

PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM
BÓG JEGO“.

Ps 143.

ROK XLI.

Tom 163.

LIPIEC — SIERPIEŃ — WRZESIEŃ

1924



KRAKÓW
Drukarnia „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO“

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Eucharystja w świetle listów św. Pawła

W jednej z najwięcej znanych części rzymskich katakumb św. Pryscylly, w t. zw. „Capella Greca”, odkryto w r. 1893 słynny fresk, znany odąd ogólnie pod nazwą „Fractio panis” (łamanie chleba). Obraz przedstawia ucztę, w której bierze udział siedm osób, między niemi jedna niewiasta. Sześciu biesiadników spoczywa na półkolistych łożach, t. zw. *lectus friclinaris*, podczas gdy siódmy usiadł na małym krzeselku i przewodniczy w biesiadzie. Z tej przyczyny, jak i dla braku perspektywy, nogi jego zdają się spoczywać na samym stole. U stóp jego leżą dwie misy; jedna mieści dwie ryby, a druga pięć chlebów i kielich; siedm koszów (trzy z prawej, a cztery z lewej strony stołu) dopełniają symboliki całego obrazu, podobnie jak i w innych przedstawieniach sceny cudownego rozmnożenia chlebów.

Z tego pomnika, jak i z analogicznych fresków t. zw. kaplicy „dei Sacramenti” (w katakumbach św. Kaliksta) — jeśli je robieramy w świetle dokumentów pisanych owej epoki jak i w świetle tradycji, — wynika jasno:

1) że w Rzymie, w najdawniejszym okresie chrześcijaństwa, z pojęciem odprawiania Eucharystji łączono ściśle pojęcie uczty;

2) że osoby na fresku kaplicy greckiej, spoczywające wokoło stołu, biorą udział w biesiadzie, zwanej *agape*, nie zaś w Eucharystji, — gdyż w tej pozycji nie mogłyby przyjmować Najśw. Sakramentu. W tej agapie przewodniczy biskup, do którego — jak się tego domaga św. Ignacy Antiocheński — należało także poświęcanie Eucharystji;

3) że w owym czasie, z którego ów fresk biesiady pochodzi, odprawianie Eucharystji było związane z agapą. Obydwie bowiem sceny (przez wzmiankę o cudzie rozmnożenia chlebów i jego symbolizm bardzo oczywisty) pozwalają upatrywać w nich wyłącznie agapę wraz ze złączonem z nią odprawianiem Eucharystji, nie zaś jak tu i ówdzie mniemano, jakąś ucztę żałobną.

Rodzi się stąd pytanie, na czym polegały te pierwotne agapy chrześcijańskie i jaki był ich stosunek do Eucharystji?

W początkach chrześcijaństwa, n. p. za czasów św. Pawła, *agape* i Eucharystja stanowiły jeden obrzęd, znany pod jedną nazwą: *Kyriakon deipnon* — Wieczerza Pańska (1 Kor. 11, 20). Była to prawdziwa biesiada, w której z całą możliwą wiernością usiłowano odtworzyć różne momenty ostatniej wieczerzy paschalnej, jaką Chrystus odprawił wraz z apostołami w przeddzień swej śmierci. Odbywano ją wieczorem (Dz. 20, 7; Tertul. Apol. 39), przy świetle lamp wielu, w zgodzie ze zwyczajem żydowskim (Dz. 20, 8). Z Dziejów Apostolskich (2, 46) wynikałoby, że w Jerozolimie „łamanie chleba” — bo również tak nazywano tę ceremonję — odprawiano codziennie; natomiast w Kościołach, zależnych od św. Pawła, np. w Troadzie (Dz. 20, 7, 11), obchodzono Eucharystję tylko raz na tydzień, z początkiem niedzieli liczonej po żydowsku, czyli w sobotę po zachodzie słońca. Tego samego dnia, prawdopodobnie pod koniec liturgicznego zebrania (1 Kor. 16, 2; Barnab. 15, 9), urządzano także składki na ubogich i rozdzielano jałmużnę. Na wieczerzę Pańską każdy z uczestników przynosił z sobą część zapasów dlań potrzebną; bogatsi zaś składali się także na pokrycie wydatków wieczerzy miasto ubogich, którzy niczem nie mogli się przyczynić do wspólnej biesiady. Kościół ze swej strony dostarczał reszty, jakoto chleba, wina, ciepłej wody, jednym słowem wszystkiego, co należało do z. zw. *ministerium*, czyli posługiwania.

Na uczcie eucharystycznej niewiasty siedziały oddzielnie. Wieczerzę rozpoczynano św. pocałunkiem pokoju.¹⁾

¹⁾ 1 Tes. 5, 26; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; Rzym 16, 16; 1 Piotr 5, 14; Justyn, Apol. I, 65; Constit. apost. II, 57; VIII, 11 itd.

Było to oznaką miłości bratniej, która uzupełniała już i tak przez się podniosły symbolizm Sakramentu miłości i pokoju. Następnie rozpoczynano ucztę modlitwą, i każdy zajmował miejsce przy jednym ze stołów, które miały kształt półkola lub półksiężyca. Według tego co czytamy w liście św. Pawła (1 Kor. 11, 25), chleb eucharystyczny łamało i rozdzielano podczas uczy, przed winem; a kielich eucharystyczny konsekrowano dopiero po wieczerzy. Diakoni roznosili chleb konsekrowany i wino do nieobecnych (Justyn, Apol. I, 65—67).

Tak się przedstawiało w najogólniejszych zarysach to najdawniejsze zebranie liturgiczne pierwszych chrześcijan, najważniejszy obrzęd chrześcijaństwa, dusza jego tajemnic. Eucharystja bowiem — jak była w początkach i jak jest obecnie — tak i w przyszłości nie przestanie nigdy być ośrodkiem całego życia chrześcijańskiego; tak pod względem moralnym jak i dogmatycznym.

Że tak jest, wynika to jasno z nauki Chrystusa i Kościoła, jako też z zupełnie pewnych dokumentów pisanych, które są wiernym tego echem. Ewangelje i Listy apostołskie dostarczają w pierwszym rzędzie najjaśniejszych na to dowodów.

Jeżeli jednak tutaj ograniczam się do wyłożenia nauki św. Pawła o Eucharystji, to bynajmniej nie chcę przez to twierdzić, jakoby Ewangelje nie mówiły jasno i dobitnie o Eucharystji, albo jakoby podawały naukę różną od nauki Apostoła narodów, lub wreszcie z tego powodu, jakoby więcej należało się liczyć z nauką Apostoła, niż z tem, co nam podają Ewangelje. Ewangelje, jak i pisma Pawłowe, są dziełem tego samego Ducha Św. i jego natchnienia; jedno i drugie mówią nam o Eucharystji, ale nie mówią wszystkiego. Świadełstwo Apostoła narodów — dzięki okolicznościom, które je wywołały — posiada ogromną doniosłość tak pod względem doktrynalnym jak i praktycznym. Z tego to powodu, tak egzegeci i teologowie, jak historycy dogmatu przypisują świadectwu Pawłowemu o Eucharystji stanowisko i znaczenie odrębne.

Nawet większość teologów protestanckich ze szkoły wolnomyślnej ceni wysoko to świadectwo Pawła, jako naj-

starszy dokument pisany o Eucharystji, pochodzący z lat między 53 a 57 po Chr. A ponieważ sam Paweł odwołuje się w tym liście do nauki, którą ustnie głosił Koryntjanom (1 Kor. 11, 23), przeto świadectwo jego o Eucharystji odnosi się do r. 52 po Chr.

Dla tych powodów teologowie protestanccy zastanawiają się, w jakim stopniu nauka św. Pawła wpłynęła — czy to pośrednio, czy bezpośrednio — na późniejsze opowiadania Ewangelistów. Uczeni akatolickcy idą jednak dalej; nie odważają się wprowadzić czynić Apostoła narodów autorem i źródłem nauki o Eucharystji, bo uznają, jak uznać muszą, istnienie agap chrześcijańskich już przed napisaniem pierwszego listu do Koryntjan, i to na wzór przykładu i na pamiętkę ostatniej wieczerzy Jezusowej. Mimo to usiłują oni dowieść, że to Paweł zmienił pierwotną formę uczt eucharystycznych, że on to pierwszy nadał im charakter tajemnicy wiary, uczynił z niej sakrament i ofiarę. Tego zdania bronią w Niemczech: Pfleiderer, H. Holtzmann, Harnack, Hoffmann, Weinel, Wrede, Bousset, Lietzmann, Stark, Clemen; we Francji: H. Goguel, we Włoszech: E. Bonaiuti ¹⁾.

Nie będzie przeto zbytecznem zająć się pokrótce tym problemem i przypomnieć główne dane nauki św. Pawła o Eucharystji. Ograniczę się jedynie do punktu widzenia egzegetycznego, teologom pozostawiając wnioski dogmatyczne.

Apostoł narodów w tym samym pierwszym liście do Koryntjan dwukrotnie mówi o Eucharystji. Trzeba stwierdzić i mieć to na oku, że nie było wówczas zamiarem Pawła, wyklądać Koryntjanom naukę Kościoła o Eucharystji, a tem mniej po raz pierwszy udzielać jej wiernym. Uczynił on to przedtem w r. 52, kiedy uczył Koryntjan prawd wiary. Z tego powodu w swoim pierwszym liście, do nich skierowanym, mówi o Eucharystji tylko ubocznie, jak gdyby przypadkowo, i jako o rzeczy już im znanej. W pierwszym ustępie tegoż listu (10, 14—21) odwołuje się do wiary Koryntjan, jaką mieli w Eucharystję, by ich odwieść od udziału w pogań-

¹⁾ Por. np. jego: „Le esperienze fondamentali di Paulo“ w Religio II, m. 3 p. 118—119.

skich ucztach ofiarnych. Jego zdaniem udział, *Koinonia*, we krwi i ciele Chrystusa, które chrześcijanie konsekrują i łamią, stanowczo nie pozwala na ich współudział w spożywaniu mięsa, poświęconego bałwanom. Jego wniosek jest następujący: „nie możecie pić kielicha Pańskiego (*potérion Kyriú*) i kielicha czartowskiego; nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego (*trapézes Kyriú*) i stołu czartowskiego“.

Po raz drugi, z okazji nadużyć, jakie się wydarzyły w Koryncie podczas zebrań religijnych, św. Paweł (1 Kor. 11, 17—34) przypomina Koryntjanom znane im z tradycji opowiadanie o ostatniej wieczerzy Pana, wyjaśniając przytem znaczenie jej odnawiania i jej stosunek do śmierci Jezusa; — czyni zaś to w tym celu, aby wyciągnąć wnioski moralne dla praktyki chrześcijańskiej, odnośnie do tejże wieczerzy. Klasyczny ten ustęp wymaga pewnych wyjaśnień, bo zawiera istotę nauki św. Pawła o Eucharystji.

Przypomnijmy sobie przedewszystkiem kontekst. Od roz. 11 aż do 14 św. Paweł omawia niektóre sprawy, związane z kultem i z zebraniami religijnymi. Rozpoczyna pochwałą Koryntjan za ich wierność, z jaką — ze względu na niego, jako założyciela ich kościelnej gminy — zachowują podania i przepisy, które im zostawił. (1 Kor. 11, 2). Pod nazwą „*paradoseis*“ — podania rozumie on przedewszystkiem przepisy i zwyczaje obrzędowe, które zaprowadził u nich podczas pierwszego pobytu swego w Koryncie, raczej niż pouczenia dogmatyczne czy doktrynalne — chociaż, rzecz jasna, i tych nie wyklucza. Atoli stwierdza, że pomimo wierności Koryntjan w zachowywaniu praktyk religijnych, wkradły się do ich zebrań nadużycia, które pragnie usunąć lub poprawić. Wymienia szczegółowo trzy nadużycia: a) niestosowne zachowanie się niewiast, które z odkrytą głową występowały w Kościele (1 Kor. 11, 3—16); b) nadużycia podczas wieczerzy Pańskiej (11, 17—34), wreszcie: c) sposób posługiwania się charyzmatami, czyli nadzwyczajnymi darami ducha (1 Kor. 12, 1—14, 40).

Aby zatem wykazać, że praktyki, które się wkradły do agap korynckich, nie odpowiadają należycie charakterowi tej wieczerzy, św. Paweł przypomina Koryntjanom scenę

ostatniej wieczerzy; chce ich zebranie religijne natchnąć duchem samego pierwowzoru wieczerzy Pańskiej. Chciał zatem mówić w tym miejscu o Eucharystji celowo, to jednak, czyni to raczej ubocznie, okazynnie. Dlatego nie podaje całej nauki o Eucharystji; podkreślając tylko to, co odpowiada jego zamierzeniu, przypomina krótko treść swej pierwotnej katechezy o ustanowieniu Najśw. Sakramentu, ale nie mówi wprost o naturze i praktyce tej wieczerzy chrześcijańskiej. Koryntjanie o tem wszystkiem byli już poprzednio dobrze pouczeni; aby przeto usunąć nadużycia, jakie się wkradły, wystarczyło obecnie przypomnieć im cel i charakter tej uczty.

Zanim zajmę się egzegezą, nie będzie od rzeczy przytoczyć tu słowa św. Pawła w przekładzie z tekstu greckiego (1 Kor. 11, 17—34):

a) *„A dając wam te wskazówki (t. j. co do zachowania się niewiaśc po kościołach), nie mogę was pochwalić, bo się zbieracie nie na wasz pożytek, ale ze szkodą. — A najpierw słyszę, że gdy się schodzicie na zebrania wasze, prowadzicie między sobą spory. I po części wierzę temu, boć i rozdwojenia być muszą, aby się pokazało, którzy to są między wami wypróbowani. To jednak, na co się zbieracie, nie jest już pożywaniem wieczerzy Pańskiej, bo zasiadając do wspólnego stołu, każdy zaczyna od swego (posiłku); — stąd też gdy jeden głód cierpi, drugi jest już nietrzeźwy. Czyż nie macie domów na jedzenie i picie? Alboż gardzicie świątynią Bożą i chcecie poniewierać tymi, którzy nic nie mają? Cóż wam powiem? Czy pochwałę was? Za to nie chwale.*

b) *Ja bowiem otrzymałem od Pana, co też wam przekazałem, iż Pan Jezus owej nocy, której był wydan, wziął chleb, a dzięki uczyniwszy, połamał go i rzekł: Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje, które się za was wydaje, to czyńcie na moją pamiątkę. Podobnie wziął i kielich, po wieczerzy, mówiąc: ten kielich jest nowem przymierzem we Krwi mojej; to czyńcie, ilekroć pić będziecie, na pamiątkę moją.*

c) *Ilekroć zatem ten chleb jecie i kielich pijecie, śmierć Pańską opowiadacie, aż On przyjdzie. A przeto, koby pożywał chleba tego albo pił kielich Pański niegodnie, będzie wi-*

nien Ciała i Krwi Pańskiej. Niechże tedy człowiek bada samego siebie, a tak niech je z chleba tego i z kielicha pije, albowiem kto je i pije, nie rozróżniając Ciała Pańskiego, sąd sobie je i pije. Dlatego to między wami wielu chorych i słabych, a wielu zasnęło. Bo gdybyśmy samych siebie należycie sądzili, napewno nie byłibyśmy sądzeni. Jeśli jednak przez Pana jesteście sądzeni, bywamy poprawiani, aby z tym światem nie ulec potępieniu.

A tak, bracia moi, gdy się schodzicie na wieczerzę, czekajcie jedni na drugich. Jeśli kto głodny, niechaj je w domu, abyście się na potępienie nie schodzili. — A resztę zarządzę, gdy osobiście przybędę.

Przytoczony ustęp dzieli się na trzy części: pierwsza zawiera nagane z powodu nadużyć, które się wkrały do religijnych zebrań koryntkich z okazji wieczerzy Pańskiej (w. 17—22); druga przedstawia wzór do naśladowania, przypominając tradycyjne opowiadanie o ostatniej wieczerzy Jezusowej (w. 23—25); ostatnia wreszcie wyciąga wnioski teoretyczne i praktyczne co do uczty eucharystycznej (w. 26—34).

Przejdźmy oddzielnie te trzy części.

1. *Nadużycia Koryntjan przy wieczerzy Pańskiej (11, 17—22).*

Już ten ustęp podaje nam pewne szczegóły, dotyczące sposobu, w jaki Koryntjanie sądzili, że wolno im odprawiać wieczerzę Pańską. Miała ona miejsce podczas zebrania religijnego (w. 17. 18. 21); chrześcijanie bogaci i ubodzy (22) zbierali się w tem samem miejscu (20). Liczne jednak nadużycia wkrały się tutaj, przedewszystkiem pod wpływem podobnych zebrań pogańskich. Tworzono oddzielne grupy, przyczem powstawały spory i partje (18 n.); wierni zasiadali do stołu, nie czekając przybycia innych (21—23); każdy spożywał oddzielnie swoje zapasy, prawdopodobnie przy osobnym stole (21), wskutek czego bogaci swemi zapasami nie dzielili się z ubogimi (21); ubodzy czuli się poniżeni i pozostawali głodni (21), podczas gdy inni zaspokajali swoją zmysłowość, a nawet się upijali (21). W ten sposób wieczerza chrześcijańska stawała się ucztą świecką, banalną, którą każdy winien odbywać w domu własnym, a nie w kościele (w. 22). Są to nadużycia wielkie do tego stopnia, że takie

zebrania więcej przynoszą wiernym szkody, niż pożytku (w. 17); a co ważniejsza, mogą nawet spowodować ich wieczne potępienie (w. 34). To nie jest uczta Pańska (w. 20); a kościół przez nią szedł w pogardę (w. 20). Nic dziwnego, że zdjęty bólem Apostoł na widok tych nadużyć woła: „Czyż nie macie domów na jedzenie i picie? albo gardzicie świętąnią Bożą, i chcecie poniewierać tymi, którzy nic nie mają? Cóż wam powiem? czy pochwałę was? — za to nie chwale!” Z tych słów wynika, że Eucharystja może przynosić pożytek lub szkodę, zależnie od przygotowania tych, którzy do niej przystępują, i że odprawianie jej jest w ścisłym znaczeniu tego słowa aktem kościelnym i religijnym.

2. Wzór (11, 23—25).

Aby dać poznać Koryntjanom niestosowność i nielogiczność ich postępowania, wydało się św. Pawłowi najskuteczniejszym środkiem postawić im przed oczy pamiętny obraz ostatniej wieczerzy, takiej jak ją odprawił sam Jezus w przeddzień męki. Takie zestawienie kopji z oryginałem przemawiało wymowniej, niż długie rozprawy i wywody. W tem cichem zestawieniu mogli Koryntjanie zobaczyć, do jakiego stopnia ich uczty eucharystyczne oddaliły się od owej pamiątki Chrystusowej. Oto zamiast służyć za łącznik miłości, zgody i wzajemnej pomocy, uczty te stawały się dla nich sposobnością upokarzania ich uboższych braci, którym dawały odczuwać nierówność społeczną w samejże chwili odprawiania tajemnicy, która miała być tajemnicą równości.

Paweł rozpoczyna opowiadanie o ostatniej wieczerzy uroczystem zapewnieniem, że wszystkie szczegóły tej wieczerzy otrzymał od Chrystusa: „Ja bowiem otrzymałem od Pana, co też wam przekazałem”. Uczeni wszystkich obozów poświęcają temu ustępowi szerokie komentarze, których niepodobna tutaj streszczać. Wystarczy zaznaczyć, że przez te słowa Paweł chce podkreślić, iż jego nauka o ustanowieniu Najświętszego Sakramentu pochodzi od samego Boga, że mu ją objawił sam Chrystus. Czy to się stało bezpośrednio, czy pośrednio, nie chcę tego tutaj bliżej badać, bo odpowiedź na to pytanie zależy od teoryj, jakie uczeni na ten

temat rozwijają. To tylko zaznaczam, że jedno i drugie zdanie ma poważnych obrońców między katolikami.¹⁾

Należy nadto podkreślić, że owa wiadomość (czy to bezpośrednia, czy pośrednia) o ustanowieniu Eucharystji, jaką nam przekazuje Paweł, posiada wszelkie cechy historyczności. Nie chodzi tu więc o jakieś odczucie psychologiczne, kiedyś przez Pawła doznane, albo też o jakiś fakt wyłącznie wewnętrzny, lub o przeświadczenie subiektywne Apostoła, jak to niektórzy twierdzili. Nie. Ten fakt historyczny ma swe potwierdzenie w dwóch synoptykach, Mateuszu i Marku, którzy co do nauki w niczem nie zależeli od św. Pawła. Na św. Łukasza, jako zależnego od św. Pawła, można w tej kwestji się nie powoływać.

Ustaliwszy w ten sposób historyczność opowiadania Pawłowego, warto porównać je z tekstem Mateusza i Marka. Różnice zachodzą, chociaż niewielkie. Podczas gdy Mateusz i Marek umieszczają akt Eucharystji podczas samej wieczerzy (Mt. 16, 26; Mk. 14, 22), Paweł rozdziela co do czasu konsekrację chleba od konsekracji wina. Pierwsza odbyła się na początku lub środku uczty, konsekracja wina dopiero po wieczerzy (w. 25). Dwaj pierwsi Ewangelisci nie przytaczają słów: „*To czynicie na moją pamiątkę*”, które według Pawła Jezus dwukrotnie powtórzył: raz po konsekracji

¹⁾ Tak np. za objawieniem bezpośrednim (za pomocą wizji w ścisłem tego słowa znaczeniu) oświadczają się św. Tomasz, Mikołaj Lirański, Kajetan, Estius, Cornelius a Lapide; z nowszych katolików Bisping, Rambaud, Cornely, Le Camus, Toussaint, Jacquier, Prat — by nie wspominać o licznych akatolikach, jak: Bengel, Tholuck, B. Weiss, Godet, Lichtenstein, Watterich, Franckland, Seeberg, Graetz, Andersen, Percy Gardner, Bousset, Loisy, Lietzmann, Reitzenstein i t. d., którzy (rozumie się to samo przez się) tłómaczą po swojemu to objawienie „bezpośrednie”. Za objawieniem pośrednim — poprzez tradycję apostołską, która sięga do Chrystusa — opowiadają się: Maier, Hehn, Battifol, A. Schäfer, van Crombrughe, Berning, Mangenot; z pomiędzy protestantów: Schnedermann, Goebel, Neander, Nösgen, Schmiedel, Henrici, Hoffmann, Clemen, Schultzen, Zahn, Bachmann, J. Weiss, Goguel i t. d. Są i tacy, którzy idą drogą pośrednią, mówiąc, że św. Paweł zawdzięcza tradycji ogólną wiadomość o fakcie, ale że specjalnemu objawieniu przypisuje znajomość niektórych szczegółów, jak np. o charakterze sakramentalnym Wieczerzy Eucharystycznej (tak Pfleiderer), o jej głębszem znaczeniu (Haupt) lub o jej doniosłości mistycznej (Lebreton).

chleba, a drugi raz po poświęceniu winia (w. 24. 25). Być może jednak, że za ich równoważnik uważać trzeba słowa Mateusza i Marka, pominięte przez Pawła: „*Bierzcie i jedzcie*” (Mt. 26, 26; Mk. 14, 22), „*pijcie*” (Mt. 26, 27), które całemu aktowi nadają charakter liturgiczny. Paweł (a z nim i Łukasz) do formuły: „*To jest ciało moje*” dodają określenie: „*które za was (się wydaje)*”, by tem samem wyrazić pojęcie ofiary, związanej ze śmiercią Jezusa i wzmiankę o tejże ofierze w Eucharystji. Równoważnikami ich są u Mateusza słowa: „*na odpuszczenie grzechów*” a u Marka: „*za wielu*”. Wszystkie te formuły wyrażają jedną i tę samą myśl: ofiary wynagradzającej.

Tak więc opis dwóch pierwszych Synoptyków co do istoty zgadza się z opowiadaniem Pawłowem. Osobliwością zasadniczą, rzekłbym charakterystyczną, redakcji Pawłowej, którą się odróżnia od dwóch pierwszych Ewangelistów są słowa: „*To czyńcie na moją pamiątkę*”, powtórzone po każdej konsekracji. Te słowa wraz ze zdaniem: „*ilekroć ten chleb jecie i kielich pijecie, śmierć Pańską opowiadacie*” (w. 26), mają bardzo doniosłe znaczenie. Na nich opiera się ostatecznie idea uczty eucharystycznej, jako instytucji stałej. Bez nich możnaby mniemać, że Jezus dopełnił tego aktu raz za wszystkie czasy, podczas gdy w porównaniu z dwoma ustępami Exodu (12, 14; 13, 9) — które być może Boski Mistrz miał na oku, wymawiając tę formułę — słowa te chcą powiedzieć, że Jezus w miejsce baranka wielkanocnego stawia siebie; mogą zatem oznaczać: „*ilekroć odprawiacie tę ucztę świętą, nie czyńcie jej już na pamiątkę baranka, którego krew wybawiła waszych ojców, ale na pamiątkę moją i na pamiątkę tej ofiary, której niebawem za was dopełnię*” (por. 1 Kor. 5, 7).

Idea ofiary występuje jeszcze wyraziściej w formule konsekracji kielicha, jaką nam przekazał św. Paweł, a która co do formy odbiega od formuły, podanej przez Mateusza i Marka. Jezus, wzięwszy kielich, pobłogosławił go i podał uczniom swoim mówiąc: „*Ten kielich jest nowym przymierzem we krwi mojej*”. W tych słowach spotykamy dwie metonymje: jedna *continens pro contento* (kielich zamiast wina), druga podaje skutek w miejsce przyczyny (*effectus pro causa*):

powiada tyle, co: „nowe przymierze, zawarte w krwi Chrystusa”. — zamiast: „Krew Chrystusa, która pieczętuje nowe przymierze”. Pierwsza metonymja jest jednak tak znana, że sam wyraz „kielich” podsuwa już pojęcie „napoju”. Zresztą Jezus nie mógł powiedzieć: „To wino jest moją krwią” — gdyż byłoby to błędem i niezrozumiałem. Nie pozostawało nic innego, jak albo powiedzieć ogólnikowo „to” (jak przy konsekracji chleba), albo użyć wyrażenia: „*ten kielich*” w którym de facto znajdowało się wino, a które w tej chwili zamieniało się w krew Chrystusa. Tę ostatnią właśnie formę Chrystus istotnie wybrał.

Druga metonymja nie jest tak częstą; ale z kontekstu jest całkowicie jasną, ponieważ po pierwsze, zawartość kielicha materialnego nie jest i nie może być przymierzem, testamentem (*diatēke*), krwią przypieczętowanym; — musi przeto być: „krew przymierza”, powtórę, sposób użyty przez Jezusa jest ten sam w obydwu konsekracjach. Między temi dwoma aktami panuje dokładny paralelizm. Tak więc mocą słów sakramentalnych mamy z jednej strony ciało Jezusa, z drugiej jego krew. Wreszcie wyraźna aluzja do Exodu (24, 8) nie pozostawia żadnej wątpliwości. W Exodzie Mojżesz kropi lud krwią ofiarowanych zwierząt, mówiąc: „*Oto krew przymierza*”, a tutaj Chrystus twierdzi: „*ten kielich jest nowem przymierzem we krwi mojej*”.

Nowe zatem przymierze w miejsce starego, przypieczętowane krwią Chrystusową zamiast dawnej krwi zwierzęcej. W ten sposób w tym nowym zakonie krew jest ofiarą, jak ofiarą była w starym krew zwierząt ofiarnych, chociaż o wartości nieskończenie różnej. Jeśli w istocie słowo „*moja krew*” zachowuje koniecznie w tem miejscu swe właściwe znaczenie, jeśli koniecznie wskazuje na prawdziwą krew Jezusa — to tą samą koniecznością także i słowa „*moje ciało*” posiadają to samo znaczenie realne i własne. A zatem odpadają jako niezgodne z tekstem zdania tych, co w ślady Erazma, Zwingla i innych nowszych protestantów (jak np. Bauer, Pfleiderer, Schmiedel, Hoffmann, Andersen itd.) przez „ciało Chrystusa” chcą w tem miejscu rozumieć Kościół i wiernych, razem zebranych.¹⁾

¹⁾ „Obrzęd chleba i kielicha (mówi jeden z nich, Eonaiuti, l. c.

3. *Wnioski* (11, 26—34).

W myśl nauki św. Pawła wieczerza chrześcijańska jest istotowo i zasadniczo pamiątką (*anamnesis*) rozstania się, symbolem śmierci Jezusa. Za każdym razem, gdy tę ucztę się ponawia, gromadka uczniów zbiera się na nowo około umiłowanej osoby Chrystusa, by przez wierne powtórzenie jego słów i czynów wyrazić i odtworzyć śmierć Jezusową, „*aż się On zjawi*”. Stąd jasny wniosek: uczty kościelne, urządzone w Koryncie na wzór greckich sympozjonów, zniekształcają charakter wieczerzy Chrystusowej, która z jednej strony jest powtórzeniem i pamiątką śmierci Jezusa, z drugiej zaś sama w sobie ofiarą podstawową nowego przymierza, prawdziwą paschą synów Bożych, nie tylko dzięki temu, że symbolizuje, ale że jest prawdziwie; na swój sposób, samymże Zbawicielem zabitym za zbawienie dusz, tak jak niegdyś baranek paschalny był zabijany za zbawienie Izraela.

Ciało i krew Chrystusa są równocześnie pokarmem i napojem wiernych. Z tego doniosłego faktu wyciąga Apostoł narodów kilka nowych praktycznych wniosków.

Ktoby — mówi on — pożywał chleba tego, albo pił kielich Pański niegodnie, będzie winien ciała i krwi Pańskiej (w. 27). Jak należy rozumieć słowo: „niegodnie“?

Jasną jest rzeczą, że Apostoł ma tu w pierwszym rzędzie na oku niegodne postępowanie Koryntjan, tak sprzeczne z duchem i charakterem Eucharystji i ostatniej wieczerzy wogóle. Jak już wiemy, Koryntjanie z wieczerzy religijnej czynili sobie biesiadę świecką. To, co było środkiem i symbolem jedności i równości między braćmi, stało się dla nich sposobnością do sporów i nierówności. To postępowanie było „niegodne“, bo nie odpowiadało duchowi, w jakim z woli Jezusa miano odnawiać tę wieczerzę, przyjmując jego ciało i krew na pamiątkę jego śmierci. Spoży-

str. 118) nie jest wspomnieniem odnawiającej się śmierci Chrystusa.. Chleb i wino są ciałem i krwią Pana, ile że zgodny współudział poszczególnych członków zrzeszenia — które właśnie jest ciałem Chrystusowym — na swoich zebraniach eucharystycznych pozwala na ich realizację mistyczną... Jeśli takie zebrania odbywały się z należną godnością.. wtedy i chleb i wino, które ulegają spożyciu, stają się ciałem i krwią Pana“. Każdy widzi jak niezgodnem jest to zdanie z nauką św. Pawła.

wać zatem Ciało Pańskie lub pić Krew jego w inny sposób, w innych warunkach i w innym duchu, odmiennym od myśli, którą Chrystus zamierzył, — to wszystko znaczy działać „niegodnie“.

W ten sposób przyjmować Komunię jest to to samo, co stawać się winnym (*enochos*) Ciała i Krwi Pańskiej, i to bez względu na to, czy się niegodnie spożywa samo tylko Ciało lub pije niegodnie sam tylko kielich Krwi Pańskiej. Nawiasem przypominam, że teologowie posługują się tym tekstem, by wyciągnąć wniosek *a pari*, że Komunia pod jedną tylko postacią wystarcza i jest skuteczną dla ważności Sakramentu i dla łaski, którą się odbiera.

Drugi wniosek, ściśle zresztą związany z pierwszym, polega na tem, że — aby niegodnie nie komunikować — należy: „*badać samego siebie*” (w. 28), czyli — co na to samo wychodzi — należy badać stan swego sumienia, aby się przygotować, jak należy, do religijnego aktu tak świętego, jak Komunia. Ktokolwiek pożywa i pije, „*nie rozróżniając Ciała Pańskiego*”, to znaczy, jak gdyby Eucharystja była dlań zwyczajnym tylko pokarmem, ten „*sąd sobie je i pije*” (w. 29). Ten sąd (*krima*) nie jest jeszcze potępieniem wiecznem, ale tylko karą ekspijacyjną, lekarstwem i napomnieniem, które Bóg daje już na tej ziemi. Koryntjanie doświadczyli tego na sobie samych: „*dlatego to — mówi Apostoł — między wami wielu chorych i słabych, a wielu zasnęło*” (w. 30). Nieprzewidziane choroby, a nawet powtarzające się wypadki śmierci między Koryntjanami uważa Paweł za karę doczesną i napomnienie Boże. Bo śmierć — według nauki Apostoła (1 Kor. 5, 5; 1 Tym. 1, 20), jeśli jest przyjęta w duchu ekspijacji, może zbawić duszę winnego. Tenże Paweł powtarza swe twierdzenie: „*Jeśli przez Pana jesteśmy sądzeni, bywamy poprawiani, aby z tym światem nie ulec potępieniu*” (w. 33). A przeto chrześcijanin przed przyjęciem Eucharystji winien sam siebie badać, jeśli nie chce być przez Boga sądzony i skazany na kary doczesne, a nawet ewentualnie potępiony.

Kończąc swój wykład, św. Paweł zwraca się serdecznie do wiernych mówiąc: „*Bracia moi, gdy się schodzicie na wieczerzę, czekajcie jedni na drugich*” (w. 33). Tutaj mówi o uczcie eucharystycznej podczas zebrań kościelnych. To

ważne wyrażenie „czekajcie” jest odpowiednikiem do „*pro-lambanein*” (w w. 21) i jego antytezą. A przeto: w miejsce stołów i grup oddzielnych (w miejsce egoizmu i partyjniactwa) wspólna uczta kościelna i braterska. Jeśliby jednak ktoś głodny nie mógł czekać, niechże się raczej w domu posili, bo dom jest miejscem do tego odpowiedniem (w. 22). Na agapach zaś wszystko winno być wspólne, umiarkowane; one nie powinny służyć do zaspakajania głodu fizycznego, ale dla celów religijnych i symboliki braterstwa; wszak punktem kulminacyjnym agap jest Eucharystja, *kyriakon deipnon*. Postępując w ten sposób, Koryntjanie unikną potępienia Bożego (w. 34). Wszystkie inne drugorzędne szczegóły, dotyczące zewnętrznego porządku w agapach eucharystycznych, jej rozkładu i t. p. Apostoł zarządzi osobiście, gdy przybędzie do Koryntu: „*a resztę zarządzę, gdy osobiście przybędę*” (w. 34).

Jasno z tego wynika, że św. Paweł przyjmuje, iż w sprawie odprawiania Eucharystji i agap mogą być wydane inne jeszcze, szczegółowe zlecenia poza temi, które już przedtem ustanowił w Koryncie. Paweł uznaje przeto prawo Kościoła, by zmieniał w przeciągu czasów nie istotę kultu chrześcijańskiego, ale jego formy drugorzędne, poboczne, jeśli te, których z początku używano okażą się z biegiem czasu trudne do pogodzenia ze zwyczajami epok, krajów i ludzi. Najlepiej tego stanu rzeczy dowodzą *a posteriori* dalsze dzieje agapy i Eucharystji. Mimo wszystkich przepisów i ostrożności Kościoła egoizm, duma jednych a zazdrość drugich nie przestawały wywoływać nadużyć. Przez pewien czas jeszcze Kościół tolerował te zwyczajowe biesiady, które przypominały wieczerzę Chrystusa w szczegółach mniejszej wagi. Gdy jednak nadużycia stały się powszechnymi i nieuleczalnymi, Kościół ujrzał się zmuszonym naprzód oddzielić Eucharystję od agap, a następnie znieść całkowicie agapy kościelne, co też nastąpiło w IV wieku po Chr. Idąc za tradycją apostolską (Dzieje 20, 7—11) zaczęto odprawiać Eucharystję wczesnym rankiem zamiast wieczora. Kościół wprowadził nadto już bardzo wcześnie post od północy dla tych, którzy pragnęli przyjąć Eucharystję, a odprawianie jej otoczył zczasem coraz wspanialszemi ceremonjami, pełnemi

symbolizmu i nadprzyrodzonego piękna. Wkońcu, w obrządku łacińskim, ograniczył dla świeckich spożywanie Eucharystji do samej postaci chleba. Ale duch przepisów Pawłowych przetrwał poprzez wieki. I dzisiaj od tych, co przystępują do stołu Pańskiego wymaga Kościół miłości bliźniego i darowania uraz, a także rachunku i czystości sumienia i żywej wiary w ten niesłychany cud miłości.

Streszczając naukę, jaka płynie z XI rozdziału pierwszego listu do Koryntjan, możemy wyciągnąć kilka nader ważnych wniosków. Przedewszystkiem nie ulega żadnej wątpliwości, że już od samego założenia gminy chrześcijańskiej w Koryncie (około r. 52 po Chr.) był tam znany i praktykowany obrząd eucharystyczny i że było tam dobrze znane jego znaczenie: t. j. że przez ten obrząd wznawia się pamiętka śmierci Chrystusa, że w nim przyjmuje się prawdziwie (tak w pokarmie, jak i w napoju) Ciało i Krew Jezusa, że pochodzi on od samego Chrystusa i że na jego rozkaz ciągle się odnawia.

Wnioski praktyczne, które z tego faktu wyciąga Apostoł, są także bardzo doniosłe. Wykazują one, że osobiste przygotowanie przyjmującego Komunię św., jest potrzebne do pożytecznego uczestniczenia w Eucharystji, że jednak rzeczywista obecność Ciała i Krwi Pańskiej nie zależy w niczem od tych przygotowań, gdyż ci, co przyjmują niegodnie są istotnie uczestnikami Sakramentu do tego stopnia, że sobie jedzą i piją własne potępienie.

Chociaż zatem ten wykład Pawłowy o Eucharystji nie podaje nam szczegółów o samym obrzędzie eucharystycznym, trzeba jednak uznać, że już to, o czem on wspomina, posiada dla chrześcijaństwa nieocenioną wartość historyczną, dogmatyczną i apologetyczną. Zdaniem niektórych uczonych, należałoby nam prawie cieszyć się z chwilowych zboczeń Koryntjan; bo one pozwalają poniekąd powtórzyć owo: *o felix culpa*, dzięki której posiadamy tak ważny i cenny dokument z rąk samego Apostoła narodów.

