w tych stronach, najpiękniejsze imiona błyskają na kartach historyi tej ziemi; tutaj ojczyzna Tertuliana, Cypryana, Orygenesa, Augustyna, nazwiskami swych pasterzy i ojców na zawsze sławna.

Autor powieści, której tytuł podaliśmy wyżej, sięgnął do epoki, w której chrześcijaństwo w tych stronach zaczęło się szerzyć i przyjmować. Krew męczeńska Perpetui, Felicyty i innych wyznawców bujne wy-

dawała żniwo; grzmiący głos Tertuliana jeszcze nie był przebrzmiał, acz błędy jego starości zaćmiły nieco świetność jego posłannictwa. Autor uchwycił po mistrzowsku chwilę pokoju i przerwy w peryodycznych prześladowaniach chrześcijan, a w dziejach swych bohaterów wskazał, iż męczeństwo nieraz znieść łatwiej od powszedniego życia, obfitującego w upokorzenia, ukłócia i przykrości. Akcya toczy się opodal od Kartagi, wśród szczupłego grona chrześcijańskiej rodziny. Sędziwa babka, pełna wspomnień heroicznych zapasów z ostatniego okresu ucisku, przewodniczy wnukom. Brat starszy Klemens, rolną zajęty pracą, z zajęć i trudów swego zawodu czerpie ową przedziwną prostotę ducha i serca, która bywa ziemian udziałem. Młodszy Waleryan, ulubieniec rodziny, a urodą i zdolnościami greckich przypominający przodków, do publicznej gotuje się służby, a zetknięcie z światem pogańskim, z bezwzględnością i zwątpieniem, cechującem późniejsze lata chylącego się już do upadku i rozkładu państwa, mąci spokój jego duszy i jasność jego poglądów. I cóż, że świetne skończy nauki, świetniejsze odniesie tryumfy? — ostatecznie czuje, że dla chrześcijanina niemasz miejsca pod słońcem, niema możności dobicia się stanowiska, jeźli chce wiernym pozostać swym zasadom. Zniósłby katusze śmierci — nie umie się podać wzgardom życia; tęskni za czynem i swobodą słowa, szarpie się z przeznaczeniem, a przytem gorącość ducha dodaje mu surowości wobec chrześcijan połowiczych, godzących się na kapitulacye sumienia. W owych bowiem czasach uśpienia fanatyzmu pogańskiego z jednej, a zobojętnienia ducha chrześcijańskiego z drugiej strony, znalazły się wygodne półśrodki. Łatwo przychodziło uzyskać z urzędu świadectwo, iż się bogom i casarzowi składało ofiary, nawet gdy to nie nastąpiło osobiście. Takie świadectwa, o które się ubiegali mniej żarliwi chrześcijanie, wytwarzały wśród nich osobną kategoryę, zwaną ogólnem mianem: *libellatici*. Wzdrygały się prawe sumienia wobec takich kompromisów, a surowe pokuty kościelne ścigały małodusznych.

Budujące życie mieszkańców wiejskiej pod Kartagą osady, przerywa wyjazd Waleryana, który dla dalszego wykształcenia śpieszy do Romy. Tymczasem rozbicie okrętu wyrzuca na brzegi Afryki greczynkę Eucharis, gorącą chrześcijankę, przyjętą do domu jako trzecią siostrę. Klemens całą duszą przywiązuje się do świętej i uroczej dzieweczki; ale gdy za powrotem Waleryana widzi budzącą się skłonność wzajemną w sercu młodszego brata i przygarniętej sieroty, nawykły do wyrzeczenia i zaparcia się własnej woli i szczęścia, sam

kojarzy braterski związek, tłumiąc w duszy własną miłość i żałobę. Wtem wybucha prześladowanie Decyusza. Bardzo misternie przygotowane charaktery dwóch braci rysują się w idącej próbie: Klemens pokorny i prosty, Waleryan gorętszy napozór, lecz zarażony świeckiem przerafinowaniem uczuć, wrażeń i myśli, razem stawają przed trybunałem. Obaj wyznają Boga chrześcijan i wydani zostają na tortury. Delikatniejsze członki i zmysły Waleryana nie wytrzymują próby: zemdlonego odnoszą do więzienia, — twardszy zaś Klemens dłuższe znosi męki, a nie uległszy im, wysłany zostaje do kopalni. Tymczasem znękanego Waleryana osaczają pogańskie podstępy; sam nie wie, w jaki sposób dostaje się w regestra t. zw. *libellatici* — i wraca do domu, nie jako męczeński zwycięzca, wprawdzie też nie jako odstępca, ale jako małoduszny i zwalczony w pierwszem spotkaniu szermierz. Mdłe ciało zwyciężyło ducha ochotę; a teraz rozpacz ducha zabija ciało — i zabiłaby niezawodnie człowieka, gdyby nie Eucharis. W przeciwstawieniu do błąkającej się jak smutne i pokutne cienie pewnej pary chrześcijan, związanych z sobą sakramentem a rozłączonych sercem, bo mąż żonie wybaczyć nie może, iż go w chwili ofiary skusiła do żądanych ustępstw i dla doczesnych względów pozbawiła palmy męczeńskiej, — przedstawia nam się szczytny obraz chrześcijańskiego ideału małżeństwa. Eucharis, jak dobry anioł, wszystko przebacza, koi, leczy i dźwiga, zapalając w duszy Waleryana żądzę pokuty i zadośćuczynienia, a rozpacz jego łagodząc nieśmiertelnemi nadziejami. Nie danem mu już wprawdzie sięgnąć po męczeńską koronę, ale obmywa się w wodach pokuty, w której ta przeczysta uczestniczy, ażeby mu dodawać serca i otuchy; gdy zaś z ustaniem prześladowania, niknie sposobność krwawego świadczenia wierze, Waleryan korzysta z grasującego w Kartadze morowego powietrza, aby na wezwanie św. Cypryana śpieszyć wraz z wierną towarzyszką do ogniska zarazy i tam służyć umierającym, a umarłych grzebać, wynagradzając okazaną niegdyś słabość ducha i woli. Jedną jeszcze, największą składać mu wtedy przychodzi ofiarę: nie on, lecz Eucharis pada na wyłomie i umiera, wskazując małżonkowi dalszą drogę, wiodącą ku niebu. Owdowiały Waleryan otrzymuje kapłańskie święcenia i posłan jest opowiadać wiarę św. tym, którzy dotąd o niej nie słyszeli.

Epizodyczne dodatki uzupełniają tę prostą osnowę, piękną zarówno formą i treścią, a najpiękniejszą ciągłem posługiwaniem się słowami Ojców afrykańskiego Kościoła. I to właśnie stanowi główną niniejszej powieści doniosłość. Wyjałowienie ducha chrześcijańskiego,

w świeckiej mianowicie społeczności naszej epoki, przypisać należy w znacznej części odbieżeniu od krynic prawdy, źródeł nauki bożej. Mało kto dziś czyta listy św. Hieronima, wyznania św Augustyna, pisma Laktancyusza i Tertuliana, Orygenesa lub Cypryana. Nowsze napaści na Kościół, na wiarę, na chrześcijańską naukę we wszystkich znajdują się rękach, — a nikt już nie sięga ku nieprzebranym kopalniom apologetyki. Jakże się dziwić, że podobnie karmione umysły tracą równowagę, popadają w rozstrój i zwątpienie, choć lekarstwo tak blisko, antydot tak skuteczny i silny.

Niniejsza powieść, zwróceniem ku tym nieśmiertelnym szlakom, poważne przynieść może pożytki; z niewypowiedzianą bowiem trafnością wplata w tok rozmów i wypadków zdania i zasady Ojców św. Zakosztowawszy tego przedziwnego chleba w świeckiej księdze, niejeden czytelnik gotów się zagłębić w samychże śpiżarniach ducha, z których okruszyny tu otrzymał i w nich zasmakował.

Jak słyszymy, piękny i głęboki ten utwór niebawem w polskiem ukaże się tłómaczeniu, a chwila ku temu bodaj najlepiej się nadaje. Niema dziś krwawych prześladowań, ale ucisk ducha nie mniejszy, jak za rzymskich Cezarów, a nowoczesne pogaństwo podobnież wytrąca chrześcijan z czynnego życia i stanowisk. Podobieństwo tedy stosunków dodaje znaczenia aktualności opowieści, zaczerpniętej z dziejów pierwszych wieków chrześcijańskiego Kościoła.

M.

Commentarius in Ezechielem Prophetam. Auct. *J. Knabenbauer S. J.* Parisiis. Lethielleux 1890, pages 550.

Ważność księgi proroctw Ezechiela daje się poznać z wielu jej ustępów. Wymieńmy tylko niektóre. Co w rozdz. 8—11 przedstawionem jest u tego proroka, jako rzecz w przyszłości mająca się dokonać, — to w IV ks. król. rozdz. 25 i w II Paralip. rozdz. 36, jak również u Jeremiasza w rozdz. 52, spotykamy już jako fakt spełniony. Porównywując proroctwa z ich urzeczywistnieniem, znajdujemy wiele wskazówek nader pożytecznych. Jakże ważnem dla historyi Nowego Testamentu jest twierdzenie proroka, że królestwo mesyaniczne będzie duchowem. Wreszcie proroctwo to jest dowodem, że Księga Rodzaju (rozdz. 49, przepowiednia o berle Judy) zgadza się zupełnie z prawdą, chociaż dom Dawida już wygasł (Amos 9, 11); świadczy również o spełnieniu się obietnicy Boga, iż berło od Judy odjętem nie będzie i tron Dawidowy się utrzyma (rozdz. 17, 21).

Przejdźmy teraz do komentarza. Sześć artykułów o pierwszym rozdziale: „Ukazanie się czworga zwierząt i t. d.“, jakie znajdujemy u Korneliusza a Lapide, podają dokładny obraz najrozmaitszych zapatrywań. Ojciec Knabenbauer poprzestaje na wyrażeniu własnego poglądu. Szczególną wartość całej jego pracy stanowi sumienność, z jaką wyjaśnia pojedyńczo wszystkie ustępy Pisma św., dając przez to poznać nietylko prawdopodobne, ale prawdziwe ich znaczeme. Takie gruntowne wyłuszczenie rzeczy jest zaletą całego komentarza. Jeżeli niektórzy prorocy przewyższają Ezechiela pod wielu innymi względami, to jednak wzniosłość jego zapatrywań stawia go na równi z Izajaszem. W takim stanie rzeczy nie słowa już nasuwają trudności, ale rzecz sama. Trudności zaś te O. Knabenbauer umie pokonywać lepiej, niż wszyscy inni komentatorowie. Wprawdzie niejedna z tych trudności pozostaje jeszcze nierozwikłaną, ale właśnie przyznanie się autora do tego, iż nie wszystko zdoła rozstrzygnąć, jest bardzo chwalebne. Lepiej jest np. w rozdz. 40—48 przyznać się do nieświadomości, niż stawiać hipotezy, jako prawdy egzegetyczne bez gruntownego ich uzasadnienia.

To, co w pierwszych rozdziałach powiedziano o świątyni, mogłoby może uledz niektórym zmianom. W każdym razie nie należało pomijać bezwzględnie pięknych i uczonych wywodów O. Od. Wolfa O. S. B. w tym przedmiocie, chociaż w swoim czasie wywołały one nader ożywioną polemikę. Z drugiej strony można przyznać O. Knabenbauerowi pewną wyższość nad Kaulenem, ponieważ jego podział materyi jest o wiele jaśniejszym. Wpływowi babilońskiego ludu na poglądy Ezechiela co do Cherubinów i Kościoła mniejszą może doniosłość przypisaćby należało, niż O. Knabenbauer to czyni. Znajomość Pentateuchu u Ezechiela została dostatecznie wyświetloną. Nie wchodzimy w dalsze szczegóły dzieła, którego metoda jest taką samą, jak i dzieł poprzedzających. Przyznać tylko musimy, że tom ten godnie zajmuje miejsce obok innych tomów. O całym zaś zbiorze dzieł O. Knabenbauera wyrzekł niedawno temu pewien znany badacz Starego Testamentu w Niemczech: Dorósł on najzupełniej do wysokości swego zadania i przynosi zaszczyt katolickiej wiedzy.

Ks. Aug. Arndt.

SPRAWOZDANIE

z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Kongres katolicki w Saragossie. — Potwierdzenie kongresu przez królową-rejentkę. — Protest wolnomularzy. — Wtargnięcie do klasztorów neapolitańskich. — Projekt prawa rozwodowego. — Profanacya cmentarzy. — Kongres katolicki w Lodi. — Encyklika Ojca św. „Dall' alto Seggio". — Rozkład protestantyzmu w Niemczech. — List biskupów irlandzkich. — Religijny zatarg na Węgrzech. — † Bar. Vogelsang.

W Hiszpanii, tak skłonnej do wewnętrznych zaburzeń, zwłaszcza wobec pewnej duchowej apatyi narodu, jaka się objawiała od dłuższego czasu, zapowiedziany kongres katolicki niepomyślnie się przedstawiał w przyszłości. Jedni się obawiali, że na zebraniu licznych przewódców rozmaitych stronnictw i odcieni politycznych, wobec gorącego usposobienia Hiszpanów, przyjdzie do jakiejś walki zaciętej, a przynajmniej skandalu, który skompromituje sprawę katolicką; drudzy cieszyli się już naprzód, że się umysły rozdwoją, i snuli rozmaite projekta w duchu antyreligijnym. Tymczasem próżne były jednych obawy — drugich nadzieje. Wszyscy Hiszpanie, zebrani na kongresie, bez względu na różnice zapatrywań politycznych, jak jeden mąż stanęli silnie w obronie praw, jakie im przysługują w katolickiem państwie. Dali poznać światu, że jedność

żywej wiary ich łączy, a wobec niej niknie różnica politycznych poglądów i prowincyonalnych ambicyj.

W dniu 5 października zgromadziło się przeszło 4000 uczestników kongresu w Saragossie. Reprezentowane tam były wszystkie klasy społeczeństwa; począwszy od gminu, aż do najwyższych rodów starej szlachty hiszpańskiej, czytać można imiona w sprawozdaniach kongresu. A cóż dopiero powiedzieć o duchowieństwie, na którego czele było obecnych na wszystkich zebraniach 32 biskupów pod przewodnictwem JEm. kardynała Benavides! To też pełni zdumienia patrzyli z galeryi reprezentanci wszystkich dworów przy królowej-rejentce, na chwilę tak ważną dla społeczeństwa hiszpańskiego — nie małego też znaczenia dla zagranicy.

Ażeby uniknąć jakichkolwiek sporów i niesnasek, zebrani członkowie bardzo roztropnie wykluczyli zupełnie wszelkie kwestye polityczne ze swoich obrad. Pod dyskusyę publiczną wystąpiły trzy kwestye: papieska, szkolna i socyalna. Żaden z kongresów katolickich, o ile nam wiadomo, nie stawiał tak energicznie i tak jasno zaraz z samego początku obrad kwestyi papieskiej, jak to uczynił kongres w Saragossie. W innych państwach oglądają się zwykle, co rząd powie, obawiają się zakłócenia międzynarodowych przyjaznych lub tolerowanych stosunków, — tutaj traktują ją jako kwestyę domową, obchodzącą już nie jakąś część społeczeństwa, lecz jako interes całego narodu hiszpańskiego. Nie było tam żadnej różnicy w stronnictwach; nawet najwyższe sfery rządowe — jak niżej powiemy — objawiły swą zgodność z przekonaniami społeczeństwa. Trudno nam jednak choćby w streszczeniu podać słowa takich mówców, jak prof. Fajarnes, ks. Sarda, biskup z Barcelony, lub margr. de Valle-Ameno. Musimy się ograniczyć do kilku szczegółów z mowy Salwatora Morales'a. Równie wymownie jak gruntownie rozwijał on tezę, że „przywrócenia doczesnej władzy biskupowi rzymskiemu wymaga nietylko godność i niezależność papieża, ale również prawo wszystkich katolików i dobro państwa". Wytłómaczywszy, o ile wszyscy katolicy mogą nazywać się obywatelami Rzymu, jako ojczyzny

dusz i środowiska prawdy, przedstawia Morales w następujący sposób konieczność władzy doczesnej papieża ze względu na jego najwyższy urząd duchowny: „Nie chodzi tu tylko o godność i niezależność człowieka, lecz o godność i niezależność istytucyi, świętej w nauce obyczajności, nieomylnej w swych dogmatach, niezmiennej w swej wierze... Bez niezawisłości terytoryalnej mogłoby się zdarzyć, że jakiś rząd narodu o 30-milionowej ludności będzie niepokoił przeszło 200-milionową liczbę ludzi, i to dla jakiegoś błahego powodu, np. że najwyższa Głowa Kościoła nie uczyni zadość państwu, albo też sprzeciwiać się będzie aspiracyom ziemskim małej cząstki osób, poddanych panującemu w temże państwie. Czyż można sobie wyobrazić coś bardziej despotycznego, rażącego i bardziej przeciwnego godności i niezawisłości rzymskiego papieża?... Czyż nie sprzeciwia się to rozumowi i sumieniu, ażeby ten, który jest postanowionym za przewodnika dusz, był uległym tym, którzy rządzą rzeczami doczesnemi i znikomemi?... Co więcej: godność i niezależność Namiestnika Chrystusowego tak dalece faktycznie obrażoną została, iż był zmuszonym słuchać głosów bezbożnych tych, którzy wynoszą szatana obok grobów św. Apostołów, lub obchodzą ohydną pamiątkę takiego Giordana Bruno... Wreszcie, czyż rząd włoski nie posunął się do tego stopnia bezczelności, iż chce prawomocnem uczynić mieszanie się w kwestye, dotyczące bezpośrednio interesów Kościoła?“ Równie wymownemi słowy bronił Morales praw świata katolickiego co do nietykalności królewskiej władzy Głowy Kościoła w Rzymie. Przecież to wiara katolicka uczyniła Rzym miastem świętem i ogniskiem najwyższych interesów tejże wiary. Dlatego też mają rządy obowiązek i prawo bronić tej niezawisłości, skoro z niej wypływa uspokojenie sumień i spokój publiczny w poddanych im państwach.

Po pięciodniowych obradach ogłoszono postanowienia kongresu. W kwestyi religijnej uchwalono ustanowienie nieustającej komisyi, złożonej z gorliwych katolików, którąby miała za zadanie energicznie i skutecznie — o ile stosunki na to pozwolą — bronić praw Stolicy św., szczególnie wolności Kościoła

i niezawisłości papieża. A ponieważ na Południu bluźnierstwa częstsze są, jak w naszych stronach, kongres wskazał sposób badania i karania ich w granicach prawa. — Niemniej energicznie i jasno były przedłożone postanowienia w sprawie szkolnej. Wychodząc z zasady, że Kościół otrzymał od Boga depozyt prawdy, żąda kongres, ażeby wszystkie bez wyjątku zakłady publicznego nauczania były pod wyłącznym i bezpośrednim kierunkiem Kościoła, o ile nauka tyczy się prawd wiary i zasad moralności — pośrednio zaś powinien mieć Kościół dyrekcyę nad wszystkiemi innemi naukami. W tym względzie wskazuje praktyczne środki do zwalczania laicyzacyi szkół: mianowicie żąda od katolików opozycyi, gdyby państwo chciało dawać subwencyę szkołom niekatolickim, i domaga się od nich wpływu na rodziny, aby swych dzieci nie posyłały do szkół niekatolickich.

W kwestyi socyalnej wypracował biskup z Barcelony obszerny memoryał, który po rewizyi w osobnej komisyi, wyznaczonej przez kongres, odesłano do rządu. Wielki to dowód zaufania członków kongresu dla rządu, iż sprawę socyalną zdali na jego odpowiedzialność, ograniczając się tylko do ogólnych postanowień. Polecając większym właścicielom, przedsiębiorcom i wszystkim z klas wyższych społeczeństwa opiekę nad robotnikami i klasą niższą, przypomina obowiązek, jaki na nich ciąży: dawania dobrego przykładu cnót chrześcijańskich. Dla polepszenia bytu moralnego i materyalnego klas robotniczych zachęca do zakładania kółek katolickich dla robotników, zawiązywania stowarzyszeń opiekuńczych i towarzystw pracodawców i robotników pod opieką Kościoła. Żąda od pracodawców, ażeby nie dozwalali robotnikom pracować w dnie świąteczne, i aby wyznaczyli ilość godzin pracy stosownie do sił fizycznych pracującego. Kongres uważa za rzecz konieczną — o ile to być może — rozdział pracujących mężczyzn od niewiast w zakładach fabrycznych, nie dozwala zajmować pracą dzieci niedostatecznie fizycznie rozwiniętych, niezdolnych do znoszenia trudów pracy, jakoteż takich, które nie otrzymały jeszcze dostatecznego religijnego wykształcenia.

POTWIERDZENIE KONGRESU PRZEZ KRÓLOWĄ-REJENTKĘ. Chociaż kwestya papieska tak w toku obrad kongresu, jak i w jego rezolucyach traktowaną była, jako kwestya domowa,— to przecież energiczne wystąpienie z nią katolików hiszpańskich musiało sprawić wiele niepokoju reprezentantowi włoskiemu na dworze madryckim. To też hr. Tornielli wysłał natychmiast notę dyplomatyczną do swojego rządu o tem wszystkiem, co słyszał i co widział w Saragossie. Otrzymał wprawdzie rząd włoski jakieś słowo pociechy i kondolencyi za zbyt ostre słowa prawdy niektórych mówców kongresu, mimo to jednak rząd madrycki bynajmniej nie stanął w opozycyi z uchwałami kongresu. Zaraz po jego ukończeniu królowa-rejentka Krystyna w odpowiedzi na list wszystkich zebranych biskupów Hiszpanii, do niej skreślony, taką dała odpowiedź JEm. kardynałowi Benavides, jaka przystała katolickiej królowej, i to z rodu Habsburgów. Dziękując biskupom za słowa uległości dla tronu, pobożna pani poleca siebie, króla i państwo modlitwom swoich pasterzy. Cieszy się z dobrego przebiegu obrad kongresu w Saragossie, a zarazem oznajmia, że petycye i memoryał biskupów oddała swoim ministrom do uwzględnienia, „ponieważ natchnione są duchem tak godnych pasterzy, a mają na celu dobro Kościoła i państwa".