Ks. Dr. Wład. Szczepański.

Towianizm na tle historycznem.

I. Uwagi wstępne.

Badania Towianizmu wyszły już ze stanu przebijania się przez drożyny wiejskie, grząskie, kędy to koła z trudem obracały się, oblepione błotem lepkiem plotek, insynuacyj, podejrzeń. Zdaje się, że wydostaliśmy się na szosę, budowaną z materiałów trwałych, obrobionych naukowo. Może nie prędko jeszcze dojdziemy do upragnionego celu, t. j. do zupełnego rozjaśnienia absolutnej wartości Towianizmu; ale w miarę wydobywania się na jaw materiałów archiwalnych, autentycznych listów i dokumentów, dotyczących „Sprawy”, zakresła się coraz to pewniej jej granice. Teren badania na pozór się uszczupli, ale za to badanie samo się pogłębi. Dziś jeszcze, z jednej strony pisał ktoś nie tak dawno, że „Polakowi o Towiańskim trudno mówić bez wstydu” — z drugiej strony nazywa się Towiańskiego „genjuszem religijnym”, licząc chyba na to, że w tem określeniu znajdzie się już niejako gwarancja na przyszłość przeciw wszelkiemu pomniejszaniu „genjusza”.

Zdaje mi się, że nazwa przejęta jest niewłaściwie z języka francuskiego, gdzie wyraz *génie* nie oznacza jeszcze sam przez się czegoś, lub kogoś genialnego, skoro Francuz mówi nieraz, w razie potrzeby: *petit génie, pauvre génie*.

Zwolennicy „genjusza religijnego” znaleźć się mogą w bardzo przykrem położeniu, kiedy np. okaże się bezgraniczna, a wcale nie genialna naiwność mistrza Andrzeja wobec „sprawy” Vintrasa. Sądzę zatem, że z nazwą „genjusza religijnego” bezpieczniej będzie jeszcze poczekać. Na ra-

zie, może na czas dłuższy, będziemy jeszcze w okresie przygotowawczych rozpatrywań. Słusznie zauważył prof. Stanisław Pigoń, że „wysiłek badawczy krytyki skierować się musi w pierwszym rzędzie na powiązanie postaci Towiańskiego z podłożem psychiki współczesnego mu w Polsce pokolenia, oraz na zestawienie go z owoczesnym życiem duchowym i umysłem Europy, nadewszystko zaś z indywidualnościami jemu współgatunkowymi. Trzeba w pierwszym rzędzie dojrzeć, że Towianizm nie był, ani w Polsce, ani w Europie fenomenem niesłychanym, bez precedensu i powiązań ideowych, że zjawił się nie jak błędny meteor, ale że wyrósł z gleby ówczesnej, gleby uczuć i gleby idei, że wyrósłszy, brał szczerze, pnem i gałęziami, pokarm z owoczesnej atmosfery duchowej. Wtedy zaś, tą drogą okólną łatwiej dojdziemy, czem był sam w sobie, w miąższu swego rdzenia, w czem istota jego swoistości”.¹⁾

Takie nakreślenie dalszej kolei badań Towianizmu sprawi, że będzie to może z czasem kolej „żelazna”, która chociaż „okólna”, najpewniej i najprędzej doprowadzi do celu. Budowanie jej musi równocześnie gromadzić „podłoże psychiki współczesnego Towiańskiego pokolenia” (Polski i Europy), ale także pamiętać o „indywidualnościach Towiańskiego współgatunkowych”. Otóż i w jednym i w drugim kierunku radbym dostarczyć materiału, bądź całkiem dotychczas nieznanego, bądź też drukowanego, ale niedostępnego lub przeoczonego, zwłaszcza zdala od bibliotek wielkich zagranicznych. Nie wiedząc, czy i kiedy uda mi się uzupełnić na Zachodzie poszukiwania, przerwane wojną, podaję uwagi moje z konieczności nie zaokrąglone. Mogą one jednak przydać się innym, jako szczebel do dalszych rozważań. Licząc się z dzisiejszymi warunkami druku i papieru, wchodzę *in medias res*, przyjmując zgóry, że

¹⁾ Z Epoki Mickiewicza. Studja i Szkice. Lwów. (Ossolineum) 1922. W tomie tym najważniejsze dla nas są artykuły: „Zręby Sprawy Bożej” i „Ks. E. Duński, Sługa Sprawy Bożej”. — Zwłaszcza ogłoszenie w tym tomie listów Guffa do Pietkiewicza (str. 216—230) rzuciło mnóstwo światła na to, co nazwałbym prehistorją Towianizmu. — W skróceniu będę w dalszym ciągu książkę tę cytować: *EM*. Nie mniejszej wagi jest niedawno wydane studjum Prof. Pigońa: „Chrystologia A. Towiańskiego. Wilno 1924. (Odb. z Kwartalnika Teolog. Wil.).

czytelnikowi znany jest przynajmniej „Wybór Pism i Nauk Andrzeja Towiańskiego” w zwięzłym opracowaniu Prof. Pigonia.¹⁾

Nie będziemy tu wchodzić w genezę wierzeń Towianizmu, ani w pokrewieństwa ideowe nauk Towiańskiego z Kabałą, neoplatonizmem, J. Boehmem, Swedenborgiem, Grabianką, Martinezem Pasqually, St. Martenem, Fourierem, Leroux itd. itd. Gdyby zależało na ściśle genetycznym wywodzie, trzebaby istotnie sięgnąć do najodleglejszych, pierwszych zbroczeń religijnych od Kościoła Chrystusowego po przez wieki najdawniejsze (od pierwszego wieku po Chrystusie poczynając), wieki średnie, czasy Reformacji itd. aż po sekty dzisiejsze. Urósłby z tego niejeden gruby tom, opisujący dzieje mistycyzmu powszechnego aż do Towiańskiego włącznie. Ileż to ciekawych zbliżeń z towianizmem możnaby stwierdzić od XIV wieku ze Scotem Erikeną, Mistrzem Eckartem i jego uczniami! Przyjdzie i na to pora. Na razie, nie lekceważąc bynajmniej potrzeby poszczególnych badań monograficznych, chcemy zwrócić uwagę na objawy mistycyzmu samorzutnego, który występuje w rozmaitych wiekach i narodach, rozwija się niezależnie od innych, a w ewolucji swej daje przykłady zadziwiających analogij. Świadczą one o jakimś ogólno-ludzkim typie mistycyzmu, niezależnym od danego czasu lub narodu, dążącym żywiotowo do wyrażenia się właśnie w taki a nie inny sposób.

Trafnie zauważono, że „Towianizm cały jest dzieckiem rodzonym melioryzmu, t. j. wiary w rozwojowe, powszechne doskonalenie się świata”.²⁾ Ta wiara oczywiście wciela się zawsze w jakieś jednostki, przekonane o nowem objawieniu. Jako ciekawy przykład przytoczę Szymona Morin, „pro-roka” francuskiego z połowy wieku XVII, który jest samorodnym typem „objawienia” swego czasu.

Morin (ur. 1623 r.) nie miał większego wykształcenia. Oddalono go ze służby z powodu wizyj, które zaczął objawiać. W r. 1661 napisał utwór p. t. „Świadeztwo o powtór-nem przyjściu syna człowieczego”. (*Témoignâge du second*

¹⁾ Biblioteka Narodowa Nr. 8. Wydanie drugie, stron 232. Z portretem A. Towiańskiego.

²⁾ Pigoń, EM, 428.

avènement du fils de l'homme). Wieziono go w Bastylji i wypuszczano na wolność w miarę tego, jak odwoływał swe zeznania. Między dwoma pobytami w Bastylji na pytanie twierdził, że misję swą ma od samego Jezusa Chrystusa, który się weń wcielił dla zbawienia ludzkości. W czasie procesu, który skończył się skazaniem go na śmierć r. 1663, zeznał, że „trzecie królestwo chwały zaczęło się w roku 1650, że wszystkie narody będą zbawione, o ile uwierzą w drugie przyjście Chrystusa w osobie Morina i że papież powinien uwierzyć w te słowa”.

Owo „trzecie królestwo” przypomina wierzenia „natchnionych” z XII i XIII wieku. Morin rozróżniał typowe u illuminatów trzy stany duchowe: oczyszczania duszy (*purgatif*), oświecania jej (*illuminatif*) i zjednoczenia z Bóstwem (*unitif*). Jeden z uczniów Morina, ksiądz Randon, twierdził, że Morin był Synem Człowieczym, który miał przyjść pod koniec świata, aby zrujnować Babilon i sprować panowanie łaski i sprawiedliwości. Morin pierwsze z owych trzech królestw stawiał pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, drugie pod wezwaniem Jezusa Chrystusa, trzecie zaś pod wezwaniem Ducha Świętego. Uczennica Morina La Malherbe zeznała, że „według Morina katolicki Kościół był Antychrystem; człowiek sprawiedliwy wyższym był ponad Sakramenty, ponad uczynki; czas Jezusa Chrystusa minął; trzeba złączyć się z Ojcem w duchu”. Zdaniem jej, Morin przyjmował metempsychozę.¹⁾ Doktrynę swą wyłożył Morin w dziele, które dedykował królowi francuskiemu w r. 1647 p. t. „*Pensées de Morin*”. Misja boska jest jego *idée fixe*. Aby wznieść się do Boga, trzeba się wyzbyć wszystkiego, co przywiązuje do ziemi, a przede wszystkim wyrzec się jakiegokolwiek własności. Wtedy miłość Boga stanie się „nagą”, a dusza może całkiem żyć w Bogu. Bóg działa wtedy na duszę bezpośrednio, t. j. bez pośrednictwa Kościoła.

Morin miał jednak współzawodnika, niejakiego Desma-

¹⁾ Alphandéry: Le procès de Simon Morin. *Revue d'Hist. moderne et contemp.* 1900. Cała inwigilacja sądowa Morina jest niezmiernie ciekawa, ale dotychczas nie opracowana naukowo. Delacroix zapowiada osobne studjum o Morinie. Ob. dzieło jego: *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme*. Paris 1903, str. 455—460.

rets, także wizjonera, który wkradł się w zaufanie Morina, udał jego zwolennika, a wreszcie zadenuncjował go i wydał.¹⁾

Przytoczyłem Morina jako jeden z lepiej udokumentowanych typów mistycyzmu francuskiego. Ale faktów analogicznych było wówczas we Francji więcej, do tego stopnia, że Nicole dał w osobnem dziele²⁾ charakterystykę zbiorową fanatyków francuskich swego czasu, którzy uważali się za żywe organy Ducha Świętego, za jego ministrów. Za czem szło ich prorocstwo (*prophétisme*) i wizje apokaliptyczne. Przekonani byli o tem, że nadeszły czasy powszechnej naprawy Kościoła i nawrócenia się wszystkich ludów na prawdziwą wiarę. Jawiły się znowu rojenia millenaryzmu. Charpy de Sainte-Croix oczekiwał, współcześnie z Morinem, przybycia Antychrysta i nawrócenia się Żydów. Nicole przytacza, obok wymienionych już, całe towarzystwa mistyczne: *les Hermites de Caen*, i *la Compagnie du Saint-Sacrement*. Wszędzie tam krzewi się idea o nowem objawieniu i o sposobach wznoszenia się ku deifikacji: „wypróżnić ducha“, aby Bóg mógł zstąpić i zamieszkać w duszy czystej, wymiecionej z wszelkich ziemskich naleciałości, a wtedy w takim przeczystym człowieku Bóg będzie działać wprost. A cóż mogło być ponętniejszego dla zarozumiałości człowieka, jak poczucie, że oto myślą jego kieruje tylko Bóg i wie dzie ją, dokąd chce i jak chce...

A teraz, z połowy XVII wieku, nie opuszczając Paryża, przenieśmy się myślą o dwieście lat później do emigracji polskiej, wśród której z rąk do rąk obiegało następujące drukowane zaproszenie: „Uprasza się łaskawych braci o uczestnictwo w nabożeństwie, odbyć się mającem w kościele arcy-katedralnym paryskim Notre-Dame de Paris w dniu 27 września o godzinie ósmej i pół z rana w intencji przyjęcia i podziękowania za łaski, złane przez Pana“.

25 września 1841.

Adam Mickiewicz.

Już od kilku miesięcy krążyły w emigracji polskiej

¹⁾ „L'histoire des intrigues de Desmarets est du plus haut intérêt; c'est un document qui nous montre au vif la vie d'un petit prophète, espionné et persécuté par un confrère aussi extravagant que lui“. H. Delacroix, j. w. 459.

²⁾ *Les Visionnaires*, Liège 1677.

wieści o przybyśzu z Litwy, rejencie wileńskim, Andrzejowi Towiańskiemu, który uzdrowił żonę Mickiewicza i miał jakąś do spełnienia misję. Najprzeróżniejsze krążyły pogłoski. Zainteresowanie rosło. Nic zatem dziwnego, że zaproszenie Mickiewicza ściągnęło sporo polskich wychodźców. Przebieg całego zebrania, wystąpienie i przemowa Towiańskiego opisane zostały przez kilku naocznych świadków. Znana jest wiadomość podana w *Dzienniku Narodowym* w Paryżu (1841 r. 111—112) i relacja Eust. Januszkiewicza, z której przytoczymy, co najważniejsze: ¹⁾

„Po nabożeństwie (Towiański) przemówił do nas... oznajmił, jakie zlecenie otrzymał do nas i co mu objawionem zostało. Mówił przez 40 minut z wielką mądrością i natchnieniem, doniósł, że chwila końca naszych i Ojczyzny cierpień już się zbliża, że dzieło odnawiania ludzkości już osnowane i ukończony w niebiosach, że schodzi na ziemię i powierzone zostaje ludziom, których Opatrzność obiera za swoje narzędzie, że przyjdą rychło czasy, w których ewangelja stanie się prawem, obowiązującym rodzaj ludzki. Mówił wiele i innych rzeczy, ale te obszerniej i jaśniej obiecał wyłożyć w piśmie, mającem się wydrukować”.

Przemówienie samo Towiańskiego w kościele Notre Dame nie dochowało się w tekście pierwotnym, jak to wynika z uwag prof. Pigionia, któremi zaopatrzył on tekst, wydrukowany w *Wyborze*. ²⁾ Dlatego podamy tu nieznany opis wystąpienia w kościele Notre Dame, dosłownie według relacji współczesnej Hipolita Błotnickiego. Był to podolak, niegdyś uczeń Grodecka w Wilnie, gdzie przez jakiś czas (1817—1819) był pierwszym nauczycielem małego Juliusza Słowackiego, a potem sekretarzował przy Księżu Kuratorze, Ad. Czartoryskim. Dosiłszy się rangi kapitana w wojsku polskim 1831 r. Następnie towarzyszył księciu Adamowi na Emigracji aż do jego śmierci, osiadł w hotelu

¹⁾ Kilka aktów i dokumentów odnosz. się do działalności Andr. Towiańskiego. Cz. I, str. 7. Rzym 1898. Podkreślenia pochodzą odemnie.

²⁾ Wyd. drugie 1922 r. str. 74—78. Tekst ten, zgodny z tekstem, podanym w monografii T. Canonico, różni się bardzo od tekstu, który dał Witwicki w *Towiańszczyźnie* na str. 49—51.

Lambert, gdzie dożył sędziwej starości i gdzie go poznałem na kilka miesięcy przed jego śmiercią (w lutym 1886 r.). Relacja Błotnickiego dochowała się w Archiwum XX. Czar-toryskich. W tekście są poprawki i uzupełnienia własno-ręczne Błotnickiego. Do relacji zaś przyszyte jest owo zaproszenie drukowane A. Mickiewicza z d. 25 września 1841 r. Podajemy opowiadanie Błotnickiego w całości, bez zmiany pisowni i skrótów:

Dn. 27 września 1841 r.

*Notatka o nabożeństwie w kościele Notre Dame de Paris —
na wezwanie Adama Mickiewicza.*

O pół do 9 zaczęły się zbierać kupki Polaków, a w każ-dej gadano o mającej nastąpić uroczystości. — Tu, była wiara i nadzieja, jako Jen. Mycielski i inni — tam, szyderstwo i zgroza, jako L. Chodźko i inni — indziej niepewność i wstręt od wynurzania się w tej mierze, jako Orpiszewski i inni. I ja. Wszedłszy do kościoła zastałem Adama Mickie-wicza, siedzącego już na pierwszym rzędzie stołków przed wielkim ołtarzem. Był tam sam i biła w oczy ta jego samo-tność i przodkowanie. Patrzył często w górę. Xiądz francu-ski wyszedł ze mszą ś-tą. Dwóch Xięży mu służyło. Msza była cicha, ale organy brzmiały. Po Ewangelii obaczyłem klęczących przed ołtarzem poniżej Diakonów A. Mic-a i Tow-o, jednego z jednej, drugiego z drugiej strony ołta-rza, na gradusach. W tej nabożnej i skruszonej pozycji zo-stawali przez całą mszę. Polaków było dosyć, ale nie tak wiele jak przewidywałem. Sobański Izidor siedział w po-środku innych i miał minę niewyspaną i nienaturalną, ra-czej żenowaną. Nie opodał od niego siedział A. Gorecki, też pośród ludzi. Pani Mickiewiczowa z Panią Towiańską z jej synkiem siedziały na boku. Z Dam polskich dojrzałem Panią Białopiotrowiczową z Panią Chłędowską. Pod koniec mszy dwie one odznaczone figury, klęczące przed ołtarzem komunikowały się z wielką skruchą.

Po mszy Towiański przystąpił między nas i zaczął mó-wić tak:

„Bracia! przybyłem między was, abym was powitał, abym zawarł z Wami przymierze i zwiastował Wam koniec waszych cierpień“.

Tu przerwał mowę, a powiedział ciszej: „jesteśmy na środku kościoła i lepiej będzie, abyśmy się oddalili na bok“.

Całe więc zgromadzenie udało się za nim tłumnie i przy progu na boku otoczyło go znowu ciasnym kołem. Ja nie dostałem się blisko, a że od kilku dni nie dosłyszę

więc nie wiele zarwałem z tej mowy, na którą czekaliśmy dobre kilka minut w ciekawem zawieszeniu, nim przestały grać organy huczne. Owoż, gdy cisza nastąpiła, Tow-i powtórzywszy dawny wstęp, mówił: „żeśmy my, emigranci, najwięcej ucierpieli, należało więc nam najpierwszym przynieść słowo radości, które nam i przynosi, jak mu z góry rozkazano. On był w kraju, niknął z żalu i smutku. Lecz pewnego czasu, objawiono mu z góry, że mają się ukończyć cierpienia Polski i wszystkich pokrzywdzonych i uciśnionego ludu; że rzecz ta już jest w niebie ułożona, osnowana i dokończona, a teraz ma się rozpocząć działanie na ziemi; że sam Pan Jezus Chr. będzie przewodniczył i działał; że jemu, Towiańskiemu, rozkazano udać się do nas i to nam objawić; że to mówi szczerze i prawdziwie, jako człowiek po św. Komunii; że nam ofiaruje swoje rady i usługi, które zalecają się jedynie prostotą i gorącością serca; że nas prosi o ufność, wiarę i o miękkość serca, bo do twardego serca słowo pociechy nie przedrze się; że on nie ma w tem żadnego światowego interesu, tylko dobro Polski i Ludzkości.

„W imieniu więc Najwyższego Pana na niebie i na ziemi oznajmuję wam (kończył podniesionym i wzruszonym głosem) oznajmuję wam bliskie wasze zbawienie!“ — i tu upadł na kolana, co wszystkich bardzo wzruszyło. Po chwili, powstawszy mówił: „iż chciał nam te słów kilka powiedzieć nie gdzieindziej, tylko w kościele; że tu nie można było wszystkiego wypowiedzieć, lecz, że później i ustnie i na piśmie dopełni tej wiadomości; że jest gotów każdego Polaka u siebie przyjąć i na jego zapytania odpowiadać, lub do niego na wezwanie przybyć; że prócz tego przygotowuje w tej mierze pismo.

Allokucya ta nie zrobiła, zdaje się, wielkiego wrażenia. Ktoś tylko powiedział: „dziękujemy!“ i rozeszli się. Za mówiącym stał z tyłu A. M.

W mowie tej uderzył mnie brak najlżejszej wzmianki lub aluzji do Kościoła katolickiego; a raczej był to zakrój na jakąś neokrystiańską iluminacyą.

Ułożył H. Błotnicki. Przepisał R. S.

Relacja H. Błotnickiego jest wcale interesująca ze względu na wymienione w niej grupy osobne (Jen. Mycielskiego, Leonarda Chodźki, belwederczyka Orpiszewskiego), przyczem Błotnicki wyraźnie wyodrębnia swoją neutralność. Z samej mowy Towiańskiego wprowadzie Błotnicki „nie wiele zarwał“, bądź co bądź jednak, zgodnie z relacją Januszkiewicza, zauważył, co Towiańskiemu „objawiono z góry“ i że „ta rzecz już jest w niebie ułożona, osnowana i dokoń-

czona, a teraz ma się rozpocząć działanie na ziemi". Nowem jest zaś w relacji Błotnickiego, że nie tylko cierpienia Polski mają się ukończyć, ale „i wszystkich pokrzywdzonych i uciśnionego ludu”. Niedola społeczna jest tu zatem szczególnie uwydatniona.¹⁾ Wreszcie wbrew temu, co Canonico zauważył w swej monografii (zapewne z tradycji): „Akt ten zrobił głębokie wrażenie na obecnych itd.” (str. 4—5), świadek naoczny Błotnicki stwierdził, że „allokucja ta nie zrobiła, zdaje się, wielkiego wrażenia itd.” Kiedy w tekście późniejszym Towiański z naciskiem zaznacza, że sprawa, którą zapowiadał w Notre Dame jest tą samą sprawą, którą Chrystus Pan czynił...; że nic się tu nie zmienia, co Kościół św. podaje i naucza²⁾ — to Błotnickiego w mowie tej „uderzył brak najlżejszej wzmianki lub aluzji do Kościoła katolickiego”.

Zgodnie z przyrzeczeniem, Towiański oddał się na usługi duchowe emigrantom, przyjmował ich zrazu w mieszkaniu Mickiewicza do końca kwietnia 1842 r., a potem w Nanterre aż do 1-go czerwca t. r., jednając zwolenników i pouczając o „Sprawie”. Jednakże pomimo zapowiedzi (według relacji Januszkiewicza) nie ogłaszał pisma. Jeszcze 26 stycznia 1842 r. Mickiewicz pisał do Jundziłła do Lozany³⁾, że trudno mu wyjaśnić dokładnie stosunki swe z Towiańskim i tegoż przepowiednie: „Pismo, które miało wyjść, wstrzymuje dotąd Towiański, a system jego zbyt wielki na zakres listu... Nauka Towiańskiego o stworzeniu, o przeznaczeniach ludzi i narodów, o ich pokoleniach, o stosunku duchów ludzkich ze światem widowym i niewidowym, rzuca nowe i nieznane dotąd światło na dzieje świata, na naszą istotę moralną. Jego przepowiednie są wpływem tego systemu, który on ma z objawienia, a który zatwierdza nie słowem tylko, ale i czynem: *potens verbo et opere*”.

¹⁾ Zgodnie z tem, co Gutt pisał do Pietkiewicza: „lud cierpi, boje, znosi”. EM. 229. O uciemieniu chłopów na Litwie i o skrwawionej koszuli Łuszczuka ob. Pisma A. Towiańskiego t. III, 176.

²⁾ Wybór Pigonia, str. 76 ww. 71, 77.

³⁾ Wład. Mickiewicz, Żywot A. M. t. III, 135—6.

II. Dwie „Sprawy”: *Vintras'a* i *Towiańskiego*.

Wystąpienie Towiańskiego wśród Emigracji polskiej przypadło na czas ogólnego niepokoju religijnego we Francji. Zjawiali się tam wtedy przeróżni „prorocy”, których nie będziemy tu wszystkich wyliczać; wystarczy przytoczyć kilku 1) Glouton, który podpisywał się *Christ du second avènement*; 2) Ganneau, wydał symbol swej wiary 14 lipca 1840 r.; niepospolitym darem wymowy podbijał i wstrząsał, wśród uczniów miał znane osobistości (Hetzel, Felix Pyat, Thoré i w. i.). Zwracał się do najbiedniejszych (*L'armée des déshérités*) do „apostołów głodu”. Wierzył w ideę napoleońską, a Waterloo nazywał Kalwarią Francji, zestawiał Golgotę z wyspą św. Heleny.¹⁾ — 3) Jakś V. Labarre wydał w r. 1841 — jak twierdził: z objawienia — książkę p. t.: *Salomon le Sage... sa renaissance sur cette terre et révélation céleste*, gdzie wykazywał powołanie Izraela i zapewniał, że „Judasza teraz żyje na ziemi, sam nie wiedząc o tem”²⁾ — 4) Żyd saski, Krystjan Albrecht, zapewniwszy, że mu Jehowa wielkie tajemnice objawił, przepowiadał bliski czas wyzwolenia rodu ludzkiego. Rząd saski skazał Albrechta na pięć lat więzienia, w którym miał on tylko Pismo św. do czytania, czem rozpaliwszy swą wyobraźnię, dalej prorokował o tem, że „Polska nie jest niczem innem, jak Judea starożytną, a Polacy są potomkami Dawida z pokolenia Judy, Niemcy zaś potomkami Dawida z pokolenia Lewi” itd. itd. Z temi prorocत्वami był Albrecht w r. 1840 u Mickiewicza w Paryżu, ale źle był przyjęty.³⁾ — Równocześnie we Francji 5) ksiądz Ferd. Franciszek Châtel zamyslał o kościele narodowym, odprawiał mszę po francusku w osobnej świątyni i zapowiadał nowy kościół, a gdy zjednał sobie kilku zwolenników księży, ci uznali w nim *évêque-primał de l'Église Universelle*, poczem rząd zamknął kapliczkę Châtele w r. 1842.⁴⁾ — Ale najgłośniejszym wśród ówczesnych nowatorów we Francji stał się na lata całe 6) Piotr Michał

¹⁾ Wł. Mickiewicz, Żywot A. Mickiewicza (= ŻAM.) t. III 132—3.

²⁾ Tamże, na końcu tomu na str. XVIII.

³⁾ Zienkiewicz, Album Pszonki, Paryż 1845, str. 387—391.

⁴⁾ ŻAM, III, 283. — W Niemczech zaś usiłowali stworzyć osobny katolicyzm niemiecki Ronge i Czarski.

Vintras, założyciel osobnej sekty p. t. *Oeuvre de la Miséricorde*, Sprawa Miłosierdzia, z którą wystąpił w lecie 1839 r. w miasteczku Tilly-sur-Seulles (niedaleko Caen w Normandji). Vintras był dzieckiem nieprawem, zarabiał jak mógł na życie: z kolei był subjektem księgarskim w Paryżu, czeladnikiem krawieckim w Gif i w Chevreuse, przekupniem, potem służącym u Anglików, subjektem w winiarni w Bayeux, wreszcie wspólnikiem we fabryczce kartonów w Tilly-sur-Seulles. Jako taki, w nocy 6 sierpnia 1839 r. doznał objawienia. Ukazał mu się Archanioł Michał i pouczył, jaką drogą zbawić Francję i naprawić religję. Pierre Michel Vintras człowieczek małego wzrostu, wówczas lat 32, obdarzony głosem głębokim niepospolitego mówcy, pomimo niepokazanej postawy, dla której przyrównywano go do nietoperza, zjednał sobie niebawem kilkudziesięciu prozelitów, a wśród nich hrabiów, markizów, księży, zwłaszcza odkąd uznał głośnego Naundorfa za prawdziwego syna Ludwika XVI. Siebie zaś samego uważał Vintras za reinkarnację proroka biblijnego, Eljasza. Jakąż naukę podawał rzekomy prorok?

Misja Vintrasa została przezeń nazwaną „Sprawą Miłosierdzia“ (*Oeuvre de la miséricorde*) ponieważ chodziło w niej o złagodzenie gniewu Bożego i o nawracanie grzeszników. Pierre-Michel zapowiadał, że niebawem po wielkim przewrocie społecznym, na ziemi oczyszczonej, rozpocznie się panowanie Ducha Świętego. Pierwsze panowanie było Ojca, panowanie strachu, za prawa możeszowego. Drugie panowanie było panowaniem Syna, jako panowanie łaski, mającej wszystko oczyścić, aby doprowadzić do panowania miłości. Trzecie panowanie będzie panowaniem Ducha Świętego, panowaniem Miłości. Głosicielem tego trzeciego panowania miał być właśnie Pierre-Michel, tak jak przed wiekami był Montanus.¹⁾ Vintras uważał się za organ, za narzędzie Ducha Świętego. Konieczność, niezbędność swej „Sprawy“ starał się Pierre-Michel uzasadnić rzekomym

¹⁾ Słynny herezjarcha z drugiego wieku po Chr., miewał także konwulsyjne ekstazy, w których otrzymywał „natchnienia“ z góry. Uważał się za Parakleta, który miał objawić wielkie prawdy, zastrzeżone do czasu odpowiedniej dojrzałości Kościoła.

upadkiem Kościoła katolickiego, który zatracił wiarę pierwotną. Natomiast misję swoją Vintras otrzymał, jak twierdził, w ekstazach i w snach, w czasie których z zapałem przemawiał do otoczenia; po przebudzeniu się, nie wiedział (jakoby), co mówił i dowiadywał się o tem od tych, co go otaczali. Jako niezawodne oznaki swej misji pokazywał wier-nym obok serca swego stygmat w kształcie krzyża. Vintras miewał osobliwe wizje; -nietylko zjawiali mu się archanioł Michał i św. Józef, ale widywał Matkę Boską i na cześć Jej Niepokalanego Poczęcia utworzył dla swych wiernych od-znakę wstęgi niebieskiej. Archanioł Michał objawił mu oso-bną odznakę krzyża bez Ukrzyżowanego. Krzyż taki miał chronić wyznawców Pierre-Michela od nieszczęść, które spadną niebawem na Francję w czasie kataklizmów społec-znych. Vintras rozdawał więc krzyżyki z drzewa, białe, bez Chrystusa. Na cześć zaś siedmiu darów Ducha Św. podzielił Vintras swych prozelitów na siódemki. W czasie jednego z licznych swych snów ekstatycznych otrzymał Vintras krzyż „cudowny“, zawierający w sobie wonny balsam (rodzaj że-latyny krwawiącej) którym to balsamem konsekrował Pierre Michel naczelników „siódemek“. Obok siódemek zwykłych była siódemka główna („*la septaine générale*“) złożona z dzie-więciu osób, do której wchodził Vintras i dwie inne osoby, tworzące trójkę tajemniczą. Ta na swych osobnych zebraniach (*cénacle*) mogła powziąć uchwały nieomyślne, albowiem Duch Św. przewodniczył ich obradom. — Ale szczytem oso-bliwości tych łask, jakie spadać miały na Vintrasa, były „cu-downe“ hostje krwawe, „bosko“ pachnące; od czasu do czasu zjawiały się one na ołtarzu w kapliczce, którą Pierre Michel skonstruował specjalnie przy swem mieszkaniu w Tilly. W nauce swej, wydanej p. t. *Opuscule sur des communica-tions annonçant l'Oeuvre de la Miséricorde*, przytaczał Vin-tras także słowa, które miał mu podyktować św. Józef, a z których wynikało, że już to pięć razy pobłogosławił Bóg rodzajowi ludzkiemu: pierwszy raz w Adamie, drugi w Noem, trzeci raz w Abrahamie, poraz czwarty w Jezusie Chrystusie — poraz piąty w Piotrze Michale Vintrasie, któ-rego Bóg wybrał w swej łasce, ażeby zaprowadził na ziemi królestwo Boże!

30

POWIĄZANIA NA TŁE HISTORIOZNAWSTWA

Wszystkiego tego było nareszcie za wiele biskupowi z Bayeux, do którego diecezji należało Tilly. Udało się biskupowi skonfiskować w Tilly około dwustu hostji krwawych. Osobnem orędziem do duchowieństwa swej diecezji z d. 8 listopada 1841 r. potępił biskup doktrynę Vintrasa, zawartą w tegoż *Opuscule*, odrzucił rzekome cuda i objawienia tam podane, jako nie pochodzące od Boga, i potępił całe stowarzyszenie „Sprawy Miłosierdzia“ (*L'Oeuvre de la Miséricorde*). Breve papieskie Grzegorza XV., wystosowane do biskupa z Bayeux 8 listopada 1843 r. również potępiło Vintrasa. Rząd francuski wytoczył mu proces i skazał go na pięć lat więzienia, z którego dopiero uwolniła go rewolucja 1848 r. Vintras nie przestał jednak mieć i nadal zwolenników.¹⁾

¹⁾ Nie mogę tu, dla braku miejsca, podawać całej bibliografji, dotyczącej Vintrasa. Jest ona bardzo obfita. Do ważniejszych broszur zaliczyć można: Le Prophète Pierre-Michel Vintras et joints. Prévention d'escroquerie et d'abus de confiance. Agen 1842. — Les témoins des prodiges concernant l'Oeuvre de la Miséricorde révélée à Pierre-Michel Vintras... sur premiers de pasteurs de l'Eglise. Caen 1844. — Z osobliwą zawziętością wystąpił przeciw Vintrasowi adwokat w Caen A. Gozoli: Les Saints de Tilly-sur Seulle, Caen 1846; tegoż: Les erreurs de l'Abbé Charvoz et les Saints de Tilly... 1847; tegoż: Lettre à un croyant ou l'Oeuvre de la Miséricorde, Caen 1847; tegoż: Le prophète V. et les Saints de Tilly... Un nouveau témoin de leurs turpitudes obscènes... Caen, 1851. — Niezmiernie pouczającą o sposobach oddziaływania Vintrasa na duchowieństwo francuskie jest powieść Maur. Barrès'a: La Colline Inspirée (Paris, 1913) oparta na historii prawdziwej księdza Leopolda Baillard, który nie oparł się pokusom Vintrasa. Cały rozdział IV jest tu pierwszorzędnego znaczenia. Nagłówek „Ipse est Elias qui venturus est“ dotyczy właśnie Vintrasa. Por. tamże stronic: 81, 150, 172, 186, 193—5, 371.

(Dalszy ciąg nast.)

Prof. J. Kallenbach.

Produkcja.

Studjum ekonomiczne.

Leges legum sunt.

Bacon.

I.

Po kościołach błagają ludzie Boga śpiewem, aby ich wybawił „od powietrza, głodu, ognia i wojny”. Ale jakże Pan Bóg może wybawić ludzi od wojny, kiedy oni sami robią wojnę? Musiałby ich pozbawić woli, odebrać im wolność, ów dar najwyższy, który wynosi ludzi ponad wszystkie stworzenia.

Pan Bóg nie może ludzi zbawić bez nich: może im tylko w tem pomagać. Oni sami muszą się starać o zbawienie wysiłkami swej woli. Tak samo nie może Pan Bóg pozbawić ludzi możności wszczynania wojen; muszą sami ich unikać. Dziś widmo krwawej wojny stoi przed oczyma ludzi bardziej niż kiedykolwiek i przeraża ich: chcieliby je oddać. Ale to się nie da uczynić bez ich własnych starań, bez wysiłków ich własnej woli.

Jakież tu mogą być starania i wysiłki? Pismo św. powiada: „Poznajcie prawdę a prawda nas wyswobodzi”. Czy może być większa niewola, jak ta, która zmusza ludzi do wzajemnego mordowania się i niszczenia dorobku własnej pracy? Od tej niewoli mogą się ludzie wyswobodzić tylko przez lepsze poznanie prawdy.

Czy wszystko ludzi dzieli i skazuje na wieczne boje? Są przecież rzeczy, które ludzi łączą. Trzeba lepiej poznać to, co ludzi łączy i to, co ich rozdziela. Jak ludzie lepiej poznają to, co ich łączy, to będą widzieli czy to, co ich

rozdziela, warte jest wojny. A może nawet przyjdą do przekonania, że ich nic nie dzieli i dzielić nie powinno.

Rozpoznanie bliższe tego, co ludzi łączy, a co ich rozdziela, jest zadaniem niniejszego artykułu.

Na wstępie musimy uznać fakt: że ród ludzki skazany jest na pracę i stworzony do pracy. Bez pracy nie może żyć, bo to, co mu daje przyroda, nie wystarcza mu do życia. Daje mu wprawdzie bardzo dużo, daje mu cały materiał, daje nawet swoje siły, ale to wszystko, co człowiek od przyrody dostaje, może tylko z trudem od niej wydobyć. A potem musi to wszystko własną pracą przerobić i do swoich potrzeb zastosować. Musi pracować, nawet aby się utrzymać przy życiu, ale samo życie go nie zadawała, chce żyć coraz lepiej, ma coraz wyższe potrzeby, a dla takiego wznoszenia się i postępu podejmuje coraz większe trudy.

W porównaniu do zwierząt ród ludzki musi więcej podejmować trudów, więcej pracować, ale się na to nie skarży, bo go Stwórca sownie wynagrodził tem, że mu dał siły i zdolności twórcze. W nich i przez nie widzi człowiek w sobie podobieństwo do Stwórcy i może niejako kontynuować dzieło stworzenia. Wszystkie też radości życia prawdziwie ludzkie odczuwają ludzie w tem, co pracą swoją stworzą.

Wszystkie dzieła pracy ludzkiej, wszystko co człowiek na swój pożytek i dla swego dobra wytwarza, nazywamy dobrami ekonomicznemi, albo krócej dobrami, a całą pracę skierowaną do wytwarzania tych dóbr nazywamy produkcją, choć i owoce tej pracy nazywamy także produkcją.

Pojęcie produkcji w tem znaczeniu jest więc bardzo obszerne: obejmuje wszystkie dziedziny ludzkiej działalności, jakie tylko przynoszą ludziom pożytek. Wielka tu jest różnaitość i wielkie stopniowanie, bo człowiek przez swoją pracę chce się coraz wyżej wznosić. Zaczyna się ta działalność od rzeczy służących do zaspokojenia najkonieczniejszych potrzeb życia, wspólnych ludziom ze zwierzętami. Na szczycie tej drabiny jest praca ducha, dzieła sztuki i nauki, dzieła wreszcie miłosierdzia.