Petycye i memoryał biskupów były rezolucyami kongresu, więc i sprawę papieską w sobie zawierały. Z drugiej strony prawie równocześnie z wydaniem not kondolencyjnych dla rządu włoskiego, margr. Pidal, ambasador hiszpański przy Stolicy św., w dłuższych konferencyach z kardynałem Stanu oświadczył, że wymiana not dyplomatycznych jego rządu z ministerstwem włoskiem bynajmniej nie ma znaczyć, jakoby rząd był innego zdania, jak zebrani członkowie na kongresie w Saragossie — i owszem, sam rząd z narodem zgodnie zajmuje się położeniem dzisiejszem Ojca św., czego dowodem list królowej Krystyny, który rada ministeryalna przyjęła i podpisami zatwierdziła.

PROT ST WOLNOMULARZY. Szczęśliwy i imponujący przebieg kongresu, jego uchwały, list królowej Krystyny, prawdziwie dyplomatyczna odpowiedź rządu hiszpańskiego na interpelacyę

rządu włoskiego, wreszcie oświadczenie ambasadora przy Stolicy św. — jak grom z nieba uderzyły w gniazdo lóż masońskich. To też loża *los Puritanos* wydała okrzyk boleści, a widząc gruzy budowy, którą poczęła stawiać w Hiszpanii, szuka pociechy tam, gdzie loża panuje. W dniu 13 października wysyłają wolnomularze z Barcelony odezwę do swych braci po kielni we Włoszech, winszując im świetnego rozwoju; a chociaż sami są w grubej żałobie, cieszą się jednak, że loża całe Włochy ogarnia i stoi, przynajmniej tamże, u szczytu potęgi. I rzeczywiście mają z czego się cieszyć. Dzisiaj we Włoszech to już nie podjazdowe, ale jawne prześladowanie Kościoła, jego instytucyj i rytów. Przejdźmy do smutnych szczegółów z dni ostatnich.

WTARGNIĘCIE DO KLASZTORÓW NEAPOLITAŃSKICH.

Wiadomo już z dzienników o zajściach w dwóch neapolitańskich klasztorach, Suor Ursula i Trentatre zwanych, w których wiele dziewic z najwyższych rodów neapolitańskich wiedzie w cichości Bogu poświęcony żywot. Oszczerstwa loży, jakoby w tych klasztorach nie obchodzono się po ludzku z zakonnicami, dały asumpt prefektowi Neapolu, Basile, iż gwałcąc klauzurę, przemocą wtargnął do klasztoru z cynizmem i bezczelnością, godną Tatara. Ponieważ zakonnice miały pospuszczane welony, stosownie do przepisów reguły, prefekt posunął swe zuchwalstwo do tego stopnia, iż gwałtem pozrywał im welony z twarzy pod pozorem, iż chce się przekonać, czy istotnie wyglądają tak wychudłe i wynędzniałe, jak mu to powiadano. Pomimo indagacyi i poszukiwań nic godnego nagany nie znaleziono; i owszem, zakonnice jednę tylko dawały odpowiedź: „Jesteśmy szczęśliwe, żyjemy dla Boga; idźcie sobie“. Nawet liberalny dziennik neapolitański, *Roma*, a więc „nieuprzedzony“ dla sprawy katolickiej i dobrze poinformowany o całem zdarzeniu, powiada, że nie znaleziono nic nieregularnego w sposobie życia zakonnic. Słusznie więc zaprotestował JEm. kardynał Sanfelice, arcybiskup Neapolu, w liście do prefekta Basile przeciw dokonanemu świętokradztwu. „Bez wszelkiego względu — są jego słowa — nie

wahano się przerażać niespodzianie pobożnych niewiast, obrażać ich progów, i co gorsza, naruszać ich wolność osobistą... Przez to pominięto i naruszono publicznie powagę Kościoła, świętych kanonów i moją własną, gdyż zostałem tutaj ustanowionym na to, abym rządził Kościołem“...

Jasną jest rzeczą, że w powyższym wypadku nie chodziło bynajmniej panującej loży o dobro klasztorów, lecz o upozorowanie powodów do ich zniesienia. Sam kwestor, towarzysz prefekta Neapolu, wyznał, że „są odpowiedne na koszary dla wojska“, — a już od lat kilku rząd zabrał na rzecz skarbu wszystkie dobra zakonów; zakony skazał na wymarcie, zabraniając surowo przyjmowania nowych członków, a dla pozostałych wyznaczył miesięczną pensyę, która, gdyby nie dobrowolne ofiary wiernych, doprowadziłaby ich niezawodnie do śmierci głodowej.

Zajścia neapolitańskie wywołały w dziennikach masońsko-żydowskich komentarze, godne zasad ich właścicieli — lecz temu dziwić się nie można; trudno jednak zrozumieć, że u nas znajdują się dzienniki, jak *Goniec Wielkopolski*, które, ile razy chodzi o jakiś fikcyjny skandal w Kościele, tak łatwo wierzą oszczerstwom miotanym przez lożę, i temi oszczerstwami karmią swych czytelników.

PROJEKT PRAWA ROZWODOWEGO.

Bardziej jeszcze od powyższego wypadku zakłócił spokój katolików włoskich projekt o rozwodach. Wiadomą jest rzeczą, że gdy loża wolnomularska chce wprowadzić w życie jakieś prawo przeciwne ustawom Kościoła, a nawet przeciwne prawom Ewangelii, zwraca się najpierw do prasy, a z nią do komitetów. Tą drogą postępowano przy zniesieniu różnych instytucyj pobożnych, tą drogą i dziś wpływa się na ministra Zanardelli'ego, ażeby przygotował prawa, dotyczące rozwodów, i przedłożył takowe obradom w parlamencie, w którym katolicy nie zasiadają. Co do prasy, ta posłuszna rozkazom loży, już w całym szeregu artykułów poucza Włochów o konieczności prawa rozwodowego dla uniknienia „tak licznych skandalów małżeńskich“. Od kilku ty-

godni dzienniki najskrajniejsze, wychodzące w Rzymie, jak *Diritto, Tribuna, Capitale* i *Messaggero,* zgodnie poczęły przemawiać przeciw stałości i nierozerwalności ślubów małżeńskich. Co więcej, poczęto wydawać osobny w tym celu dziennik: *Il Divorzio* (Rozwód), który ma być apostołem — jeżeli godzi się użyć tego wyrazu — szatańskiego prawa. Nadto zawiązano komitet z ludzi, należących do loży, który ma za zadanie w pseudo-naukowy sposób propagować ideę rozwodów między szerszemi kołami społeczeństwa włoskiego, przygotować opinię publiczną i wyrugować „niektóre skrupuły", niegodne ludzi cywilizowanych! A gdy z koła nawet liberalnych, uczeni zkądinnąd prawnicy, prof. Gabba i deputowany Gianturco, gruntownie zbili projekt prawa rozwodowego i wykazali, że się przyczynić może tylko do przewrotu porządku społecznego, — prasa powstała przeciw nim ogniście, a *Tribuna* w braku argumentów przekonywujących nazwała ich klerykałami. To jest projekt tylko, chociaż prędzej czy później, jeźli się stosunki nie zmienią, przyjdzie pod obrady parlamentu — a ten go zatwierdzi. Ale mamy jeszcze inne, już gotowe prawo, na które warto zwrócić uwagę naszych czytelników.

PROFANACYA CMENTARZY. Crispi, nie wiedząc co ma już wymyśleć dla przypodobania się braciom masonom, zatwierdził świeżo uchwałę „Wyższej rady zdrowia", w której między innemi i to czytamy, „że ciała zmarłych mają być grzebane w rowach jedno obok drugiego w równej linii, bez różnicy wyznania, religii i t. d.". Na mocy więc tego prawa, które pocznie obowiązywać od 1 stycznia 1891 r., niepodobieństwem będzie uchronić krzyże i ciała zmarłych od profanacyi. W dalszym ciągu rozporządzenie to orzeka, że „wszystkie ciała zmarłych czy to w szpitalu, czy też w domu, jeżeli tylko przeniesione były staraniem lub kosztem miasta, mają iść do szkół anatomicznych lub do lekarzy, jako przedmiot studyów". Niewolno więc będzie biedniejszym nawet upomnieć się o ciała swych krewnych; trupy stać się mają własnością państwa lub szkoły, która z niemi będzie robiła, co jej się spodoba.

KONGRES KATOLICKI W LODI.

Katolicy włoscy, widząc obrażane swe najdelikatniejsze i najświętsze uczucia na każdym kroku, i to coraz bardziej i coraz głębiej, pragnęli — idąc za przykładem katolików innych narodowości — zebrać się na kongres, na wspólną naradę, co wypada czynić w tych okolicznościach. W dniu 23 października zgromadziły się dość liczne zastępy w Lodi. Obrady miały się odbywać w katedralnym kościele przy drzwiach zamkniętych, a wstęp miał być dozwolonym tylko za biletami. Tymczasem w ostatniej chwili, kiedy się zjechali wszyscy członkowie kongresu, miejscowe władze rządowe pod tym tylko warunkiem dozwoliły obradować w kościele, jeżeli wstęp będzie dla wszystkich otwarty, a więc i dla władz rządowych — policyi, która miałaby prawo przeszkodzić zebraniom, jeżliby poruszano kwestye, rząd obchodzące. Naturalnie na taki warunek członkowie kongresu w Lodi zgodzić się nie mogli. Korzystając więc z zaproszenia miejscowego biskupa, rozpoczęły się obrady pod jego honorowem przewodnictwem w prywatnej małej kaplicy; lecz tylko mała część osób mogła w nich brać udział. Katolicy ogłosili protest przeciw temu rozporządzeniu. Sama nawet *Perseveranza*, dzienik najliberalniejszy, przyłączyła się do tego protestu, wyznając, że rząd bezprawnie zakazał obrad przy drzwiach zamkniętych. Jakążeż to wolność przynieśli ze sobą Piemontczycy do Rzymu? List Ojca św. do biskupów i ludu włoskiego najdobitniej nam ją wskazuje.

ENCYKLIKA OJCA ŚW. DO NARODU WŁOSKIEGO.