Miedzy temi stopniami niema ścisłej granicy, ani tem

mniej sprzeczności, bo jedno pomaga drugiemu. Rozróżnia umysł ludzki te stopnie, robi między nimi różnice dla lepszego objęcia całości, ale wszystkie ze sobą się łączą, wzajemnie przenikają i wspierają. Najwyższa produkcja ducha nie może się obejść bez najniższej, tej, która służy potrzebom ciała, ale nawzajem sownie jej się odplaca.

W tem znaczeniu pojęta, produkcja jest matką rodzielielką wszystkich dóbr tego świata, wyższych i niższych, od niej zależy wszelki dobrobyt i wszelki postęp rodu ludzkiego, wszelkie jego powodzenie i zadowolenie na tym świecie.

Jeżeli tak jest, to warto się przypatrzeć, jakimi drogami ona chodzi, od czego zależy, co jej pomaga a co szkodzi.

Musimy tu najpierw wyobrazić sobie człowieka jednego samotnego i pomyśleć jakby on sobie dawał radę, gdyby żył jak Robinson na bezludnej wyspie. Zapewne praca dla zdobycia środków niezbędnych do życia zabierałaby mu wszystkie siły i wszystek czas. A przytem dręczyłaby go trwoga, że jak mu tych sił kiedy braknie, to zginie z głodu. Będzie więc starał się mieć na taką chwilę jakiś zapas przygotowany; ten zapas to będzie jego pierwszy kapitał.

Taki zapas uspokoi jego obawę co do jutra, a jak będzie większy, to mu pozwoli oderwać się od codziennych zajęć i wziąć się do pracy nad wyrobieniem pierwszych narzędzi pracy. Jakiś topór, dźwignia, sieć, łuk i tp. to będą jego pierwsze narzędzia. Te mu pozwolą zwiększyć bardzo produkcję, a jak ją zwiększy, to już nie będzie trwożył się o przyszłość, bo będzie mógł mieć stały zapas. Z czasem okaże się nawet pewna nadwyżka nad codzienne potrzeby. Ta nadwyżka i narzędzia to jego dalszy kapitał. Nadwyżką obudzi w nim zaraz nowe wyższe potrzeby i pozwoli mu przejść do wyższej produkcji. Wyjdzie z jaskini i zbuduje sobie dom, a potem lepszy dom, lepsze sprzęty, lepsze narzędzia, lepszą odzież i t. d. Tym coraz wyższym potrzebom nie będzie nigdy końca, a będzie do nich zawsze przechodził, jak tylko będzie miał nadwyżkę nad dotychczasowe potrzeby. Taka nadwyżka jest więc szczeblem w drabinie postępu, po której wznosi się coraz wyżej.

Taka musiałaby być kolej w produkcji, gdyby jeden był tylko człowiek na świecie, a ta kolej pozostanie zawsze, nawet wtedy, kiedy środki produkcji zwiększą się niezmieranie, kiedy człowiek ujrzy się w gronie wielu bliźnich, mających takie same potrzeby. To zwiększenie produkcji będzie dziełem podziału pracy.

Prędko ludzie zauważą, że jak każdy z nich nie będzie robił wszystkich rzeczy, których potrzebuje, ale będzie robił jedną rzecz dla innych, a ci inni będą dla niego robić wzajemian różne rzeczy, których on potrzebuje, to wszyscy będą mieli więcej. Robiąc jedną tylko rzecz, może każdy wybrać sobie tę, do której ma najwięcej zdolności, dojdzie w tej robocie do większej wprawy, a przez to będzie robił więcej, a jak wszyscy będą robić więcej, to wszyscy będą mieć więcej. Podział pracy jest największą dźwignią produkcji, a jak ona się wznosi, to się wszystko wznosi: wznosi się dobrobyt i rodzi się ewolucja potrzeb.

Ze zwiększeniem produkcji potrzeby ludzi są coraz lepiej zaspokojone i coraz częściej powstaje nadwyżka, która, jak wiemy, budzi zaraz wyższe potrzeby i ludzie przechodzą do wyższej produkcji. Podział pracy między ludzi powiązał ludzi ścisłym węzłem wzajemnych interesów, skoro każdy pracuje dla innych, a inni dla niego i zrodził proces ewolucyjny, który idzie prawie w progresji geometrycznej, w miarę jak więcej ludzi łączy przezeń swoją pracę. Temu ludzie zawdzięczają ten stan dobrobytu, w jakim obecnie się znajdują.

A nie jest on wcale zły, jeśli się go porówna z wiekami ubiegłymi, z tem, co o nich wiemy z historii i z pomników, jakie po nich pozostały. Dziś najbiedniejsi ludzie mają niektóre potrzeby lepiej zaspokojone, aniżeli dawniej mieli najbogatsi. Ale też na zaspokojenie tych potrzeb składa się praca wielu tysięcy ludzi i to nie tylko żyjących, ale i dawno zmarłych. Wełna lub bawełna, którą się wszyscy odziewają, zrodziła się z pracy ludzkiej gdzieś w innej części świata, sprowadzały ją i przerabiały siły wielu ludzi, z których wielu dawno już nie żyje. A tak, jak jest z tą potrzebą, tak jest i ze wszystkimi innymi. Wszystkie są lepiej zaspokojone i z mniejszym trudem. A to jest także

powodem, że wielu ludzi może oderwać się od pracy dla zaspokojenia najkonieczniejszych potrzeb życia i może oddać się pracy ducha, z której może dopiero przyszłe generacje będą miały pożytek. Skoro dawne generacje dla nas pracowały, każda żyjąca generacja ma obowiązek pracować dla przyszłych.

Podział pracy wytworzył między ludźmi tak ścisły związek, że cała społeczność ludzka przedstawia wiele analogij do żyjącego organizmu rośliny lub zwierzęcia. W każdym takim organizmie rozróżniamy tkanki i komórki: każda pracuje dla wszystkich innych a inne dla niej, każda bez innych nie mogłaby żyć, taksamo jak inne bez niej. W organizmie społecznym takimi tkankami i komórkami są jednostki ludzkie. Ta jednak zachodzi różnica, że jednostki ludzkie mają swoją indywidualność i osobowość, każda ma swoje własne życie, a pracując dla innych, czyni to ze świadomością, że to jest dla niej samej potrzebne, aby lepiej żyła. Wszystkie siły twórcze jednostki są złożone w jej indywidualności i osobowości i są z niemi w tak ścisłym związku, że im więcej sił twórczych, tem silniejsza jest indywidualność i osobowość jednostki. Jednostka z rozwiniętą indywidualnością więcej ma sił twórczych i więcej przynosi pożytku całemu organizmowi, który znów nawzajem, im więcej daje jednostkom, tem więcej rozwija w nich indywidualność. Jedno sprzyja i pomaga drugiemu, a na tem właśnie polega organiczność życia.

Kiedyśmy doszli do organiczności życia społecznego, to możemy teraz przypatrzeć się, jak się to życie dalej rozwija społecznie. Wiemy już, że tu każdy, pracując dla siebie, pracuje dla wszystkich innych, a ci znów pracują dla niego. Ten stosunek jednostki do wszystkich innych, ta praca jednych dla drugich wywołuje potrzebę ciągłej zamiany dóbr. Jakże się ta wymiana odbywa między jednostkami, z których każda myśli tylko o sobie? Ta wymiana jest dosyć skomplikowana, bo trudno, żeby jednostka, która wytworzy jakąś rzecz, znalazła sto innych jednostek, któreby jej za tę jedną rzecz dały sto różnych rzeczy, których ona potrzebuje, innemi słowy, aby ta jednostka znalazła zaraz drugą, która ma do zamiany rzecz, jakiej ona potrze-

buje. Tę trudność usunęła dopiero trzecia rzecz, którą ludzie obrali jako pośrednika zamiany. Zjawiło się pomiędzy dobrami tego świata jakieś takie dobro, na które ludzie zgodzili się, aby je zawsze przyjmować w zamian, bo się nie psuje i łatwo się da dzielić bez zmniejszenia wartości. Więc choć ktoś tego dobra nie potrzebował, brał chętnie, bo wiedział, że za nie łatwiej będzie znaleźć rzecz, której potrzebował. Takie dobro nazwano pieniądzem. Przy pośrednictwie pieniądza, każda zamiana rozpadła się na dwie. Rzecz, którą osobnik ma do wymiany, zamienia najpierw na pieniądz, a później dopiero za pieniądz przy drugiej zamianie dostaje to, czego potrzebuje.

To trzecie dobro czyli pieniądz ułatwia tu nie tylko zamianę czyli sprzedaż i kupno, ale także służy do oznaczenia stosunku wartości różnych rzeczy czyli do ich szacowania, bez czego także zamiana byłaby bardzo utrudniona. To trzecie dobro ma samo więcej stałą i więcej znaną wartość, więc też służy ludziom do oznaczenia względnej wartości wszystkich innych rzeczy i jako taki taksator, to dobro oddaje ludziom niezmierne usługi, jest prawdziwem dobrodziejstwem, ono to ułatwiając zamianę, ułatwia podział pracy, a temsamem łączy ludzi w organizm ekonomiczny.

U różnych ludów, w różnych czasach różne były rzeczy, które służyły jako pośredniczące przy wymianie i szacowaniu dóbr czyli były pieniądzem. U ludów koczujących pasterskich pieniądzem były skóry, które im służyły na odzież i na namioty czyli mieszkania. U pierwotnych Latynów takim dobrem było bydło domowe i dlatego pieniądz nazwali *pecunia*. Później kiedy nauczyli się topić metale, takim dobrem stała się miedź, *aes*, i dlatego szacowanie dóbr nazwali *aesfimatio*. Ten wyraz pozostał na zawsze w ich języku i przeszedł do wielu innych języków, choć miedź przestała służyć do szacowania innych dóbr. Przeszły te funkcje później na srebro i na złoto, a wkońcu pozostały tylko przy złocie, bo to okazało się najdogodniejsze. Prócz przymiotów takich jak to, że jest podzielne i trwałe, ma złoto jeszcze jeden nieoceniony przymiot, ten że jest go mało i ilość jego na świecie nie ulega zbyt wielkiej zmianie. Przez to, że jest go mało i że ma najtrwalszą wartość, pozostało złoto

jedynym miernikiem wartości dóbr na całym świecie i jako taki miernik oddaje ludziom niezmiernie usługi. Ale usługi jego nie kończą się na tem, oddaje ono jeszcze wielką usługę przez to, że ułatwia ludziom odkładanie dóbr czyli tworzenie kapitałów.

Kapitał to dobro oszczędzone od konsumpcji i odłożone, aby go później użyć do produkcji, a przez to zwiększyć dalszą produkcję. To odkładanie jednak jest bardzo trudne, bo dobra użytkowe łatwo się psują i dużo zabierają miejsca, przechowywanie więc jest bardzo kosztowne. Ta trudność jednak zaraz znika, jak się takie dobra zamieni na złoto. Kto więc chce robić oszczędności, ten najpierw dobra odłożone zamienia na złoto i to przechowuje do czasu późniejszej produkcji. Wszak złoto można każdej chwili znowu zamienić na dobra użytkowe, a tymczasem łatwo przechować, bo się nie psuje i nie zabiera dużo miejsca.

Był to więc wielki postęp w rozwoju gospodarstwa społecznego, kiedy ludzie nauczyli się używać złota jako miernika wartości i pośrednika przy wymianie, bo ułatwili sobie wymianę czyli obrót dóbr i kapitalizowanie, a tem samem i sama produkcja stała się rańniejsza. Ale na tem postęp się nie zatrzymał: życie społeczne wytworzyło jeszcze inny sposób, który tak zamianę jak i kapitalizowanie niezmiernie ułatwił. Tym nowym sposobem był kredyt.

Przy zamianie dóbr przy pośrednictwie pieniędzy metalicznych, zamiana choć bardzo ułatwiona, zawsze jednak napotyka na wiele trudności. Każdy producent dobro przez siebie wyprodukowane chce zaraz sprzedać czyli zamienić na pieniądze, aby mógł zaraz nabyć rzeczy, których dla siebie potrzebuje, a od których zależy dalsza jego produkcja. A to nie zawsze jest możliwe, czasem musi czekać, a wtedy i cała jego praca produkcyjna czeka. Młynarz ma mąkę, której narazie nie może sprzedać; a tem samem nie może kupić nowego zboża do mielenia: jego młyn i jego pomocnicy muszą próżnować. W podobnem położeniu może się znaleźć rolnik, który ma zboże nie sprzedane, kowal, który pługa nie może sprzedać i wszyscy wogóle producenci. Na każdej takiej zwłoce traci dużo produkcja, bo

siły ludzkie nic nie robią, marnują się. Tej niedogodności zaradził kredyt.

Najprostsza forma kredytu jest taka. Młynarz, nie mogąc swojej mąki sprzedać za gotówkę, sprzedaje ją piekarzowi na kredyt, bierze od niego zamiast pieniędzy jego oblig, z tym obligiem idzie do rolnika i dostaje od niego zboże na kredyt. Rolnik zaś za ten sam oblig dostaje pług u kowala, ten zaś niesie ten oblig do piekarza i dostaje u niego za ów oblig chleb, którego potrzebował. Kiedy piekarz dostanie z powrotem swój oblig, to go zniszczy, a wtedy wszystkie cztery wypłaty są dokonane, wszystkie długi umorzone i nikt nikomu nie jest nic dłużny. Jak widzimy, dokonane tu zostały cztery sprzedaże i cztery kupna bez pośrednictwa pieniędzy, zupełnie się obyło bez nich, a przytem była jeszcze ta korzyść, że nie trzeba było czekać, produkcja mogła nie ustawać, każdy miał zaraz to, czego potrzebował.

Tę prostą formę kredytu trzeba mieć zawsze na pamięci, bo ona nam pokazuje istotę kredytu, jego duszę, którą wszędzie odnajdziemy; ale w tej formie kredyt jest także bardzo trudny, bo trudno, żeby się zeszło czterech producentów, którzy siebie nawzajem znają i potrzebują. Jak przy wszelkiej zamianie dóbr, tak i tutaj muszą być pośrednicy: tymi pośrednikami są banki.

Ale najpierw musimy zdać sobie sprawę z tego, co tu jest istotą kredytu, co tu zastępuje pieniądz, skoro cały obrót czyli wymiana dóbr odbywa się bez pieniędzy? Czem tu się płaci? Odpowiedź jest ta: płaci się dług wierzytelnością. Tą wierzytelnością, którą miał młynarz u piekarza, zapłacił on za zboże, rolnik znów zapłacił za pług, a kowal zapłacił za chleb. Dług zaś piekarza za mąkę umorzony został jego pretensją za chleb, który nabył kowal. Tu jedna rzecz płaciła drugą, tylko zamiast rzeczy dostawał producent wartość jej oznaczoną w pieniądzach, aby za nią dostał rzecz, której potrzebował. Koniecznym więc warunkiem takiego kredytu jest, żeby wierzytelność była prawdziwa, aby odnosiła się do jakiejś rzeczy prawdziwej, z której powstała, aby nią można było umorzyć dług prawdziwy.

Kiedy producent widzi, że straty, jaką rodzi chwilowa

niemożność sprzedania produktu, może uniknąć, jeżeli sprzeda na kredyt, to chętnie sprzedaje na kredyt, a jak tak wszyscy producenci robią, to z tego powstaje mnóstwo długów i mnóstwo wierzytelności. A że każdy producent sprzedaje na to, aby mógł kupić, więc każdy może być wielokrotnym dłużnikiem i wierzycielem, a jego wierzytelności pokrywają jego długi. Niełatwo jednak każda wierzytelność trafi do swojego dłużnika, aby ją umorzył w ten sposób, jakśmy to wyżej widzieli na przykładzie. Dzieje się to z wielką łatwością, ale tylko przy pośrednictwie banków, a szczególnie banku biletowego.

Wróćmy do przykładu, któryśmy dali wyżej. Młynarz nie pójdzie z obligiem piekarza do rolnika, aby mu za niego dał zboże, bo rolnik może piekarza nie znać, ale pójdzie do banku biletowego, a ten za oblig piekarza da mu swoje bilety czyli swoje obligi. Za te obligi dostanie młynarz z pewnością zboże u rolnika, bo obligi banku są w całym kraju znane, a rolnik wie, że za nie dostanie z pewnością pług, którego potrzebuje. Piekarz, który chciał kupić mąkę na kredyt, nie zwróci się ze swoim obligiem do młynarza, ale pójdzie z nim pierwszej do banku i tam dostanie za swój oblig bilety bankowe, a za te dostanie mąkę od młynarza. W ten sposób wszystkie wierzytelności, jakieby mogły powstać między producentami, przechodzą do rąk banku biletowego, on jest jednym tylko wierzycielem wszystkich, a wszyscy producenci są jego dłużnikami. Ale są oni zarazem jego wierzycielami a on ich dłużnikiem, bo on im gwarantuje za swoje znaki kredytowe. Każdemu długowi odpowiada jakaś wierzytelność. Jak wszystkie długi i wierzytelności zejdą się w banku czyli znajdują się w ten sposób w jednym ręku, to się wzajemnie umorzą, skompensują. W ten sposób dokonywa się tysiące interesów zamiany dóbr czyli kupna i sprzedaży bez pośrednictwa trzeciego dobra, jakim jest złoto. Korzyść z tego dla wszystkich jest ogromna i widoczna. Taki obrót dokonywa się przy pośrednictwie znaków kredytowych banku, ale te znaki nie są żadnym trzecim dobrem, a wartość nadaje im tylko dłużnik na nich podpisany. Nikt tu trzeci, żadna władza nie nadaje im wartości, ale tylko podpisany na nich dłużnik.

Spółeczność ludzka doszła już do tego, że w ten sposób, to jest bez pośrednictwa złota, dokonywa się ogromna większość interesów zamiany czyli przenoszenia własności, dokonywa się prawie cały obieg. Wszystkie pretensje, które mają producenci amerykańscy do odbiorców w Europie, schodzą się w banku w Nowym Yorku, a wszystkie żnów pretensje europejskich producentów do Ameryki schodzą się w banku w Londynie. Te banki wymieniają między sobą rachunki i wiele miliardów wzajemnych pretensyj zostaje umorzonych bez pośrednictwa złota. Klienci banków także nie potrzebują złota, bo mają tam rachunki, każdy swój dług umarza swoją pretensją.

Jeżeli cały prawie obieg dóbr dokonywa się obecnie tylko przy pomocy takiego kredytu obiegowego, to można sobie wyobrazić jakie straszne skutki może mieć dla społeczności ludzkiej zachwianie się tego kredytu. Obieg dóbr jest tem, czem obieg krwi w organizmie żyjącym. Co się z nim stanie, jak się w nim ten obieg zatrzyma?

Tem jest kredyt obiegowy, takie są jego dobrodziejstwa, a zarazem niebezpieczeństwa. Ale jest jeszcze inny kredyt, którego dobrodziejstwa są może jeszcze większe. Jest to kredyt, który ułatwia ludziom łączenie kapitałów.

Wiemy już czem jest kapitał i jaką on jest dźwignią produkcji. Ale mały kapitał może być tylko małą dźwignią. Jeden człowiek, choćby najbardziej uzdolniony i twórczy i najbardziej oszczędny, nie jest w stanie zebrać wielkiego kapitału, może co najwyżej zebrać tyle, żeby sobie poprawić byt; jeżeli co zbuduje, to dla własnego użytku. Ale jak się takich kapitałów złączy wiele, to można przy ich pomocy dokonać dzieł olbrzymich. Olbrzymie kapitały dokonywują dzieł olbrzymich. A takie kapitały powstają przez łączenie drobnych kapitałów. Te olbrzymie dzieła to nie są już dobra, które służą tylko niektórym ludziom; to są dobra, które służą całej ludzkości, dźwigają dobrobyt całej ludzkości. Są między nimi nawet takie, które są wspólną własnością wszystkich, wszyscy ich mogą używać dowoli, a używanie jednych nie przeszkadza używaniu innych. Takimi dobrami są np. świątynie, drogi, place i parki publi-

czne, porty, wodociągi, kanalizacja, elektrownie, gmachy publiczne, zakłady naukowe i wiele bardzo wiele różnych dóbr publicznych, których wszyscy mogą używać wedle ich przeznaczenia. Wszystkie one powstały przez pracę ludzką przy pomocy wielkich kapitałów, które złączył kredyt. Bez nich było to niemożliwe.

Różne są formy tego łączenia: najpospolitsze są tz. Spółki Akcyjne, Towarzystwa kredytowe itp. Łączą one kapitały swoich członków, ale ściągają też kapitały innych ludzi jako pożyczkę, wydając im różne obligacje, listy zastawne, które przynoszą posiadaczom stały dochód. Ten rodzaj kredytu jest wielkiem dobrodziejstwem dla obydwóch stron. Przy pomocy tak złączonego kapitału powstają nowe dobra, które bogacą właścicieli, ale część tych nowych dóbr idzie na opłacenie procentów drobnym kredytorem. Ci mogą mieć z tych procentów spokojną starość, albo mogą się oddać pracy dla przyszłości, która dopiero przyszłym generacjom może przynieść pożytek. Wszystko to wznosi ludzkość całą na wyższy stopień dobrobytu.

Cały ten jednak kredyt jest tylko tam, gdzie jest własność ustalona i gdzie jest bezpieczna, jednym słowem, gdzie własność osobista jest pewna. Gdzie tego nie ma, tam kredytu być nie może. Pojęcie kredytu łączy się ściśle z pojęciem własności, jedno bez drugiego być nie może. Nie może być już z tego powodu, że nie będzie kapitałów. Któż będzie odkładał kapitał, jeżeli nie jest pewny, że pozostanie jego właścicielem, że sam nim tylko będzie rozporządzał? Tworzenie kapitału wymaga zwiększonej energii w pracy, a do oszczędzania potrzeba większej jeszcze energii. Każdy te trudy podejmuje tylko dla siebie, w tem jest jego osobowość i indywidualność. Jeżeli nie ma pewności, że tym kapitałem on tylko będzie rozporządzał, to nie będzie wcale podejmował trudów tworzenia i oszczędzania. Dlatego gdzie jakiś kataklizm zachwieje bezpieczeństwem własności, tam zaraz ustaje kapitalizowanie, upada kredyt, a z nim upada produkcja. Wszystko, co może taki kataklizm spowodować, co może zachwiać własnością, jest wrogiem ludzkości, jest prawdziwym szatanizmem.

Dobrobyt ludzi jest zależny od ich produkcji, jest jej

dziełem, więc wznosi się równym krokiem z produkcją. Już z tego, cośmy tu powiedzieli o podziale pracy, o zamianie dóbr i o kredycie, widzimy, że prace ludzkie są tak ściśle ze sobą złączone, że dobrobytu jednego człowieka nie można oddzielać od dobrobytu wszystkich innych. Wszyscy razem na siebie pracują, choć każdy myśli tylko o sobie. Owoce pracy każdego człowieka, zapłata za jego pracę zależną jest najpierw od tego, co on sam zrobił, ale zależną też jest od tego, co wszyscy inni zrobili, bo każdy zapłatę za swoją pracę dostaje z pracy innych. Ta zależność w miarę łączenia sił ludzkich jest coraz większą, ale też i produkcja i dobrobyt stają się większe. Temu łączeniu musimy się jeszcze bliżej przyglądać.

Jest człowiek, który przez swoją pracę i oszczędność odłożył sobie pewien kapitał. Ten kapitał wtedy tylko przyniesie mu pożytek, podniesie go na wyższy stopień dobrobytu, jeżeli użyje go do produkcji i wytworzy nowe dobro, któreby służyło jego potrzebom. Więc chce sobie postawić nowy dom. Gdyby był sam jeden na świecie, długoby musiał nad tem się mozolić, ale że żyje w społeczeństwie, więc podział pracy przychodzi mu tu z pomocą. Schodzą się zaraz do niego ludzie, którzy potrzebują jego kapitału i ofiarują mu zań swoją pracę. On im daje ów kapitał, a oni mu budują dom. Tak bogaci się jedna i druga strona, każda otrzymuje to, czego właśnie potrzebowała. Kapitałista ma teraz dom nowy, który zaspakaja jego potrzeby i może mu nawet służyć do rozwinięcia większej działalności twórczej, robotnicy zaś dostali ów kapitał, który im dał lepsze utrzymanie. Tak z pracy ludzkiej powstają nowe dobra, które wszystkich bogacą. Ów nowy dom jest dobrem trwałem, który zwiększy ogół takich dóbr, będzie jeszcze służył niejednemu i przyczyniał się do zwiększenia produkcji wielu ludzi. Tak z pracy ludzkiej powstaje ludzki dobrobyt, a dzieje się to z dobrej woli każdego, nikt tu nikogo nie przymusza do niczego, wszyscy pracują jako ludzie wolni.

Przy większem połączeniu sił ludzkich i kapitałów powstaje większa produkcja i więcej ludzi się bogaci. Jest inny kapitalista, który ma większy kapitał i chce go obrócić na dobro stałe, z któregoby miał stały dochód. Schodzi się

do niego wielu robotników i budowniczych i budują mu fabrykę sukna; a on im za to daje swój kapitał. Powstaje fabryka, która będzie wyrabiała sukno dla wielu ludzi. Zbogacili się tutaj najpierw ci, co ją budowali, bo otrzymali za swoją pracę kapitał, którego widocznie potrzebowali. Będą z niej korzystać następnie stale robotnicy, którzy będą w niej pracowali, a także producenci wełny, którzy będą dostarczali wełny. Ale najwięcej z pewnością odniosą z niej korzyści ci ludzie, którzy będą w tej fabryce zaopatrywali się w sukno potrzebne im na odzież, bo tych będzie najwięcej. Najmniej może będzie miał z niej korzyści sam właściciel, który dał na budowę swój kapitał i z którego pomysłu ona powstała, ale będzie zadowolony, jeśli ona będzie mu przynosiła stały dochód i będzie miał zadowolenie, że z jego kapitału i z jego pomysłu tylu ludzi ma pożytek. Ale on o tem zapewne najmniej myśli.

Te dwa przykłady są obrazem wszystkich innych, w nich cała produkcja się odbija. Widzimy w nich jak każdy osobnik, podejmując i wykonywując jakąś czynność produkcyjną, myśli tylko o sobie, ale choć o innych nie myśli, każdy jego czyn produkcyjny oddaje wielu innym ludziom usługę, czasem nawet większą, niż jemu samemu; a to jednym bezpośrednio a wszystkim innym pośrednio, bo to, co każdy odbiera, oddaje pracą swoją innym. Jest to jak fala, która rodzi nowe fale. Interesy ludzi są tak ze sobą połączone i tak od siebie wzajemnie zależne, że zysk prawdziwy jednego rodzi zaraz zysk drugiego i trzeciego, bo to, co jest dobrem dla jednego, rodzi zaraz dobra dla wielu innych. Mowa tu oczywiście tylko o zyskach produkcyjnych, które powstały z produkcji, bo tylko te są prawdziwe. Ów kapitalista, odkładając swój kapitał, zbożycił najpierw tych, co mu fabrykę budowali, potem tych, co będą w niej stale pracowali i tych co będą sukno kupowali, a nakoniec zbożycił siebie, bo jego kapitał dopiero użyty do produkcji przyniesie mu dochód. Gdyby tego nie zrobił, ilużby ludzi było uboższych, ale i on tych wszystkich ludzi potrzebował i bez nich nie mógłby nic zrobić, przez nich stał się bogatszym. Wszyscy się tu wzajemnie potrzebowali, a wszyscy robili z własnej dobrej woli.

Już z tych dwóch przykładów widzimy w jaki sposób produkcja ludzka zwiększa się i wznosi coraz wyżej. Zawsze poprzedzić musi jakiś kapitał czyli nadwyżka nad dotychczasowe potrzeby. Pewien osobnik zarabia tyle, że ma funt czarnego chleba codziennie, którym zaspakaja głód. Pewnego dnia ów osobnik zarobi więcej, ma nadwyżkę nad tę potrzebę, mógłby mieć nawet dwa funty takiego chleba. Ale on dwóch funtów takiego chleba nie zużyje, bo obudzi się w nim zaraz wyższa potrzeba, będzie chciał mieć chleb biały. Między białym a czarnym chlebem jest ta różnica, że wyrób białego chleba wymaga więcej pracy ludzkiej. Znajdą się zaraz ludzie, którzy mu zrobią chleb biały, a on im da nadwyżkę swego dochodu. Tak praca ludzka stworzy tu nowe dobro, które owego człowieka podniesie wyżej, da mu zaspokojenie wyższej potrzeby. Tak się tworzy ewolucja potrzeb i ewolucja produkcji.

Ów kapitalista, który założył fabrykę sukna, zapewne ma z niej większy dochód i ma z niej nadwyżkę nad swoje poprzednie potrzeby. Co on z tą nadwyżką zrobi? Obudzą się w nim zaraz wyższe potrzeby, które wymagają wyższej produkcji, zwróci się więc zaraz do ludzi, którzy mu dostarczą pracy dla tej wyższej produkcji. Przyozdobi swój dom, sprawi sobie lepsze sprzęty domowe, a może zechce mieć dzieła sztuki, bibliotekę. Wszystkiego tego dostarczy mu praca innych ludzi, a on im da za nią swoje zwiększone dochody. Cała więc jego nadwyżka dochodów pójdzie na zaspokojenie wyższych potrzeb i na wyższą produkcję, a tym niema końca. Te coraz wyższe zachcenia nikogo tu nie krzywdzą, raczej wszystkim pomagają, bo dźwigają ludzką produkcję na wyższy stopień. A ta wyższa produkcja sownicie odpłaca się niższej, bo jej bardzo pomaga. Tak się dokonywa ewolucja, wzrósł ludzkiego dobrobytu i ludzkiej kultury przez ludzką produkcję.

A ponieważ temu niema końca, to wznoszenie się potrzeb i produkcji nie ma żadnego kresu, więc też każdy stara się zawsze zwiększać swoją produkcję, aby miał nadwyżkę dochodów nad swoje dotychczasowe potrzeby. Cała ta ewolucja dokonywa się przedewszystkiem przez zwiększenie produkcji. Produkcja jest dziełem pracy ludz-

kiej, który wymaga czasu, mierzy się więc siłami ludzkimi i czasem. Czas poświęcony na pewną produkcję i zużyte na nią siły stanowią koszt tej produkcji. Chodzi o to, żeby ten koszt był jaknajmniejszy. Większa produkcja jest wtenczas, kiedy jest połączona z mniejszym kosztem. Mniejszy koszt odpowiada większej produkcji. Są to dwa określenia tej samej rzeczy. Jeżeli dwóch ludzi przez dwa dni zrobi trzy pary butów, to ten czas i ich siły stanowią koszt wyrobienia trzech par butów. Jeżeli ci sami ludzie w tym samym czasie przy pomocy ulepszonych narzędzi zrobią cztery pary butów, to koszt będzie mniejszy czyli produkcja będzie większa. To samo będzie miało miejsce, jeśli do wyrobienia tej samej ilości butów będzie potrzeba mniej ludzi lub krótszego czasu.

Widzieliśmy, że tego zwiększenia produkcji czyli umniejszenia jej kosztów dokonywa łączenie sił ludzkich i kapitałów. Stąd dążność do skupiania czyli centralizacji przemysłu. Chodzi zawsze o to, aby temi samemi siłami i w tym samym czasie wyprodukować więcej, albo, aby na tę samą produkcję potrzebować mniej sił i mniej czasu. Dopomaga do tego bardzo łączenie kapitałów i sił, ale dopomagają do tego jeszcze więcej nowe wynalazki i maszyny ułatwiające pracę ludzką. Te maszyny nowe to są także kapitały a są znów więcej dostępne tam, gdzie jest większe złączenie sił ludzkich i kapitałów. Trzy fabryki sukna, z których każda zatrudnia tysiąc pracowników, jeżeli się połączą razem w jedną fabrykę, to mogą temi samemi siłami wytwarzać więcej sukna, a wtedy to sukno będzie tańsze, bo koszt jego wyrobu będzie mniejszy, więcej ludzi będzie miało zaspokojone swoje potrzeby. To samo będzie, jeżeli mniej ludzi będzie potrzeba do wyrobienia tej samej ilości sukna.

Przy takiem zwiększeniu produkcji niewątpliwie ogół społeczeństwa zyskuje, ale chwilowo pewne grono ludzi może stracić, bo ich praca w pewnym zawodzie może się okazać zbędną. Jednak lepsze zaspokojenie potrzeb ogółu w pewnym kierunku budzi zaraz nowe potrzeby, więc ci ludzie znajdują z pewnością zajęcie w innym zawodzie, przejdą do innej produkcji, która im da lepszy zarobek. Tak każda

nowo powstała linja kolei żelaznej pozbawia zarobku furmanów, którzy się trudnili wożeniem ludzi i towarów, ale wkrótce znajdują oni lepszy zarobek w innym zawodzie.

Takie centralizowanie produkcji przemysłowej spotyka się z innym zarzutem napozór poważniejszym. Pochodzi on od ludzi, którym trudno jest objąć całość gospodarstwa społecznego. Powiadają oni: złączenie pewnej gałęzi przemysłu w rękę jednego lub kilku ludzi daje tym ludziom faktyczny monopol, mogą nakładać ceny na swoje wyroby, jakie im się nałożyć podoba, i będą wyzyskiwać społeczeństwo. Przy bliższem jednak wejrzeniu w całość gospodarstwa społecznego zarzut ten okaże się złudny. Może wprawdzie znaleźć się taki monopolista, który będzie chciał w ten sposób wyzyskiwać swój monopol, ale się wnet przekona, że jeżeli szkodzi społeczeństwu, to sobie szkodzi jeszcze więcej. Nikt nie może jednocześnie iść w dwóch kierunkach, na lewo i na prawo. Przemysłowiec dąży do umniejszenia kosztów produkcji, nie może więc jednocześnie dążyć do ich powiększenia. Aby podnieść cenę swoich wyrobów, musiałby producent je magazynować, a toby zwiększyło znacznie jego koszta. Produkt, który leży, to kapitał martwy, od którego traci procent, pilnowanie magazynu to także koszt, a w dodatku produktu ubywa, bo wszystkiego przez czas ubywa. Są to wszystko koszta, które producent najpierw musiałby odbić w podniesionej cenie, a to nie zawsze mogłoby mu się udać, więc woli się na to ryzyko nie narażać. Ale to nie wszystkie jeszcze jego straty. Wszak cena, którą za swoje wyroby producent otrzymuje, to nie są tylko pieniądze, które on schowa, bo on nie jest Harpagonem; on musi mieć za nią zaraz inne rzeczy, których niezbędnie potrzebuje i dla swojej fabryki i dla siebie. Te rzeczy są właściwą zapłatą za jego wyroby. Jeżeli on ceny podniesie, to i cena tych wszystkich rzeczy, których on potrzebuje, podniesie się, wszystkie będą droższe. Taka jest zależność wzajemna wszystkich gałęzi produkcji, że jak w jednej ceny się podnoszą, to we wszystkich się podnoszą i odwrotnie, bo wszystkie się wzajemnie potrzebują.

W swoim czasie pomawiano bardzo niektóre kartele amerykańskie przemysłowe o wyzysk, ale widocznie ten wy-

zysk musiał nie być zbyt wielkim, kiedy jednocześnie cała produkcja przemysłowa we wszystkich gałęziach niezmiernie się zwiększała, tak, że z niej nawet Europa ze swoim starym przemysłem wiele korzystała. W rzeczywistości te kartele w niektórych gałęziach przemysłu ogromnie kosztą produkcji pomniejszały. Spotykał ów zarzut nawet króla stalowego A. Carnegie'go, który skupił w swoim ręku prawie cały amerykański przemysł stalowy, przemysł, od którego nieledwie wszystkie inne gałęzie przemysłu zależą. Wzysk jednak musiał być niewielki, skoro wszystkie inne prosperowały i bardzo się podnosiły, czego objawem między innymi było podnoszenie się ceny pracy ludzkiej, zarobku robotników. W rzeczywistości przemysł stalowy Carnegie'go pomagał innym gałęziom wytwórczości przez to, że się sam bardzo rozwijał, a to pozwoliło Carnegie'mu zebrać znaczny majątek, który obrócił na najwyższą produkcję.

W rzeczywistości nie jest możliwem, żeby jedna gałąź przemysłu mogła wyzyskiwać inne gałęzie, bo jakby im tem szkodziła, toby i sobie szkodziła: wszystkie są od siebie wzajemnie zależne i jak podnoszenie się jednej pomaga wszystkim innym, tak i szkoda jednej szkodzi wszystkim. Ludziom jednak łatwiej jest wzajemnie się o złą wolę oskarżać, aniżeli objąć całość gospodarstwa społecznego i widzieć tę harmonję, jaka tam być musi, jeżeli życie społeczne ma się normalnie rozwijać.

Dążność do koncentracji istnieje w przemyśle fabrycznym i nie można powiedzieć, żeby ona szkodziła społeczeństwu ludzkiemu, skoro jest to tylko dążność do obniżenia kosztów produkcji, czyli do lepszego zaopatrzenia potrzeb ludzkich. Niema i nie może być tej dążności w produkcji rolniczej, bo ta zależną jest od sił przyrody złożonych w ziemi, warsztatem jej jest ziemia, która jest nieruchomością i nie da się uruchomić.