W encyklice „Dall' alto dell' apostolico Seggio“ odzywa się Leon XIII, jako starzec, nad grobem stojący, który ma zdać niebawem sprawę Najwyższemu Sędziemu z zarządu Kościołem bożym na ziemi. Zwraca się w niej do narodu włoskiego, więc w jego języku łagodnym przemawia, a jednak z taką siłą, iż zdaje się, że piorunem uderza na sprawców zbrodni, jaka się popełniła i bezustannie popełnia w narodzie włoskim. Jak kiedyś Jeremiasz prorok do narodu izraelskiego, tak dzisiaj Leon XIII ognistemi słowy, lecz zawsze z miłością, upomina zbłąkany naród, nie aby go

potępić, lecz aby zwrócić z drogi występku ku Bogu. „Gdyby tu chodziło o Naszą osobę — są słowa papieża — z radością milczelibyśmy o wzgardzie i szyderstwie, które Nas spotykają, byleby tylko cierpienia naszego kraju pod narzuconem jarzmem nie powiększały się co godzina. Ale tu chodzi — pomijając już niezależność i godność Stolicy Apostolskiej — o całość religii, o zbawienie dusz w całym narodzie, który od pierwszych początków przyjął wiarę katolicką do swojego serca i zachowywał ją ze świętą gorliwością". A chociaż już niejednokrotnie wskazywał Ojciec św. na zło, które się stało we Włoszech, to jednak chciał raz jeszcze przedstawić je w jednym smutnym obrazie oczom swego narodu i przed obliczem całego świata, iżby się nie wydawała próżną jego obawa o utratę wiary we włoskim narodzie. Zwraca więc uwagę biskupów, aby pouczali wiernych, jak poczęto walkę z Kościołem od obalenia świeckiej władzy papieży. Że zamach ten nie dążył do czego innego, jak tylko do obalenia władzy duchownej, dowodem tego jest szereg faktów, które bez przerwy potem następowały. Przypomina tu Ojciec św., jak zobowiązano kler do służby wojskowej i jak zabrano majątek kościelny lub obciążono niesłychanymi podatkami, aby pozbawić Kościół środków działania. Jak z prawodawstwa i kół rządowych usunięto wszystko, co mogło chociażby tylko przypominać religię. Rodzinom wydarto spójnię religijną przez zaprowadzenie ślubów cywilnych. W szkołach nawet ludowych usunięto wszelki wpływ duchowny, aby młodzież wzrastała bez żadnej religijnej idei. Wprowadzono dalej nowy kodeks prawny, mocą ktorego nawet najświętsze obowiązki stanu duchownego można będzie uznać za czynności karygodne. Ustawa o fundacyach pobożnych wydarła ojcowiznę, którą wiara i pobożność przodków oddały pod opiekę i straż Kościoła. Pod opieką i ze współudziałem rządu loża wolnomularska, stawiając pomnik osławionemu apostacie z Noli, oddała hołd bluźnierstwu, wynosząc niczem nie krępowaną wolność myśli, badań i sumienia. Niezadowolona tą zniewagą, knuje nowe projekta na swych tajnych zebraniach, ażeby usunąć na zawsze ze szkół nawet żeńskich, ze wszystkich urzę-

dów administracyi krajowej, ze wszystkich instytucyj, korporacyj, szpitali jakikolwiek wpływ religijny, — gdyż państwo w całem swem urządzeniu ma być zupełnie ateistycznem.

Dlatego też w dalszym ciągu encykliki wzywa Ojciec św. biskupów i wiernych, ażeby nie zaniedbywali żadnego środka, jakim jako katolicy mogą rozporządzać w obronie zasad wiary i moralności. „W czasach otwartej i głęboko sięgającej walki byłoby tchórzostwem opuszczać pole bitwy i gnuśnie się ukrywać. Jestto raczej obowiązkiem wszystkich wytrwać na stanowisku i z otwartą przyłbicą wystąpić, jak katolikom przystało, tak we wierze, jako i w moralnem, wierze odpowiadającem zachowaniu się". — Oby słowa papieża, natchnione boską mądrością, trafiły do serc katolików włoskich i pobudziły ich do większej energii w obronie najświętszych praw własnych, jak to czynią dzisiaj Hiszpanie, a od dłuższego czasu katolicy Niemiec!

ROZKŁAD PROTESTANTYZMU W NIEMCZECH.

Odwaga i wytrwałość członków centrum w parlamencie niemieckim nietylko przyczyniła się do wywalczenia raz już utraconych praw wśród walki kulturnej, ale nadto tak imponuje wszystkim akatolikom w tem państwie, że protestantyzm coraz bardziej się chwieje w swoich podstawach, a robak zwątpienia we własne siły toczyć go poczyna w samem jego łonie. Krajowe protestanckie i anglikańskie Kościoły zarówno w Anglii, Szwajcaryi, Szwecyi, jak w Niemczech są martwemi i próżnemi ciałami, bez ducha, które podtrzymuje tylko pomoc materyalna i interesowane poparcie ze strony rządu.

Ostatni list pasterski biskupów Niemiec i Prus, zebranych w Fuldzie, wywołał niedawno wśród pism protestanckich wielce zajmującą polemikę. Organom prawowiernego protestantyzmu wymknęły się przy tej sposobności bardzo ciekawe wyznania. Oto organ pastorów, *Reichsbote*, powiada, że „Kościół nasz znajduje się w ważnym i krytycznym okresie swych dziejów; powinien on się przedewszystkiem zapytać sam siebie, czy przez swoją organizacyę zdolny jest bronić wszędzie prawdy (!?). Czy możemy na to pytanie odpowiedzieć twierdzeniem? Nie,

nie możemy. Kościół protestancki pożera w jego własnem łonie tenże sam duch zwątpienia, przeciw któremu ma on walczyć w świecie. Znaczna część przedstawicieli nauk teologicznych przybiera wobec faktów ewangelicznych, na których opiera się Kościół, postawę negacyi albo sceptycyzmu, równie radykalnego, jak naturalistyczne doktryny, które pokonywać powinien. Obecny Kościół ewangelicki niema nawet istnienia, jakie posiada państwo albo którekolwiek społeczeństwo; nie posiada on ani woli, ani organizacyi, co go czyni całkiem niezdolnym do wszelkiego wielkiego czynu". Po tem wyznaniu, jednem z najwięcej godnych uwagi, *Reichsbote* przechodzi do kwestyi przywrócenia episkopatu. Cofa się on przed wyrazem „biskup", bo się obawia niepopularności. Biskup — jego zdaniem — powinien nosić nazwę „jeneralnego superintendenta", ale wogóle jego funkcye i posłannictwo byłyby te same co katolickiego biskupa.

Temat poruszony przez *Reichsbote* podjęły wszystkie pisma niemieckie „prawowierne", zachęcając do istnej krucyaty przeciwko temu, co dawniej nazywały wolnością „Kościoła ewangelickiego". Ewangelickie pismo *Volk* protestuje w długim artykule przeciwko poddaństwu, jakie ciąży obecnie na Kościele protestanckim. „Z prawa — powiada to pismo — jest cesarz najwyższą głową religii, ale od czasu zaprowadzenia systemu konstytucyjnego istotnie jest minister wyznań najwyższym jej władcą: czy jest chrześcijaninem czy też ateuszem, jestto rzeczą obojętną. Nawet najwyższa władza religijna protestantyzmu, rada kościelna, podlega we wszystkich sprawach zewnętrznych ministrowi wyznań; minister ma prawo przeprowadzić swoją wolę, wbrew woli rady".

Nietylko *Reichsbote* żąda przywrócenia hierachii kościelnej: inne religijne pismo protestanckie, *Kirchliche Monatschrift*, czyni w tym względzie formalną propozycyę. Pismo to luterskie chciałoby, aby biskup przypadał co najmniej na grupę 400 pastorów, a w następujących słowach oddaje bezwiednie świadectwo Kościołowi katolickiemu: „Im podobniejszem stanie się

położenie naszego Kościoła do pierwotnego chrześcijańskiego, tem więcej będziemy musieli pamiętać o środkach, jakich tenże używał, aby się oprzeć pogaństwu. Bez wątpienia była wiara głównym jego środkiem, lecz na Kościele wycisnął piętno Kościoła przedewszystkiem Biskup chrześcijański".

Podobne wyznania są same z siebie dość wymowne. Protestantyzm dzisiejszy, widząc w swem łonie z dniem każdym coraz większy rozstrój wewnętrzny, pragnie zabezpieczyć swą egzystencyę na przyszłość nieudałem naśladowaniem tego, co dawniej w Kościele katolickim potępiał. Więc pragnie hierarchii kościelnej, zakłada klasztory żeńskie na wzór naszych Sióstr Miłosierdzia; anglikanie projektują nawet zakony męskie, których członkowie składaliby śluby, podobne ślubom zakonnym Kościoła katolickiego, formują stowarzyszenia misyjne dla nawracania pogan na wzór naszych zakładów propagandy. Wreszcie ten sam protestantyzm, który tak bardzo przyklaskiwał walce kulturnej, czyni dziś rozpaczliwe usiłowania, aby ujść przed uciążliwą i drażniącą opieką władzy świeckiej. Czy mu się to uda — bardzo wątpić należy. Wobec ducha, jaki dzisiaj panuje w sferach politycznych i racyonalizmu w wiernych protestantach, będzie musiał przechodzić rozmaite fazy strupieszenia, aż się zmieni w zupełną obojętność religijną, graniczącą z ateizmem.

RELIGIJNY ZATARG NA WĘGRZECH.

Podczas gdy w Niemczech katolicy, zjednoczeni wiarą i przekonaniem o jej prawdziwości, wywalczają u rządu zupełną swobodę Kościołowi i jego instytucyom (a o ile z prasy sądzić można, niedaleka jest chwila, w której te nawet zakony, które pierwsze uległy pociskom kulturkampfu, do Niemiec powrócą), rząd węgierski rozpoczął zatarg religijny, który mógłby dojść do szerszych rozmiarów, gdybyśmy nie mieli ufności w roztropność naszego Monarchy, który na to z pewnością nie dozwoli. Już dawniej była wzmianka na tem miejscu w *Przeglądzie* o reskrypcie ministra Csaky'ego. Nie od rzeczy jednak będzie całą tę kwestyę raz jeszcze przedstawić dla zrozumienia nowej fazy, na którą wstępuje. Zatarg po-

wstał między władzą kościelną a świecką w sprawie chrztu dzieci z małżeństw mieszanych. Paragraf 53 prawa węgierskiego z roku 1868 żąda, aby w razie małżeństwa mieszanego dzieci należały wedle płci do religii rodziców. Jasną jest rzeczą, jak to prawo narusza wolność sumienia i wychowania, czyniąc zamach na prawa rodziny. To też bardzo często ustawę tę pomijano i pozostawała ona martwą literą.

W roku 1879 wyszło rozporządzenie ministra wyznań, Treforta, kalwinisty, które naznacza karę 150 złr. (prócz więzienia, mogącego dochodzić do dwóch miesięcy), dla tych księży, którzyby wedle życzeń rodziców chrzcili dzieci, mające według wspomnianego prawa do innego należeć wyznania. Pomimo tak wielkich kar materyalnych kapłani katoliccy nie zastosowali się do ustawy państwowej, lecz wypełniali to, co im nakazują w podobnych wypadkach kanony kościelne. Rząd węgierski jednak, chcąc na swojem postawić, ogłosił dekret, który obowiązuje księdza katolickiego do wydawania pastorom kalwińskim świadectwa chrztu tych dzieci, które na mocy ustawy z r. 1868 mają należeć do innego wyznania. Przeciwko temu dekretowi rządu zaprotestowało katolickie duchowieństwo, a ks. Samossa, biskup z Erlau, jako delegat episkopatu węgierskiego, udał się do Rzymu i przestawił całą kwestyę sporną Ojcu św. Leon XIII oczywiście wydał w liście do prymasa Węgier, kard. Simora, dekret zupełnie przychylny żądaniom kleru węgierskiego. Kardynał-prymas porozumiał się w tym względzie z ministrem wyznań, hr. Csaky, i rzecz zdawała się już załatwioną. Tymczasem niedawno rozeszła się pogłoska, że przyszedł do skutku między rządem a episkopatem kompromis, wedle którego świadectwo ma się składać nie pastorowi, lecz władzy świeckiej. Duchowieństwo przeciw temu znowu poczęło protestować, słusznie twierdząc, że jest w tem tylko formalna różnica, a cała istota nagany godnego prawa pozostaje niezmienioną. Synowie ojca kalwinisty i córki matki kalwinki, ochrzczeni przez kapłana katolickiego, pomimo tego byliby zapisani w rejestrach pastora i straceni w ten sposób dla Kościoła katolickiego, wbrew przeciwnej woli rodziców. Na taki kompromis

Kościół w żaden sposób nie mógłby się zgodzić. To też na Węgrzech wzburzenie z powodu pretensyi rządu jest bardzo wielkie. Zdaje się jednak, że cały zatarg pomyślnie zakończonym zostanie, zwłaszcza że u steru rządu węgierskiego stoi już nie minister Tisza, wyznania kalwińskiego, lecz hr. Szapary, katolik. Ostatnie wiadomości z Węgier pozwalają przypuszczać, że do kulturkampfu tam nie przyjdzie, lecz wszystko da się pokojowo załatwić. Gdy bowiem miało się odbyć wielkie zebranie katolików w Budapeszcie, aby zaprotestować przeciwko rozporządzeniom ustawy z r. 1868, w ostatniej chwili cofnięto je wskutsk depeszy JEm. kardynała Simora. Słusznie więc z tego wnosić należy, że toczą się jakieś układy między kardynałem-prymasem a rządem węgierskim, i że niedaleką jest chwila uspokojenia umysłów katolickich w królestwie św. Stefana.

LIST BISKUPÓW IRLANDZKICH.

Znaną jest sprawa irlandzka o praktyce t. zw. b o j k o t o w a n i a, która oparła się aż o decyzyę najwyższego rzymskiego trybunału Kościoła w kwestyach moralności. Wiadomem jest także, że Ojciec św. dekretem tegoż trybunału uznał b o j k o t o w a n i e za niedozwolone, jako sprzeciwiające się zasadom moralności. Otóż dzienniki angielskie akatolickie powstały przeciw biskupom irlandzkim, że nie są posłusznymi wyrokom Stolicy św., i że tylko jeden biskup z Limorick zastosował się w swym okólniku dyecezyalnym do rozporządzenia papieskiego, ogłaszając je wiernym swej dyecezyi, podczas gdy inni ignorują toż rozporządzenie milczeniem. Tymczasem wszyscy biskupi Irlandyi, zebrani na wspólną naradę w Dublinie, z okazyi grożącego głodu ludności wskutek wyjątkowego nieurodzaju w tym roku, wydali list pasterski do całego irlandzkiego narodu, w którym obok rad, jak mają postępować wierni wobec grożącego niebezpieczeństwa, jak najdokładniej pouczają lud, swej pieczy oddany, o decyzyi Stolicy św. i obowiązku zastosowania się do niego.

Lepiejby zrobiły dzienniki angielskie, gdyby, zamiast mieszać się w sprawy wewnętrzne Kościoła katolickiego w Irlandyi, podjęły subskrypcyę na rzecz nieszczęśliwej pobratym-

czej ludności i przypomniały rządowi obowiązek czuwania nad losem materyalnym swoich katolickich poddanych w Irlandyi.

† BARON VOGELSANG.

Kończąc to sprawozdanie, z boleścią przychodzi nam zanotować dotkliwą stratę, jaką poniosła katolicka Austrya wskutek śmierci barona Vogelsang'a. Od kilkunastu lat był on inicyatorem katolickiego socyalnego ruchu i najgorliwszym szermierzem pióra w sprawie socyalnej i szkolnej, których bronił zawsze w duchu potrzeb katolickiej ludności. W ostatnich zwłaszcza kilku latach, gdy został naczelnym redaktorem *Vaterland'u*, niemal dnia nie było, w którymby nie poruszał najważniejszych kwestyj, obchodzących społeczeństwo katolickie w Austryi, i nie bronił zasad katolickich otwarcie i śmiało, bez żadnych pokątnych względów, którym niestety, zbyt często prasa zwykła hołdować. Jako redaktor dziennika, był bardzo zajęty, a jednak nieznużony pracownik umiał czas znaleść, aby zasilać i inne dzienniki i pisma peryodyczne artykułami swojego pióra; *Przegląd* nasz także kilkakrotnie otrzymywał od niego obszerniejsze artykuły, które zamieszczaliśmy w latach 1884 i 1888.

Ks. Marcin Czerminski.

„Duszpastyr" o kwestyi socyalnej.

Duszpastyr nr. 17, 19, 20: „Kwestya socyalna". Przez *K. H.* (Dr. Klemens Hankiewicz).

O kwestyi socyalnej pojawił się świeżo w *Duszpasterzu* ruskim artykuł wybitnej wartości — wybitnej wartości, mówię, nie pod względem nowych odkryć, nowego klucza do rozwiązania tej kwestyi — do czego artykuł ten niema żadnej pretensyi — ale pod względem jasności, treściwości i trzeźwości w przedstawieniu kwestyi tak z natury rzeczy trudnej, a nadto tak zawikłanej wpływami rozmaitych namiętności ludzkich.

Autor, człowiek świecki, pokazał już w dawniejszych pracach, o których mieliśmy sposobność wspomnieć, przekonania katolickie i filozoficzne wykształcenie; tu objawia nadto szersze obznajomienie się z ruchem umysłowym i literaturą, dotyczącą zagadnień społecznych. W pierwszej części swej pracy skreśla on w głównych zarysach hi-

storyczny rozwój socyalnej demokracyi i klasyfikuje, nie wyczerpująco, ale wyraźnie, różne socyalizmu rodzaje. W drugiej części, biorąc za podstawę świeży list papieski do arcybiskupa kolońskiego z 20 kwietnia b. r. dowodzi, że nad rozwiązaniem kwestyi socyalnej pracować powinny i ustawodawstwo, i polityka z administracyą, i nauka, ale prócz tych wszystkich czynników niezbędne jest współdziałanie duchowej siły Kościoła, bo korzenie obecnego cierpienia społecznego tkwią w głębiach dusz, gdzie tylko Kościół dosięgnie — zależą na egoizmie, gorączce używania, zapomnieniu o miłości bliźniego i o życiu przyszłem. — Pogląd ten jest najprawdziwszy; pragnęlibyśmy tylko większego jego pogłębienia: pokazania mianowicie, jak błądzą socyaliści zarówno jak liberalni, przypuszczając, że wszystkie stosunki między ludźmi w społeczeństwie dadzą się określić ustawą; gdyż oprócz obowiązków prawnych, zostaną zawsze obowiązki pod ogólną nazwą miłości bliźniego objęte, i bez nich społeczeństwo ani normalnie funkcyonować ani szczęśliwem być nie może. — Może jednak niewłaściwem jest takie wymagania stawiać rozprawie, na tak szczupłe podjętej rozmiary.

W trzeciej części krytykuje autor teorye t. zw. socyalnych demokratów ze stanowiska ekonomii, psychologii i historyi; dobrze, choć może zbyt sumarycznie pokazuje, że wszelkie wymarzone przez nich eldorady społeczne suponują ludzi doskonałych, a takich żadne ustawy ani instytucye państwowe nie stworzą. Pokazuje wreszcie, że główne czynniki społeczne, które oni obalić chcą, jak: religia, własność, familia, przetrwały wieki i wszelkie przewroty społeczne, niema więc prawdopodobieństwa, żeby się bez nich w przyszłości ludzkość obeszła.

Wobec propagandy socyalistycznej, która się coraz więcej daje czuć w naszym kraju, osobliwie wobec groźnego faktu, że zorganizowało się między Rusinami stronnictwo socyalno-demokratyczne z programem antyreligijnym, artykuł ten jest bardzo na czasie. I przydałoby się — naszem przekonaniem — żeby był osobno wydany i rozpowszechniony. Niema lepszego lekarstwa dla ludzi bałamuconych szumnemi słowami i mglistemi teoryami, jak powiedzieć im jasno i poprostu: Ot co to słowo znaczy — co ta teorya w sobie mieści!

Ks. M. M.

Druk ukończony [illegible] pada 1890 r.

KARDYNALSTWO

I JEGO ZNACZENIE W KOŚCIELE KATOLICKIM.

Wiadomość, że Stolica św. zaszczyca naszego Najczcigodniejszego Arcypasterza Księcia Biskupa Albina Dunajewskiego kardynalską purpurą, wielką przyniosła nam radość. Wyszczególnienie to nowym jest dowodem wysokiej czci, jaką Ojciec św. przejęty jest dla naszego Księcia Biskupa, a którą tylekroć w tak ciepłych i uznania pełnych objawił słowach. *Voi avete un eccellente Vescovo* — to stereotypowe pozdrowienie, jakiem zwykł witać Leon XIII pielgrzymów krakowskich.

Odznaczenie to pośrednio i Kościoła w Polsce się dotyczy. Jakiem ciepłem przepełnione jest serce Ojca św. dla całej Polski i jej Kościoła, wie każdy, który miał to szczęście słyszeć Głowę Kościoła o Polsce mówiącą: jak się troska o uleczenie jej ran i osłodzenie bolesnego jej położenia, i zawsze gotową jest — o ile tylko trudne okoliczności pozwalają — pocieszać, wspierać i rany jej leczyć. Ztąd też zaszczyt, jaki spotyka naszego Arcypasterza, jest zarazem oznaką szczególniejszej życzliwości i łaski Stolicy apostolskiej dla katolickiej Polski, jak niemniej nowym dowodem łaski cesarskiej dla naszego kraju. Kardynałów, którzy w państwach katolickich zasiadają na stolicach biskupich, nie mianuje Ojciec św., jak tylko za porozumieniem i zgodą miejscowego monarchy. Tak więc purpurę kardynalską, która ozdabia naszego Arcy-

pasterza, zawdzięczamy i łasce naszego cesarza i króla, który ze wszystkich narodów, w skład monarchii austryackiej wchodzących, szczególniejszą zdaje się miłość okazywać królestwu swemu, Galicyi, czynnie tym nowym dowodem swą miłość stwierdzając.

Siódmy to już raz krakowską stolicę biskupią zdobi rzymska purpura. Szereg tych dostojników Kościoła rozpoczyna Zbigniew Oleśnicki. Młodzieńczy rycerz, który Władysławowi Jagielle w bitwie pod Grunwaldem życie ocalił, wstępując jako kapłan w szeregi rycerzy Chrystusowych, od wdzięcznego swego króla powołanym został na stolicę krakowską 1423 r. I tu nie mniejsze, jak na polu walki oddał krajowi usługi siłą swego słowa, natchnionego nadzwyczajną cnotą kapłańską i prawdziwym geniuszem, którym kierował losami państwa. Na usilne prośby Kazimierza Jagiellończyka i jego żony Zofii, otrzymał on od Mikołaja V kapelusz kardynalski. Działalność jego we wspomnieniu pośmiertnem tak streszcza Długosz: „Spadła korona nasza z głowy; Polska stradała ozdobę swoją. Niema kędy schylić się po zdrową radę. Rzeczpospolita stoi bez sternika, wnuki sierotami błąkają się bez opiekuna, a złe obyczaje i szpetny występek, które rozbijały się o wierną pierś jego, podniosły głowę bez hamulca dla siebie".

Następcą Oleśnickiego na stolicy biskupiej był niepodobny doń Fryderyk Jagiellończyk. Ulegając namowom królewskich rodziców, został kapłanem bez żadnego powołania; to też godność biskupia i kardynalska, którą r. 1493 otrzymał, nie były uwieńczeniem cnotliwego jego życia, lecz delikatnem upomnieniem, by wysokie swe pochodzenie królewskie złączył z odpowiedniem, iście kapłańskiem życiem. Upomnienie to jednak żadnych nie wydało owoców — jeźli zdanie Kromera na prawdzie się opiera: *Fuit Fredericus procera statura, aspectu decoro ac dignitatis pleno, caeterum ingenio nullo, iners, ignavus otio, crapula et assiduis compotationibus, infimis et sordibus cum quibusdam suis gregalibus sordescens.* Z drugiej strony jednak nie wolno nam bynajmniej milczeniem dodatnich jego stron pomijać: był on hojnym nauk protektorem, praw Ko-

ścioła dzielnym rzecznikiem i obrońcą, ubogich kościołów wspaniałomyślnym dobrodziejem, w czasie wypraw wojennych znakomitym sternikiem nawy państwa.