Najbardziej ruchomym jest kapitał, ten zwłaszcza kapitał, który kto inny zbiera przez oszczędność, a którego inny używa do produkcji, czyli kapitał, który jest przedmiotem kredytu. Takie kapitały są najbardziej ruchome, bo muszą szukać produkcji, ta dopiero stwarzając nowe dobro, może dać kapitaliście procent. Szuka więc kapitalista jakie-

goś producenta, któremu mógłby powierzyć swój kapitał do produkcji. Bezpośredni jednak stosunek kapitalisty do producenta ma w sobie dwie niedogodności dla właściciela kapitału, zwłaszcza drobnego. Najwięcej jest drobnych kapitalistów i ci składają największe kapitały, ale każdemu takiemu kapitaliście zwykle zależy na tem, żeby mógł swój kapitał każdej chwili odebrać, bo są to zwykle kapitały odkładane na czarną godzinę, na nieprzewidziane wypadki. Żaden jednak producent nie może zobowiązać się, że kapitał, który umieści w produkcji, odda na każde żądanie. Drugą niedogodnością jest ryzyko straty, bo niezawsze produkcja się udaje. Jak producent straci, to i drobny kapitalista straci. Od tych obu niedogodności chroni kapitalistów pośrednictwo banków. Różne są banki, większe i mniejsze i pod różnemi nazwami są one pośrednikami między kapitalistami a producentami, tymi, którzy chcą dać i tymi, którzy chcą wziąć kapitał do produkcji. Najprostsze są tż. kasy oszczędności. Drobny kapitalista niesie swój zaoszczędzony grosz do najbliższej kasy oszczędności. Ta mu daje mały procent, ale zato daje mu więcej pewności, że nie straci i że będzie mógł w razie nagłej potrzeby zaraz odebrać. Kasa oszczędności może dać takie zapewnienie najpierw dlatego, że pewną część powierzonych jej kapitałów trzyma w rezerwie, aby mogła oddać na każde żądanie, resztę dopiero powierzonych kapitałów lokuje u bardzo wielu producentów. Jeżeli jeden straci, to kasa rozdziela tę stratę między wszystkich swoich klientów, tak, że oni mogą o tem nawet nie wiedzieć, bo tylko procent mogą mieć mniejszy.

Ale kasa oszczędności, żeby mogła dać takie bezpieczeństwo swoim klientom, sama musi się asekurować. Żeby zrobiła, gdyby całą rozporządzalną gotówkę rozdzieliła między drobnych producentów swego okręgu. Zdarzają się przesilenia, które mogą wszystkich dotknąć i pozbawić możliwości oddania. Kasa oszczędności asekuruje się w ten sposób, że znaczną część swego kapitału lokuje w większych bankach, kupując ich listy zastawne i obligacje. Są to już pożyczki zabezpieczone na nieruchomościach lub wielkich przedsiębiorstwach. Im kapitał kasy rozdzielony jest na więcej hipotek, tem ma większe bezpieczeństwo.

Ale i największe nawet banki, takie jak Towarzystwa kredytowe ziemskie, które mają swoje kapitały zabezpieczone na nieruchomości własności ziemi, nawet i te szukają dla siebie jeszcze szerszego zabezpieczenia, bo mogą przyjąć lata nieszczęśliwe nawet dla posiadłości ziemskich. Dlatego te wielkie nawet banki utrzymują pewną rezerwę, którą lokują w większych jeszcze bankach krajowych i zagranicznych; zyskują przez to większe zabezpieczenie dla siebie i swoich klientów.

Tak wszystkie prawie banki wzajemnie się asekurują, bo ich kapitały, im więcej mają hipotek, tem są bezpieczniejsze. Małe banki korzystają z większych, ale i większe korzystają z małych, taka jest między nimi łączność, że ich kapitały prawie zlewają się w jedną całość, o ile chodzi o produkcję: wszystkie bowiem mają jeden cel, wszystkie zasilają swoimi kapitałami produkcję, aby była większa, a ta produkcja dopiero daje kapitalistom procent, a wszystkim ludziom to, czego im do życia potrzeba, czyni ich bogatszymi.

Nakoniec są największe banki światowe w Londynie i New Yorku, w których schodzą się kapitały prawie z całego świata, to też one zasilają niemi produkcję całego świata. Agenci tych banków szukają po wszystkich krajach globu ziemskiego sposobności do produkcji i jak tylko znajdą taką sposobność, zaraz te banki pomagają jej swoimi kapitałami. Szukają one produkcji w głębi Afryki, w lodach Alaski i Kamczatki, wszędzie, gdzie jest jakie takie bezpieczeństwo własności. Tylko tych krajów unikają, gdzie jest może sposobność do produkcji, ale niema bezpieczeństwa własności, gdzie rząd i ludność nie szanują własności. Te kraje są dla nich zamknięte.

Im więcej w świecie jest bezpieczeństwa własności tem produkcja więcej się rozwija. A wtedy mogą cieszyć się kapitaliści, bo stopa procentowa się podnosi, ale więcej jeszcze cieszą się robotnicy, bo praca ich jest więcej poszukiwana i lepiej wynagradzana. Oni, tak samo jak kapitały, przenoszą się z jednej półkuli świata na drugą w poszukiwaniu za produkcją. Ale najwięcej bogaci się przez to cały świat, wszyscy ludzie, bo ta produkcja wydaje przecież rzeczy,

których wszyscy potrzebują, wszyscy mają lepiej zaopatrzone swoje potrzeby.

Niestety taki stan spokoju i względnego przynajmniej bezpieczeństwa własności nie zawsze jest i nie wszędzie. Bywają większe i mniejsze przesilenia, a wtedy kapitał przestraszony kurczy się i chowa, kredyt ustaje, a z nim ustaje cały obieg i cała produkcja. Cała łączność między ludźmi się rozprzęga, każdy chce żyć tylko dla siebie. Wtedy miliony egzystencji jest zagrożonych, bo jak się zmniejsza produkcja, to miliony pracowników zostają bez pracy i bez chleba.

Takie przesilenia są większą klęską dla ludzkości niż trzęsienia ziemi lub nawet epidemie. Są ludzie, którzy szukają jakiegoś środka zabezpieczenia przed takimi przesileniami przynajmniej dla tych, którzy giną z głodu. Pomóc im może tylko miłosierdzie mających jakąś rezerwę dla siebie i zwykle pomaga, przynosi choć małą ulgę. Ale żeby ta pomoc zastąpiła produkcję, tego od niej ani spodziewać się ani wymagać nie można. Jeżeli tylko praca produkcyjna i owoce tej pracy dają ludziom zaopatrzenie ich potrzeb, to trudno, żeby mogli mieć to zaopatrzenie bez tej pracy i bez tych owoców pracy.

Na innej drodze trzeba szukać ratunku i zabezpieczenia przeciwko takim przesileniom. One mają źródło w błędach ludzkiego myślenia, trzeba te błędy usunąć. Czasem ludziom się zdaje, że droga produkcji jest zadługa, że mogą dobra potrzebne im do życia zdobyć na innej krótszej drodze, a wtedy zamiast tworzyć dobra, wydzierają je sobie, naruszają cudzą własność. Czasem naruszają nawet własność dóbr droższych, niż wszystkie dobra materialne. A z tych naruszeń powstają wszystkie przesilenia. Produkcja ludzi zawsze łączy, wszystko inne ich rozdziela.

Produkcja wymaga jaknajwiększego łączenia sił ludzkich i ich kapitałów, widzieliśmy też, że ten proces łączenia ciągle się odbywa. Ludzie z własnego interesu dla zwiększenia produkcji coraz więcej się łączą. Przemysł fabryczny się łączy i łączą się banki, które go swojemi kapitałami zasilają. W krajach najbardziej przemysłowych i najbogatszych doszło już do tego, że cała produkcja jest w ręku niewielu

ludzi, którzy nią kierują. A że od tej produkcji zależy produkcja reszty świata, więc można powiedzieć, że ci ludzie są szafarzami dóbr całego świata. Jako tacy szafarze, są oni potężniejszymi władcami, niż wszyscy koronowani i niekoronowani władcy tego świata. O nich można powiedzieć, że władza ich pochodzi od Boga, bo nie zdobyli jej na wojnie, nie zdobyli podstępem ani przemocą, ani wymową na jakimś wiecu ludowym. Dał im tę władzę ich geniusz produkcji, tej produkcji, która wszystkich bogaci. Prowadzą oni też produkcję ku coraz wyższym regionom; z ich pomysłu a często z ich osobistych funduszków powstają najwyższe dobra ludzkości, instytucje humanitarne i naukowe, przeznaczone na to, aby służyły najwyższej produkcji.

Tak się przedstawia dzisiejszy ustrój świata społecznego ze strony ekonomicznej. Produkcja, która wszystkich żywi, wszystkie potrzeby ludzkie zaopatruje, łączy ludzi coraz więcej i coraz ściślej w węzeł. Każda jednostka ludzka owoce swej pracy oddaje innym, oddaje niemal całemu światu, a od niego dopiero otrzymuje w zamian dobra, których sama potrzebuje do życia. Ta łączność idzie coraz dalej, skoro dziś w Europie ludzie nawet niezamożni używają do zaspokojenia swych potrzeb owoców pracy ludzkiej niemal wszystkich części świata. Przez pracę swoją i przez swoje potrzeby jednostka ludzka tak zlewa się z całą ludzkością, że w niej prawie tonie. A jednak nic nie traci ze swojej osobowości i indywidualności, jej siły indywidualne twórcze nie tracą na tem, ale zyskują. Bo też od tych sił twórczych indywidualnych wszystko zależy. One każą ludziom pracować, każą im łączyć pracę i kapitały, aby mieć więcej owoców pracy. Wszystko tu jednostka robi z własnego wrodzonego popędu.

Zdolności twórcze jednostek rozwijają się tem więcej, im więcej każda jednostka jest niezależną, im więcej działaniem jej kierują jej własne indywidualne potrzeby i popędy. Przymusu one nie znoszą, bo wszelki przymus zewnętrzny je osłabia. Choć jednostka wszystkie owoce swej pracy oddaje innym, czyni to z własnej dobrej woli, żadnego przymusu innej jednostki tu być nie może, bo wtedy ją siły twórcze opadają. Ta możność działania tylko pod wpływem własnych indywidualnych potrzeb i popędów stanowi indy-

widualną wolność każdej jednostki. Wolność dodaje każdej jednostce sił twórczych, w wolności więc winny być wszystkie jednostki równe, bo wtenczas rozwijają najwięcej sił twórczych. Wolność indywidualna jednostek nie jest niczem innym, jak tylko możliwością rozwinięcia sił twórczych.

Na drodze rozwoju dobrobytu doszła już ludzkość dość daleko w porównaniu do wieków ubiegłych, a to jest równoznaczne z rozwojem jej twórczości, bo to jest dziełem jej twórczości. Ludzie starzy mogą z własnych spostrzeżeń stwierdzić, że nawet w ostatnim półwieku postęp był znaczny. Zniknęły chaty kurne, znikają powoli słomiane strzechy, ludzie coraz lepiej odżywiają się, mieszkają i odziewają. Z twórczością ludzi rozwija się ich dobrobyt, a z nim rozwija się też wolność. Ludzie, którzy mogą przenosić się z miejsca na miejsce przy pomocy siły pary wodnej po wodzie i po drogach żelaznych są wolniejsi, aniżeli byli ci, którzy mogli to czynić tylko przy pomocy koni lub łodzi żaglowych. Ci, którzy będą przenosili się przez powietrze, będą jeszcze wolniejsi i będą mieli więcej czasu na rozwinięcie swej twórczości. A każde nowe odkrycie i wynalazek wychodzi na pożytek ogółu ludzi i łączy ich ściślejszym węzłem. Taki rozwój jest, jak widzimy, zależny bardzo od wolności, bo ona rozwija siły twórcze, jest więc między nimi wzajemność: rozwój pomaga wolności, a wolność rozwojowi.

Dlatego słusznie ustrój społeczny, w którym możliwy jest taki rozwój nazywa się wolnościowym. Nazywają go też czasem kapitalistycznym i słusznie, bo tworzenie kapitałów tworzy szczeble drabiny, po której ów rozwój się wznosi.

Jakikolwiek zresztą jest ten ustrój społeczny i jakkolwiek go nazwiemy, daje on i zapewnia ludzkości dwa wielkie dobrodziejstwa: stały choć powolny postęp i wolność indywidualną ludzi.

Jest w tym ustroju i w całym rozwoju, jak widzieliśmy, wielka harmonja między interesem jednostek a interesem ogółu, którego zresztą poza interesem jednostek ludzkich niema, bo on z nich tylko się składa. Gdybyśmy na chwilę wyobrazili sobie, że jakaś siła zewnętrzna, jakiś kataklizm natury węzeł produkcji, który łączy ludzi rozerwie, wyjmie

z niego choćby jedno tylko ogniwo, np. kredyt obiegowy i zatrzyma obieg dóbr, straszny widok musiałby się przedstawić naszym oczom. Byłby to obraz pełen grozy, straszniejszy aniżeli Sąd Ostateczny na obrazie Michała Anioła. Byłoby to: *solvat saeculum in favilla*. Od takiego obrazu wolimy się odwrócić i wrócić do harmonji.

Umysł ludzki lubi robić porównania, wyszukiwać analogje i podobieństwa między zjawiskami tego świata, bo one mu pomagają do ich zrozumienia. Harmonja, jaka jest między ludźmi w produkcji wszechświata, przypomina mimowoli muzykę. Jak tam prace ludzi, tak tu dźwięki się schodzą. A wszystkie stają się przez to silniejsze i wszystkie lepiej się uwydatniają. Dlatego czynią to dobrowolnie, bo każdy dźwięk chce najlepiej się wydać. Wszystkie dopiero połączone wygrywają wielką symfonię.

Produkcja połączona całej ludzkości wygrywa także swoją symfonię. Gdybyśmy dla tej symfonji szukali słów, możeby jej najlepiej odpowiadały takie: „Chwała na wysokości Bogu a na ziemi pokój ludziom dobrej woli“. Bo ludzie mają za co Stwórcy dziękować, a pokój może im dać tylko dobra wola. Tej dobrej woli potrzeba zresztą do wszystkiego na świecie. Bez niej nic ludzie nie mogą osiągnąć. Przymus psuje wszelką harmonję.

C. d. n.

Dr. Ludomir Lewandowski.

Proza artystyczna i jej losy.

(Ciąg dalszy)

— — —

Azjanizm milknie odtąd w Rzymie na całe stulecie; panuje w osobie Cicerona styl „piękny”. Attycyzm uczuł, że ewolucja ta jest mu na rękę i z kolei zapuścił w Rzymie korzenie. Rozumie się, był to attycyzm umiarkowany, główna cecha skrajnego attycyzmu, wstręt do wszelkich słów nieattyckich, nie miała sensu dla ludzi, którym wypadało mówić nie po grecku, ale po łacinie. Bądź co bądź nawet w tej umiarkowanej formie różnił się dość jaskrawo nie tylko od azjanizmu, — o tem mówić nie warto, — lecz także od ideału, w cielonego w wymowie cycerońskiej. Tu mamy nasienie, tam normę; a nadto — wskutek reakcyjnego charakteru attycyzmu, o którym była mowa wyżej — za normę uznano nie współczesnych, lecz wczesnych pisarzy IV w., nie Demostenesa i Aischinesa, lecz Lizjasza z jego surowym stylem; znaleźli się nawet dziwacy, którym przyszło do głowy naśladować Tucydydesa. Walka z attycystami, — do których należeli np. Cezar i Brutus — zajęła ostatnie lata życia Cicerona, o ile były one poświęcone literaturze. Gdy jego zabrakło, attycyzm poczuł się zwycięzcą w Rzymie i dumnie wypowiedział przez usta swego głównego teoretyka, Dionizjusza z Halikarnasu, zadowolenie z powodu ostatecznego wypędzenia „nierządnicy” azjańskiej.

Jednakowoż triumf jego był przedwczesny; azjanizm nie omieszkał pojawić się znowu i cały dalszy rozwój prozy greko-rzymskiej odbywał się pod wpływem walki obydwu kierunków, azjanizmu oraz attycyzmu. Bo w rzeczy samej rezultatem umysłowego życia Rzymu w I w. przed Chr. —

jednym z symptomatów jego był wspomniany edykt Krasusa — było całkowite przeniknięcie hellenizmu w rzymski świat ducha: język grecki i łaciński, obydwa, stały się językami narodowymi państwa rzymskiego. Postaramy się scharakteryzować pokrótce dalszy rozwój artystycznej prozy obydwu literatur, o ile wyznaczała go walka wskazanych kierunków.

Z ustaleniem zasady monarchicznej wymowa przestała być siłą czynną w Rzymie; nastały dla prozy artystycznej warunki, zupełnie analogiczne do tych, jakie spotykamy w Grecji po śmierci Alexandra Wielkiego. Nic więc dziwnego, że także następstwa tak tu, jak tam, jednakowe: gdy trybuna utraciła swe znaczenie przewodnicze, miejsce jej zajęła szkoła i książka. Szkoła w Grecji wydała — azjanizm, książka — attycyzm; i szkołę i książkę mamy w Rzymie. Szkoła była współczesna, książka zaś starodawna, to też przedstawiciele wymowy szkolnej chętnie nazywali siebie „nowymi“ (neoterykami), przedstawiciele zaś wymowy książkowej — „starymi“ (archaistami).

Szkoły w obydwu częściach imperjum rzymskiego były jednakowe; wprawdzie w zachodniej mówiono wiele po łacinie (zakaz bowiem Krassusa dawno już usunięto), różnicy to jednak nie robiło, duch bowiem panował ten sam. Inaczej ma się rzecz z książką; w epoce Cicerona archaiści rzymscy, podobnie jak greccy, starali się naśladować (choć rozumie się w języku łacińskim), pisarzów attyckich IV w.; w epoce jednak cesarstwa Rzymianie posiadali już swą własną, starodawną literaturę, wzory więc greckie można było zastąpić rzymskimi. W ten sposób z attycyzmu rzymskiego rozwija się rodzimy kierunek narodowy, do którego nazwa „attycyzm“ nie daje się zastosować; nie będziemy go zatem już więcej używać i zastąpimy go nazwą „klasycyzm“, rozpościerając go również na attycyzm grecki, do którego tak samo się nadaje. Przedewszystkiem jednak zajmujemy się losami klasycyzmu greko-rzymskiego.

Losy jego nie są skomplikowane; skoro bowiem ogłoszono jako regułę naśladownictwo, pytanie całe sprowadziło się do tego, kogo naśladować; z obydwu punktów widzenia spotykamy klasyków skrajnych i klasyków umiarko-

wanych. Pierwsi naśladowali nie pisarzy starodawnych wogóle, lecz najwcześniejszych wśród nich, i to naśladowali ich niewolniczo; za wzory nie uznawali oni ani Demostenesa ani Cicerona, lecz usiłovali wskrzesić przeszłość dawniejszą jeszcze, Lizjasza i Katona, unikając starannie słów, których u tych pisarzy nie było, z drugiej zaś strony wprowadzając do literatury możliwe wszystkie, spotykane u nich słowa, nawet zamarłe i niezrozumiałe. Skrajny ten klasycyzm — archaizm — był przez pewien czas w modzie, ale właśnie tylko w modzie; jako pozbawiony wszelkich pierwiastków życia, nie wniósł on do literatury niczego zdolnego do życia. Inaczej ma się rzecz z klasykami umiarkowanymi, których patryarchą na gruncie rzymskim był sławny Kwintyljan; robiąc rozumne ustępstwa na rzecz współczesności, zwłaszcza w dziedzinie języka, byli prawdziwymi przedstawicielami klasycznej prozy artystycznej w obydwu literaturach. Ale właśnie wskutek tych ustępstw różnią się nie bardzo wyraźnie od umiarkowanych wyznawców kierunku drugiego, azjanizmu; tak np. jeden z najsympatyczniejszych przedstawicieli prozy rzymskiej II wieku, Plinusz Młodszy sam z dumą nazywa siebie naśladowcą Cicerona, którym zresztą być musiał, jako uczeń Kwintyljana; ale równocześnie z ironją odzywa się o „mających dobre zamiary“ (euzêloi), t. j. klasykach surowej reguły, a od prozy jego często zalatuje azjanizmem. Na gruncie rzymskim taka nieokreśloność była tem bardziej możliwa, że główny wzór klasyków umiarkowanych, Cicero, sam w młodości był azjanistą, a i później, co całkiem naturalne, nie mógł w zupełności wyzbyć się swych azjańskich naleciałości; dokładniej można przeprowadzić granicę na gruncie greckim. I sprawiedliwość każe przyznać, że najpoważniejsi pisarze greccy epoki cesarstwa należą właśnie do obozu klasyków umiarkowanych — Plutarch, Arrianus, Kassius Dio; jedynie tylko Lucjan waha się między obydwoma obozami, co zresztą odpowiada jego niestałemu i lekkiemu, chociaż świetnemu talentowi. Podtrzymywali oni z honorem sztandar klasycyzmu, dopóki nie powierzyli go rękóm pisarzy chrześcijańskich — jak to poniżej zobaczymy.

Bądź co bądź bardziej dla nas zajmującą, jako sympto-

mat historyczno-literacki, jest muza azjanistów. Po zadanej jej klęsce w I w. przed Chrystusem wkrótce przyszła do siebie; epoka cesarstwa była drugą epoką rozkwitu azjanizmu. I by wyznać prawdę, to drugie jej powodzenie nie było całkiem niezasłużone; jeśli muza azjańska czarowała publiczność, to dlatego, że istotnie była czarująca. Rozumie się, że także tutaj musimy pozostawić na uboczu skrajnych przedstawicieli partji, oratorów, którzy śpiewali lub tańczyli na mównicy i utracili zdolność odróżniania rzeczywistości od swych fantazyj. „Dlaczego ty tak ponuro spoglądasz na mnie, Sewerze?” — wołał pewnego razu wychowanek szkoły retorycznej, zbyt wcześnie przeniesiony do gmachu sądowego; „ani mi się śni” — odpowiada z całym spokojem tamten — „a zresztą jeśli masz tak napisane w zeszycie, to niech ci będzie”, — i przy ogólnym śmiechu publiczności spojrzał nań z całą wściekłością, na jaką tylko mógł się zdobyć. O tych fanatykach azjanizmu mówić nie warto; ograniczymy się do tych, którzy wycisnęli swe piętno na swoich czasach — a nawet nie tylko na swoich.

Dwa były, jak widzieliśmy, style „azjańskie”: igrający i pyszny; ten drugi, wraz ze swemi uroczystemi okresami, nadawał się do panegiryków, z których też go znamy. Ciekawszy jest pierwszy. Od czasów Gorgiasza wzrósł i zmęźniał znacznie; nie przeszła dlań bez śladów również i filozofja, jakkolwiek w zasadzie azjanizm stronił od niej; z dziecinnych niekiedy antytez i isokolów sofisty sycylijskiego i pierwszych azjanistów wyrosła świetna i nie zawsze sztuczna perła stylu: „sentencja”. Sentencja — umyślnie pozostawiam to słowo, nie dające się przełożyć — nie musiała zawierać treści bezwarunkowo ogólnej; wymagało, by zdumiewała ona słuchacza swą zwięzłością, trafnością i nieoczekiwalnością (sławne były „*breves vibrantesque sententiae*”). „Człowiek ten niczem nie grzeszy — chyba tylko tem, że niczem nie grzeszy”; okrutny właściciel niewolników, sam wyzwoleniec „zanadto mało, albo raczej zanadto dobrze pamięta, że on sam był niewolnikiem”. W „sentencji” usiłowano pomieścić możliwie najwięcej treści, — używając w tym celu jak najmniej słów: skutek tego właśnie najlepsze sentencje są nie do przełożenia; może ktoś spróbuje przełożyć na polski:

„*portum ignorantī nullus ventus suus*” itp. W czasach dzisiejszych mistrz sentencji — to Fr. Nietzsche; także jego zwroty, jak: *ja, ich habe die Ehe gebrochen, aber zuerst brach die Ehe mich*; albo *einst zog ich diesen Schluss, nun aber zieht er mich* — najłatwiej jeszcze mogą dać czytelnikowi pojęcie o tem, czem była sentencja wymowy azjańskiej.

Drugim środkiem była t. zw. „ekfrazą”, t. j. opis jakiegokolwiek miejsca, obrazu, piękności itp. Tutaj główną rzeczą była harmonja pomiędzy tonem opisu a opisywanym przedmiotem. To też element ten miał przed sobą szeroką przyszłość; te opisy przyrody, któremi tak zachwycamy się u pisarzy współczesnych, pochodzą w prostej linii od ekfraz retoryki azjańskiej. Wszystkich innych jej sztuczek wliczać nie będę; zaznaczę tylko, że samo ujęcie tematu było takie, by w sposób najsilniejszy działać na fantazję. O tem słów kilka powiedzieć wypadnie.

Czem dla prozy artystycznej była rzeczywista wymowa, polityczna i sądowa, tem dla sztucznej prozy azjanizmu była wymowa fikcyjna: mówca przenosił się w wymyślone warunki, przejmował się właściwościami swego fantastycznego położenia i z tego właśnie powodu wygłaszał rzekomo-doradczą lub rzekomo-sądową mowę. Warunki wybierano — rzecz prosta — najwdzięczniejsze, t. j. najbardziej efektowne, bogate w konflikty wszelkiego rodzaju. Po zgubnem odstąpieniu wojska ateńskiego z pod Syrakuz, ranny i nie mogący iść dłużej żołnierz błaga wodza, aby go dobił: „na boga, Hikjaszu, na boga, ojcie mój! niechbyś obaczył tak Ateny” (ostatnia sentencja jest w oryginale bardziej zrozumiała). Bezręki bohater, przekonawszy się o zdradzie żony, żąda od syna jej śmierci i chce wyrzec się go, gdy syn odmawia; syn broni się. Wszystko to przypomina scenę z „*Les Misérables*” V. Hugo, gdzie bohater, niegdyś zbrodniarz, później zaś powszechnie szanowany mer, rozmyśla nad tem, czy nie powinienby, niszcząc szczęście swe własne oraz szczęście wielu innych, odsłonić tajemnicę, która go otacza, gdy za zbrodnię, której on niegdyś dokonał, inny dostaje się na ławę oskarżonych; albo też z „*Le coupable*” Fr. Coppé — scenę, gdzie prokurator ma wygłosić akt oskarżenia przeciwko oskarżonemu, w którym poznał własnego

syna. Wszystko to są prawdziwe kwiatki krasomówstwa azjańskiego II w. po Chr.

W rzeczy samej azjanizm — i na tem polega największa bodajże jego zasługa, zrodził romans; wszyscy powieściopisarze greccy i rzymscy byli azjanistami. A romans nasz współczesny, bez względu na wszystkie zmiany pod względem artyzmu i powagi — jest wprost potomkiem starogreckiego; rodowód można bez trudu ustalić ze wszystkimi szczegółami. A nadto — uległ on przecież zmianie dopiero w przeciągu ostatnich lat pięćdziesięciu.

Tak przedstawiał się charakter azjanizmu w epoce cesarstwa. Również i losy jego zewnętrzne były bardziej urozmaicone od losów klasycyzmu. W pierwszym wieku po Chr. daje on literaturze rzymskiej bohatera w osobie Seneki — filozofa, nie pozwalającego się naśladować mistrza sentencji; pod koniec wieku przesłania go Kwintyljan, co jednakowoż nie przeszkodziło mu wywrzeć bardzo silny wpływ na obydwa uczniów tego ostatniego, t. j. Plinjusza Młodszeo, a szczególnie Tacyta. W wieku drugim ustępuje on znowu, tym razem przed archaistami epoki Antoninów, natomiast w trzecim — znowu zaczyna panować w literaturze rzymskiej; występuje tak zwana łacina afrykańska, której głównym przedstawicielem jest Apulejusz. Łacina afrykańska jest to zwyrodnienie azjanizmu na gruncie rzymskim, drugie dziecięstwo prozy azjańskiej; znowu pojawiają się łączone parzyście człony z rymami retorycznymi i równą ilością słów a nawet zgłosek; jednakowoż wszystkie te piękności gromadzono bez poczucia miary, z jakimś dziecinnem upodobaniem we wszystkim, co kuglarskie i obrzydliwe. „Kobieta kłótniwa, leniwa, pijaczka, próżniaczka, zuchwała, wytrwała, do czynów haniebnych gotowa, na podłe wydatki chciwa“, i dalej i dalej, stronnica za stronnica w tym samym stylu. Afrykańska łacina była wszelako zjawiskiem jasno sformułowaniem i dlatego imponującym; Apulejusz jest ostatnią oryginalną indywidualnością w pogańskiej literaturze rzymskiej, a wpływ jego na dalszy rozwój prozy był zgoła nie bez znaczenia.

V.

Głównym rezultatem rozwoju prozy antycznej w epokach, opisywanych w rozdziałach poprzednich, było ogólne, podzielane przez wszystkich przekonanie, że pisać jak się trafi — niewolno; że w każdej twórczości konieczny jest styl, wybór zaś jego zależy częściowo od zamierzonego utworu, częściowo od osobistych upodobań autora; gdyby „bourgeois” Moliera żył w owych czasach, rozczarowałby się rychło swą umiejętnością „*faire de la prose*”. Przekonanie to powstało w Grecji; lecz urok stylu wydoskonalonego był tak wielki, że podbił Rzym, wypracowane więc przez Greków dla Greków zasady przystosowano do języka rzymskiego: jedno i to samo wyrażenie afektów, jedną i tę samą perjodyzację, jeden i ten sam rytm uznano za obowiązujący dla obydwu języków. Czyż można było powątpiewać o naturalności prozy artystycznej, jeśli ona, skoro raz już powstała, nie tylko nie spotkała żadnego oporu wśród narodu, u którego powstała, lecz także podbiła sobie wymowę narodu innego, obcego? Mimo wszystko to pierwsze doświadczenie nie było jeszcze rozstrzygające. Obecnie zbliżało się drugie, znacznie poważniejsze, ze strony nowej siły kulturalnej — chrześcijaństwa.

Czy chrześcijaństwo mogło przywiązywać do prozy artystycznej jakiekolwiek znaczenie? Czy mogło uważać za rzecz pożądaną lub nawet dopuszczalną, by młodzi jego wyznawcy uczyli się jej praw? Na pierwszy rzut oka wydaje się możliwą jedynie odpowiedź przecząca. Przeciwno prozie artystycznej przemawiał, przedewszystkiem, najjaskrawszy i najbardziej obowiązujący dla chrześcijaństwa przykład — język ksiąg świętych Nowego Testamentu. Przytem jednak trzeba wyzbyc się tego poglądu, który każdy wyrobił sobie na ich styl na podstawie przekładów nowszych — styl, rzecz jasna, mniej lub więcej literacki; oryginał pod tym względem posiada całkowicie inny charakter. Pojawił się Nowy Testament wśród ludu prostego i to nawet niegreckiego z pochodzenia, był więc napisany językiem, którego wykształceni ludzie tej epoki, czy to azjaniści czy klasycy, nie mogliby uznać nie tylko za literacki, lecz nawet za styl lu-

dzi o niskiem wykształceniu: mnóstwo form nieprawidłowych, z punktu widzenia gramatyki; mnóstwo nieużywanych z punktu widzenia leksykografii słów; wprowadzenie wyrażań aramejskich i łacińskich, niedopuszczalnych z punktu widzenia puryzmu — oto właściwości w zakresie języka; uderzające ubóstwo perjuryzacji, brak wszelkiej dyspozycji, przeskoki i niedomówienia, zupełna nierytmiczność — oto właściwości w zakresie stylu. I cóż z tego? Księga ta jednak zwycięża świat, podbija serca niedostępne dla Platona i Cicerona; czyż wobec tego może mieć jakiegokolwiek znaczenie proza artystyczna?

Język ksiąg świętych dawał przykład jasny i, zdałoby się, obowiązujący dla chrześcijanina. Ale oprócz tego zawierał on niemniej jasną i niedwuznaczną wskazówkę w słowach: „nie myślcie jako albo co byście mówić mieli: bo wam będzie dano onej godziny, co byście mówili. Albowiem nie wy jesteście, którzy mówicie, ale Duch ojca waszego, który mówi w Was“. Nie ulega tedy wątpliwości, że z punktu widzenia czysto chrześcijańskiego była w teorii proza artystyczna potępiona. Potępionoby ją również w rzeczywistości, gdyby nie ten fakt, że greccy i rzymscy Ojcowie Kościoła byli tylko w jednej połowie swej istoty chrześcijanami, w drugiej zaś Grekami i Rzymianami, i dlatego, pozostając pod wpływem wiekowej tradycji, czuli taki żywiołowy pociąg do artystycznego opracowania stylu, że żadne przeszkody nie mogły mu się oprzeć. Trzeba było uciec się do kompromisów, ocalić artyzm słowa, nie przestając być wiernymi przykładowi i poleceniom Mistrza. Wiodły do tego trzy drogi — i Ojcowie Kościoła skorzystali ze wszystkich trzech.

Droga pierwsza była najradzykalniejsza. „Daremnie poganie chełpią się artyzmem ksiąg swoich i sądzą, że nasze księgi jej nie mają; nasz artyzm jest tak samo niewątpliwy, tylko że odmienny od tego, do którego oni przywykli“. Tę dziwną na pierwszy rzut oka teorię przygotował już Ambroży Medjolański, u którego (list. VIII) czytamy następujące, ciekawe słowa: „Większość ludzi zaprzecza, by nasi pisarze pisali dla sztuki (*secundum artem* — tj. świadomie artystycznie), a my nie chcemy się spierać: istotnie pisali oni nie dla sztuki, ale dla łaski (*secundum gratiam* — tj. nieświadomie

artystycznie), która stoi wyżej od wszelkiej sztuki; pisali oni to, co pisać kazał im Duch. W każdym razie ci, co pisali o sztuce (tj. o teorii prozy), znaleźli ją w ich utworach i w ten sposób stworzyli podręczniki i książki o sztuce". Ambroży ma tu na myśli, naturalnie, księgi Starego Zakonu, zgodnie z jego ulubioną ideą, że cała mądrość helleńska wypłynęła z żydowskiej. Jego uczeń, wielki Augustyn, ujął tę teorię w ramy systemu w dwu okazałych utworach, z których jeden (*De doctrina Christiana*) zachował się nam, drugi zaś (*De modis locutionum*), jeszcze bardziej specjalny, zaginął. W pierwszym pragnie on „odpowiedzieć nieukom, którzy sądzą, że mają prawo lekceważąco traktować naszych pisarzy, nie dlatego, jakoby brakowało im tego artyzmu słowa (*eloquentia*), którym ci ludzie tak niezmiernie się przejmują, ale dlatego, że nie wystawiają go oni na pokaz" — i na dowód analizuje on nie tylko miejsca ze Starego Testamentu, lecz także okresy św. Pawła. W drugim zaś, wedle świadectwa Kassiodora, rozwinął także „figury mowy pogańskiej i mnóstwo innych zwrotów, właściwych jednemu tylko Pismu świętemu, które nie przeszły do prozy pogańskiej, troszcząc się o to, aby czytelników nie zmieszał niezwykły sposób wykładu; a równocześnie niezapomniany nasz nauczyciel pragnął dowieść, że zwroty ogólnie uznane, tj. figury gramatyczne i retoryczne, wypłynęły z Pisma świętego, i że mimo tego pozostało w nim wiele jeszcze rzeczy, których dotychczas nikt z pogan naśladować nie potrafił". Posiadając taki pogląd na styl Pisma św., Augustyn nie uważał naturalnie za potrzebne powstrzymywać zapędy w kierunku formy artystycznej, które w sposób zasadniczy i nie dający się usunąć zaszczerpiono mu w szkole retorycznej — a nawet napisał podręcznik retoryki dla chrześcijan. Dzięki zaś autorytetowi, którym cieszył się w Kościele zachodnim, krok ten jego miał znaczenie decydujące.

Teoria św. Ambrożego i św. Augustyna wypełniła swe zadanie w sprawie ocalenia artyzmu słowa; z punktu jednak widzenia prawdy teoretycznej trudniej ją obronić. Pod tym względem daleko większe znaczenie posiada kompromis drugi, który polegał na następujących rozumowaniach. Przedewszystkiem, prostoty i braku sztuczności Pisma św.,

osobliwie zaś Nowego Zakonu, nie zaprzeczano; przeciwnie wobec świętych zwycięstw chrystjanizmu, właśnie ów brak sztuczności mógł służyć, jako dowód jego boskości. „Gdyby — powiada Origenes, występując przeciw zarzutowi Celsusa, że Ewangelią napisana jest językiem rybaków — gdyby uczniowie Pana posługiwali się dialektycznymi i retorycznymi sztuczkami Hellenów, możnaby pomyśleć, że Jezus występuje, jako założyciel nowej szkoły filozofów. Ale nie, oni mówili wprost z serca, tak jak im dyktował Duch: wówczas ludzie ze zdziwieniem pytali jeden drugiego: skąd bierze się u tych ludzi taka siła przekonania? wszak ci to nie jest ta którą posiadają wszyscy inni. I dlatego poczęli myśleć, że przez usta ich mówi istota wyższa“. Tego samego zdania są Chryzostom, Teodoret, Izydor Pelusiota na wschodzie, Arnobius, Laktancius, Hieronim na zachodzie. Ale — i tu był punkt rozstrzygający — nie wyciągano stąd wniosku, że styl pierwszych nauczycieli chrześcijaństwa ma obowiązywać również ich zwolenników. Ten sam Izydor Pelusiota, który z takim zapałem bronił braku sztuczności w języku apostołów, nie waha się zaliczyć wymowy w poczet sług prawdy. (L. V). „Mądrość boska — powiada on — ma język pospolity, myśl zaś krąży w niebiosach; a u tej drugiej — wykład jest święty, lecz treść pozioma. A więc, gdyby ktoś mógł u jednej zapożyczyć myśl, u drugiej zaś wykład, sprawiedliwie nazwalibyśmy go najmędrszym; krasomówstwo może być narzędziem mądrości nadziemskiej, jeśli będzie ulegać jej, jak ciało — duszy, lub lira — pieśni tego, który sobie wtóruje na niej, objaśniając jej myśli niebieskie, nie wprowadzając jednak od siebie żadnych nowości; gdyby zaś zapragnęło ono wywrócić ten stosunek, gdyby to, co winno służyć, przywłaszczało sobie zarozumiałą rolę wodza, ściślej mówiąc, stawało się tyranem myśli, wówczas zasłużyłoby na wygnanie“. Jeszcze bardziej niedwuznacznie wyraził się św. Grzegorz z Nazjanu, odpowiadając ze stanowiska biskupa konstantynopolińskiego na zarzuty przeciwnika, że, zamiast iść za wzorem „rybaków“ ewangelicznych, wnosi do Kościoła retorykę helleńską — powiedział: „poszedłbym za przykładem rybaków ewangelicznych, gdybym posiadał siłę czynienia cudów, podobnie jak oni; ponieważ jednak

cała moja siła zawiera się w mojem słowie, więc to słowo poświęcam na służbę dobrej sprawie“.

To samo głosili na zachodzie Hilary z Poitiers, uczeń teologów wschodnich, Paulin z Noli i inni; wymagali oni, aby sztuka słowa, która tak długo służyła za wabik kłamliwej mądrości, dopomagała teraz rozszerzeniu prawdy.