Znowu piękny obraz prawdziwego dostojnika Kościoła przedstawia nam Jerzy Radziwiłł, który jeszcze jako biskup wileński od Grzegorza XIII r. 1584 purpurą kardynalską ozdobiony został, a dopiero potem zawezwany na stolicę biskupią krakowską. Był to w całem tego słowa znaczeniu uczony i wykształcony człowiek, odznaczający się gruntowną cnotą i prawdziwie pasterską gorliwością. Majątkiem znacznym, jakim jako magnat polski rozporządzał, wspierał ubogich i kościoły, przedewszystkiem łożąc na wychowanie i kształcenie młodzieży. Gdyby na życiu jego nie było tej wielkiej „plamy", że przez Jezuitów ze sideł kalwinizmu wyswobodzonym został, i w ich szkołach się kształcił — możeby krytyka łaskawszą dlań była; gorliwości jego w tępieniu kalwinizmu nie tłómaczyłaby inspiracyą jezuickiego fanatyzmu, jednem słowem, nie upatrywałaby w nim bezwiednego narzędzia, ręką Jezuitów kierowanego. Radziwiłł brał udział w dwóch konklawach przy wyborze Innocentego IX i Klemensa VIII. Już w pierwszym szczególniejsze zwrócono nań oko, i gdyby nie wiek jego młodzieńczy, możeby tyara papieska na jego spoczęła głowie.

Bernard Maciejowski, w dziecinnych swych latach kolega szkolny św. Stanisława, już w życiu swem świeckiem odznaczał się animuszem rycerskim i prawdziwą pobożnością. Poznał go Hozyusz i odmalował w tych kilku słowach: „Maciejowski pod żołnierską zbroją ukrywa kapłańską duszę". Po wyrzeczeniu się świata i przyjęciu święceń kapłańskich, powołanym został r. 1588 na stolicę biskupią w Łucku, a po śmierci kardynała Jerzego Radziwiłła r. 1600, wstąpił na stolicę krakowską. R. 1604 mianowanym został kardynałem. Nadzwyczajne miłosierdzie nad ubogimi, zupełne oddanie się na usługi zapowietrzonych, łagodność połączona z wielką roztropnością — oto wybitne rysy jego charakteru.

Zygmunt III, dbający o odpowiednie utrzymanie swego dziecka, mimo oporu kanoników Rzpltej, przeprowadził wybór

*

swego syna, 9-letniego Jana Olbrachta, na biskupa Warmii. Roku 1632, po śmierci Andrzeja Lipskiego, mianował go król biskupem krakowskim. Sejm niechętny, że 20-letni młodzieniec na pierwszej w kraju zasiadać ma stolicy, sprzeciwiał się zrazu królowi; lecz nie chcąc i tak już złamanego ojca więcej jeszcze drażnić, zgodził się ostatecznie na jego propozycyę. Urban VIII dołączył do godności biskupiej godność kardynalską. Niedługo jednak cieszył się Olbracht tem podwójnem dostojeństwem. 22 grudnia 1634 r. w Padwie, w drodze do Rzymu, życie zakończył.

Jan Aleksander Lipski, 1732 zawezwany na stolicę krakowską, otrzymał od Klemensa XII r. 1737 kapelusz kardynalski. Był to mąż wielce roztropny i nabożny, sprawiedliwy i miłujący pokój i zgodę. Gorliwością o chwałę Bożą i niepoślakowaną cnotą odznaczał się zarówno w kościelnych jak i świeckich urzędach: kanclerza i senatora.

Do poczetu takich mężów, którzy na stolicy krakowskiej zasiadali, i którzy godność kardynalską kapłańskimi i obywatelskimi ozdobili cnotami, wstępuje nasz najczcigodniejszy pierwszy arcypasterz, po tylokrotnem osieroceniu biskupstwa, przyodziany purpurą kardynalską w uznaniu niepokalanej kapłańskiej cnoty i prawdziwie biskupiej gorliwości. *Quod felix, faustum, fortunatumque sit.* Oby purpura kardynalska zdobiła go w jak najdłuższe lata ku chwale Bożej, dla dobra Kościoła i kraju, i coraz ściślejszemi węzłami prawdziwej czci i uwielbienia wiązała serca podwładnych z sercem ich arcypasterza. *Fac sit Deus.*

W katolickiej hierarchii godność kardynalska jest najwyższym stopniem wobec tronu głowy Kościoła. Następca Piotra św. jedynie ponad kardynałem stoi; niżej zaś od nich wszyscy dostojnicy kościelni: czy to biskupi, czy arcybiskupi czy patryarchowie. Ta wyższość należy się kardynałom, choć godności biskupiej nie posiadają, choćby tylko kapłanami lub nawet dyakonami tylko byli. Ustawodawstwo kościelne naznaczyło im to miejsce zaszczytne już od wieków[1]. Składają oni

[1] Eugeniusz IV konstytucyą: „Non mediori". — Leon X konst.: „Superna". — Sykstus V konst. r. 1588.—Sobór Trydencki, Rozd. 11, sess. 24.

senat książęcy Kościoła, którego Majestat w nich przedewszystkiem się odzwierciadla, jako członkach najwyższej Rady, zawiadującej chrześcijańską rzeczpospolitą. Władza biskupów ścieśniona jest granicami dyecezyi, arcybiskupów i patryarchów rządy rozciągają się wprawdzie na prowincye i kraje, — atoli władza kardynalska rozciąga się na cały Kościół, którym zawiadują; jednem słowem, kardynałowie są członkami Ciała, które pod przewodnictwem papieża cały Kościół, wszystkie kraje i ludy obejmuje i nimi rządzi.

Z godnością kardynalską dzieje się to samo, co z innemi żywiołami, najściślej z życiem Kościoła związanemi. Jak Kościół w swych początkach podobnym był do małego ziarnka, co z biegiem czasu mimo szalejących burz w rozłożyste wzniósł się drzewo — tak samo i wszelkie czynniki, wychodzące z łona Kościoła i ściśle z nim spojone, podobne sa tym ziarnkom, co zrazu nikłe, z rozwojem Kościoła stopniowo się rozwijają, z biegiem wieków coraz więcej olbrzymiejąc w powadze i sile. Jestto fizyologiczne prawo żyjącego organizmu, który z drobnego zawiązku wskutek siły żywotnej coraz więcej się rozwija i doskonali, coraz ponętniejsze przybiera kształty, zwiększając ustawicznie sferę swej działalności żywotnej. Tak samo działo się ze świętą instytucyą, które kolegium kardynalskiem nazwano. Nie jest bynajmniej moim zamiarem historyę jego rozwoju od pierwszych zawiązków przedstawić; niektóre wskazówki wystarczą do zrozumienia, jak z żyjącego organizmu Kościoła, który, jako duchowe królestwo Boże wśród ludzi, w sposób widomy i społeczny coraz więcej się rozrastając, i w socyalnem swem ustroju w miarę etnograficznego wzrostu coraz więcej się rozwijając, — musiał tem samem i w widomym aparacie swych rządów się rozrastać, by potrzebom i żądaniom dzieci Kościoła, po całym świecie rozproszonych, zadosyć uczynić.

Początki Kościoła nie potrzebowały wcale zbyt wielkiego aparatu rządów. Do tego wystarczali zupełnie Apostołowie w swych poszczególnych kościołach, które zakładali, i ich następcy, biskupi, których oni na czele kościołów zostawiali. Ale

rzucone w ziemię serc ludzkich ziarno wiary, niebawem wzrastać zaczęło; zbyt szybko mnożyła się liczba chrześcijan, których potrzebom już sam jeden biskup nastarczyć nie był w stanie. Jak biskupi miejsca zgromadzeń, ilość materyalnych kościołów i domów Bożych powiększyć musieli, ażeby zaspokoić potrzeby wiernych — tak też musieli zwiększyć ilość ich pasterzy i mniejszych trzód. Tak wokoło biskupów powstawały prezbiterya, których członkowie, *presbiteri*, mieli swe parafie i kościoły, i pod naczelnym dozorem biskupów niemi kierowali. Potrzeba, jaką w poszczególnych widzimy biskupstwach, jeszcze jaskrawiej występowała w Kościele rzymskim. Kościół bowiem rzymski ze swym najwyższym Pasterzem, następcą św. Piotra, nietylko o wiernych swej dyecezyi, ale o cały katolicki Kościół troszczyć się musiał. Kościół przecież rzymski w Piotrze i jego następcach wybrał Chrystus na punkt środkowy, który miał wszystkich katolików w nierozerwalną łączyć jedność. Rzym miał rozstrzygać w spornych naukach, i decyzye kościelne ztąd na cały świat rozchodzić się miały; jemu tu władza sądownicza nad całym Kościołem powierzoną została wraz z władzą prawodawczą, aby jedność w katolicyzmie zachować.

Jakim był zamiar Chrystusowy, to niebawem miało się okazać w praktyce kościelnej. Życie chrześcijańskie z Rzymu na cały rozchodziło się świat, i znowu doń, jako do serca swego, wracało. Ażeby temu tak rozległemu sprostać zadaniu, musieli się rzymscy biskupi otaczać ludźmi, którzyby im w rządzeniu Kościołem katolickim radą i wspólną pracą pomagali. Już od najdawniejszych czasów widzimy w chrześcijańskiej gminie rzymskiej, w różnych jej kościołach, noszących nazwę *tituli*, ustanowionych presbiterów, którzy władzą biskupią obdarzeni, rządzili kościołami i gminami do nich należącemi. Prócz tego podzielono miasto na równe części i na czele każdej postawiono dyakona, jako stróża i obrońcę wiernych, wspomożyciela ubogich i chorych, opiekuna wszelkich zakładów dobroczynnych. Oto pierwociny senatu Stolicy św., który Ojcu św. dopomagać miał w sprawowaniu rządów nad całym Kościołem.

Z upływem czasu zawezwano i biskupów miast przyległych, *suburbicarii*, do brania udziału w rządach Kościoła. Były to zawiązki tego senatu, który kolegium kardynalskiem nazywamy. Z wzrastającemi coraz więcej potrzebami Kościoła wzrastała i liczba pomocników i doradców Ojca św., a za Sykstusa V liczba ich ściśle określoną została. W skład kolegium kardynalskiego wchodzi sześciu kardynałów biskupów: biskupi z Ostyi (wraz z biskupem z Veletri), św. Rufiny (wraz z Porto), Sabiny, Praeneste, Tivoli i Albano; 50 kardynałów kapłanów (choćby i biskupami byli) z kościołami tytularnemi w Rzymie i władzą *quasi* biskupią; prócz tego jest 14 kardynałów dyakonów z tytularnemi dyakoniami w Rzymie.

Papieże, otaczający się tym senatem, który potrzeba do życia powołała, szli w tem za wzorami, jakie tak stary zakon, jak i początki chrześcijaństwa im wskazywały. Arcykapłan synagogi otaczał się senatem lewitów; sam Chrystus miał 12 apostołów, Piotr św., jako najwyższy Pasterz swych współapostołów. Dlatego to papieże w swych ustawach, odnoszących się do godności kardynalskiej, tak często się na to powołują [1]. Liczba 70 opiera się na liczbie starszych, jakich Bóg dał Mojżeszowi za doradców i pomocników [2].