Z drugim tym kompromisem można pogodzić się stosunkowo jeszcze najłatwiej; mniej niż pierwszy grzeszy on naciąganiem, a równocześnie wypowiada się w nim niewątpliwa dążność, by świadomie wyjaśnić sobie swój stosunek do samego narzędzia propagandy chrześcijańskiej. W niemniej zajmującym kompromisie trzecim zaznacza się brak nie tyle szczerości i dobrej woli, ile właśnie uświadomienia rzeczy. Tak samo, jak w kompromisie drugim, otwarcie przyznawano, że Pismo św. i pierwsi nauczyciele nie odznaczają się sztuką. Że przykład ten jest obowiązkowy, przyznawano również, w przeciwieństwie do poprzednich. „My — pisze Bazyli Wielki do nauczyciela wymowy, Libanjusza — stoimy po stronie Mojżesza, Eljasza i podobnych im mężów błogosławionych, którzy mówili nam o swych dziejach w języku barbarzyńskim; tak samo, jak oni, mówimy i my, trzymając się treści prawdziwej, lecz słowa nieuczonego. Bo przecież, jeśli nawet nauczyliśmy się czegokolwiek od was, to zdążyliśmy już o tem zapomnieć“. W podobny sposób Sulpicjusz Sewer, przystępując do opisania żywotu św. Marcina, prosi czytelników, aby wybaczyli mu, „jeśli uszy ich urazi język nieprawidłowy, ponieważ królestwo Boże polega nie na wymowie, lecz na wierze; trzeba pamiętać, że zbawienie ogłosili światu nie mówcy, lecz rybacy“. W teorii tedy konsekwencję przeprowadzono ściśle, w praktyce jednak ci sami pisarze uchylają się od swych własnych zobowiązań. I Bazyli Wielki i Sulpicjusz Sewer wyraźnie dążą do piękna i artyzmu stylu: Sewer wśród Rzymian zasłużył na zaszczytne miano Sallustjusza chrześcijańskiego, Bazyli zaś obok Złotoustego był wśród Greków najpotężniejszym szermierzem chrześcijaństwa. Tak to, wbrew wszelkim wywodom teorii, natura domagała się swych praw: Grecy i Rzymianie mogli przyjąć chrześcijaństwo, lecz nowa religja nie mogła ich zmusić, by zapomnieli o swem pochodzeniu.

Rezultatem całej walki był zupełny triumf prozy artystycznej w całej poetyce starochrześcijańskiej, jak greckiej, tak i rzymskiej. Widzieliśmy jednak, że rozwój prozy artystycznej w epoce cesarstwa zależał od walki dwu kierunków, klasycyzmu oraz azjanizmu, któryż więc z nich odcisnął swe piętno na prozie artystycznej literatury chrześcijańskiej?

Przedewszystkiem jest rzeczą jasną, że od pisarzy chrześcijańskich nie możemy oczekiwać żadnych wskazówek teoretycznych w tej sprawie. Sama już bowiem obrona prozy artystycznej była dla nich możliwa tylko dzięki pewnym kompromisom; niesposób było wymagać, aby ludzie, głoszący mądrość niebieską, wdawali się w spory między sobą o wyższość stylu tego lub innego. Dlatego też walka jawna ustaje na gruncie chrześcijańskim, ale właśnie tylko walka jawna, posługująca się mowami polemicznymi i artykułami z jednej i drugiej strony; poza tem zresztą obydwa kierunki trwają dalej i cichaczem werbuja sobie stronników wśród przedstawicieli młodej literatury chrześcijańskiej.

I przyznać należy, że położenie azjanizmu znów było bez porównania wygodniejsze. Nie należy przytem obawiać się wyrażen: „styl igrający“ i „styl pyszny“, które poprzednio zaproponowałem dla obydwu odmian tego kierunku i uważać pierwszy za niezgodny ze świętością, a drugi z prostotą prawd ewangelicznych; wyrażenia te miały na oku formę jedynie i mogły żyć się z wszelaką treścią. Decydowała także i tutaj ta okoliczność, że siłę azjanizmu stanowiła technika, siłę zaś attycyzmu — wzory. Chrześcijaństwo zaś mogło pozwolić swym adeptom na naukę techniki słowa — jej zasady nie dotyczyły wcale tej czy innej religji, przykłady zaś można było dobrać albo obojętne, albo nawet chrześcijańskie; czyż mogło jednak ono zająć równie spokojne stanowisko wobec wzorów, nawskróś przepojonych nienawistną „kłamliwą mądrością“. Naturalnie wzory te czytano — trzeba było przecież czerpać skądś wykształcenie — a nauczyciele chrześcijańscy spoglądali na to pobłażliwie; ale od czytania daleko jeszcze do tego miłostnego zgłębienia, przy którym człowiek świadomie zdobywa styl —

a niepostrzeżenie — także sposób myślenia swego wzoru. Wynika z tego, że azjanizm prędzej mógł liczyć na pobłażliwość w środowisku chrześcijańskim, niż klasycyzm. Jasnym ten wniosek teorii znajduje całkowite potwierdzenie w praktyce.

Przedewszystkiem — o ile chodzi o grecką literaturę chrześcijańską, zaznaczyć trzeba, że skrajnych azjanistów spotykamy jedynie wśród heretyków; chrześcijaństwo działało łagodząco na formę wykładu i stylu igrającego nie dopuszczało. Azjanizm mamy tu tylko w postaci umiarkowanej; ale za to do tego umiarkowanego azjanizmu należą wszyscy mniej lub więcej wybitni kaznodzieje chrześcijańscy. Zwłaszcza w. IV jest pod tym względem charakterystyczny, kiedy to wymowa Kościoła wschodniego osiągnęła swe apogeum w osobach sławnego triumwiratu: Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma. Dwaj pierwsi mieli nauczyciela wymowy, skrajnego azjanistę Himeriosa, Jan zaś skrajnego klasycystę Libanusza; mimo tego wszyscy trzej znacznie umiarkowali manierę swych nauczycieli. Tak w lekkim stylu Grzegorza, jak w pysznym Bazylego można zauważyć poczucie tactu, które nie pozwala im przekraczać pewnego zakresu. Powtórnie spotykamy tutaj to zjawisko, które wyżej już zwróciło naszą uwagę; podobnie jak tam państwowość rzymska, tak tutaj religia chrześcijańska była tym ośrodkiem, około którego krystalizując się, wymowa azjańska przybierała bardziej określone kształty i siłę. Taki sam był stosunek Chryzostoma do klasycyzmu: życie nie pozwalało plewić starannie leksykalnego ogrodu i baczyć na to, by nie wprowadzić do niego słów i zwrotów nieklasycznych; nie pozwalało ono podciągać powstającego doraźnie afektu pod miarę Lizjasza lub nawet Demostenesa. W ten sposób styl Złotoustego, bez względu na biegunowo odmienny punkt wyjścia, niezbyt różni się od pysznego stylu Bazylego; zdawaćby się mogło, że w osobie tych trzech wielkich kaznodziejów chrystjanizm pragnął pogodzić ze sobą obydwa główne kierunki prozy artystycznej, które tak długo zwalczały się nawzajem.

Pokojem tym zakończymy też przegląd rozwoju prozy greckiej. Nie zatrzymał się on na nim naturalnie; lecz na

mocy tego wschodniego punktu widzenia, o którym była mowa poprzednio, dalsze jego kroki nie miały dużego wpływu na inne narody. Bizantyzm jest rozlewem na wielkiej rzece poetyki powszechnej; można z przyjemnością oddychać na drzemącej powierzchni jego wód, przy cichym szeleście jego trzcin, należy jednak pamiętać, że pływak drogi tam nie znajdzie; kto łaknie życia, ruchu, siły — ten musi zawrócić łódkę na główny prąd rzeki; a ten wyniesie go, przez Rzym na dziewicze brzegi Zachodu, dopiero co dotknięte przez chrześcijaństwo.

W Rzymie o zawarciu pokoju mowy nawet nie było, ale i tutaj walkę prowadzono pod ziemią. Azjanizm także i tutaj z początku triumfuje; Tertuljan całkowicie poddaje się wpływowi tej jego odmiany, którą nazywamy łaciną afrykańską, a jego sławne *credo quia absurdum* — to nic innego, jak tylko „sentencja“ w duchu retoryki azjańskiej. Wszelako był on nie naśladowcą, lecz twórcą; u niego też azjanizm wchodzi w nową fazę: nigdy jeszcze lekkość formy nie łączyła się z taką namietnością treści. Żongluje on ustawicznie, nie gorzej od Apulejusza, ale nie kulkami, jak tamten, lecz mieczami i pochodniami. A wielki Augustyn? Kto zna technikę i wzory, ten bez trudu potrafi wydzielić ich rolę w przesławnych oskarżaniach się jego wyznań — tych czysto azjańskich colores. Jeśli to ostatnie, trudne do objaśnienia, wyrażenie wydaje się mało zrozumiałe, to proszę zastanowić się nad następującem miejscem jednego z jego kazań, pamiętając — że jest to jedno z bardzo wielu (mowa tu o sprawiedliwym i potępieńcu): „Ten czuwa, ażeby chwalić lekarza — wyzwolony; tamten czuwa, ażeby bluźnić sędziemu — zasądzony; ten czuwa umysłami zbożnemi¹⁾ płonący i świecący; tamten czuwa zębami swemi zgrzytający i cierpiący; temu dobroć, tamtemu nieprawość, temu chrześcijańska gotowość, tamtemu szatańska podłość wśród mnóstwa ludzi usnąć nie dają“. Tak przedstawiają się wzory prozy azjańskiej w duchownej literaturze chrześcijańskiej.

Główną przeszkodę klasycyzmu, jak mówiliśmy wyżej,

¹⁾ W oryginale mamy tę samą „katachrezę“ dla rymu: *vigilat iste mentibus piis fervens et lucescens, vigilat ille dentibus suis frendens et tabescens.*

stanowiło wymaganie starannego zgłębienia wzorów, bez czego był on niemożliwy; ale jak tylko drogę kompromisu ułatwiono, godząc się na dopuszczenie prozy artystycznej wogóle, to również i ta zaporą nie długo dała się utrzymać. Pod koniec III stulecia chrystjanizm otrzymał swego Cicerona w osobie Laktancjusza, tego, jeśli nie najślawniejszego, to najulubieńszego pisarza chrześcijańskiego, u którego piękno duszy współzawodniczyło z pięknem stylu. Niestety, mówi on zanadto mało o sobie i pozbawia nas możliwości śledzenia tej walki duszy, na jaką zapewne wystawiło go ukochanie pogańskiego wzoru; natomiast o walce tej mówi obszernie inny „cyceronjanin“ wśród Ojców Kościoła, Hieronim. Sam on opowiada o zesłanem mu podczas rozmyślenia widzeniu, po którym złożył on — niestety! nie dającą się dotrzymać — obietnicę: nigdy więcej nie czytać Cicerona, ani innych przedstawicieli kłamliwej mądrości pogańskiej.

Czy klasycyzm ten był w rzeczy samej tylko książkowy, podrabiany, pozbawiony życia? Już choćby tylko dwaj wymienieni pisarze powinni by, zdaje się, przekonać nas, że sprawa przedstawia się inaczej; ale nastąpiły czasy, gdy tylko ten styl mógł wypowiadać żywe i płonące uczucie. Rzym upadł pod naporem barbarzyńców, dzikie plemię Gotów opanowało „świętą“ ziemię Italji; wówczas to także chrześcijanie rzymscy poczęli ze smutkiem wspominać o minionej wielkości zdetronizowanej królowej świata, a naturalnym wyrazicielem tego smutku stał się język wielkiej przeszłości, język archaistyczny. Pisał nim Boetius, przyjaciel i ofiara Teodoryka; jego „O pociesze“ — to ostatni zabytek artystycznej prozy rzymskiej, majestatyczny i smętny, jak prastare grobowce opustoszałej drogi appijskiej.

(Dok. n.)

Prof. Tad. Zieliński.

Przegląd piśmiennictwa.



Ks. L. M. Smisniewicz: *Problem etycznego estetycyzmu* (Przyczynek do historii etyki i pedagogicznego moralizmu). Poznań, Spółka Zjednoczenia młodzieży, 1923, str. 116.

Jednem z najaktualniejszych i najdonioślejszych zagadnień, jakie narzucają się myśli ludzkiej, jest bezsprzecznie problem etyczny ze swą nagłą i nieugiętą koniecznością zajęcia zdecydowanej postawy wobec zasadniczych poglądów na walory życiowe oraz wartość moralną poczynąń ducha ludzkiego. Problem ten, już z natury swej trudny i zawiły, szczególnie na grząskim gruncie skrajnego subiektywizmu i wybujałego indywidualizmu moralnego, zainicjowanego przez protestantyzm, urósł do rozmiarów zagadnienia iście sfinksowego, komplikowanego jeszcze potem w pochodzie wieków przez filozofję, usiłującą rozwiązać go niezależnie od wszelkiej etyki „teologicznej”. Na miejsce etyki, opartej o zasady rozumu oraz nadprzyrodzonego objawienia i jednolitej jak słup granitu wznoszono „etyki zawodowe”, służące poszczególnym klasom i stopniom hierarchji społecznej; ponieważ jednak, jak słusznie zauważa autor — niepodobna ująć wszystkich potrzeb życiowych w ramy zawodu czy kasty, wyłoniła się „oczywiście znowu poza plecami teologicznej etyki konieczność etyki o szerszym zakresie”, dając w ten sposób początek całemu zastępowi systemów etyki bez Boga o kierunku naturalistycznym czy idealistycznym, ewolucjonistycznym czy utylitarystycznym i t. d. Z pośród nich, zdaniem autora, zapuścił w naszej ojczyźnie głębsze korzenie szczególniej nacjonalistyczny utylitaryzm i estetycyzm; pierwszemu systemowi etycznemu poświęca autor tylko kilka pobieżnych uwag, w myśl których naczelną zasadą tegoż kierunku „salus rei publicae suprema lex (esto)”, stosowana choćby do samej jedynie dziedziny polityki, jest niechrześcijańska, a nadto sprzeczna z „patryotyzmem polskim starego autoramentu”; a gdy się ją rozciągnie — tak, jak to uczyniła młodzież akademicka Warszawy na zjeździe dn. 25 marca 1922 r. — na całokształt zagadnień życiowych do tego stopnia, aby — jak tego żąda program tejże młodzieży — uważać „naród za najwyższe dobro, jakie mamy i wszelkie fakty i zagadnienia z dziedziny etyki i polityki rozpatrywać i sądzić wyłącznie z punktu widzenia narodowego; dobro ojczyzny, jej potęgę

uważać za najwyższe dla nas prawo, a obowiązki względem Niej za pierwsze przed wszystkimi", to zasada powyższa jest nie tylko niemoralną, lecz nawet w wysokim stopniu szkodliwą i niebezpieczną dla samej egzystencji naszej ojczyzny, bo „przyjmując utylitaryzm nacjonalistyczny za wskaźnik etyczny, mielibyśmy w Polsce tyle narodowych systemów etycznych, ile odcieni partyjnych..."

Przechodząc do drugiej i głównej części swej pracy kreśli w kilku rysach panowanie estetycyzmu nie tylko w kalokatagji greckiej, dla której „cnota i piękność kształtów zmysłowych były pojęciami nierozłącznymi", lecz nadto w epoce Odrodzenia, w naturalistycznym panteizmie Giordana Bruno, w filozoficznych pismach lorda Shaftesbury'ego, Diderot'a oraz w literackich dziełach Goethego, Schillera, a u nas w Polsce szczególnie Stanisł. Przybyszewskiego, który „chciał stworzyć system estetycznego amoralizmu (według którego artysta stoi poza wszelką etyką), a skończył na estetycznym immoralizmie...", kładąc w miejsce zdrowej i trzeźwej etyki chrześcijańskiej stęchłą, dekadencją etykę dawno niewietrzonego alkierza". Poddając ścisłej i rzeczowej krytyce idee i hasła Przybyszewskiego, rzucane w imię rzekomego postępu i pod znakiem „reformy wiary", wykazuje przerażający brak logiki we wszystkich wywodach „seniora Młodej Polski"; żywiołową jego nienawiść do „starego" Boga tłumaczy autor bardzo słusznie brakiem zaznajomienia się z metafizyczną tezą, a zarazem dogmatem chrześcijańskim o Opatrzności Bożej, wpływami Jamesa i Bergsona, w fantastycznej teorii o „nagiej duszy" i znaczeniu „płci" widzi ideowe pokrewieństwo ze starymi błędami gnostyków, Katarów, Albigensów.

Zapatrywania i poglądy swoje popiera zawsze autor argumentami rzeczowymi i bezstronnymi, zdradzającymi przytem niemały zmysł krytyczny i niepospolitą erudycję. Szkoda tylko, że w przytaczaniu słów niektórych pisarzy, takich, jak n. p. Przybyszewskiego, Renana i innych, nie robił autor większego wyboru, lecz cytuje całe partie ich utworów w dosłownem brzmieniu, wskutek czego praca autora, tyle zalet posiadająca i tak skądinąd pożyteczna, nie może znaleźć się bez niebezpieczeństwa w rękach młodzieży, zwłaszcza niedoroślej; i charakter naukowości pracy nie straciłby był na tem, gdyby był autor po prostu opuścił niektóre cytaty, zbyt rażące swoją formą orgiastycznego zboczenia moralnego i stępienia zmysłu estetycznego owych „estetyzujących pisarzy!".

Ks. Paweł Siwek.

Richard Müller - Freienfels: Philosophie der Individualität
Leipzig, 1923, Str. XI i 289.

Przedmiotem ogólnym książki, jak sam tytuł wskazuje, jest zagadnienie indywidualności w jej dwóch fazach, a mianowicie: w fazie irracjonalnej i zrationalizowanej, a punktem ciężkości wszystkich rozważań autora i ich celem jest obrona witalizmu przeciw filozoficznemu mechanizmowi, oraz pierwiastka irracjonalnego przeciwko dzisiejszemu zrationalizowaniu we wszystkich dziedzinach myśli.

Autor mianowicie staje na stanowisku, że rozum ludzki, logika tra-

dycyjna nie wyczerpuje rzeczywistości w całej jej pełni i rozciągłości, przeciwnie, ujmuje zaledwie jej cząstkę, rzekłbym zręby tylko, gdy tymczasem sam pień rzeczywistości, ona olbrzymia „reszta”, jak się wyraża autor, zostaje nieuchwytną dla współczesnej nauki.

I w rzeczy samej, trudno pod tym względem z autorem się nie zgodzić, wszak życie jest czemś więcej, niż nauką, a filozofia ze względu na swe zadanie przekracza zakres wszelkiego eksperymentu i doświadczenia.

Filozofowi dzisiejszemu nie wystarcza już „szkiełko i rozum”, on na skrzydłach swej myśli dąży w tajniki ducha, z jednej strony wznosi się i przenika przestworza prawdy i piękna, z drugiej zaś spuszcza się w strefy świata irracjonalnego, bada istotę instynktu i dziedzicznych dyspozycji, a w naszej psychice irracjonalnej widzi skarby nieuchwytnie i nieobliczalne, a bijące wciąż nowymi potęgami siły i życia.

To skłania autora do podpatrywania pierwiastka irracjonalnego w świecie i dlatego od irracjonalności autor rozpoczyna.

Jako cechy istotne irracjonalności, a w przeciwstawieniu do racjonalizacji wraz z jej mnogością, względną stałością, identycznością i odgraniczonością od innych, — autor wylicza: a) jako pierwszą cechę jedynść — cechą kwalifikatywną, b) jako drugą zmienność — cechą dynamiczną, a nie statystycznie rozumianą, c) jako trzecią: rozszczepienie, cechą kwantytatywną, d) wreszcie jako czwartą: nieodgraniczoność tj. niemożność przeprowadzenia granic.

W związku ze swym poglądem witalistycznym na rzeczywistość ujmuje też autor indywidualność z powyższego dwojakiego stanowiska, a mianowicie: irracjonalności i racjonalizacji, przyczem sprawdza, o ile istotnie w rzeczy samej, powyżej wyszczególnione cztery cechy irracjonalnego pierwiastka odnoszą się do ludzkiej indywidualności i otrzymuje wyniki pod każdym względem dodatnie. Jako środek ku temu, służy mu analiza naszego „ja”, które też przejawia się w introspekcji siedmiorakim sposobem, a mianowicie, jako „Ja momentalne” tj. przeżywanie bezpośrednie prądu aktualnego świadomości, jako „Ciało” tj. fizyczny substrat przeżywającego „Ja”, jako „Dusza” tj. psychiczny substrat, łączący wszystkie przeżycia indywiduum w danej chwili, jako „Mein” tj. ujęcie treści świadomości jako moich własnych, tj. w odniesieniu do subiekta, jako „Obraz wewnętrzny” tj. ujęcie naszej indywidualności przez pryzmat innych ludzi, wreszcie jako „Objektywacja” tj. objawianie się naszego „ja” w dziełach i wogóle w działaniu.

Indywidualność samą autor określa jako ogół i całokształt naszego życia i działania, jako prąd witalny, który z jednej strony wypływa ze substratu naszego „ja” i dlatego jest pozornie czemś zamkniętym, z drugiej zaś strony stoi w ciągłych stosunkach do innych „Ja” i do „Nie-ja” tj. świata zewnętrznego, a przytem zachowuje zawsze właściwą sobie swoistość i odrębność.

Istotę tak skreślonej indywidualności chce widzieć autor w czemś witalnem, irracjonalnem, a nazywa to „coś” nieuchwytnego i wciąż się zmieniającego „kategorją” a zatem konieczną formą naszego myślenia.

Właściwie co chce autor przez to ostatnie słowo powiedzieć? Po pierwsze chce liczbę, zdaniem jego, niekompletną dwunastu kategorii kantowskich uzupełnić trzynastą, któraby nosiła nazwę kategorii indywidualności. Powtórę, jako znamiona tej kategorii podaje, że jest ona formą naszego „myślenia“, ale nie myślenia w zwykłym znaczeniu tj. drogą refleksyj i wniosków logicznych, ale myślenia *sui generis* tzn. pewnego wczuwania się, intuicji, słowem odgadywania rzeczywistości na podstawie analogji własnego przeżycia, jak to sam zaznacza.

Gdybyśmy zapytali następnie autora, co go do takiego pojmowania kategorii skłania, to krótką otrzymalibyśmy odpowiedź: Życie, życie w całej swej rozciągłości i jego obserwacja. I tu właśnie mamy przejście od zagadnienia teorio-poznawczego, o którym odnośnie do ludzkiej indywidualności była mowa w pierwszej części książki, do zagadnienia praktycznego. Autor mianowicie wychodzi z faktów, patrzy na świat okiem praktyka, obserwuje ludzi — i oto co znajduje: „Uczeni są często złymi politykami, a kobiety dobrymi dyplomatami“. Zdanie znamienne, a czytelnika odrazu orjentujące, odnośnie do poglądów autora.

Müller-Freienfels jest witalistą, a w kwestji wartościowania jest relatywistą, a stąd wszędzie upatruje wartość nie absolutną, lecz tylko względną, oraz walczy z dzisiejszą mechanizacją we wszystkich dziedzinach życia. „Człowiek jest żywą istotą“, ciągle powtarza, a tymczasem dzisiejsza tendencja do racjonalizowania coraz bardziej zagraża mu, jako wolnej istocie, zmechanizowaniem, szablonem, rutyną, słowem czyni z człowieka bezduszną maszynę. To ograniczenie pierwiastka irracjonalnego przez rozum widzi autor w dziedzinie religijnej, logicznej, etycznej i estetycznej, które to też dziedziny następnie kolejno zarówno w odniesieniu do życia jednostki — jakoteż do jednostki zbiorowej tj. narodu przechodzi, oraz niebezpieczeństwo stąd płynące wykazuje.

Z powyższego widocznem jest do czego autor zmierza — a mianowicie, indywidualność uważa za coś irracjonalnego. Nie jest to myśl zupełnie nowa, ani też oryginalna w filozofji. Irracjonalność bytu podkreślał już Kant i Schopenhauer w swoich dziełach, a w nowoczesnej filozofji Bergson, James i Veihinger; nie innem jest też stanowisko i dzisiejszych nauk przyrodniczych i psychologii. Żaden jednak z filozofów dawnych i obecnych nie doszedł na tem polu do tak smutnych konsekwencji, jak Freienfels: racjonalizacja bowiem, zdaniem jego, jest groźna i niebezpieczna dla człowieka, czyni go maszyną, a na kulturę i cywilizację patrzy autor jako na bezduszną mechanizację. Z tego rodzaju poglądem trudno się pogodzić.

Przytem zauważyć należy, że sam termin „irracjonalność“ jest nieco niebezpieczny, bo w mowie potocznej oznacza co innego, niż to, co chce autor powiedzieć.

Nie można też autorowi przyznać racji, jakoby rozszczepienie było istotną cechą irracjonalności. Przykłady i fakty, na poparcie problemu przez autora przytoczone, a przez sito ścisłej krytyki przepuszczone, w większości wypadków dałyby wynik negatywny. Siedmioraki też sposób

aspektów w rzeczy samej da się sprowadzić do dwóch, ogólnie w filozofii przyjętych.

Najtrudniej jednak przyjąć twierdzenie autora, że indywidualność jest kategorią w rodzaju kategorii kantowskich. Rzecz ta nawet dość dziwnie brzmi w ustach autora, który zapowiada, że jest realistą i to realistą, przyjmującym nie jedną, ale dwie rzeczywistości: — „Ja” i „Świat zewnętrzny”. Raczej należałoby z odwagą cywilną powiedzieć, — na co autor zdaje się godzić — że problem istoty indywidualności w omawianej książce rozstrzygnięty i wyczerpanym nie został.

Ks. Br. Lufyński.

St. Pigoń: *Głosy z przed wieku. Szkice z dziejów procesu filareckiego*. Wydawnictwo Księgarni Stow. Nauczycielstwa Polskiego. Wilno 1924, str. 236 z 11 ilustrac.

Źródła do dziejów filomatów wileńskich, udostępnione przez wydanie ich archiwum, urywają się na jesieni 1823; drugi okres ich dziejów, okres męczeństwa, aż do ostatnich lat okryty był tajemnicą, ponieważ akta procesu leżały zamknięte w państwowych archiwach wileńskich, niedostępne dla badaczy, zwłaszcza Polaków. Te archiwa były jakby przedłużeniem więzienia bohaterskich filomatów, gdy bramy rosyjskich więzień odemknęły się przed nimi, to „uwięziono ich z kolei tutaj; tutaj to zawzięcie dokonywano wyroku zapadłego w r. 1824, a skazującego garść młodzieży szkolnej i jej dzieło na unicestwienie, na zamilczenie wieczyste”. Dopiero odzyskanie Wilna otworzyło owe bramy zapomnienia.

Prof. Pigoń wyprowadza stamtąd kilku przedstawicieli tej młodzieży, abyśmy się mogli niejako w ten sposób z nią przywitać. Nie daje przeto skończonej monografii, ale raczej szkice, w których oni sami przede wszystkim do nas przemawiają, albowiem „kiedy z wygnania, po długiej rozłące powraca nam ktoś drogi, bliski sercu, to zanim go opiszemy i poczynimy nad nim swe uwagi, chciwiśmy posłuchać jego głosu, jego o sobie opowieści... Stąd na kartach książki tyle miejsca zostawiono dla tych ich głosów, tak stosunkowo dużo tam materiału surowego”.

Lecz naszym zdaniem w tej surowości, w tem braku opracowania, leży cały urok książki. Jest ona naprawdę „głosem z przed wieku”. We wstępnym, pierwszym rozdziale zastanawia się autor nad zagadnieniem, dlaczego proces filomatów ma tak wielkie, wybitne znaczenie w naszej historii porozbiorowej, dlaczego inne karty naszej martyrologii narodowej, może nawet bardziej krwawe, bardziej bohaterskie, nie zdobyły sobie u potomności tej sławy i pamięci, co proces młodzieży wileńskiej. Odpowiedź autor widzi w tem, że „o filomatów załamała się po raz pierwszy w XIX w. zdecydowanie linja stosunku duszy polskiej do Rosji; przez przejścia młodzieży filomackiej zrobiony został pierwszy krok na drodze tego procesu wyobraźniowego, którego końcowym, do dzisiaj żywym rezultatem jest fakt, że termin „rusofil” jest w Polsce najohydniejszą obelgą”. Nawet rozbiory, Targowica i powstanie Kościuszki nie zdołały sprowadzić jeszcze tego ostrego nastawienia dusz we wzajemnym stosunku polsko-rosyjskim, dlatego to rusofilami są nie tylko tacy ludzie, jak Trembecki,

ale i tacy jak Staszyc i Adam Czartoryski (tutaj dziwi nas dlaczego autor nazywając Trembeckiego słusznie „marnym” człowiekiem, stawia mu za towarzysza bezpośredniego Karpińskiego, zwiąc go „małym”; uważamy to za krzywdę wyrządzoną Karpińskiemu, który niestety do dziś całkiem niesłusznie jest niedoceniany). Nawet wśród filaretów stosunek uczuciowy do Rosji nie był bezwzględnie od początku wrogim, skoro n. p. Malewski odważył się zaproponować Mickiewiczowi napisanie ody na powitanie cesarza Aleksandra w Kownie. Przez proces filomacki Rosja odstąpiła dopiero swe istotne oblicze, swe zamiary programowego tępienia polskości.

Proces filarecki rozwiązał ostatecznie złudę rusofilstwa i tu jego epokowe, przełomowe znaczenie. Na tę interpretację zgadzamy się najzupełniej, jest ona obiektywna, prawdziwa, wydaje nam się jednak, że jeszcze jeden moment, przez autora nie podniesiony, grał tutaj bardzo wybitną rolę, a mianowicie udział w całej sprawie Mickiewicza, jako twórcy „Dziadów”. Mimo wszystko bez Mickiewicza aureola wieńcząca filaretyzm i jego martyrologię, nie byłaby tak wspaniałą, tak promienną. On udziałem swym w niej i genjuszem twórczym wystawił jej pomnik wieczystej chwały.

Po tych uwagach nie pozostaje nam już nic innego, jak podać treść następnych rozdziałów książki prof. Pigionia. Przewijają się w nich przed nami piękne, szlachetne postacie filaretów i filomatów: Aleksandra Chodzki i T. Zana (A. C. i T. Z. w przededniu procesu filareckiego, Strzępy młodzieńczej twórczości literackiej T. Zana), Adama Suzina (Bohaterski więzień). Nienawisć Nowosilcowa sięgała i poza Polskę, śledził on za filaretami za granicą (W pościgu za tajemni związkami filaretów za granicą. Kółko artystów Polaków w Rzymie. Tropy do Pragi). Trzy ostatnie rozdziały mówią o pieśni filaretów przed sądem, o celi Konrada (bardzo interesująca rozprawa rozwiązuje ostatecznie całą tak namiętnie nawet omawianą sprawę) i o roli przyjaźni filareckiej w genezie „Dziadów” cz. III. Dwa dodatki zawierają: Wiadomości o aktach procesu filareckiego w archiwach wileńskich i *Miscellanea* archiwalne (kilka drobiazgów z procesu).

Ks. St. Badnarski.

Dr. Jacek Lipski: *Materiały do dziejów szkolnictwa polskiego*, z rękopisów Muzeum XX. Czartoryskich i Biblj. Popielów w Krakowie, wydane przez „Komisję do badania dziejów wychowania i szkolnictwa w Polsce”. Kraków, 1923, str. 163.

W serji trzeciej wydawnictw „Komisji do badania dziejów wychowania i szkolnictwa w Polsce”, poświęconej inwentaryzacji materiałów rękopiśmiennych, ukazały się *Materiały* Dr. Lipskiego. Jest to mozolnie, a bardzo sumiennie i przejrzyście ułożony katalog materiałów rękopiśmiennych do historii szkół i wychowania, przechowywanych w obu wymienionych bibliotekach. Słusznie autor może ufać, że jego *Materiały* oszczędzą badaczom dziejów naszych szkół trudu poszukiwania, często bezowocnego, setek rękopisów, a zarazem będą zachętą do żywszego zajęcia się historją szkolnictwa w Polsce. Korzystanie z *Materiałów* ułatwia dokładny indeks osób, instytucyj i miejscowości. Na zakończenie tej krót-

kiej notatki pragniemy sprostować jedną niedokładność, która wkradła się bez naszej winy do sprawozdania z Prac z dziejów szkolnictwa i wychowania w Polsce (*Przegląd Powsz.* kwiecień, str. 174). Przy omawianiu książki Dr. J. Lewickiego: *Komisja Edukacji Narodowej w świetle ustawodawstwa szkolnego*, z powodu nieściślej informacji (*Materiałów* Dr. Lipskiego jeszcześmy wtedy bliżej nie znali) przypisaliliśmy. *Materiały* Dr. Lipskiego Dr. Lewickiemu, co obecnie prostujemy.

Ks. St. B.

Bohdan Winiarski: *Ustrój polityczny ziem polskich w XIX wieku*. Poznań, Fiszer i Majewski, 1923, str. 286.

Książka opisuje szczegółowo ustrój i streszcza ustawy każdego z tworów politycznych, jakie na ziemiach polskich powstawały od czasu upadku Rzeczypospolitej. Mamy więc podany nie tylko ustrój trzech zaborów w ostatniej chwili przed wojną, ale i ustrój tych tworów, które miały tylko efemeryczny żywot, jak np. Księstwa Warszawskiego, Rzeczypospolitej Krakowskiej, wolnego miasta Gdańska (dawniejszego). Kreśli wszystkie zmiany, jakie stopniowo zachodziły w ustroju i prawodawstwie zaborów. Wobec tego, że dotąd w każdej z dzielnic Zjednoczonej Polski działa przeważna część dawnych ustaw, książka ma nie tylko znaczenie historyczne, ale i praktyczne. Pozwala orjentować się w różnicach prawnych różnych części Polski, co jest przedewszystkiem ważne dla tych, co przenoszą się ze swoją działalnością, np. służbą państwową, z jednej dzielnicy do drugiej.

J. B.

Prof. J. Dąbrowski: *Węgry*. Kraków 1924, nakł. Krakowskiej Spółki wydawniczej. Str. 212, 3 mapy i 13 ilustr.

Niestara a tak już zasłużona Spółka wydawnicza w Krakowie powzięła zamiar wydania serii monografij p. t. „Państwa współczesne”. Chce przez nie zaznajomić społeczeństwo polskie ze stanem i warunkami rozwoju państw europejskich po wojnie, przedewszystkiem państw z Polską sąsiadujących. „Węgry” prof. Uniwersytetu Jag., Dra J. Dąbrowskiego, są pierwszą książką w zamierzonej serii.

W książce trzeba rozróżnić dwa pierwiastki: opisowy i polityczny, tu i ówdzie wzajemnie się przenikające. Na pierwszy składają się sumienne, choć treściwe opisy geografji Węgier, ich rozwoju historycznego, stanu ekonomicznego, stosunków etnograficznych i wyznaniowych, kultury, wreszcie sytuacji politycznej po wojnie i rewolucji. Wszystko tu udokumentowane datami, cyframi. Czytelnik może utworzyć sobie dokładny obraz tak przedwojennych, jak i obecnych Węgier i zapewne w niejednym szczególe sprostować pojęcia, jakie posiadał przedtem na podstawie np. bieżącej prasy. Autor książki dyskretnie, ale stale stara się o to, by ten obraz wypadł dla czytającego sympatycznym; tak, w przedstawieniu autora, dużo modyfikuje się dość powszechny u nas sąd o Węgrach, jako o „prusakach” wschodnich, o ich eksterminacyjnej polityce względem Słowian i Rumunów. — Pierwiastek policyjny w książce — to teza autora, że obecny powojenny stan rzeczy — rozbiór historycznych Węgier, jest

niemożliwy do utrzymania na dalszą metę zarówno ze względów ekonomicznych, jak i etniczno-politycznych. Inna teza — to potrzeba zbliżenia się Węgier do Polski, a przez nią do koalicji, a odciągnięcie ich od Niemiec. Pierwszym etapem na tej drodze byłoby zbliżenie się Węgier z Rumunją przy pomocy Polski. Blok polsko-węgiersko-rumuński byłby, według autora, dużo mocniejszą podporą dla Ententy na wschodzie od obecnej t. zw. „małej ententy“, a Polsce zapewniłby spokojniejsze korzystanie z jej stanu posiadania.

Tu i ówdzie szwankują nieco rozumowania autora; tak np., zajmując krytyczne stanowisko wobec „zasady etnograficznej“, sądzi, że konsekwentne stosowanie tej zasady do spraw polskich, znaczyłoby słuszność pretensyj Litwy do Wilna, że w wileńskim uniwersytecie należałoby wykładać po litewsku... Sądzimy, że rzecz się ma wprost przeciwnie... Zresztą niema ani jednej zasady ze stosowanych przy rozgraniczaniu organizmów państwowych, która nie musiałaby wchodzić w kompromisy i kombinacje z zasadami innymi i ani jednej, która, konsekwentnie przeprowadzona, nie pokrzywdziłaby kogoś. Zadanie — oczywiście niezmiernie trudne — polityki uczciwej polega na godzeniu i harmonizowaniu tych różnych zasad.

W książce prof. Dąbrowskiego mogą się znaleźć jakieś usterki w dowodzeniach, może nie każdy Polak zechce się pisać na jego polityczną tezę, — jedno niewątpliwe, że każdy Polak niezmiernie dużo skorzysta z jego książki, bo znacznie wzbogaci swoje pozytywne wiadomości o bliskim narodzie i rozszerzy horyzont swego politycznego myślenia.

J. B.

Mathieu Gorce: Saint Vincent Ferrier. Paris, Librairie Plon, 1924, str. 304 in 8^o.

Trudne zadanie, jakie autor postawił sobie na wstępie, to jest oczyszczenie żywotu wielkiego kaznodziei z legend, jakimi go opłótła pobożna wyobraźnia lub korporacyjna duma, zostało w tej książce w bardzo znacznej mierze spełnione. Tu i ówdzie zostaną jeszcze w działalności Świętego pewne niejasne punkty, których z dotychczas znanych źródeł rozświetlić nie można, ale jeśli chodzi o ogólne kontury, trzeba powiedzieć, że po długich i żmudnych badaniach p. Gorce, życie i praca wielkiego Dominikanina wyszły już z mgły legendarnej i stały się ważnym a niezmiernie ciekawym rozdziałem historii kończącego się średniowiecza.

Kiedy słyszało się dotychczas o św. Wincentym Ferrerjusz, przychodził zawsze na pamięć ten fanatyczny pół-aniół, pół-upiór, którego w 300 lat później namalował Tiepolo ze skrzydłami u ramion i krzyżem w dłoni, a z płomieniem nad głową, ten straszliwy, apokaliptyczny kaznodzieja, który przeciągał Europę, głosząc bliski dzień sądu i czyniąc na potwierdzenie swych słów niesłychane cuda. W książce p. Gorce'a przedstawia się Święty wcale nie mniejszym, ale zgoła innym. Potężny, płomienny kaznodzieja — to prawda; wielki cudotwórca — to również niezaprzeczane, ale zupełnie nieprawda, jakoby cała działalność tego natchnionego misjonarza była przygotowaniem na nadchodzący sąd osta-

teczny. I owszem pokazuje się zupełnie jasno, że św. Wincenty był przede wszystkim wielkim reformatorem, który wziął sobie za zadanie dźwigać napowrót w ówczesnym społeczeństwie chylący się do upadku ideał chrześcijański. Wielki myśliciel i wielki miłośnik ludzkości widział, że w znękaney schizmą papieską, utrapionej wojnami, podminowanej herezjami Europie, zaczynają się zacierać chrześcijańskie zasady indywidualnem i społecznem życiem rządzące i poświęcił się cały, aby naprawiać, co się było zepsuło i leczyć rany klęskami zadane. A do tego dzieła budowy i naprawy przyniósł kapitał nie tylko wielkiej wiedzy, na najlepszych tomistycznych źródłach kształconej, nie tylko gorącą miłość Boga i bliźnich, ale głęboką znajomość życia, szeroki, praktyczny, dziwnie postępowy umysł, a przytem pewną ludzką dobroć i prostą uprzejmość, którą wszystkich ujmował za serca. I w rzeczy samej trudno w całym średniowieczu o drugiego takiego władcę serc, któryby cieszył się tak olbrzymim wpływem. Święty Wincenty nie tylko porywa tysięczne tłumy, nie tylko reformuje w swej misyjnej podróży całe prowincje i miasta, ale jest nawet w sprawach politycznych rodzajem wyroczni, której słowo z największą wagą pada na szalę. On oddaje tron Aragonji Ferdynandowi, regentowi Kastylji, on zadaje ostatni cios antypapie Benedyktowi XIII, którego długie lata był zwolennikiem, on wpływa na królów i książąt, którzy okazują mu cześć największą, do niego osobne poselstwa wysyłają sobory. A przy tem olbrzymiem znaczeniu i związanej z niem niesłychanej pracy, zawsze cichy, ubogi, oddany umartwieniu i modlitwie, pokorny, prosty. Doprawdy śliczna postać, która tylko zyskała na tem, że uwolniona została od fałszywych barw, jakie rzuciła na nią mętna tradycja.

W książce p. Gorce'a żałuje się tylko jednego, że wewnętrzne życie Świętego zaledwie jest dotknięte. Poza tym brakiem i poza pewnemi niedokładnościami filozoficznemi przy omówieniu prac naukowych wielkiego Mistra, rzecz cała jest doskonale opracowana i bardzo interesująca. Szkoda, że korekta pozostawia dużo do życzenia i że takie błędy, jak zamiast *paroisse parousie*, zamiast *devenir deviner*, zamiast *contre entre* itd. nie należą do rzadkości.

Ks. Jan Rostworowski.

Isaac Don Lévine: *Lenine*. Francuskie tłumaczenie z angielskiego. Paryż, Plon, 1924, str. 180.

Angielski oryginał tej książki ukazał się na rok przed śmiercią Lenina. Autor, którego pochodzenie dość przejrzyste zdradza nazwisko, zamierzył dać sylwetkę wodza bolszewizmu, jako człowieka (Lenine the Man). Do tego oparł się na źródłach wyłącznie bolszewickich, albo pochodzących ze zbliżonych do bolszewizmu kół rewolucyjnych. Sylwetka więc wypadła prawie sympatycznie: oprócz poznania takich rysów psychiki Lenina, jak ślepa wiara w dogmaty marksyzmu, nieugięta wola w przeprowadzeniu rewolucji i komunistycznego programu, dowiadujemy się, że Lenin to miłośnik przyrody i dzieci (własnych nie miał), to miły towarzysz, to skromny, bezpretensjonalny osobiste człowiek. Z książki nie widać, by Lenin, albo z jego rozkazu kto inny przelał choć kroplę

ludzkiej krwi. Oczywiście z opowiadania o rewolucji łatwo się domyśleć, że była ona krwawą, ale książka tak to umie przedstawić, iż czytelnikowi może się zdawać, że jeżeli już ktoś był winien tej krwawej łaźni, to chyba sami kontrrewolucjoniści: dlaczego nie pogodzili się z silną wolą Lenina?

Przy całej sympatii autora książki dla jej bohatera, książka ta bynajmniej nie jest ani apologią, ani tem mniej propagandą bolszewizmu. Charakterystyczną cechą Lenina, według cytatów przytoczonych w książce, to całkowitą amoralność, dla której kiedy chodzi o pewien cel do osiągnięcia, nie istnieje żadne prawo ani żadne sumienie. Stąd i dzieło jego — leninizm, jak je autor nazywa, — jest nową formą odwiecznego despotyzmu, tak już nadużytego i zużytego w dotychczasowej historii ludzkości. Lepszej przyszłości nie stworzy on, bo „jakże budować nowy gmach z tak zgniłego materiału?” Takim pytaniem kończy Lewin swą książkę o Leninie.

J. B.

Ks. Prof. Mieczysław Węglewicz: *Studia psychologiczne nad młodzieżą szkolną klas wyższych*. Księg. św. Wojciecha w Poznaniu, 1924. str. 93.

Z uznaniem należy powitać fakt, że badania psychologiczno-doswiadczałne w dziedzinie moralności i religii, podjęte zostały, obok osób nie zawsze należycie pojmujących istotę tych zagadnień i nie zawsze delikatnie obchodzących się z duszą młodzieńczą, przez kapłana-wychowawcę. Autor przystąpił do nich ze znajomością rzeczy i z wielką starannością i widać, że włożył w nie wiele pracy, chociaż zdawał sobie sprawę z trudności i z problematyczności ich wyników. Dwie dziedziny, religijna i moralna, były przedmiotem jego dochodzeń; pierwszą badał u uczniów 7-ej klasy paru szkół średnich, drugą u 200 uczniów klasy 8-ej, w obu wypadkach zapomocą odpowiedniego kwestionariusza (test). Odpowiedzi szczegółowo rozebrane są, mimo wszystko co można powiedzieć na niekorzyść tego rodzaju badań, bardzo pouczające, a w dziedzinie religii o tyle pocieszające, że wbrew niektórym pesymistycznym sądom wykazują, iż ogromna większość młodzieży dorastającej interesuje się rzeczywiście sprawami religijnymi.

W ocenę trafności test'ów nie chcemy się wdawać, ponieważ wiadomo, że ułożenie ich należy wogóle do najtrudniejszych zadań, a przy tem zrozumienie ich zawisło nie tyle od słownego wyrażenia, ile od udzielonego objaśnienia. Zaznaczyć wszakże pragniemy, że praca powyższa, obok swej wartości w zakresie psychologii pedagogicznej, posiada przez swe wyniki spore znaczenie praktyczne dla księży prefektów; otwierając przed nimi duszę młodzieży dorastającej, uczy, jak należy się zapastrywać na pewne trudności, napotykane w obcowaniu z nią, oraz wskazuje te zagadnienia, które należy traktować obszerniej i gruntowniej przy nauce religii w klasach wyższych.

Ks. St. Podoleński.

S. Barbara Żulińska C. R.: *Obowiązki Polki*, pogadanki dla dziewcząt. Wyd. 2. Lwów, „Biblioteka Religijna” 1924. Str. 168.

W kilku ustępach przechodzi autorka zagadnienia wychowania fizycznego, umysłowego, moralnego i religijnego, przyczem osobno poświęca uwagę rodzinie i ojczyźnie. Nie wdaje się jednak w głębsze uzasadnianie, ale kierując się psychiką czytelniczek, chce oddziaływać na nie raczej ciepłem słowem, zachętą i przykładami. I to jej się udało; książeczkę tę przeczytają one zapewne z chęcią, jest bowiem napisana z życiem i zajmującą, łączy podniosłość ducha z trzeźwością i praktycznością w zastosowaniu, a we wskazówkach praktycznych wchodzi w najdalsze nawet drobiazgi. Jedno tylko zauważylibyśmy, że wobec dzisiejszej propagandy protestanckiej i kościoła narodowego kryterja do rozpoznania dobrych książek (str. 33—34) nie są podane dostatecznie, ponieważ przy książkach religijnych należałoby wymienić konieczność aprobaty biskupiej. Zresztą książeczka ta, naprawdę piękna i dobra, zasługuje na najszerokie polecenie, nie tylko wśród młodzieży kształcącej się, ale zwłaszcza wśród dziewcząt pracujących i wiejskich.

Ks. St. Podoleński.

Juljan Tuwim: *Czary i czarty polskie oraz Wypisy czarnoksięskie*. Warszawa, Instytut wydawniczy „Biblioteka polska”, 1924, str. 217.

Historją czarów i dzieje wiary w czarta zarówno dobrze nadają się do naukowego traktowania, jak historia każdego objawu w życiu ludzkości. Praktyki czarnoksięskie i dawne wyobrażenia o czarcie mogą nadto posiadać szczególny urok, urok egzotyczności, dla nowoczesnych „trzeźwych” umysłów. Tuwim nie zamierzył stworzyć dzieła naukowego z tej dziedziny, — sam wyznaje w przedmowie do książki, że jest ona dziełem dyletanta i kompilatora. Poprostu zbierał i wypisywał z książek dawnych, co szczególnie zafrapowało jego wyobraźnię. Niechby i tak było; takie „wypisy” miałyby również pewną wartość, jako zestawienie materiału do naukowego opracowania, albo choćby jako lektura na poobiedzie, pobudzaniem do śmiechu ułatwiająca trawienie. Ale kompilator nie ustrzegł się pewnych błędów, które pozwalają w jego książce dopatrzyć się złej tendencji. Najpierw pomieszał on takie rzeczy, które starannie winny być rozróżniane; tak wiarę Kościoła w istnienie świata duchowego z popularnymi wyobrażeniami średniowiecza o djabie i sprawkach jego. Ośmieszając te ostatnie, wmawia w czytelnika (nawet wyraźnymi słowy), że wiara w duchy wogóle należy do przeszłości, że nikt rozumny już jej nie podziela. Dalej miesza w jedną kupę teologiczne pojęcia z rozmaitymi praktykami magii, alchemji itp., a czyni to tak sprytnie, że w umyśle mniej bacznego czytelnika Kościół stanie się odpowiedzialny nawet za spaczone pojęcia, zabobony i praktyki, które najusilniej potępiał i zwalczał. Nie umie czy nie chce odróżnić pewnych obrazowych, przenośnych sposobów wyrażania się o szatanie i jego wrogich wpływach od popularnych i literalnie branych wyobrażeń. Gromadzi szczegóły, nic z czarnoksięstwem wspólnego nie mające, np. przytaczając praktyki, zapobiegające płodności,

dziś tak szeroko przez materialistyczną higienę stosowane; wreszcie wpada w pornografię. Z tych wszystkich względów książkę Tuwima trzeba uważać za szkodliwą, a „Biblioteczka polskiej” wyrazić ubolewanie, że pozwoliła się użyć do tej publikacji i zmarnowała na nią tyle pięknego papieru.

J. U.

Zygmunt Matkowski: *Studia literackie* — wydał i słowem wstępem poprzedził Juliusz Kleiner. Str. 200, 8°. Nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1923.

Z. Matkowski, zmarły w r. 1919 w Zakopanem, wybitnie zdolny literat-krytyk, pozostawił po sobie kilka, nie wielkich wprawdzie objętością, ale pod względem subtelności i wnikliwości psychologicznej studjów. Zasadniczy warunek każdego krytyka: zdolność współczucia psychologicznego, zdolność wżywania się i przeżywania przeżyć cudzych była u niego niezwykle delikatną, a co dziwniejsze, łączyła się w najlepszej zgodzie ze ścisłością naukową, z usilną dążnością oparcia literatury i krytyki na niezawodnych podstawach naukowych. Ta dążność — jak słusznie zauważa prof. Kleiner — przybierała u Matkowskiego formy pewnego niepokoju umysłowego, rodzącego się z poczucia nienaukowości badań literackich. W fragmencie zamierzonego dzieła „Psychologia doznania artystycznego”, we wstępnych uwagach, a zwłaszcza w świetnym, fikcyjnym dialogu, prowadzonym metodą sokratesowską, wykazuje całą płytkość, powierzchowność, a zarazem i niepewność, jaka panuje w pojęciach o istocie i celach badań literackich. Ledwie szkicowo narzucona próbka rozwiązania problemu istoty twórczości artystycznej, jest sama w sobie ciekawą, chociaż ze względów zasadniczych, filozoficznych, budzi sprzeciw jako oparta całkowicie na moniźmie i fenomenaliźmie psychologicznym. Z największą satysfakcją przeczyta każdy, nawet najwybredniejszy smakosz literacki, dwa studja Matkowskiego: „Rousseau-Mickiewicz, Dziady wileńskie a Emil i Don Kichot a Dziady wileńsko-kowieńskie”. W nich bowiem występuje w całej pełni wspomniana wyżej zdolność wczuwania się w przeżycia cudze. Chociaż nie możemy się zawsze zgodzić na poglądy autora, zwłaszcza o ile odnoszą się do zależności i stosunku Mickiewicza do Cervantesa, to jednak materiał porównawczy, zebrany i zestawiony przez Matkowskiego, jest bardzo interesujący i instruktywny, jako ilustracja rozwoju podobnych motywów literackich w dziełach wielkich pisarzy. Na końcu książki mamy jeszcze krótki urywek p. t. „Fragment rozprawy o poetyce Alfreda de Vigny”.

Ks. St. B.

Louis Bremond: *Le diable existe-t-il? Que fait-il?* Paris. Téqui, 1924. str. 156 in. 12°.

Popularna, na Piśmie św. i tradycji dobrze oparta rozprawka o istnieniu złych duchów i o różnych sposobach ich oddziaływania na ludzi. Rzecz byłaby jeszcze pożyteczniejsza niż jest, gdyby miała zakrój choć trochę apologetyczny, a nie czysto dogmatyczny, a powtóre, gdyby nie grzeszyła zbyt wielką dozą łatwowierności. Wszystkie prawie zjawiska

spirytyzmu, a nawet hipnotyzmu kłaść na karb wpływów szatańskich, to jest zapatrywanie, z którym nie wielu chyba uczonych katolickich doby obecnej zgodzić się zechce. Podobnie nikt chyba nie weźmie za dobrą monetę starych bajek o walkach rzymskich św. Piotra apostoła z Szymonem magiem. Szkoda, że tego rodzaju naiwności osłabiają zaufanie do głównej tezy, której autor broni trafnie i skutecznie. *J. R.*

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

- J. Słonimski: Język neoromański. Warszawa, Bielańska 5. 12^o, str. 30.
 Art. Śliwiński: Naród, Wódz i Wojsko. Warszawa 1924, Nakł. mies. „Droga”, 12^o, str. 21.
 Dr. A. Gatterer S. J.: Das Problem des statistischen Naturgesetzes. I Band, 1 Heft. Innsbruck 1924, Fel. Rauch. 8^o, str. 69.
 Ks. dr. Zyg. Kozubski: Fryderyk Nietzsche i jego etyka, studjum moralno-apologetyczne. Poznań 1924, księg. św. Wojciecha. 12^o, str. 175.
 Sew. Goszczyński: Podróż mojego życia. Urywki wspomnień i zapiski do pamiętnika 1801—1842, wydał St. Pigoń, Wilno 1924. Nakł. Twa Przyjaciół nauk. 8^o, str. 98.
 Adam Bar: Charakterystyka i źródła powieści Kraszewskiego w latach 1850—1850. Skład kasa im. Mianowskiego, Warszawa, 8^o, str. 229.
 Śankaraczarja: Atmaboda czyli poznanie duszy, przełożył z sanskrytu i objaśnił St. Michalski-Iwieński, nakł. księgarni Trzaski, Warszawa 1923. 16^o, str. 36.
 Ks. dr. H. Likowski: Początki klasztoru Cystersek w Owinskach (1242—1250). Poznań 1924, Fiszer i Majewski. 8^o, str. 68.

Z Instytutu wydawn. Biblioteka Polska, Warszawa 1924:

- Henry Ford: Moje życie i dzieło, przekład. 8^o str. 259.
 Woodrow Wilson: Kształtowanie losów świata, pamiętniki i dokumenty, t. I, wyd. St. Backer. 8^o str. 382.

Wielka Biblioteka:

- W. Shakespeare: Juliusz Cezar. Dramat, spolszczył J. Kasprowicz. Str. 114.
 W. Shakespeare: Romeo i Julja, spolszczył J. Kasprowicz, str. 129.
 Z. Kasiński: Psalm przyszłości. — J. Słowacki: Do autora trzech psalmów. str. 79.
 Byron: Korsarz, przekład Odyńca. str. 77.
 Molier: Mizantrop, przełożył Boy str. 82.
 Sew. Goszczyński: Król zamczyska, powieść. str. 84.
 John Keats: Hyperjon, przełożył J. Kasprowicz. str. 39.
 Eurypides: Ifigenia w Aulidzie, przełożył J. Kasprowicz. str. 86.
 Jul. Słowacki: Mazepa, tragedia w 5 aktach. str. 79.
 P. B. Shelley: Epipsychidjon, przełożył J. Kasprowicz. str. 27.
 W. Shakespeare: Makbet, tragedia, spolszczył J. Kasprowicz str. 105.
 J. Kraszewski: Historia o Janaszu Korczaku i o pięknej Miecznikównie, powieść. str. 354.
 Fr. Zabłocki: Fircyk w zalotach. str. 83.
 J. W. Goethe: Elegje rzymskie, przełożył L. Staff. str. 37.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Prognozytyki dla katolicyzmu po tegorocznych wyborach do parlamentów. — Wizyta biskupów francuskich w Polsce. — Ograniczenie polskich nabożeństw w Kownie.

Cztery największe państwa zachodniej i środkowej Europy odnowiły w tym roku swoje parlamenty. W ciągu paru ostatnich miesięcy odbyły się wybory do ciał prawodawczych w Anglii, Włoszech, Niemczech i Francji. Z wyjątkiem Włoch, gdzie kwietniowe wybory, dzięki uchwalonej jeszcze w lipcu 1923 nowej ordynacji wyborczej, przyniosły zupełne zwycięstwo rządzącej partii faszystowskiej, we wszystkich wymienionych krajach punkty ciężkości politycznej przesunęły się raczej na lewo, w Anglii i Francji nawet znacznie.

W Niemczech rewolucyjni komuniści weszli do *Reichstagu* w pokaźnej liczbie przeszło 60-ciu; wzmocniła się wprawdzie także prawica nacjonalistyczna, ale ta, dzięki swemu szowinizmowi i nieubłaganemu sabotażowi Traktatu Wersalskiego, nie zdolna stać się dodatnim czynnikiem w dziele pokojowej współpracy narodów. Zmalał natomiast ten środek, który najskłonniejszym się okazywał do pogodzenia się z porządkiem rzeczy, przez powojenne traktaty wytworzonym. Bądź co bądź, z powodu właśnie neutralizowania się obydwóch wzmocnionych, lecz krańcowo sobie przeciwnych skrzydeł, nacjonalistycznego i komunistycznego, kierunek ogólny polityki niemieckiej i ogólna fizjognomja kraju nie uległy zasadniczej zmianie. W Anglii natomiast, dzięki porażce konserwatystów, którzy stracili w Izbie gmin absolutną większość i wskutek niemożliwości sojuszu odwiecznie antagonizujących ze sobą obozów, konserwatywnego i liberalnego, torysów i whigów, po raz pierwszy władza przeszła do lewicowej *Labour party*, stronnictwa robotniczego, które przy ostatnich wyborach znacznie się wzmogło, aczkolwiek nie osiągnęło absolutnej większości i do władzy dojść mogło jedynie przy poparciu liberałów, tak skądinąd obozowi ro-

poftniczemu przeciwnych. Wreszcie we Francji wybory 11 maja przyniosły wielkie zwycięstwo kartelu lewicowych stronnictw nad blokiem narodowym, który przez lat kilka kierował polityką kraju. Zwycięzcy nie zadowolnili się naturalną w takim razie konstytucyjną zmianą rządu, lecz doprowadzili do zmiany na stanowisku najwyższego dostojnika państwa, prezydenta Rzeczypospolitej. Millerand i Poincaré, dwaj ludzie, którzy przez lat kilka wcielali w sobie wewnętrzną i zagraniczną politykę Francji, usunięci zostali w cień; na ich miejsce wysunęli się Doumergue, Painlevé i Herriot; ten ostatni, najbardziej typowy wyraziciel dotychczasowej radykalnej opozycji, stoi dzisiaj na czele rządu.

Jak się te przesunięcia i zmiany odbijają na sprawach religji i Kościoła w pomienionych krajach?

W Anglii wybory tegoroczne na stosunkach religijno-kościelnych zaważyły najmniej. Angielska partja pracy, chociaż pod wielu względami zbliżona do socjalizmu na kontynencie Europy i liczy w swych szeregach bezwątpienia nie mało bezwyznaniowców, nie wciąga wszakże do swego oficjalnego programu ani wyznawstwa marksowskiego materjałizmu ani walki z religją i Kościołem. Ta okoliczność też tłumaczy nam, że głosowało na jej listę wielu katolików bez ściągnięcia na się zarzutu zdrady religji i Kościoła, owszem, że weszło nawet do Izby gmin z listy *Labour party* kilku katolików. Nie słyhać też po objęciu sferu rządu przez Macdonalda żadnych hasel do walki z religją; w szczególności katolicyzm, choć gubiący się prawie w morzu sekt protestanckich, cieszy się nadal dostateczną wolnością, wzmacnia się wewnątrz i zyskuje nowych wyznawców.

W Niemczech postępy komunizmu, który tu czuje się jak na rodzimym gruncie, mogą napawać obawą o przyszłość religji. W istocie tam, jak w Saksonji i Turyngji, gdzie wpływy komunizmu i socjalizmu są większe, prowadzi się już walkę z religją przedewszystkiem na terenie szkolnym. Nie mniejsze niebezpieczeństwa grożą chrześcijaństwu, a przedewszystkiem Kościołowi katolickiemu ze strony wzmagającego się ruchu nacjonalistycznego. Proces Hitlera i generała Ludendorfa w Monachjum odśłonił, z jaką nienawiścią odnosi się skrajny nacjonalizm niemiecki do katolicyzmu. Dyktroby niedawnego szefa sił wojskowych w Niemczech przeciwko Watykanowi i hałaśliwe demonstracje młodzieży szowinistycznej przeciwko kard. Faulhaberowi zapowiadają, czego należałoby się spodziewać, gdyby skrajna prawica niemiecka doszła do decydującego znaczenia. Narazie do wznowienia „Kulturkampf” jeszcze nie dochodzi, ale co przyniesie katolickim Niemcom może niedaleka przyszłość? Tymczasem walka toczy się podziemna, przez podkopywanie nie już

„ultramontanizmu“ w imię rzekomo narodowej Reformacji, ale przez podgryzanie wogóle wiary w Chrystusa. Grunt dla takiej kreciej roboty dostatecznie przygotowała liberalna teologia protestancka, odzierając z nimbu boskości i absolutnej powagi Chrystusa i Jego dzieło, Kościół; po takim przygotowaniu nic dziwnego, że zaczęto w szeregach nacjonalistycznych domagać się unarodowienia, więc zniemczenia czy sprusaczenia istoty chrystjanizmu, owszem samego Chrystusa. Pojawiały się przecież dowodzenia, że Jezus nie mógł być Żydem, lecz musiał być czystym Aryjczykiem. Z chrześcijaństwa radzono usunąć te pierwiastki, które nie odpowiadają duchowi germańskiemu, jak ideę grzechu, odkupienia, ofiary, natomiast kultywować religję wiary w szczególnie tężyzną rasy germańskiej, ufnosci we własne siły, wyjątkowego posłannictwa niemczyzny w świecie. „Deutscher Gott“, o którym słyszało się dość często w bojowych enuncjacjach niemieckich podczas wojny, to nie był pusty tylko okrzyk, lecz był to symbol krystalizującej się w umysłach ultra-patrjotycznych treści nowego kultu, samoubóstwienia, religii nitzscheańskiego „Herrenvolkes“. Po wojnie coraz jaśniej dochodzi się w tych kołach do przekonania, że chrześcijaństwo nie da się wcisnąć w pruski mundur, że jest i pozostaje religią wszechludzką, religią braterstwa i wolności wszystkich. Więc też coraz częściej z tych kół rozlegają się nawoływania do zerwania z chrześcijaństwem wogóle, do powrotu do religii przodków, *Heimatsreligion*, kultu Wodana i bohaterów Walhalli. Wyzyskuje się do tego także budzący się i w Niemczech odruch antysemityzmu, wystawiając chrześcijaństwo, jako produkt żydostwa, sprzeczny z duchem prawdziwego germanizmu. Agitacji w tym kierunku służy mnóstwo broszur, ulotek, odczytów; zakładają się nowe gminy, złożone już z wyznawców wznowionej germańskiej religii. Bezpośrednio ruch ten znajduje zwolenników przeważnie w łonie rozkładającego się protestantyzmu; katolicy niemieccy, głębiej w rzeczach wiary oświeceni i znakomicie zorganizowani, są na tego rodzaju propagandę znacznie odporniejsi. Lecz czy nie czeka ich ciężka walka, jeśli ten neopoganizm niemiecki, występujący pod maską patrjotyzmu, pozyska szersze masy i na spółkę z marksowskim materjałizmem utworzy jeden front antykościelny?

We Włoszech zwycięzcy faszyci nie myślą wstępować w ślady nacjonalistów niemieckich i wskrzeszać starych bogów rzymskich. Katolicyzm, będąc jedyną religią mas włoskiego ludu, ma widoki pozostania faktycznie religią panującą w kraju. Nieraz już notowaliśmy na tem miejscu wynurzenia i gesty szefa faszystowskiego rządu, dowodzące, że w religii uznaje on najpotężniejszy czynnik w wycho-

waniu narodu i gotów stopniowo wynagrodzić Kościołowi te krzywdy, jakie mu zadały długoletnie, w masonskim sekciarstwie szukające natchnień, rządy liberalne. Co zrozumiał Mussolini, tego nie zrozumiało dotąd wielu faszystów i dlatego dowody życzliwości, okazywane religji i Kościołowi, przeplatają się często gwałtami, dokonywanymi na organizacjach katolickich i poszczególnych przedstawicielach kleru. Gwałty te, przez samego *il Duce* piętnowane jako „idjotyczne wybryki“, tem nie mniej są przykre dla katolików, zwłaszcza gdy ich sprawcy cieszą się pewnem pobbżaniem sfer miarodajnych. Stanowisko Kościoła wobec partji rządzącej jest tem trudniejsze, że oddając jej uznanie za to, za co na uznanie rzeczywiście zasługuje, musi często protestować z powodu powtarzających się gwałtów, a nadto nie może zsolitaryzować się zupełnie z duchem, ożywiającym faszyzm, duchem, który łatwo dałby się streścić w osławionej maksymie: cel uświęca środki. Ta rezerwa kół kościelnych względem doktryny i metod partyjnej walki będzie oczywiście i nadal służyła zapalczywszym żywiołom faszystowskim za pretekst do wrogich wystąpień przeciw poszczególnym organizacjom katolickim, tembardziej, że wielka część bojowców faszyzmu wyszła z szeregów socjalistycznych i nasyakła nienawiścią do religji i Kościoła. Pod czarną koszulą bardzo dobrze kryć się mogą dusze czerwone. Stosunki zupełnie dobre między Kościołem i obecnie rządzącem stronnictwem stałyby się możliwe tylko w razie gruntownego uchrześcijanienia ideologii faszyzmu i radykalnej puryfikacji jego szeregów. Może będzie to osiągnięte w pewnej mierze obecnie po morderstwie Matteotti'ego. Dziś ten gwałt, dokonany na przywódcy socjalistów włoskich, odsłonił dużo korupcji i niekarności w partji rządzącej i skłonił wodza faszyzmu do energicznego robienia porządku we własnym domu. Ale jeśli niekarne żywioły wytworzą nowy opozycyjny obóz, czy Mussolini'emu pozostanie dość szeroka podstawa do rządzenia krajem i narodem? To zapewne stanowi troskę tego znakomitego człowieka, ale też to może posłużyć do zbliżenia się lepszych żywiołów faszystowskich do stojącej dziś w opozycji katolickiej partji ludowej. Zbliżenie się ich wzajemne na podstawie chrześcijańskiej nauki o państwie i społeczeństwie byłoby dla Włoch wyjściem z trudnej sytuacji wewnętrznej, a dla Kościoła najlepszą satysfakcją za doznane od państwa włoskiego krzywdy.

Najczarniej zaszuwa się horyzont stosunków kościelnych po majowych wyborach i czerwcowych zmianach politycznych we Francji. Blok narodowy, nie odwołując wrogich Kościołowi ustaw świeckich, *lois laïcales*, wyzbył się przynajmniej sekciarskiej zawziętości w ich konsekwentnem stosowaniu.

Rządy Milleranda, Leyguesa i Poincarégo umiały nawiązać — w interesie republiki — zerwane stosunki ze Stolicą świętą. Wspólnym wysiłkiem stron obu ustalono taki wzór statutu dla stowarzyszeń diecezjalnych, które w ramach ustawy o rozdziale Kościoła od państwa stwarzają dla gospodarstwa kościelnego podstawy prawne możliwe do przyjęcia i ze stanowiska prawa kanonicznego. Czy te próby zbliżenia między urzędową Francją a Kościołem mają być po ostatnich zmianach politycznych zniweczone? Tego się mocno obawiać należy. Wprawdzie, jak przyznają nawet pisma katolickie francuskie, ostatnia kampanja wyborcza prowadzona była bynajmniej nie pod hasłem walki z religją. Radykalna lewica wysuwała podobno głośniejsze hasła tylko w odzyskanych departamentach Alzacji i Lotaryngji, podnosząc konieczność rozciągnięcia i na nie „ustaw świeckich“, zaprowadzenia szkoły świeckiej itp., ale też właśnie w tych prowincjach sukces lewicy okazał się nikły, ludność bowiem tamtejsza bynajmniej nie życzy sobie dobrodziejstw antykościelnych ustaw i urzędów. Gdzieindziej sekciarstwo jakobińskie podczas wyborów raczej przycichło; w kampanji przeciwko blokowi narodowemu wysuwano inne obietnice: obniżenia uciążliwych podatków i zażegnania niebezpieczeństwa nowej wojny, do jakiej prowadziła rzekomo nieustępliwa nacjonalistyczna polityka Milleranda i Poincarégo. Na te dwa zrozumiałe dla siebie hasła: utrwalenia pokoju i obniżenia ciężarów państwowych dała się wziąć pewna część tłumu wyborców. Swoją drogą w połączeniu tych dwóch haseł tkwiła pewna sprzeczność, bo jeżeli niebezpieczeństwo nowej wojny widziano w nieustępliwości rządu Poincarégo, domagającego się od Niemiec uiszczenia długów wojennych, to pacyfizm lewicowy zdawał się zapowiadać większą względem ociążającego się dłużnika względność, lecz w takim razie jak można było obiecywać zmniejszenie ciężarów publicznych wewnątrz kraju? Nad takimi wszakże sprzecznościami nie zwykł się zastanawiać wyborca, nawet francuski, i demagogja radykalna potrafiła odnieść zwycięstwo nad patriotyczną, konsekwentną i podobno jedynie możliwą polityką bloku narodowego. Czy jednak demagogowie, po dojściu do władzy, zdołają spełnić swe obietnice, i to obie jednocześnie? O tem właśnie można poważnie wątpić. Już pierwsze wynurzenia Herriota powitano w Niemczech chórem rozczarowania i oburzenia; były głosy, że nowy rząd francuski nie tylko nie cofnął się z linii, wytkniętej przez Poincarégo, ale względem Niemiec okazuje się bardziej wrogim. W głosach tych było dużo umyślnej przesady i oburzenia sztucznego, ale było coś i prawdy; zwłaszcza po zjeździe w Chequers i deklaracji Herriota w Izbie

députowanych jest rzeczą widoczną, że Francja radykalna, tak samo jak Francja narodowa, nie myśli czynić żadnych dalszych ustępstw i zapewniła sobie u sojuszników gwarancje wymuszenia na Niemcach wykonania reparacyjnego planu rzeczoznawców, osładzając Niemcom kategoryczne swe stanowisko jedynie obietnicą łagodniejszej formy kontroli nad rozbrojeniem. Gdzie tu większy „pacyfizm“, niż w polityce Poincaré'go? Zapewne i obietnicy redukcji podatków będzie trudno p. Herriotowi dotrzymać, bo nie zapowiada ani rozbrojenia Francji, ani redukcji urzędów, a odbudowa zniszczonego kraju jeszcze długo chłonać będzie olbrzymie sumy. Tak więc wyborcy francuscy, którzy głosowali na stronnictwa lewicowe, zapewne długo będą musieli czekać na spełnienie tych obietnic, jakimi kupowano ich głosy. A jednak rząd nowy będzie musiał coś takiego robić, czemby jego polityka gruntownie różniła się od polityki poprzedniego rządu.

I tu właśnie zachodzi obawa, że tem czemś będzie zmiana stosunku republiki do Kościoła. Herriot był jednym z tych, którzy zawzięcie oponowali przeciwko wznowianiu stosunków dyplomatycznych z Watykanem, — czyż więc nie naturalnem będzie, że stosunki już nawiązane spróbuje zerwać? Czy nie pokusi się także o wyrwanie Kościołowi tej podstawy prawnej, jaką zyskał w stowarzyszeniach diecezjalnych, wytaczając całą sprawę ich statutu przed ciała prawodawcze, czego nie chciał uczynić Poincaré? Czy nie targnie się na pozostałości napoleońskiego konkordatu, które Francja otrzymała wraz z odzyskaniami prowincjami wschodnimi i nie zechce przeprowadzić w nich zasady zupełnego rozdziału Kościoła od państwa przez unifikację prawodawstwa z resztą kraju? Oto obawy, które mogą stać się już faktem w najbliższej przyszłości. Zapewne, nie w tym celu duża część wyborców oddawała swe głosy na radykałów-socjalistów, i rzeczywistym swym zapatrywaniem na politykę kościelną może dać wyraz przy następnej kampanji wyborczej, ale czy tymczasem triumfująca lewica nie zdąży przeprowadzić swych sekciarskich planów? Z możliwością zerwania stosunków dyplomatycznych Francji ze Stolicą Świętą, liczono się w Watykanie zaraz nazajutrz po wyborach majowych. *Osservatore Romano* zwracał uwagę, że taki krok ze strony rządu francuskiego zaszkodzi więcej republice, niż Kościołowi; unicestwienie związków diecezjalnych także nie wprowadziłoby nic gorszego nad to, do czego Kościół w ciągu 18 lat zdążył już przywyknąć; najdotkliwszymi byłyby „świeckie“ reformy w Alzacji i Lotaryngji, ale za tę Francja zapłaciłaby drogo, tracąc serca przeważnej części ludności, szczerze religijnej i katolickiej. Może więc te względy zre-

flektują rządzący kartel lewicowy i powstrzymają go na niebezpiecznej drodze zaostrzania walki z religią i Kościołem, która właściwie jest walką domową z tymi własnymi watelami, dla których religia jest najwyższym dobrem na ziemi. Stosunek do Kościoła — oto teren, na którym rozstrzygnie się pytanie, co przeważa w dzisiejszych rządach Francji: zdrowy rozsądek, czy doktryneryzm sekciarski.

Właśnie w dniu, kiedy w Paryżu następca Milleranda, Doumergue, wjeżdżał do Pałacu Elizejskiego, pięciu biskupów francuskich z paryskim kardynałem Dubois na czele zbliżało się ku granicom Polski. Wizyta tych dostojników Kościoła stała się przedmiotem długich opisów i omówień w codziennej prasie polskiej i nasz miesięcznik nie mógłby nic dodać do tego, co zostało wypowiedziane w tylu artykułach, powitalnych i obiadowych mowach. Notujemy więc tylko sam fakt, jako zdarzenie o dużym znaczeniu w życiu naszego Kościoła i narodu. Znaczenie to polega na tem, że książęta Kościoła francuskiego nącownie mogli przyjrzeć się prawdziwej fizjonomji społeczeństwa polskiego. W Polsce znaleźli katolicyzm we wszystkich warstwach narodu, począwszy od Prezydenta Rzeczypospolitej, a skończywszy na wieśniaku z szerokich płaszczyzn polskich i górniku ze Śląska. Może ten nasz katolicyzm nie jest dość głęboki, nie dość ujęty w karby organizacji, zato jest powszechny i żywiołowy. I zapewne ci pasterze opowiedzą swym wiernym, co u nas widzieli, a to nie pozostanie bez niejakiego wpływu na nasze wzajemne stosunki, nawet w dziedzinie polityki. Francja potrzebuje tak samo Polski, jak Polska Francji, i dlatego jeżeli u nas rozlegają się głosy, byśmy naszą zbiorową umysłowość i naszą politykę przystosowywali do chwilowo biorących górę prądów we Francji, to świadectwo biskupów francuskich może wskazać także narodowi francuskiemu potrzebę pewnego przystosowania się do istotnego charakteru jego wschodniej sojuszniczki, Polski. Nie potrzebujemy chyba dodawać, że w szczególności Kościół polski, goszcząc prałatów francuskich, zacieśnił węzły katolickiego braterstwa z „pierworodną córą“ Kościoła, zbliżył się do niej duchowo, co powinno wzbogacić treść naszej religijnej myśli i naszego religijnego życia.