Naturalnym zbiegiem okoliczności ze świetnością i znaczeniem Stolicy apostolskiej wzrastała i godność kardynalska w świetności i znaczeniu. Gdy rybak z Galilei wstąpił na tron papieski, trzódka wiernych bardzo była szczupła; a chociaż swej Głowie tę samą oddawała cześć, jaką my Jej następcom oddajemy, to jednak choćby i największą była, nie mogła na zewnątrz wystąpić w całej okazałości; cześć bowiem zewnętrzna zawisła od świetności i majestatu książąt, i rozległości państwa, jakiem rządzą. Gdy Kościół cały objął świat i Piotr św. w następcach swoich opanował świat cały duchową swą władzą, musiała tem samem wzrośnąć i jego powaga. Im więcej milionów chrześcijan poddawało się rządom Piotrowym, tem

[1] Porównaj Inn. III rozdz. „per venerabilem“; Sykstusa konstytucyę „Postquam verus“ Ferraris, Cardinalis art. I nr. 1, 2.

[2] Sykstus V konst. „Postquam verus“.

większa świetność i majestat musiały Stolicę Piotrową rządcy Kościoła otaczać, której promienie tem samem oświecały nowem światłem senat Piotrowy, wezwany do udziału w rządach Kościoła.

Całe znaczenie i doniosłość kardynalstwa wynika z funkcyj, do których spełniania jest powołanem. Najistotniejszem jego zadaniem jest rządzenie Kościołém katolickim, w czem doradcami są i pomocnikami Głowy Kościoła. Aby prawdziwymi byli doradcami Stolicy św. w sprawowaniu rządów Kościoła, z różnych muszą pochodzić krajów katolickiego świata. Ich bowiem zadaniem jest nietylko z ogólnego stanowiska prawa rozstrzygać kwestye, ale muszą odpowiednie do obecnych stosunków podawać rady; ztąd też naturalnem następstwem muszą te stosunki znać, by ich nie przeceniać lub nie lekceważyć, i podawać środki, które się zgadzają z usposobieniem ludów i krajów. Dlatego z różnych narodowości powołuje Stolica św. kardynałów, którzy ze stosunkami krajów i narodów katolickich dobrze są zaznajomieni; a że biskupi odpowiednich stolic i legaci Stolicy św., akkredytowani przy najznakomitszych dworach, w tej znajomości celują, dlatego biskupów dość często, legatów zwykle po odwołaniu do gremium kardynalskiego Stolica apostolska powoływać zwykła. Ojciec św. zwykł ich pytać o radę albo prywatnie każdego z osobna, albo wszystkich razem tak na tajnym, jak publicznym konsystorzu, gdzie Ojciec św. stan i potrzeby Kościoła lub wogóle lub w poszczególnych częściach Kościoła ich gronu przedstawia.

Nietylko radą wspomagać mają kardynałowie Ojca św., ale i rządy Kościoła po większej części w ich ręce są złożone. W tym celu istnieją rozmaite kongregacye lub stałe trybunały, z których każdy ma pewne odrębne pole pracy wyznaczone. Podziśdzień istniejący rozdział kongregacyi datuje się od Sykstusa V i jego konstytucyi: *Immensa aeterni Dei.*

Ponieważ najważniejszym obowiązkiem Stolicy Piotrowej jest strzedz jedności i czystości wiary, dlatego też kongregacya *S. Officii*, temi sprawami się zajmująca, jest najważniejszą.

Zadaniem jej jest badać i roztrząsać, cokolwiekby mogło przeciw wierze wykraczać. Rozstrzygające zdanie o błędnych naukach, sąd o charakterze zdań, sprzeciwiających się wierze św., o możliwości lub ważności małżeństw między katolikami a akatolikami, — to wszystko należy do głównego zakresu jej trybunału. Kwestye wyżej wspomniane przychodzą nasamprzód do kolegium konsultorów (doradców), składającego się z uczonych mężów tak świeckiego jak i zakonnego kleru. Tam rozbierają te pytania, roztrząsając je wszechstronnie, i wyrażają co do nich swe zdanie. Kolegium konsultorów co poniedziałek odprawia swą sesyę. Tak przygotowane i obrobione sprawy przychodzą dopiero pod sąd kongregacyi *Sacri Officii*, którego członkami są kardynałowie, a naczelnym sędzią sam papież. Tu przewodnik konsultorów, noszący miano asesora, przedstawia kwestye wraz ze zdaniami konsultorów do zbadania i roztrząsania kardynałom, i ich decyzyę dopiero Stolicy św. przedstawia. Zebrania kardynałów *Sacri Officii* mają miejsce w każdą środę. W następny czwartek znowu schodzą się kardynałowie, ale już pod przewodnictwem samego Ojca św., który albo do zdania kardynałów się przychyla, albo je odrzuca. Nadmienić tu trzeba, że przez Ojca św. aprobowane rozstrzygnięcie kardynałów nie jest jeszcze nieomylnem; nawet po pochwaleniu i uznaniu pozostaje tylko orzeczeniem kongregacyi, która, chociaż największą cieszy się powagą, nie jest jednak aktem nieomylnego urzędu Kościoła.

Z tą kongregacyą ściśle jest połączona kongregacya Indeksu, zawdzięczająca swą nazwę głównemu swemu zadaniu podawania wykazu książek zakazanych. Obowiązki rozliczne, jakie ciążą na kongregacyi *Sacri Officii*, nie pozwalają jej szczególniejszą zwracać uwagę na książki w różnych językach wydawane, zawierające wycieczki przeciw wierze i obyczajom. A przecież jestto obowiązkiem najwyższego urzędu pasterskiego, ostrzegać wiernych przed niezdrowym pokarmem, który zatruć w nich może wiarę i obyczaje. Powszystkie czasy Kościół tem się zajmował, piętnując tego rodzaju książki, jak na to zasługują, i zakazując ich czytania wiernym pod surowemi karami. Już Pius V

osobny w tym celu ustanowił trybunał, w którego skład wielu wchodzi kardynałów, a dużo więcej konsultorów, znających żyjące języki, w jakich książki wydają. Trybunał ten 10 postanowił reguł, według których rozsądzać wypada, czy ta lub owa książka zagraża wierze lub dobrym obyczajom, choćby nawet jako taka przez kongregacyę jeszcze uznaną nie była. Tak np. VII reguła zabrania wszelkich książek, które *obscoenas res seu lascivas ex professo tractant, narrant et docent* (z wyjątkiem klasyków). Niektóre z książek albo absolutnie są zakazane, albo z klauzulą — *donec corrigatur;* co przedewszystkiem do tych książek się odnosi, które co do istoty swej dosyć dobrych i pożytecznych zawierają prawd, ale gdzieniegdzie błędne wypowiadają zdania. Czasami wszystkie książki jakiegoś autora ryczałtem potępiają — jak techniczne wyrażenie opiewa: *in odium auctoris;* są bowiem i tacy autorowie, co z zasady i przekonania zmierzają do zupełnego podkopania wiary i obyczajów. Takich to autorów książki wszystkie zgóry są potępione, aby czasem czytelnik jednem lub drugiem dziełem na pozór niewinnem zachęcony, nie nabrał ochoty do czytania innych, z którychby mógł szkodliwą zaczerpnąć truciznę.

Nietylko specyalne dekrety tej kongregacyi i wykaz przez nią posępionych książek, lecz także ogólne reguły, według których książki za potępione uznać trzeba, obowiązują w sumieniu całe chrześcijaństwo. Chociaż bowiem decyzye tej kongregacyi nie pochodzą od nieomylnego nauczycielskiego urzędu Stolicy św., to jednak mają za sobą powagę prawa, które od najwyższej władzy prawodawczej pochodząc, nie mogą bez grzechu być przekroczone. Jestto prawdą aż nadto oczywistą. Musimy w pełności władzy papieskiej podwójny rozróżnić moment: nieomylną władzę nauczania i władzę prawodawczą. Pierwszą bezpośrednio i wyłącznie sam Ojciec św. wykonuje, ogłaszając, jako nauczyciel całego Kościoła, prawdę za objawioną, — drugą, przez udzielenie władzy papieskiej, i kongregacya wykonywać może. Orzeczenia więc kongregacyi są prawnemi orzeczeniami najwyższej władzy, które do posłuszeństwa

obowiązują, — akty zaś urzędu nauczycielskiego papieża domagają się od wiernych wiary.

Na szczególniejszą zasługuje wzmiankę kongregacya obrzędów *(Congregatio Sacrorum rituum)*. Sfera jej działalności jest podwójna, i dlatego zakres jej bardzo rozległy. Zadaniem jej jest strzedz przepisów i ceremonij kościelnych przy św. Ofierze i sakramentach, czuwać nad odprawianiem modlitw, jakie przy poszczególnych funkcyach kościelnych odmawiane być mają, jak niemniej nad materyalnym porządkiem, w jakim kler w nich brać ma udział.

Drugą częścią jej zadania jest kierowanie procesami kanonizacyjnemi, a ztąd badanie życia, nauki, cnót i cudów tych, którzy w poczet Świętych zaliczeni być mają. Gdy kongregacya obrzędów dojdzie do tego wyniku, że tego lub owego świętego życie heroicznemi cnotami jest nacechowane, i że jego świętość Bóg za życia i po śmierci prawdziwemi cudami stwierdzał, — natenczas podają swe badania do rozstrzygnięcia Ojcu św.

Kongregacya kardynalska, zawiadująca sprawami biskupów i zakonów *(a negotiis Episcoporum et regularium)*, rozstrzyga ostatecznie wszelkie prawne i sporne kwestye, które w poszczególnych dyecezyach zajść mogą, będąc zarazem najwyższą instancyą sądzącą przekroczenia osób kościelnych. Do niej należą i majątkowe sprawy każdego poszczególnego kościoła, tak dalece, że bez jej pozwolenia nie można sprzedać żadnego majątku kościelnego. Jej pieczy i trosce powierzone są sprawy zakonów, których reguły roztrząsa i nad ich przestrzeganiem czuwa, występujących z zakonu sądzi, zakonne sprawy sporne rozstrzyga, i prawnicze kwestye, do zakonów się odnoszące, rozwiązuje.

Kongregacya „Rozkrzewienia wiary“ zajmuje się rozszerzaniem katolickiej wiary. Czem kongregacya św. obrzędów jest dla utrzymania wiary, tem ostatnia w krzewieniu wiary wśród ludów pogańskich. Ona to wysyła pracowników do nowopozyskanych części winnicy Chrystusowej, wyznacza im pole apostolskiej siejby, nad ich pracami czuwa i hojnemi datkami ich wspiera.

Normą życia kościelnego są dyscyplinarne prawa soboru trydenckiego. Czuwanie nad ich sumiennem wykonaniem porzone jest kongregacyi, noszącej miano kongregacyi tłómaczów soboru trydenckiego *(Congregatio Concilii Tridentini interpretum)*. Do niej należy wykład prawdziwej myśli dyscyplinarnych ustaw soboru; ona przestrzega ich wykonania, rozstrzyga wątpliwości odnoszące się do przeszkód małżeńskich, orzeka o ważności małżeństw, i rozstrzyga ostatecznie wszelkie sprawy, w związku z ustawami soboru zostające.