W zeszyte kwietniowym *Przeglądu*, omawialiśmy walki o język polski w kościołach kowieńskich. Dziś mamy do zanotowania epilog tej smutnej sprawy. Właściwie rozgrywał się on już w chwili pisania przez nas poprzedniego artykułu i tylko brak bezpośredniej komunikacji ze stolicą niezależnej Litwy spowodował, że dopiero niedawno mogliśmy zdo-

być pewne dane. — Okazuje się, że w Kownie, wraz z przedmieściami, po rewindykowaniu dawnych kościołów, zabranych na cerkwie schizmatyckie, istnieje obecnie 16 kościołów i kaplic. Do świątyń, nanowo kultowi katolickiemu przywróconych, nabożeństw i kazań w języku polskim nie wprowadzono nigdzie. W katedralnej bazylice, w której dawniej szemi lafy bywało tylko jedno kazanie po litewsku po sumie, a reszta polskie, te ostatnie skasowane zostały zupełnie począwszy od 30 grudnia 1923 r. W kilku innych, gdzie polskie nabożeństwa albo przeważały nad litewskimi, albo dzieliły z nimi czas porównu, okólnikiem biskupa żmudzkiego, ks. Karewicza, obowiązującym od 13 kwietnia roku bieżącego, zostały znacznie ograniczone i zredukowane, tak że np. sumy z polskim kazaniem niema nigdzie. Polakom pozostawiono przeważnie wczesne godziny ranne. Na wyłączny użytek Polaków służy tylko kościół św. Mikołaja (Benedyktynek), wyjęty przez nuncjusza Zecchini'ego z pod jurysdykcji biskupiej; służy on zresztą tylko młodzieży szkół polskich. Większe prawa pozostawiono polszczyźnie tylko w kaplicy OO. Franciszkanów na Zielonej Górze i w kaplicy przy budującym się kościele N. M. P. tamże; są to jednak kaplice szczupłe, nie mogące pomieścić nawet części katolików Polaków. — Tak się przedstawia faktyczny stan rzeczy. Zapewne *prestige* państwowy Litwy wymagał nowego uregulowania sprawy językowej w kościołach kowieńskich z pewnem przesunięciem na korzyść Litwinów, których liczba w stolicy kraju (urzędnicy, wojsko) nieco się powiększyła, ale czy trzeba było aż takich zmian i takiego pokrzywdzenia Polaków? Gorsze jeszcze jest to, że pozostawione dotąd nabożeństwa i kazania polskie powierzone są wyłącznie księżom Litwinom, gdyż księża polskich, za wyjątkiem jednego katechety, w Kownie wcale nie zostawiono, choć w diecezji jest ich jeszcze około pięćdziesięciu. Trudno zrozumieć taką politykę kościelną: szkody w dziedzinie religji wynikną z niej niewątpliwie wielkie, a zysk polityczny nader wątpliwy nawet dla samej Litwy.

Ks. J. Urban.

Z cudzych szpałt.

„Wiadomości Literackie” i jubileusz Kanta. — Ciekawy sąd Anglika o Polsce i jej dziejach. — Zwiastuny lepszych czasów. — Jak prasa polska witała biskupów francuskich.

W majowym numerze *Przeglądu* na tem samym miejscu podaliśmy przychylną notatkę o tygodniku *Wiadomości Literackie*, a raczej o kilku pierwszych jego numerach. Dziś już tę opinię znacznie zmodyfikować trzeba, następne bowiem numery pisma stały się jej zaprzeczeniem. *Wia-*

domości Literackie pod względem ideowo-moralnem, a przede wszystkim pod względem stosunku do Kościoła, należy zaliczyć do pism, jeżeli nie celowo i programowo, to w każdym razie faktycznie wrogich. Takie artykuły, jak W. Grubińskiego: „Dobry Egoista: Anatol France”, „Nagość na scenie”, przez właściwy temu pisarzowi cynizm i nihilizm moralny, wywiad Ixiona z Przybyszewskim o nowej jego powieści, sąd nasz aż nadto usprawiedliwiają. Numer *Wiad. Lit.*, poświęcony jubileuszowi Kanta, zdradza ponadto, że redakcja nie posiada określonych filozoficznych przekonań. O jednym i tym samym systemacie potrafi umieścić dwa biegunowo sprzeczne artykuły. I rzeczywiście, na pierwszej stronie mamy głęboki, trzeźwy i przemyślany artykuł prof. Łukasiewicza pt. „Kant i filozofja nowożytna”. Wielki rewolucjonista myśli doczekał się sprawiedliwej, krytycznej oceny. Był tylko rewolucjonistą, a nie twórcą pozytywnych wartości. „Gdy zbliżamy się do filozofji kantowskiej z wymaganiem krytyki naukowej — pisze prof. Łukasiewicz — jak domek z kart rozpada się jej budowa. Na każdym kroku mętne pojęcia, niezrozumiałe zdania, nieuzasadnione twierdzenia i błędy logiczne. Nic nie zostaje, prócz kilku może genialnych pomysłów, surowy materiał, czekający na opracowanie naukowe. To też filozofja ta nie spełniła swego zadanie, choć wywarła wpływ olbrzymi. Po Kancie nie zaczęto filozofować krytyczniej, rozumniej i ostrożniej”. Odwróćmy kartę, a spostrzeżemy sążnistą elukubrację Błeszyńskiego: „Magnus Parens”. Jest ona ni mniej ni więcej, jak tylko krańcowem zaprzeczeniem artykułu prof. Łukasiewicza. Jak w tym samym numerze pisma, na jednej i tej samej karcie, mogła Redakcja umieścić dwa sprzeczne ze sobą artykuły, trudno pojąć. Zdziwienie nasze jest tem większe, że wywody Błeszyńskiego są naprawdę rekordowe pod względem bogactwa — płytkości, frazeologii, sofistery i... próżności. Kant jest — według niego — największym genjuszem i mędrceń światła i tego Kanta w Polsce, przynajmniej dotychczas, nikt jeszcze nie rozumiał, tylko jeden p. Błeszyński — oto treść wywodów polskiego... Kanta.

* * *

Niedawno ukazało się w Angli tłumaczenie „Nie-boskiej Komedji” Krasieńskiego. Wstęp napisał bardzo wybitny, znany, katolicki pisarz Chesterton. Jego poglądy dla Anglika będą zapewne rewelacją, dla Polaka są bardzo interesujące i miłe. Marcowy *Przegląd Warszawski* dał w czołowym artykule tłumaczenie wstępu Chestertona. Przytaczamy kilka myśli, bo naprawdę zasługują na poznanie. Na początku mówi o tragicznym narodzie polskiego. „Niema drugiego takiego przykładu, aby narodowość odrębna i szanująca się została, nie już ograbiona, ale zamordowana, a raczej żywcem porąbana na ćwierci. Wyobraźmy to sobie w związku z jakimś innym, konkretnym wypadkiem, a rzecz wyda się fantazją; fantazja ta zdawać się będzie komiczną, tak jak rzeczywistość była tragiczną. Pomyślmy sobie na przykład, że jakaś konferencja w Łozannie czy Sztokholmie powzięła taką wygodną uchwałę, że Anglja wschodnia... ma być dana Francji, razem z Londynem i część hrabstw środkowych, że terytorja na północ od Trentu mają przypaść w udziale Niemcom,

a reszta kraju w sposób prosty i naturalny stanie się częścią składową Stanów Zjednoczonych. Nikt nie wie, co by mówił Anglik, nie mając ani odrobiny Anglii dla swej przechadzki. Możemy jednak mieć zupełną pewność, co by mówili jego wrogowie i ciemniejsi: mówiliby ściśle to samo, co mówili wrogowie i ciemniejsi Polski i mieliby zupełnie tyleż słuszności, co tamci. Mówiliby, że Anglja została osłabioną przez wybujałą, feudalną wolność, przechodzącą nawet w anarchję: co jest prawdą. Mówiliby, że ambicje możnowładców osłabiają ośrodek monarchji narodowej: co jest również szczerą prawdą. Arystokrata polski, który jest autorem tej sztuki, dość czarno rysuje cienie arystokracji polskiej. Ale nie ma bodaj ani jednego słowa, które było kiedykolwiek użyte przeciw arystokracji polskiej, a któreby nie można powtórzyć przeciw arystokracji angielskiej. Nie ma też chyba ani jednego słowa o polskiej wolności i polskiem rozprężeniu, którego by nie można zwrócić przeciw wolności angielskiej i rozprężeniu angielskiemu. Że los tak niepojęty i okropny nie przypadł w udziale naszej wyspie, tłumaczy się to nie tylko tem, że posiada ona znaczną siłą i bezpieczeństwo, jako wyspa. Tłumaczy się to także tą okolicznością, że miała ona za sąsiadów narody cywilizowane, podczas gdy Polska była i jest dotąd otoczona przez narody dzikie. Ani Ludwik francuski, ani Filip hiszpański, ani żaden prezydent Ameryki Północnej nie pomyślałby nigdy o postąpieniu z narodem chrześcijańskim na sposób małych sztuczek Fryderyka pruskiego i obłąkanych carów, działających w stanie jakgdyby niewinnego wstydu, zlekka tylko zaciénionego rzeczywistym wyrzutem, przymieszanym do hipokryzji Austrii". — Do tym wstępuje, Chesterton mówi już o samem dziele Krasńskiego, podnosząc przedewszystkiem jego proroczą wprost wizję współczesnej rzeczywistości i rolę w niej żydostwa międzynarodowego.

* * *

Świadomość i uznanie zła i choroby jest początkiem i znakiem poprawy i powrotu do zdrowia. Że cała twórczość artystyczna w Polsce, a w szczególności literatura piękna, znajduje się w stanie upadku, to fakt, nie ulegający dyskusji. Brak nam wybitnych talentów twórczych, a te które są, cierpią na jakąś dziwną niemoc, nie mając sił do wyższych i szerokich wzlotów. A jednak dość długo upadku tego uznać nie chciano. Młodzi, podzieleni na zwalczające się grupy, w jednym byli zgodni, t. j. w znoszeniu triumfalnych hymnów na cześć nowej sztuki, której oni właśnie są, czy będą twórcami. Starzy zaś (a przez starych rozumiemy kilku żyjących jeszcze przedstawicieli dawnej „Młodej Polski“ i całą oficjalną, poważną krytykę) albo milczeli, albo pozwolili się steroryzować krzykliwością młodych i uwierzyli w wielkość ich sztuki. Wnet jednak po obu stronach przyszło otrzeźwienie. Dziś coraz częściej i coraz głośniejszy odzywają się głosy krytyki i niezadowolenia. Bardzo pesymistycznym jest rezultat, do którego, dochodzi prof. A. Brückner w artykule *Przeglądu Współczesnego* (maj 1924) p. t. „O literaturze słów kilka“. Z przeciwnego obozu wtóruje mu w *Wiadomościach Literackich* Roman Jaworski w artykule: „Na giełdzie obrotów umysłowych w Polsce“. Ten głos jest tem

ciekawszy i znamiennejszy, że dochodzi nas z dawnej grupy „Skamandra“, a więc z grona najzdolniejszych, ale i najkrzykliwszych adeptów i apostołów nowej sztuki. Głębokością jednak ujęcia przedmiotu góruje ponad głosami krytyki artykuł A. Lauterbacha: „O społecznej funkcji sztuk plastycznych“ w *Przeglądzie Warszawskim* (Marzec 1924). Autor wprawdzie, jak wskazuje sam tytuł, zajmuje się sztukami plastycznymi, ale wywodom swoim daje ogólniejszy podkład i uzasadnienie, dlatego poglądy jego można prawie bez zmiłany rozszerzyć na całą twórczość artystyczną. Wywody Lauterbacha dadzą się ująć krótko w tych kilku zdaniach: Dowodem najgłębszego upadku sztuki jest zerwanie przez nią łączności z życiem i społeczeństwem. Dogmat nowoczesnej estetyki: „sztuka dla sztuki“, którego długo nie wolno było tknąć pod grozą ściągnięcia na siebie piorunów i kwalifikacji do czubków, okazał się dla twórczości artystycznej zabójczym i jest głównym objawem jej upadku. Upadek ten, a zarazem zanik społecznej funkcji sztuki ma przyczynę w upadku religijności i demokracji współczesnym. Ratunek widzi autor w powrocie do przekonań średniowiecznych o sztuce, a więc konkretnie w powrocie do zasady: „sztuka dla społeczeństwa“ (narodu, państwa, Kościoła), jak medycyna jest dla ratowania zdrowia ludzkiego, technika dla opanowania przyrody. Trzeba dalej wrócić do szkół artystycznych, w których obok genialnego twórcy, gromadziły się mniejsze talenty, otrzymując obok świetnych zasobów techniki, wolność od forsownego poszukiwania oryginalności. Pojęcia o mecenasostwie również muszą ulec zmianie; dziś mecenasem nazywa się „prostackiego bankiera, klepiącego sztukę po ramieniu, jak starego lokaja lub zadomowionego pieczeniara“, dawniej zaś był mecenasem ten, „kto dawał wielkie obstalunki i stawiał wielkie wymagania“. Wywody swoje kończy autor gorącym apelem do artystów: „Zamiast jarmarcznych wystaw i manjackiego kolekcjonerstwa, pozwólmy sztuce wejść do kościołów, banków, hal i szkół, niech artyści zdobią miasta, domy, ściany, niech projektują meble, tapety, garniki. Wtedy samo społeczeństwo przekona się łatwo, że artysta nie jest pieczeniarczem kultury, lecz jest jej współtwórcą-wyrazicielem, i że nie zasługuje na obraźliwe, filantropijne mecenasostwo, gdyż daje conajmniej podwójną wartość: sztukę i przedmiot. Przedewszystkiem zaś skończyć należy, z owym chimerycznym zabobonem: „sztuka dla sztuki“, która jest sztuką pewnych artystycznych koteryj grup i kapliczek, oraz ostatnim pogłosem romantycznego egotyzmu i uczuciowej samoudręki. Niech będzie sztuka dla celu, dla państwa, dla miasta, dla kultu, dla przemysłu i reklamy, dla mnie i dla was i dla każdego przechodnia — dla pełni życia — a będzie ona również dla samej siebie“.

*

*

*

Przeróżne przyjęcia, uroczystości, wizyty zagranicznych dygnitarzy, nieodłączne od niepodległego bytu każdego narodu, dają prasie częste okazje do powitań, artykułów wstępnych, sprawozdań. Wśród powodzi

frazesów i nic nie mówiących ogólników wybiję się czasem jakiś głos, będący cennym wyznaniem lub charakterystycznym przyczynkiem do psychologii i ideologii stronnictw politycznych, czy grup społecznych, a nawet poszczególnych jednostek.

Tak też się stało i z wizytą biskupów francuskich u nas. Książęta kościoła francuskiego przybyli, aby katolickiej Polsce przywieść pozdrowienie i zapewnienie prawdziwej przyjaźni od katolików Francji.

Stanowisko, jakie prasa polska zajęła wobec tej wizyty, od pierwszej chwili nie było jednolite i zgodne. Rozpadła się bowiem na trzy grupy. Prasa narodowa gorąco, a nawet z dużym entuzjazmem powitała dostojnych gości. Wśród ogólnego chóru nie rozległ się tym razem żaden zgrzyt; owszem, wszystkie organa stronnictw narodowych skorzystały z tej okazji w celu podkreślenia swego katolicyzmu i przywiązania do Kościoła.

Wprost przeciwnem było stanowisko prasy socjalistycznej (*Naprzód* i *Robotnik*); pobyt biskupów zignorowano; raz tylko i drugi pojawiła się kilkowierszowa notatka z „PAT’a” o przybyciu i przyjęciu francuskich gości. Zresztą temu stanowisku nie można się dziwić, jeśli się chce być sprawiedliwym i obiektywnym. Zapewne pp. Haeckera i Perla nie proszono wcale do komitetu przyjęć biskupów, a choćby się sami do niego zgłosili, nie dopuszczonoby ich tam. Socjalizm pozostaje po za nawiasem życia katolickiego. W takich warunkach milczenie tego obozu jest nawet dowodem pewnej przyzwoitości i taktu, które tym razem na uznanie zasługują.

Takiego taktu jednak nie umiał zachować trzeci odłamek prasy, który chciał coś zaśpiewać, ale do ogólnego chóru wszedł ze swoją nutą. Pan Ehrenberg w *Kurjerze Porannym* pozwolił sobie na nieprzyzwoitą napaść na biskupów francuskich i na ich przyjęcie w Polsce. Zrobił z tego faktu polityczną robotę prawicy, wobec ostatnich wyborów we Francji i zmiany stosunków politycznych u naszego sojusznika na lewo, szkodliwą tak Francji, jak i nam. „Trudno o pomysł — pisze Kurjer — z któregooby więcej cieszyli się ci, którzy pracują nad zerwaniem węzłów państwowych francusko-polskich. Biskupi francuscy, którzy o każdej innej porze niewątpliwie byłiby równie miłymi gośćmi naszego państwa, jak wszyscy wybitni Francuzi, sami zapewne nie mogą pragnąć, jako patryjoci francuscy, aby wizyta ich nabierała charakteru demonstracji, zwróconej przeciw polityce rządu ich Ojczyzny”. Temu atakowi dała należyta odprawę *Gazeta Warszawska* uwagą „ad hominem”: „Zapewne, możnaby w Polsce witać również np. wycieczkę francuskich wolnomyślicieli, ale różnica w serdeczności przyjęcia stąd choćby musiałaby płynąć, że biskupi francuscy zarządzali modły i składki dla Polski, gdy walczyła o swój byt przeciw najeźdźcy, a większość „wolnomyślicieli” interesowała się dotąd głównie „pogromami” żydów w Polsce i „białym terrorem”.

Inny zgrzytliwy głos rozległ się z *Kurjera Polskiego*. Z biskupów współczesnej Francji zrobił przedstawicieli „kościół gallikański”, zapewne by ułatwić sobie atak na biskupów polskich za rzekomy ich brak patryjotyzmu i poczucia interesu państwa. Zapewnić możemy pana Rosnera, że współczesny episkopat francuski jest najbardziej „ultramontan-

kański", jaki kiedykolwiek świat widział. To wszakże nie przeszkadza biskupom francuskim być zarazem dobrymi patriotami. Nie przeszkadza rzymskość do patriofizmu także biskupom polskim.

S.

W obronie moralności publicznej.

Kwestja wychowania moralnego należy bezsprzecznie do zagadnień pierwszorzędnej doniosłości dla naszego życia społecznego i bytu narodowego, dla szczęścia jednostki i ogółu, wszelka więc praca dodatnia na tym terenie będzie zawsze pożądana. W przeciągu kilku ostatnich miesięcy spotkaliśmy się jednak z dwiema jej próbami, które budzą raczej lęk niż nadzieję i wogóle mają charakter mocno-podejrzany.

Pod tytułem: „Higjena małżeństwa” zapowiedziały dzienniki krakowskie i warszawskie z końcem ubiegłego roku „wielki film uświadamiający, wykonany przy współudziale uniwersytetów w Paryżu, Pradze i Wiedniu, który porusza i wyjaśnia zagadnienia, jakie wszyscy poznać powinni”. Teatr świetlny *Nowy* w Warszawie i *Uciecha* w Krakowie rozwinęły propagandę reklamową, która tajemniczością i sensacyjnością tematu miała ściągnąć jak najwięcej gości. Zapowiedziano więc, że wyświetlanie odbędzie się bez ilustracji muzycznej, względnie że muzyka przegrywać będzie tylko w przerwach, „aby nie rozpraszać uwagi widzów”; osobne miejsca miały być dla mężczyzn, osobne dla kobiet. „Na czem polega szczęście w małżeństwie — co decyduje o poźyciu małżonków — czy każda para rodziców może wydać na świat zdrowe potomstwo” — oto według dzienników warszawskich treść tego filmu „o nadzwyczajnem znaczeniu profilaktycznem”. Reklama uliczna była jeszcze bardziej efektywna, przynajmniej w Krakowie; trzy rodzaje afiszów kształtem, barwą i napisem starały się zwrócić uwagę przechodniów: „Czy chcecie wiedzieć, jak przyszlście na świat? Rzeczy, o których się nie mówi, a o których się wiedzieć powinno... Poród, narządy rozrodcze męskie i żeńskie...”. Tylko że podczas gdy skąpy Kraków kazał płacić pełne bilety wstępu, a wolne i zniżki ogłosił za nieważne, to filantropijna Warszawa „w celu spopularyzowania tego wybitnego obrazu kształcącego” zniżyła po tygodniu ceny wstępu „dla ludzi pracy”, ponieważ „drożyzna nie może być podstawą ciemnoty!”

Rzecz zapowiadała się więc nie tylko interesująco, ale poruszała zagadnienia natury bardzo poważnej, a przytem delikatnej; wyświetlenie ich mogło przyczynić się do dobra sprawy, albo też zaszkodzić jej nie mało — zależnie od doboru szczegółów i sposobu przedstawienia.

Trudno mi było oczywiście sprawdzić to samemu, zwróciłem się więc do innych uczestników przedstawienia i to głównie przedstawicieli świata lekarskiego, jako bardziej kompetentnych w tej sprawie. Rezultat mej ankiety był dość ciekawy; przedewszystkiem ani jeden z zapytanych nie sądził, aby powyższy film mógł rzeczywiście przyczynić się do hi-

gjeny małżeństwa; przeważnie wrzuszali ramionami, uznawali niektóre obrazy za dobre dla nauki, ale równocześnie za zbyt ciche i bezużyteczne dla celów praktycznych. Pokazano — mówili — różne rzeczy mniej właściwe, nie pokazano potrzebnych. Według opinii jednej lekarki jedyną praktyczną rzeczą w tym filmie było podanie sposobu kąpienia dziecka, lecz i tego — dodała — możnaby lepiej nauczyć gdzieindziej. Akty stosunku i porodu przedstawiono wprawdzie „momentalnie” i bez zbyt rażących szczegółów, ale i to wystarczyło, by wraz z innymi obrazami wzbudzić obrzydzenie u niektórych widzów, tak że im się „robiło niedobrze”, jak oświadczył jeden z pośród nich. Doktorka, żydówka, oświadczyła mi z całą stanowczością, że uważa ten film za „mocno niewłaściwy i nie-smaczny”; w tym też guście brzmiały liczne sądy innych, owszem niektórzy uznali za stosowne zwrócić uwagę policji na te przedstawienia — tembardziej, że uczęszczała na nie także młodzież (na nią chyba liczone, bo przecież dorosłych nie trzeba pouczać, „jak przyszli na świat”).

Upłynęło kilka miesięcy i oto znowu w Warszawie ściąga się rodziców na nowy „epokowy” film: „Jak uświadomić swoje dziecko”. Informacje o nim czerpiemy z obszerniejszego sprawozdania pana J. Ż., zamieszczonego w *Przeglądzie Katolickim* z d. 1 czerwca b. r.

Film ten składał się z sześciu części. W pierwszej pokazano, w jaki sposób dzieci dowiadują się poza oczami rodziców o zjawiskach seksualnych, w drugiej i trzeciej uwidoczniono tajne występki, jakich dopuszczają się dzieci i młodzież dorastająca, w czwartej skutki tych występków, w piątej pouczano rodziców, aby „dzieciom mówić prawdę, nie przeinaczając” i podano przykłady wzorowego uświadamiania, w szóstej pokazywano — dobroczynne następstwa takiego uświadomienia przez rodziców i nauczycieli; odpowiednie obrazy ilustrowały szczegóły anatomiczne i fizjologiczne.

Co o tego rodzaju przedstawieniu rzeczy sądzić, nie trudno powiedzieć. Uświadomienie płciowe młodzieży jest bez wątpienia nie tylko pożytecznem ale nieraz potrzebnem, musi jednakże odbyć się w swoim czasie, w stosownych warunkach, w odpowiedni sposób i przez powołane do tego osoby — ale nigdy publicznie, nawet nie w szkole, jeśli chodzi o bliższe pouczenie, a tem mniej w teatrze, w półmroku i przy dźwiękach muzyki. Okoliczność ta, że film był przeznaczony dla ojców i matek, nic tu nie zmienia, skoro na przedstawieniu znajdowała się także młodzież obojga płci. Przedsięwzięcie podobne należy więc potępić w imię najprostszej moralności, a charakter „naukowy”, na jaki się odwołuje, uznać właśnie za brak znajomości natury ludzkiej i grubą ignorancję w tej kwestji, o której się chce drugich pouczać. Przedstawienia w rodzaju obu wspomnianych filmów powinny być na przyszłość usunięte z programu w imię zdrowia moralnego naszej młodzieży i społeczeństwa, ponieważ nie tylko nie ochronią ich przed niebezpieczeństwami, na jakie są ciągle wystawieni, ale jeszcze narażają na nowe.

Na tem jednak nie koniec. Zarówno film o higijenie małżeństwa jak o uświadomieniu płciowem był wyświetlany „pod protektorem Towarzystwa Eugenicznego” — i to nas zastanawia.

Eugenika — jedno z praktycznych zastosowań mendel'eizmu — jest nauką, która ma badać warunki, sprzyjające poprawie rasy. Towarzystwa eugeniczne, starające się czynnie popierać wyniki tej wiedzy w odniesieniu do człowieka, istnieją już w różnych krajach zachodnich, a polskie Towarzystwo Eugeniczne (przedtem „Polskie T-wo walki ze zwyrodnieniem rasy“) powstało z początkiem 1923 r. w Warszawie. Nie słyszeliśmy dotychczas o czynnych jego występach; w prasie codziennej pojawiały się wprawdzie niejednokrotnie komunikaty, dotyczyły one jednak tylko wewnętrznej organizacji, zjazdów i obrad. W każdym razie pomiędzy osobami, które brały w nich udział, zauważamy nazwiska, znane zaszczytnie z pracy na polu higieny i wychowania — i dlatego skłonni jesteśmy raczej do sądzenia, że w owym „profektoracie“ Towarzystwa Eugenicznego nad produkcjami filmowymi, nieudolnemi z punktu rzeczowego a szkodliwemi ze stanowiska moralnego, tkwi tylko nieporozumienie.

Ks. St. Podoleński.



REDAKTOR I WYDAWCA: *KS. JAN URBAN T. J.*

Druk ukończono 30 czerwca 1924 r.

O poezjach św. Tomasza z Akwinu.

Encyklika Piusa XI *Studiorum ducem*, wydana w dzień ŚŚ. Piotra i Pawła z okazji sześćsetlecia kanonizacji św. Tomasza z Akwinu, zawiera w drugiej części ustęp o poezjach największego filozofa katolickiego: „Osobliwą jakąś łaską i darem miał to nasz Święty, że swe nauki obracał na modlitwy i hymny liturgiczne i przez to stał się wieszczem i największym chwałcą Boskiej Eucharystji. Bo gdziekolwiek na świecie jest Kościół katolicki, tam gorliwie w nabożeństwie używa i zawsze używać będzie tych pieśni Tomasza, w których płonie jakieś najwyższe natchnienie modlącej się duszy, a zarazem mieści się najdoskonalsze sformułowanie tradycyjnej nauki apostoelskiej o Przenajświętszym Sakramencie, osobliwie nazywanym Tajemnicą Wiary. Jeśli to rozważymy, a nadto jego pochwałę Chrystusa, nikt się zaiste nie będzie dziwił, że Święty otrzymał także przydomek Doktora Eucharystycznego.¹⁾ Stwierdza tu Ojciec Święty, że zaszczytny tytuł Doktora Eucharystycznego przyniosły

¹⁾ Denique, singulari quodam dono ac munere id habuit noster, ut suae praecepta disciplinae in liturgiae preces hymnosque converteret, itaque divinae Eucharistiae vates et praeco maximus fieret. Etenim, ubicumque terrarum et gentium est Ecclesia catholica, ibi ad sacra studiose utitur semperque usura est his Thomae canticis, in quibus simul summa quaedam inflammatio spirat supplicantis animi, simul de augusto Sacramento — quod praecipue *Mysterium Fidei* appellatur, — doctrinae ab Apostolis traditae eiusmodi inest enuntiatio, qua nulla perfectior. Haec si considerentur, itemque illud ipsius Christi praeconium, quod supra attulimus, sane mirabitur nemo, quod hic Doctoris Eucharistici quoque cognomen accepit.

św. Tomaszowi jego pieśni, jego poezje. W porównaniu z ogromem dzieł prozaicznych, tworzących całą bibliotekę, poezje św. Tomasza stanowią tak znikomo drobną część jego spuścizny, że nie mówiłoby się o nich, jak się przy jego mistrzu Arystotelesie nie wspomina o jego przepięknym *Hymnie do cnoty*, gdyby nie zawierały błysków prawdziwego natchnienia i na skrzydłach melodji nie zaleciały do wszystkich kościołów katolickich na świecie i nie uświęcały ust nawet tych, którzy zresztą o św. Tomaszu z Akwinu nic nie słyszeli. Któż bowiem z katolików nie śpiewał po łacinie czy po polsku podczas supplikacji: *O salutaris hostia, — quae caeli pandis ostium...*? Kto nie padał w kościele na twarz przy wtórze: *Tantum ergo sacramentum — veneremur cernui...*? Mniej jest natomiast takich, którzyby wiedzieli, że pieśń *O salutaris hostia*, to końcowy fragment sześciostrofowej pieśni *Verbum supernum prodiens*, a supplikację *Tantum ergo*, to koniec również sześciostrofowego kantyku: *Pange lingua*. A już tylko księża mają i odmawiają dalsze trzy utwory św. Tomasza: sekwencję *Lauda Sion Salvatorem* (22 strofy), nokturn: *Sacris solemniis iuncta sint gaudia* (7 strof) i modlitwę: *Adoro te devote, latens deitas* (7 strof). Prócz czterech wymienionych utworów, stanowiących *Officium* na Boże Ciało i hymnu *Adoro te devote* zachował się w rękopisach Tropus na *Sanctus*, zaczynający się od słów: *Divinum mysterium*, przypisywany św. Tomaszowi z Akwinu. I to jest cała jego spuścizna poetycka.¹⁾ Przypatrzmy się jej bliżej, przypomniawszy okoliczności, wśród których powstała. W żywocie błogosławionej Juljany, przeoryszy klasztoru Mont Cornillon (Mons Cornelii) pod Leodjum (Acta Sanct. Aprilis. t. I) czytamy, że od młodości swojej widziała zawsze na modlitwie księżyc w pełni, ale ze szczerbą. Prosiła Pana Boga o objaśnienie tego widzenia i powiedziano jej wewnętrznie, że księżyc oznacza Kościół, a szczerba brak święta na uczczenie Przenajświętszego Sakramentu. Przytem kazano jej starać się o ustanowienie tego święta, czego w dwadzieścia lat później, po wielu trudach i cierpieniach

¹⁾ Krytyczne wydanie G. M. Dreves'a, *Anal. hymnica medii aevi L* (1907) str. 584—591 i C. Blume, *Ä. h.* XLVII (1905) str. 333.

dokonała, bo w 1264 roku papież Urban IV rzeczywiście tę uroczystość ustanowił.

W najbliższym otoczeniu Papieża bawił wtedy trzydziestodwuletni dominikanin, do niedawna licencjat i docent teologii w Uniwersytecie paryskim (od 1257), przedtem (od 1251) jej nauczyciel w konwencie św. Jakóba w Paryżu. Był on już wtedy autorem *Komentarza do czterech ksiąg sentencji Piotra Lombarda*, *Compendium theologiae ad Reginaldum* i szeregu pism apologetycznych (*Summa contra gentiles*, przeciw Arabom; *De notionibus fidei contra Sarcenos, Graecos et Armenos*, *Contra errores Graecorum*) i licznych drobniejszych rozprawek filozoficznych, teologicznych, egzegetycznych, ascetycznych... Z tych wszystkich dziełek można było podziwiać ogromną wiedzę i dialektyczną bystrość autora, ale trudno się było doszukać zadatków na poetę. Myślenie filozoficzne jest przecież przeciwieństwem myślenia poetyckiego: filozof szuka prawdy zapomocą ścisłych dedukcyj logicznych, poeta daje wyraz swoim przeczuciom, przekonaniom, przesądom w formie nastrojów, pragnień, mów, wizyj, w sposób mogący komuś zasugerować te same poglądy, ale nie mogący nikogo przekonać. Ale te dwie sfery myślenia przecinają się i łączą, gdy filozofowi brakuje jeszcze jasnego obrazu prawdy, gdy ją raczej przeczuwa niż wie, gdy jej więc jeszcze nie potrafi sobie, a coś dopiero drugim udowodnić. Wtedy znajduje się w tem samym położeniu co poeta. Jeśli jest umysłem oschłym, czeka aż z chaosu intuicji wyłoni mu się z czasem jasna gwiazda poznania; jeśli się nie wyłoni, to pomysł swój porzuca. Ale w duszy ludzkiej drzemią rozmaite możliwości. Ścisły filozof może być nie zarazem, ale czasami i poetą. Wtedy przeczuła prawda znajduje wyraz w formie poetyckiej, w poemacie filozoficznym, jak u starych filozofów greckich Ksenofanesa, Parmenidesa, Empedoklesa, lub w micie filozoficznym, jak u Platona (np. w Fajdrosie, Rzeczypospolitej, Timajosie, Kritisaszu). Takie uskrzydlenie filozofji poezją jest tem łatwiejsze, jeżeli filozof jest — mistykiem.

Mistykiem był św. Tomasz. We wzmiankowanej Encyklice *Studiorum ducem* znajdujemy ustęp tej treści: Pokora połączona z czystością serca i wytrwałością w modłach czy-

niła umysł Tomasza podatnym i wrażliwym na uleganie natchnieniom i oświeceniom ze strony Ducha Św., a w tem przecież leży podstawa kontemplacji. Ażeby otrzymać z góry natchnienie, często wstrzymywał się od wszelkiego pokarmu, często całe noce przepędzał na czuwaniu i modlitwie, często w porywie szczerej pobożności opierał głowę o tabernakulum z Najświętszym Sakramentem, zawsze zwracał oczy i ducha na obraz Chrystusa na krzyżu i, jak wyznał swojemu przyjacielowi, św. Bonawenturze, z tej księgi nauczył się tego, co wiedział... Cóż dziwnego, że ta miłość Boga, wzrastająca z mądrością doprowadziła go wreszcie do łaski doskonałego zapomnienia o sobie (jest to stan, do którego dążą wszyscy mistycy), że gdy Ukrzyżowany odezwał się do niego: „Dobrze, Tomaszu, o mnie napisałeś” i zapytał: „Jakąż za swoją pracę otrzymasz odemnie nagrodę?” — odpowiedział: „Panie, tylko Ciebie”, *Domine, non nisi Te*.

O tych wzlotach mistycznych św. Tomasza musiał wiedzieć papież Urban IV, skoro jemu właśnie polecił ułożyć officium na święto Bożego Ciała. Bo trudno przypuścić, żeby papież dlatego tylko kazał mu układać pieśni o Przenajświętszym Sakramencie, że on, jako teolog, subtelnie przedstawił był prozą naukę o tym przedmiocie. Legenda, którą na jednym z Kongresów eucharystycznych słyszał mój przyjaciel, gorliwy uczestnik takich Kongresów, opowiada o rodzaju konkursu na owo officium eucharystyczne. Stał do niego prócz św. Tomasza także *Doctor seraphicus*, św. Bonawentura, autor przepięknego *Officium Sanctæ Crucis*. Miał on już gotowe swoje *Officium Corporis Christi*, gdy mu Tomasz odczytał swoje. Zachwycony niem Bonawentura miał podrzeć swój tekst, oświadczając, że z utworem św. Tomasza nic się równać nie może... Tego samego zdania był papież.

Po tych przesłankach przystępujemy wreszcie do Tomaszowego *Officium in Festivitate Corporis Christi*. Składa się ono, jak wspomniano, z czterech utworów, z których pierwszy jest sekwencją, śpiewaną na mszy św. przed Ewangelią, a zaczyna się od strofy:

*Lauda, Sion, salvatorem,
lauda ducem et pastorem
in hymnis et canticis!*

*Quantum potes, tantum aude,
quia maior omni laude,
nec laudare sufficis,*

Apostrofa do Sionu wskazuje, że poeta wstępuje niby w ślady Psalmisty Pańskiego, który nieraz wzywał swe miasto do chwalenia Boga. Ale Psalmista nie znał jeszcze tego tematu, który Tomasz określa w strofie drugiej, jako chleb żywy i ożywiający, rozdany przy ostatniej wieczerzy dwunastu apostołom. Strofa trzecia (podwójna) wypełniona jest nowem wezwaniem do chwały i radości, a zawiera zarazem określenie święta, w którym mają się rozlegać owe pochwały: „Dies enim solemnis agitur, — in qua mensae prima recolitur — huius institutio“. Ten stół nowego króla, jako nowa Pascha nowego Zakonu zamyka starą fazę: „Vestustatem novitas — umbram fugat veritas, — noctem lux eliminat“. Ze strofą czwartą zaczyna się wykład nauki: To, co Chrystus uczynił podczas ostatniej wieczerzy, kazał czynić na swoją pamiątkę i na tej podstawie konsekrujemy chleb i wino jako ofiarę zbawienną. Podaje się jako dogmat, artykuł wiary chrześcijanom, że chleb przechodzi w ciało, a wino w krew: „Czego nie pojmujesz, czego nie widzisz, o tem zapewnia odważna wiara ponad porządek rzeczy: *Quod non capis, quod non vides, — animosa firmat fides — praeter rerum ordinem.*

Pod różnemi postaciami, — nie pod treścią, lecz znakami — przedmiot kryje się wspaniały; — ciało karmi i krew poi, — Chrystus jednak się nie dwoi, — on pod każdym znakiem cały.