Prócz tych kongregacyj jest jeszcze wiele innych, które mniej są wprawdzie znane, ale których pole pracy niemniej jest rozległe, jak trudne. Takiemi są: kongregacya odpustów i relikwij, stojąca na straży prawomocnego używania odpustów i czci relikwij świętych; kongregacya nadzwyczajna spraw kościelnych, zajmująca się ciężkiemi losami Kościoła w poszczególnych krajach, i przepisująca osobom kościelnym sposób postępowania z rządami świeckimi; kongregacya konsystoryalna, przysposabiająca kwestye, które Ojcu św. przedłożone być mają.

Prócz tych kongregacyj, do których przeważnie sprawy publiczne należą, jest kongregacya św. Penitencyaryi, w której zakres wchodzi rozstrząsanie spraw do sumienia należących, jak i uwalnianie od przeszkód małżeńskich ukrytych, dla ubogich zaś i jawnych.

Kilka tych uwag dostateczne rzuca światło na wybitne stanowisko, jakie kardynałowie, jako doradcy i pomocnicy Ojca św., wobec całego Kościoła katolickiego zajmują, rządząc nim i załatwiając sprawy, wkraczające w samo wnętrze kościelnego życia. Już to samo wystarcza do ocenienia ich stanowiska, że najwyższą są ustawodawczą i sądowniczą władzą, tak dalece, że ich orzeczenie jest rozstrzygającem, od którego apelować wyżej nie można. Czasem wprawdzie można uzyskać łaskę *novae audientiae*, aby raz jeszcze tą samą sprawą kongregacya kardynalska się zajęła; to jednak wtedy tylko miejsce mieć może, gdy do orzeczenia kongregacyi nie jest dodana klauzula *et amplius* — co według stylu kuryi rzymskiej oznacza: *et amplius haec causa non proponatur*, t. j. sprawa ta ostatecznie już roz-

strzygniętą została i więcej kongregacyi przedłożoną być nie ma.

Drugą funkcyą urzędu kardynalskiego, z której ich znaczenie i powaga wypływa, jest wybór papieża, który od ośmiu wieków wyłącznie od kardynałów zawisł. Jak rozwój Kościoła katolickiego naturalnym zbiegiem okoliczności stworzył ten najwyższy senat kościelny, który coraz więcej na sławie, czci i znaczeniu przybierał, — tak też z drugiej strony najważniejsze zadanie wyboru nowego następcy na Stolicy Piotrowej nie mogło komu innemu dostać się w udziale, jak kolegium kardynalskiemu. W przeciwnym bowiem razie, przy tak wielkiem rozgałęzieniu Kościoła po różnych państwach, od różnych zawisłych panujących, wybór byłby tylko nasieniem niezgody i zamieszek. Prawo wyboru musiało więc złożonem być w ręce ludzi, którzy nietylko duchowną posiadają powagę, ale co znając potrzeby i kłopoty Kościoła, byliby w stanie wybrać takiego męża, któryby w danych okolicznościach najlepszym mógł być sternikiem łodzi Piotrowej. A czyż wszelkich tych danych nie posiadają kardynałowie, co z urzędu swego, jako kierownicy Kościoła, najlepiej z jego położeniem są obznajomieni? — Aż do IV wieku nie było może żadnego pisanego prawa, określającego bliżej sposób wyboru papieża. Rzeczą pewną jest jednak, że następcy Piotra św., na jego zasiadający Stolicy, pracowali nad uregulowaniem przepisów wyboru, by prawomocność następstwa Piotrowego żadnym wątpliwościom podlegać nie mogła. Pewnych objaśnień w tej mierze dostarcza nam zwyczaj, jaki istniał wówczas w Kościele, według którego wybór należał do kleru rzymskiego, lud zaś dawał tylko świadectwo bogobojnemu życiu kandydata. W tem znaczeniu widzimy, że i lud rzymski występował czynnie w wyborze papieża; wybór jednak wykonywał się przez sam kler, a ten kler rzymski składał się — jak już wiemy — z kapłanów i dyakonów, którzy zawiązką byli kolegium kardynalskiego. W VI w. spotykamy już stałe przepisy wyboru papieży, co poświadcza *Liber diurnus Romanorum Pontificum*. Mikołaj II (1059) nie wyklucza jeszcze udziału ludu, ale przyznaje pierwszeństwo kar-

dynałom i biskupom podmiejskim, do których wybór przedewszystkiem należy; kleryków-kardynałów (księży i dyakonów) mają się starać pozyskać dla swego kandydata, a reszta kleru i lud mają się zgodzić na wybór. Aleksander III, który z powodu niechęci cesarza Fryderyka miał to nieszczęście, że w przeciągu lat ośmnastu trzech miał antypapów, postanowił na trzecim soborze lateraneńskim r. 1179, aby wszelkiej schyzmie przeciąć drogę, by wybór papieża do samych wyłącznie należał kardynałów. Ten tylko uważanym miał być za prawowiernie wybranego papieża, któremu dwie trzecie głosów kolegium kardynalskie oddało. Tak powstał ten porządek wyboru papieża, który i dziś jeszcze istnieje.

Grzegorz X na soborze w Lugdunie (1273) dodał do tego postanowienia jeszcze pewne dyscyplinarne przepisy, by przeciąć przystęp wszelkim zewnętrznym wpływom; a następni papieże swą powagą potwierdzili te przepisy, które do dziśdnia ściśle obowiązują. Według nich w dziesięć dni po śmierci papieża zgromadzają się obecni u kuryi kardynałowie na konklawe; na nieobecnych nie czekają, gdyby jednak podczas konklawe przybyli, przypuszczeni doń być muszą, jeżeli zaś po skończonem przybędą, natenczas powinni konklawe i wybór za prawomocne uznać. Dwie trzecie części głosów, jakie wybraniec mieć musi, podwójną drogą uzyskać może: albo przez *scrutinium*, albo przez *accessum*. Gdy przy wyborze dwie trzecie głosów na kogo padną, wtedy dotycząca osoba bezwzględnie wybraną została, i nikomu nie przysługuje prawo reklamowania. Jeżli na nikogo przepisana liczba głosów nie padła, wtedy mają kardynałowie prawo jeszcze przed rozpoczęciem nowego wyboru dać swe głosy temu, który przy poprzedzającym wyborze już głosy otrzymał, chociaż je komu innemu dali. Jeżeli te dodane głosy, *accessus*, dadzą liczbę przepisaną, natenczas wybór skończony. Ten sposób przechylania szali wyborów *per accessum* spotkać tylko można w wyborach na papieża; zawdzięcza on swe istnienie Aleksandrowi III, Grzegorz XV zaś jeszcze dokładniej go rozwinął i określił. Inne właściwości, przy wyborze na papieży mające miejsce, pomijam, zadaniem bo-

wiem niniejszej pracy jest tylko wykazanie wpływu kardynałów na wybór papieża, a tem samem na losy całego Kościoła.

Godność kardynalska i na zewnątrz się przejawia w nazwie, tytule i insygniach.

Chociaż miano „kardynał“ w pierwszych czasach Kościoła nie oznaczało tej najwyższej po papieżu godności wobec chrześcijańskiego świata, — to jednak wyrażało ono zawsze godność wielką, które atoli dopiero z rozwojem władzy, jaką oznacza, doszła do pełni swojego znaczenia. Pierwszy raz z tą nazwą spotykamy się w czasach papieża Sylwestra, gdy na koncilium rzymskiemu chwalono, by cały niższy kler podlegał kardynałowi-dyakonowi; ponieważ zaś nie dodano żadnego wytłómaczenia tej nazwy, przeto wnioskować wolno, że już przedtem była w użyciu. Kardynałami nazywano księży i dyakonów, którym tytularne kościoły i dyakonije rzymskie nadawano, i nazwa ta oznaczała stały zarząd i ścisłe ich złączenie z rzeczonemi kościołami. Dlatego też nadawano to miano i takim duchownym, co stale jakimś kościołem rządzili. Tak czytamy, że Moguncya, Rawenna, Neapol i Kompostella miały swoich kardynałów, i to z różnych powodów. Dwa tylko podajemy. Według jednych oznacza ta nazwa ścisłą przynależność i połączenie z kościołem katedralnym, którą *cardo* nazywali, ponieważ około biskupów obracało się i koncentrowało całe życie kościelne; według innych, sami kardynałowie nazywają się *cardines* osiami, na których spoczywały i około których obracały się rządy Kościoła. Później mianem tem wyłącznie nazywano członków senatu rzymskiego biskupa; a ztąd słowo kardynał oznaczało *cardinem*, na którym tak papież jak i Kościół cały się opierał, podobnie jak drzwi domu na zawiasach *(cardines)* się opierają i na nich obracają. Tak tłómaczy nam tę nazwę Eugeniusz IV w konstytucyi *Non mediocri* §. 14.

Tytuł, jaki należy się kardynałom: *Eminentissimus* i *princeps*, *Eminentia*, oznacza wielką ich godność. Datuje się od papieskiego konsystorza, odbytego d. 10 czerwca 1630 za Grzegorza XIII. I nie od dziś urząd, który kardynałowie piastują, wznosi się *(eminet)* ponad wszelkie urzędy i godności w hie-

rarchii kościelnej. Ponieważ zaś są pierwszymi dygnitarzami, okalającymi monarchiczny tron papieski, i udział mają w najwyższej władzy kościelnej, dlatego też słusznie należy im się miano książąt *(princeps)*.

Insygnia kardynalskie niemniej jasno świadczą o wielkiem znaczeniu i posłannictwie kardynałów. Na pierwszym planie jest czerwony, o szerokich kryzach z pietnastu frendzlami zwisającemi kapelusz kardynalski, który na publicznym konsystorzu z wielką uroczystością sam papież nowemu kardynałowi na głowę wkłada. Znaczenie jego tłómaczą słowa, jakie przy tej sposobności wypowiada papież: aby kardynał dbał o zachowanie wiary, pokoju i zgody wśród Chrystusowego ludu, i nastawiał się mężnie o dobro Kościoła, choćby go śmierć męczeńska czekała. Podobne znaczenie ma czerwony biret kardynalski. Po zamianowaniu nowego kardynała na konsystorzu, przedstawia go jeden z kardynałów Ojcu św. na prywatnem posłuchaniu, gdzie biret z rąk Ojca św. otrzymuje. Kardynałom, poza Rzymem mieszkającym, przesyła Stolica św. przez prałata kuryi rzymskiej i jednego z gwardyi szlacheckiej, a jednak nie wręczają biretu nowomianowanemu, lecz składają go w ręce odpowiedniego monarchy, który go kardynałowi nadaje. Przyjęciu kapelusza podwójna towarzyszy ceremonia zamykania i otwierania ust. Przy zamykaniu zakazują nowemu kardynałowi wypowiadać swe zdanie; przy otwieraniu ust dają mu prawo dawania głosu na radach, soborach, wyborach papieskich i t. p. aktach. Czas między jedną a drugą ceremonią oznacza symbolicznie nowicyat, podczas którego nauczyć się mają, jak używać tego prawa przemawiania. Prócz tego otrzymuje kardynał pierścień, oznaczający mistyczne zaślubiny z tytularnym Kościołem, który mu papież nadaje.

W tym krótkim szkicu nie zamierzaliśmy oczywiście ani historyi ani prawa kanonicznego odnośnie do kardynalstwa objąć, ale chcieliśmy tylko dać pojęcie czytelnikom — dla których ten przedmiot jest obcy — o wielkiej doniosłości tej godności, do jakiej naszego Arcypasterza Stolica św. powołać raczyła.

Ks. A. Langer.