Od biorących nie kruszony, — nie łamany, nie dzielony, — pożywa się całkowity; — bierze jeden, tysiąc bierze, — ale wszyscy w jednej mierze, — i on wiecznie niepożyty. Nie wszyscy przyjmujący jednaki odnoszą z pożywania skutek: dobrzy biorą zań życie, źli śmierć: *Sumunt boni, sumunt mali, — sorte tamen inæquali — vitæ vel inferitus; — mors est malis, vita bonis: — Vide, paris sumptionis, quam sit dispar exitus.*

Jakby nauka strofy siódmej o przyjmowaniu całego Chrystusa przez każdego z przyjmujących i o nieubywaniu Go wydawała się pocie niewystarczającą, wraca do niej

w strofie dziewiątej i zapewnia, że w każdej okruszynie jest tyle co w całości, bo nie jest to łamanie istoty, ale jedynie znaków, przez co nie zmniejsza się tego, co jest pod znakiem... Na tem wyczerpuje się część dogmatyczna i katechizacyjna. W strofie przedostatniej (dziesiątej) nastrój się podnosi do wysokości wstępu: Poeta sławi Najświętszy Sakrament jako chleb anielski, który się stał pokarmem podróźników (ziemskich), ale pokarmem dla synów (Bożych), nie dla psów: *Ecce panis angelorum, — factus cibus viatorum, — vere panis filiorum, — non mittendus canibus*. Ale w drugiej części poeta się zniża do uzupełnienia figur Przenajświętszego Sakramentu. Były niemi: ofiara Izaaka, baranek wielkanocny, manna. Sekwencja rozbrzmiewa w strofie jedenastej modlitwą do Dobrego Pasterza, wspomnianego na początku i do prawdziwego chleba:

*Bone pastor, panis vere,
Jesu nostri miserere,
Tu nos pasce, nos tuere
Tu nos bona fac videre
in terra viventium;
Tu, qui cuncta scis et vaies,
qui nos pascis hic mortales,
Tuos ibi commensales,
coheredes et sodales
fac sanctorum civium!*

„O Pasterzu, chlebie żywy, — Jezu, bądź nam miłościwy, — racz nas karmić i okrywać, — daj rozkoszy swych zażywać, — gdzie ojczyzna jest żyjących: — Ty, co wszystko wiesz, sprawujesz, — nas śmiertelnych tu hodujesz, — racz nas przyjąć do biesiady, — do dziedzictwa i gromady — świętych, w niebie królujących“.

Przekład ostatniej strofy, jak i kilku poprzednich, przytoczonych powyżej, pochodzi od Ks. Arcybiskupa F. A. Symona (Hymny kościelne, Warszawa 1901). Można by mu wytknąć, że wiersz zwrócony do Pasterza: *tu nos pasce, nos tuere* znaczy: „Ty nas paś, Ty nas strzeż (broń)“, a nie: „Racz nas karmić i okrywać“, a *Tu nos bona fac videre — in terra viventium*, jest prośbą o oglądanie dóbr ludzi żyjących na ziemi, a nie o zażywanie rozkoszy, gdzie ojczyzna

jest żyjących“, bo ojczyzna żyjących jest — niebo, a ziemia — miejscem wygnania. Wreszcie: *qui cuncta vales* nie znaczy: „co wszystko sprawujesz“, tylko „co wszystko możesz“. Niektórych z tych usterek ustrzegł się ostatni tłumacz, Ks. T. Karyłowski T. J. Jego przekład ostatniej strofy brzmi:

Dusz Pasterzu! prawy Chlebie,
Dobry Jezu, prosim Ciebie,
Ty nas karmij, broń w potrzebie,
Ty nam dobra okaż w niebie,

Kędy jest żyjących kraj!
Twa dłoń Panie wszystko zdoła,
Ty nas karmisz z Twego stoła,
Gdzie wciąż uczta trwa wesoła,
W gronie niebian nasze czoła

Na twe łono skłonić daj!

(Cenniejsze hymny kościelne. Wilno 1922).

Ks. Karyłowski z dobrego pasterza (bone pastor) robi pasterza dusz, z prawdziwego chleba „prawy chleb“, imię Jezusa ozdabia przydawką „dobry“, zachowuje przekład *pasce* przez „karmij“ (zam. paś), a prośbę o oglądanie dóbr już tu na ziemi zastępuje, niewiedomo dlaczego, prośbą o dobra „w niebie, kędy jest żyjących kraj“. Ależ poeta prosi tu o powodzenie ziemskie, a dopiero w drugiej części o dopuszczenie do biesiady niebieskiej i to z wyraźnym przypomnieniem treści części pierwszej: *qui nos pascis hic mortales*, co nas pasiesz tu (na ziemi) śmiertelnych, a nie „Ty nas karmisz z Twego stoła“, tem przeciwstawia *ibi* (w niebie): *Tuos ibi commensales... fac*. Ogółem więc ostatni tłumacz ma na przestrzeni tych 10 wierszy końcowych więcej niedokładności i usterek niż Ks. Symon. Nie okupi ich poczwórny rym w pierwszej i drugiej części, odpowiadający takiemu samemu rymowi w oryginale, nie okupi męska kadencja wiersza piątego i dziesiątego, znowu naśladowująca kadencję łacińską. Przez te rymy męskie, przekład nabiera więcej — literackości i nowożytności (wiadomo, że w poezji polskiej rymów męskich w większym zakresie używał dopiero K. Brodziński), ale przy takich utworach średniowiecznych nie można owej literackości i nowożytności uważać za zaletę. Przeciwnie. Dlatego i w dalszych utworach będą

się posługiwał przekładem Ks. Symona, z którego tu kładę jeszcze początek Lauda Sion:

Chwal, Syonie, Zbawcę, Pana,
Chwal Patrona i Kapłana,
w hymnach wdzięcznych, w słodkim pieniu;
chwal, co możesz; wszystko małe,
On przewyższa wszelką chwałę,
nie podofasz uwielbieniu...
Niechaj chwała pełna, głośna,
wdzięczna, słodka i radośna,
płynie z serca wesołego;
uroczystość dzisiaj mamy,
w której wszyscy wspominamy
sam początek stołu tego.

Rymy pod koniec — częstochowskie, ale i łacina ma tu rymy gramatyczne, a takie rymy mają w polskiej pieśni kościelnej swoją tradycję. Kto się modli, nie ma czasu na dobieranie dźwięcznych rymów...

Na nieszpory w święto Bożego Ciała napisał Tomasz hymn, zaczynający się od słów: *Pange, lingua, gloriosi — corporis mysterium*. Sław, języku, pieśnią błogą — cudo ciała chwalebne... Ale *corporis mysterium* jest tu zarazem tajemnicą wcielenia. Więc poeta, wspomniawszy jeszcze o krwi, wylanej na odkupienie świata, opiewa w drugiej strofie narodzenie Pana z przeczystej Dziewicy, pobyt jego na ziemi, posiew słowa, ewangelji i zamknięcie pobytu na ziemi dziwnym obrządkiem (*miro ordine*): Ten dziwny obrządek, to przemienienie podczas ostatniej wieczerzy chleba w ciało, wina w krew Zbawiciela. To jest przedmiot strofy trzeciej i czwartej, która pod koniec zawiera refleksję, że jeżeli przy uznaniu tego cudu zmysły nie dopisują, to sama wiara wystarcza do utwierdzenia serca szczerego. Rozprawieniem tej myśli jest strofa piąta, której dosłowny przekład brzmiałby tak: „A więc tak wielki Sakrament czcimy z pochyłą twarzą i niech stary zabytek ustąpi nowemu obrządkowi, niech wiara dostarczy uzupełnienia niedomagania zmysłów“. Stary zabytek (*antiquum documentum*), to ofiara krwawa Starego Zakonu, ofiara Baranka, o której w poprzedniej sekwencji czytaliśmy: *In hac mensa novi regis — novum pascha novæ legis — phase vetus ter-*

minat. Dalsze zapewnienia sekwencji quod non capis, quod non vides — animosa firmat fides — præter rerum ordinem znalazły teraz nowy wyraz w strofie czwartej: et si sensus deficit — ad firmandum cor sincerum — sola fides sufficit i w warjacji strofy piątej: præstet fides supplementum — sensuum defectui.

Ks. T. Karyłowski (Dzieje „Tantum ergo“ w Polsce, Przegl. Pow., styczeń 1923) poddał krytyce dziesięć dawniejszych przekładów polskich tej strofy i ostatecznie przedłożył taką własną redakcję, jako najbardziej zbliżoną do oryginału łacińskiej pieśni tak co do treści, jak też i formy:

Ten Sakrament, cud bez miary,
sławmy, chyląc twarz ze czcią.
Niech ustąpi Zakon stary,
nowy znak nam nieba ślą;
niech dopełni światło wiary
zmysłów niemoc — mocą swą.

Tłumacz dodał tu w pierwszym wierszu „cud bez miary“, w drugim adorację wzbogacił sławieniem, opiewaniem Sakramentu, w trzecim zamiast tylko ofierze z baranka kazał ustąpić całemu Staremu Zakonowi (co chyba może nastroczać pewne wątpliwości ze względu na to, że Chrystus nie przyszedł znieść Starego Zakonu, lecz tylko go uzupełnić), w piątym nowy obrządek opisał przez nowy znak, zesłany przez nieba, jakby jaka gwiazda czy kometą. Bez większych zastrzeżeń możnaby przyjąć tylko parafrazę dwóch ostatnich wierszy, jakkolwiek i tu sama wiara rozszerzona jest w światło wiary i obdarzona mocą, a niedomaganie zmysłów stało się niemocą. — O ileż mniej wątpliwości nasiuwa przekład Ks. Symona z r. 1901 (bo były i późniejsze):

Wielki przeto ten sakrament,
padłszy na twarz, czcimy szczerze;
dawnych figur zgaś testament,
nową dał nam Pan wieczność;
niech nam wiara sił dodaje
tam, gdzie zmysłów moc ustaje.

Chromają tylko wiersze trzeci i czwarty: ów wygasł testament dawnych figur i ta nowa wieczność... Czy wobec nieudania się tych (i innych) prób spolszczenia mamy z lu-

dem śpiewać: „niech ustąpią z testamentem — nowym sprawom już starzy“, kiedy św. Tomasz nie każe bynajmniej ustępować Staremu Testamentowi i tym, którzy się go trzymają; a więc także są już starzy dla nowych spraw, a tylko usuwa stare ofiary na rzecz nowego obrządku... Najlepszym wyjściem wydaje mi się poprawienie tego starego przekładu przyjętego, aby brzmiał (według propozycji Ks. Karyłowskiego):

Przed tak wielkim Sakramentem
upadajmy na twarze;
niech przed nowym Testamentem
stare gasną ołtarze;
co dla zmysłów niepojętem,
niech nam wiara okaże.

Stare ołtarze gasną, a na nich starozakonne ofiary całopalne; wiara okazuje, przedstawia jako ewidencję to, czego nie pojmują zmysły...

Hymn swój kończy św. Tomasz formułą triadologiczną, z której ani wyrazu zmienić nie można: *Genitori genitoque — laus et iubilatio... procedenti ab utroque — compar sit laudatio*: Wiersz trzeci i czwarty, tu opuszczone, są tylko rozprawieniem drugiego i ostatniego i mogą być tłumaczone swobodnie. Trzeba tylko dobrze oddać dogmat: *genitori genitoque... procedenti ab utroque*. Ks. Karyłowski zastępuje Rodziciela i Zrodzonego przez Boga Ojca i Syna, a *procedenti ab utroque* tłumaczy przez: „Duchowi, co pochodzi z obu wraz“. Treść, a nie wyrazy, tak ważne w sformułowaniu dogmatu, podaje też Ks. Symon: Bogu Ojcu i Synowi, — co się wiecznie z Ojca rodzi, — i świętemu też Duchowi, — co od obu ich pochodzi...“ Kto pamięta spór Kościoła Zachodniego ze Wschodnim o jedno i (*que w filioque*), ten będzie żądał przekładu dosłownego:

Rodzicowi, Zrodzonemu
niech pochwała brzmi wszędzie,
pozdrowienie, cześć każdemu
niech się z serca dobędzie,
od Obu Pochodzącemu
równa sława też będzie.

Nie jest to nic innego, jak dogmatyczne sformułowanie znanej benedykcji: Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi

świętemu, jak była na początku, teraz, zawsze i na wieki wieków. Amen!" Święty Tomasz wiedział jednak, dlaczego zamiast Ojca, Syna i Ducha kładzie Rodzica, Zrodzonego i Pochodzącego od obu — i tych określić dogmatycznych żadnemu tłumaczowi zmieniać nie wolno...

Hymn, przeznaczony na Jutrznie (ad Nocturnum) ubrał św. Tomasz w formę strofy antycznej, ozdabiając ją przed cezurami rymami wewnętrznymi i rymując jednakowo końce wierszów:

<i>Sacris solemnis</i>	<i>iuncta sint gaudia</i>
<i>et ex praecordiis</i>	<i>sonent praeconia:</i>
<i>recedant vetera,</i>	<i>nova sint omnia,</i>
<i>corda, voces et opera.</i>	

Dzisiejszy dzień święty niech radość w nas nieci
i z serca ku niebu niech wdzięczna pieśń wzleci,
odrzućmy co stare, by wszystko mieć nowe:
uczynki, serca i mowę

Jak w tej inwokacji pobrzmiewają tylko motywy z *Lauda Sion* i *Pange lingua*, tak i w dalszym ciągu spotykamy tylko warjacje na tematy w poprzednich pieśniach poruszone. Więc poeta opisuje ostatnią wieczerzę, na której Chrystus dał braciom według starego obrządku baranka i praśniki, a potem, po figuralnym, typicznym baranku, własne ciało, całe wszystkim, całe każdemu z osobna... Strofę czwartą Ks. Symon w przekładzie swym pominął: „Dał ułomnym potrawę ciała, dał i smutnym kielich krwi, mówiąc: Bierzcie naczynie, które podaje, wszyscy z niego pijcie“. Strofa piąta zastrzega sprawowanie tego obrządku samym kapłanom, którzy mają brać i dawać wszystkim innym; strofa szósta wyraża zdumienie z powodu nakarmienia ludzi chlebem anielskim:

Pokarmem więc ludzi chleb Aniołów Boży,
kres dawnym figurom niebieski chleb łoży
i cud niepojęty: Pan ciałem swem darzy
prośaków, sług i nędzarzy...

Zamyka hymn modlitwa do Trójcy św., do bóstwa potrójnego i jedyne, by nas tak nawiedzała, jak my ją czcimy i by po swoich ścieżkach zaniósł nas do celu, do światła, w którym mieszka.

W nowe tony uderza poeta w hymnie *ad Laudes*:

*Verbum supernum prodiens
nec patris linguens dexteram,
ad opus suum exiens
venit ad vitae vesperam.*

Tu nie dopisuje już przekład Ks. Symona, zaczynający się od słów: „Z nieba Boży Syn się zjawił, — choć i Ojca nie zostawił, — pracy dla nas nie poskapił, aż zmierzch życia mu nastąpił...” Sam Ks. arcybiskup uznał za lepszy od swego „śliczny przekład” Ks. P. Mańkowskiego z r. 1918:

Słowo zrodzone przed wiekiem,
z Boskiego nie schodząc tronu,
stawszy się w czasie człowiekiem
do życia zbliża się skłonu.

Tu następuje opis ustanowienia Sakramentu Ołtarza przy ostatniej wieczerzy: „Na śmierć przez ucznia własnego — wydan, nim schwycą go zgraje, — wpierw uczniom siebie samego — na życia pokarm podaje — Im pod dwójką osłoną — krew swą darował i ciało, — z ciała i duszy złożoną — ludzkość nakarmić chcąc całą. — Zrodzony, widzi w nas braci, — na ucztę daje nam siebie, — śmiercią za grzechy sam płaci, — sobą nagradza nas w niebie...”

Wspomnienie ofiary krzyżowej Odkupiciela ludzkości wyrwywa z piersi poety westchnienie do ofiary, utajonej w Przenajświętszym Sakramencie:

O Hostjo! w Tobie zbawienie,
Ty nieba otwierasz bramy,
w Tobie na walkę, cierpienie
niech siłę i wsparcie mamy!

O ileż dwa ostatnie wiersze pozostają w tyle za wyrazistością, obrazowością i siłą oryginału: *Bella premunt hostilia — da robur, fer auxilium*: Wojny nas gniotą z nieprzyjacielem, z szatanem, daj siłę, nieś pomoc! I znowu na zakończenie hołd i modlitwa do Trójcy św.: „O Boże, w Trójcy jedyny — cześć Ci oddajem i chwałę; — racz nam ojczystej krainy — dać szczęście i życie trwałe”.

Tak *Doctor Eucharisticus* wywiązał się z zadania, włożonego nań przez papieża Urbana IV. W czterech pieśniach,

składających się na Officium nowo-ustanowionego święta Bożego Ciała, określił prosto i jasno tajemnicę Przenajświętszego Sakramentu, przypomniał jego ustanowienie przy ostatniej wieczerzy, zaznaczył spełnienie się figur starożytnych, przedstawił skutki pożywania ciała i krwi Pańskiej dla dobrych i złych i wyraził wdzięczność chrześcijan za ten posiłek dla dusz, za ten chleb anielski, utwierdzający nas w doczesnej walce z szatanem i prowadzący na ucztę niebieską; w związku zaś z tajemnicą Sakramentu Ołtarza uwielbił tajemnicę Trójcy św. To wszystkie motywy z których splótł cztery wieńce swych pieśni. Cechuje je ogromna prostota, ogromna wstrzeźliwość słowa: Nic tam dodać, nic wyjąć nie można, by nie przynieść uszczerbku żadnemu wierszowi. A wiersze te płyną w dźwięcznych i niewymownych kadencjach średniowiecznej łaciny kościelnej i jeśli żaden z nich nie wyróżnia się jakąś specjalną „poetycznością“, to wszystkie składają się na utwory o szlachetnej prostocie i cichej wielkości, na utwory w swoim rodzaju klasyczne, doskonałe, jak najstarsze hymny św. Ambrożego. Kto u Drewesa przejrzy hymny kilkudziesięciu innych autorów z tego samego i sąsiednich wieków, będzie podziwiał ich kunsztowniejszą formę, zdobniejszą dykcję, rozmaitszą inwencję, lotniejszą fantazję, ale ostatecznie przyzna, że prostota i umiarkowanie Tomasza z Akwinu godniejsze są najwznioślejszego przedmiotu i lepiej z nim harmonizują, niż sztuka i sztuczność tamtych.

Przypisywany w wielu rękopisach św. Tomaszowi *Tropus de corpore Christi*, dołączający po 6 wierszowej strofie do każdego motetu: *Sanctus — Sanctus — Sanctus — Dominus Deus Sabaoth — Pleni sunt caeli — in excelsis* obraca się w motywach wyłącznie Tomaszowych, ale podaje je w formie zbyt gładkiej, zbyt banalnej, aby go wobec niewystarczającego uwierzytelnienia dyplomatycznego uważać za utwór Tomasza. Dlatego się nim nie będziemy zajmować, a przejdziemy odrazu do wierszowanej modlitwy do Najświętszego Sakramentu (*Oratio in praesentia Corporis Christi*), będącego według notatek w wielu rękopisach śpiewem łabędzim świętego. Notatki owe są tego rodzaju: *Oratio, quam fecit Thomas de Aquino super corpus Domini in extre-*

mis vitae suae horis, lub Oratio sancti Thomae, quam dixit in felici transitu suo, quando recepit eucharistiam itp. Inne rękopisy donoszą tylko, że tę m. dlitwą odmawiał przy mszy św. przed konsekracją czy po podniesieniu lub, że ją powinien odmawiać każdy, przystępujący do św. komunji. Drugi rodzaj doniesień nie zaprzecza prawdziwości pierwszego, bo św. Tomasz mógł tę swoją modlitwę odmawiać zawsze przy mszy św. po konsekracji, a mógł ją też odmawiać, gdy na łożu śmierci przyjął Ostatnie Sakramenta (7 marca 1274). W każdym razie ta legenda o wielkim filozofie, układającym na łożu śmierci wiersze eucharystyczne, ma w sobie coś równie wzruszającego, jak wiadomość Platona, że Sokrates przed śmiercią w więzieniu zajmował się po raz pierwszy w życiu układaniem wierszy na skutek sennego wezwania, by się oddawał muzyce. I legenda o św. Tomaszu i podanie o Sokratesie streszczają tylko wrażenie dziwnej harmonji w życiu obu filozofów, dla których nie mogły przypuścić innego końca, jak euthanasis, opromienioną blaskiem poezji.

*Adoro te devote, latens deitas,
quae sub his figuris vere latitas;
Tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.*

Była to ulubiona modlitwa Ks. Arcybiskupa Symona, którego przekład przytaczamy:

Kłaniam się Tobie, Boże utajony,
iście przytomny pod temi osłony,
Tobie me serce całe się poddaje,
bo patrząc na Cię z podziwu ustaje.

Wzrok, smak, dotyk tu mylą i tylko słuchowi można wierzyć, słuchowi, przyjmującemu słowa Chrystusa (o ciele i krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina). Na krzyżu utajone było jedynie bóstwo Chrystusa; tu tai się i człowieczeństwo, ale wierzący poeta wyznawa oboje, łącząc swe prośby z prośbami skruszonego łotra (Panie, wspomnij o mnie, gdy będziesz w raju). Nie widzi ran, jak Tomasz, ale wyznaje Chrystusa swym Bogiem i prosi Go, by mu dał coraz więcej wierzyć, coraz bardziej ufać, coraz żarliwiej miłować.

Ta miłość znajduje wyraz w prośbie, by ta pamiątka śmierci Pana, ten chleb żywy, dający życie człowiekowi, dał jego umysłowi zawsze żyć sobą i zawsze smakować w jego słodyczy:

O słodki Jezu, dobry pelikanie,
oczyść mię z brudów przez krwi Twej wylanie;
jedna jej kropla może w zupełności
obmyć świat cały z jego nieprawości,

Pelikan, karmiący według legendy średniowiecznej swe młode własną pierśią, rozszarpaną na kawały, był w sztuce i literaturze średniowiecznej symbolem Chrystusa, karmiącego swem ciałem i pojącego swą krwią swe dzieci, ludzi:

Jezu, którego widzę pod osłony,
daj, czego jestem tak mocno spragniony,
bym patrząc kiedyś na twarz Twoją w niebie,
szczęśliw był wiecznie z oglądania Ciebie.

Oglądanie Boga, kontemplacja Boga jest istotą szczęścia w niebie. *Doctor angelicus* oglądał Boga już za życia w odbiciu prawdy, której szukaniu poświęcił całe swe życie — kontemplatywne; śmierć odsłoniła mu w całym blasku to, czego promyki zbierał w swych dziełach i co opiewał w hymnach jako *Doctor Eucharisticus*.

Tadeusz Sinko.

Po uchwaleniu ustaw kresowych.

Dziewiątego lipca dokonano w Sejmie doniosłego państwowego czynu. Zgodą wszystkich stronnictw polskich, poczynawszy od narodowej demokracji a kończąc na polskiej partji socjalistycznej, przyjęto trzy ustawy, dotyczące praw mniejszości narodowych na wschodnich kresach Rzeczypospolitej. Są to nstawy o posługiwaniu się przez ludność ruską, białoruską i litewską własnymi narzeczami w stosunkach z władzami administracyjnymi kraju, o używaniu tychże języków miejscowych w sądach, wreszcie o organizacji szkolnictwa publicznego na kresach. Do chwili, kiedy ten artykuł będzie w rękach czytelników, ustawy te zapewne przejdą przez senat i zostaną ogłoszone w *Dzienniku ustaw* jako obowiązujące prawo. Termin wejścia ich w życie ustanowiono na 1 października bieżącego roku.

Uchwalenie wymienionych ustaw należy uważać za ważny krok w kierunku uporządkowania naszych stosunków na kresach wschodnich. Jak wiadomo, stosunki te pod względem polityczno-prawnym i administracyjnym wiele pozostawiały do życzenia. W braku nowych określonych ustaw a przy niemożliwości stosowania ustaw starych, odziedziczonych po rządach zaborczych, ustaw częstokroć wprost dla polskości wrogich, więc w państwie polskiem niedopuszczalnych, stosunek przedstawicieli władz do miejscowej ludności niepolskiej pozostawiony był w wielkiej mierze własnej ich dyskrekcji. Łatwo zrozumieć, że w takich warunkach polityka nasza względem ludności kresowej miała charakter wielkiej nieśtałości i rozmaitości, zależnie od prze-

konań i sympatyj jednostek kierowniczych a czasem i podrzędnych funkcjonariuszów państwowych, od ich przynależności partyjnej, wreszcie od nastrojów chwili. Stąd, na przykład, spostrzegamy wielką różnicę w rozmieszczeniu po poszczególnych województwach szkół ukraińskich i białoruskich, w zależności od zupełnie przypadkowych czynników. W rezultacie tego stanu, graniczącego prawie z chaosem, stwarzało się podłoże, sprzyjające wszelkiej agitacji, ludność nie mogła nabrać należytego zaufania do państwowości polskiej i jej sprawiedliwości, na czym cierpiały powaga i bezpieczeństwo państwa. Odpowiedzialność za ten stan zrzucała opinia publiczna prawie wyłącznie na urzędników polskich, a ponieważ i urzędnicy ci rekrutowali się zarówno z prawicy jak lewicy, i opinia była urabiana przez te same wrogi sobie nawzajem obozy polityczne, więc raz słyszało się oskarżenia na zbytnią demagogiczną pobłażliwość względem ludności niepolskiej, na faworyzowanie odśrodkowych i rozkładowych tendencji politycznych jej przywódców, to znowu na zbytnią centralizację, zbytnią zależność kresów od Warszawy, na forsowną i sztuczną polonizację kraju. Opinia zdeorientowana nie wiedziała w rezultacie, co się właściwie na kresach dzieje i gdzie szukać winowajców; jedno tylko rozumiała, że na kresach musi być źle, skoro wszyscy narzekają, i że dłużej taki stan rzeczy trwać nie może. I dlatego uchwalone przez sejm ustawy opinia publiczna polska przyjęła z uczuciem ulgi, nie wchodząc prawie wcale w roztrząsanie ich treści: jakiegokolwiek są one, w każdym razie stworzą jakiś stan prawny, a stan prawny, choćby niedoskonały, będzie zawsze lepszy od „usmotrenja” nawet dobrych ludzi, bo każdy ład lepszy jest od chaosu.

Inaczej, niż opinia polska, odniosła się do uchwalonych ustaw opinia tych właśnie mniejszości narodowych, dla których one zostały uchwalone. Zwłaszcza sejmowe przedstawicielstwo tychże mniejszości przywitało przedłożone ustawy burzą niezadowolenia, któremu znamienne wyraz dało opuszczając demonstracyjnie salę sejmową. Czy postąpiło politycznie i z korzyścią narodową, dla swoich wybor-

... W KRESOWYCH

ców? Nie chcemy tej sprawy rozstrzygać, ale trudno się oprzeć wrażeniu, że nawet ze stanowiska samych mniejszości narodowych był to krok fałszywy. Jeżeli polityka jest sztuką zyskiwania na przeciwniku największej sumy ustępstw możliwych w danych warunkach, to mocno wątpić należy, czy demonstracja posłów ukraińskich i białoruskich była czynem „politycznym”. Czy nie utrwali ona całego polskiego narodu w dość już rozpowszechnionem przekonaniu, że posłom kresowym nie chodzi o urządzenie zgodnego pożycia na kresach między ludnością ruską i polską, o zabezpieczenie narodowej i kulturalnej odrębności tej części ludności kresowej, którą oni reprezentują, lecz poprostu oderwanie kresów od Rzeczypospolitej, o robotę dla rewolucji bolszewickiej w naszych granicach? A łatwo chyba zrozumieć, że takie przekonanie tylko utrudni posłom kresowym posłuch nawet w tych sprawach, w których z korzyścią mogliby bronić praw swoich mocodawców. Do owocnej pracy i walki na terenie parlamentarnym musi się znaleźć jakaś wspólna z przeciwnikiem platforma, choćby nie wiem jak wąska, platformy takiej wszakże niema wcale, kiedy się zaprzecza zasadniczemu ustrojowi państwa i dąży do jego rozbicia. Wtedy trzeba postawić się za nawias życia parlamentarnego i dążyć do swych celów chyba drogami innemi...

Czy jednak na takie cele może patrzeć obojętnie nie tylko państwo polskie, jako takie, ale naród polski? Ludność polska na kresach wschodnich, choć stanowi mniejszość, znajduje się nie w gościnie i nie jest przybłądą, ale u siebie w domu, i nie ma najmniejszej chęci wpaść nanowo w obce jarzmo; dziś jarzmo to byłoby podwójnie ciężkie, bo znaczyłoby panowanie zwyrodniałych bolszewickich bandytów nad ciałami i majątkiem, a bezbożnego sekciarstwa nad duszami spokojnej chrześcijańskiej ludności! Dlatego każdy objaw roboty *pour les bolcheviks* musi spotkać się z potężnym odporem całego polskiego społeczeństwa, z wyjątkiem garstki moskiewskich najmitów. Ludności kresowej niepolskiej tego przedewszystkiem życzyłoby należało, by ona również przejrzała dokąd ją usiłują zaprowadzić jej oficjalni wybrańcy i przedstawiciele pod pretekstem obrony jej narodowościowych praw; jeśli zrozumie to, to chyba

uzna także swój interes w zdezwuowaniu swych posłów, przynajmniej przy wyborach następnych do sejmu. W interesie zaś państwa i społeczeństwa polskiego leży, by to zrozumienie ludności kresowej ułatwić — przez lojalne wprowadzenie w życie ustaw świeżo uchwalonych.

Na wyrażenie przekonania, że uchwalone ustawy nie zadawalają wszystkich aspiracji i praw ludności niepolskiej na kresach, mieli posłowie kresowi inny sposób, oprócz demonstracyjnej secesji. Z przedłożonych ustaw nie były także zadowolone niektóre ze stronnictw polskich, głosowały wszakże za ich przyjęciem, uważając je za pierwszy ważny krok do rozwiązywania problemów narodowościowych w państwie polskiem. Czyż nie było polityczniej pójść w ich ślady i oświadczyć, że udzielone koncesje przyjmuje się jako *minimum* należnych sobie praw, zastrzegając sobie nadal możność walczenia o ich rozszerzenie? Obierając demonstrację, uczyniono wiele chyba dla utrudnienia polskiemu narodowi dalszych kroków do całkowitego porozumienia z mniejszościami narodowymi. Dziwnem wreszcie będzie stanowisko demonstrantów wobec uchwalonych ustaw, skoro one wejdą w życie: czyż można sobie wyobrazić, by któryś z nich nie chciał z nich korzystać, posługując się np. językiem własnym, zamiast polskiego, wtedy, kiedy mu ustawa na to pozwala? Można być pewnym, że najsumienniejsi będą pilnowali wykonania uchwalonych ustaw ci właśnie, którzy je powitali tak hałaśliwą demonstracją i protestem.

Ale zostawmy już na boku niezadowolonych przedstawicieli mniejszości narodowych, by wypowiedzieć parę refleksyj nad uchwalonemi ustawami dla siebie samych.

Najpierw ciśnie się pod pióro wyraz radości, że stronnictwa polskie, tak zazwyczaj kłótlive i tak się nawzajem zwalczające, zdołały dojść do jakiegoś porozumienia i praktycznego kompromisu w sprawie, w której zdawało się, najbardziej różniły się między sobą. Trafia się to zresztą nie po raz pierwszy w historii naszego młodego życia państwowego; obserwujemy to zjawisko pocieszające zawsze w obliczu jakiejś wielkiej grozy narodowej, jak to było w chwili bolszewickiego najazdu, lub kiedyśmy stanęli nad przepaścią krachu walutowego. Widać i obecnie uświadomiono sobie

grozę, wiszącą nad Polską w razie dalszej zwłoki z uporządkowaniem spraw mniejszości narodowych. Przeciętny obywatel polski może przy tej sposobności jedną bardzo ważną wyciągnąć dla siebie naukę. Mianowicie, że nie warto nigdy przejmować się najzawziętszą polemiką, jaką toczą w swych dziennikach polityczne partje, choćby ich przywódcy obarczali się wzajemnie najcięższymi zarzutami. Bo i pocóż spokojny, daleki od polityki obywatel ma się denerwować, gdy pan X zwalcza namiętnie pana Y, jakby od powalenia jednego albo podniesienia drugiego z przeciwników zależało zbawienie Rzeczypospolitej, skoro niebawem panowie X i Y, bez wyrzeczenia się swych przekonań, może podadzą sobie zgodne dłonie i uznają za rzecz możliwą zasiąść w jednym gabinecie ministrów?

Napomknęliśmy, że twórcy kompromisu w sprawie ustaw kresowych musieli uświadomić sobie niebezpieczeństwo dalszej zwłoki w rozwiązaniu tak palącego problemu, jakim jest problem narodowościowy na naszym wschodzie. Nie wiemy, czy tylko niebezpieczeństwa grożące Rzeczypospolitej skłoniły ich do takiej ustepliwości i pośpiechu w przeprowadzeniu uchwalonych ustaw. Zapewne grały tu rolę i zobowiązania Polski wobec Ligi Narodów, których termin upływa we wrześniu tego roku; być może, że zaważyła w tym razie także taktyka polityki sowieckiej, szachującej Polskę choćby pozorną decentralizacją zarządu na rzecz autonomicznych republik i ich unaradawianiem. Nie chcielibyśmy wszakże przypuszczać, że te dwa zewnętrzne względy były jedynymi motywami, które spowodowały postawienie spraw narodowościowych na porządku dziennym i uchwalenie w szybkim tempie odnośnych ustaw. Byłoby to upokarzającym dla naszej narodowej dumy i poniżającym dla *prestige'u* państwowego, gdybyśmy pożyteczne reformy przeprowadzali jedynie pod presją obcą, czynili dobrze tylko z konieczności. Z drugiej strony nieszczerą pozą byłoby chwalenie się, że ustępstwa na rzecz mniejszości narodowych czynimy wyłącznie z dobrej woli, z jakiejś przyrodzonej szlachetności własnej. I nie warto podkreślać nawet, że uchwalone ustawy dają Rusinom czy Białorusinom więcej, niż przewiduje traktat o mniejszościach narodowych czy nawet kon-

stytucja polska. Ważnem jest tu tylko to, czy te koncesje, jakie mniejszościom dają uchwalone ustawy, są słuszne lub nie, czy zaspakajają w dostatecznej mierze godziwe aspiracje mniejszości narodowych, bez szkodenia całości państwa, czy też pozostawiają pod jednym lub drugim względem coś do życzenia.

Dla ludzi, nie hołdujących teorjom egoizmu narodowego, ani wszechwładzy państwa, ani siły jako źródła prawa, jasną jest rzeczą, że zaspokojenie pewnych żądań obcych grup narodowościowych nie jest ani smutną tylko koniecznością, ani łaską, ale moralnym obowiązkiem państwa. Takie prawa, jak prawo do pielęgnowania własnego języka, swoistej kultury i obyczaju, są starsze od wszelkiego nadania państwowego, wypływają bowiem z naturalnego prawa, do którego pozytywne prawo państwowe winno się starać jak najbardziej przystosować. Jak w dziedzinie praw jednostek, rodziny i grup społecznych, tak i w dziedzinie narodowościowej prawo państwowe tylko uznaje uprzednie już naturalne prawa, wyraźnie je precyzuje w szczegółach i zastosowuje do konkretnych wypadków, opatruje wreszcie zewnętrzną sankcją. Samej atoli ich słuszności ani nie tworzy, ani istniejącej uchylić i zaprzeczyć nie może. Takie zapatrywanie, wypływające logicznie z katolickiej nauki o istocie państwa i o pochodzącem od Boga prawie naturalnem, wsiąka też coraz bardziej — często wbrew wyznawanym teorjom pozytywistycznym w zakresie metafizyki — zarówno w przekonania filozofów prawa, jak w sumienia narodów¹⁾. Lepsze uświadomienie sobie tej nauki i u nas i przejęcie się nią czynników w państwie decydu-

¹⁾ Zagadnieniu supremacji prawa naturalnego nad pozytywnem ze szczególnem zastosowaniem do problemu mniejszości narodowych w państwie poświęcona jest książka J. Lucien-Bruna, *Le problème des Minorités devant le Droit international*, Edition „Spes”, Paris, 1923, str. 230. Autor na przykładach historycznych, poczynsz od „kapitulacyj” w Turcji, a kończąc na traktatach o mniejszościach, zawartych po ostatniej wojnie, jak również na odnośnej literaturze, śledzi stopniowy rozwój instytucyj ochrony mniejszości narodowych i wyznaniowych i pojęć prawniczych o tem zagadnieniu. Książka jest niezmiernie ciekawa dla nas dzięki szczególnemu uwzględnieniu stosunków polskich.

jących byłoby także najlepszą gwarancją lojalnego wprowadzenia w życie i wykonania świeżo uchwalonych ustaw.

Czy tylko wprowadzenia i wykonania, czy też może i uzupełnienia ich i rozszerzenia? — W materjalną, szczegółową krytykę uchwalonych ustaw nie myślimy się wdawać w naszym piśmie, powołanem przedewszystkiem do oświeclania z a s a d życia publicznego światłem nauki katolickiej. Dlatego pomijamy np. kwestję, czy jedność państwa wymaga koniecznie uznania jednego języka państwowego, co położono, zdaje się, jako kamień węgielny, w budowie omawianych ustaw. Mimochodem tylko wyrazimy nasze zdanie, że terytorjum, na którem uchwalone ustawy mają działać, określono za szczupło; dlaczegoż bowiem Rusini, na przykład, na Podkarpaciu w województwie krakowskiem mają być pozbawieni tych praw, jakie przyznano ich braciom w województwie lwowskiem? Może niepotrzebnie prawo używania tego czy innego języka mniejszości ograniczono wyraźnie do osób należących do tejże mniejszości, — czy to nie stanie się źródłem zatargów i szykan, jeżeli przesadnej gorliwości urzędnik zechce zakwestjonować przynależność zwracającego się z podaniem ruskim petenta do narodowości ruskiej? Te i inne może braki i usterki, rzeczowe czy formalne, dałoby się podnieść i celowość tego czy innego szczegółu zakwestjonować, powtarzamy atoli, że nie jest to zamiarem naszego pisma. Usterki i braki ustaw widzieli, każdy ze swego punktu patrzenia, sami nawet ich twórcy, zgodzili się wszakże na wzajemne ustępstwa, by umożliwić przyjęcie ustawy w jak najprędszym czasie, pozostawiając przyszłości wykończenie i udoskonalenie dzieła. Ufajmy, że Polska nie cofnie się przed tem dziełem, którego zarówno wymaga jej sumienie, jak dobrze zrozumiany interes.

Dwie sprawy konkretne napraszają się, by je wzięto jaknajrychlej pod życzliwą uwagę i doprowadzone do szczęśliwego końca. Są to sprawy uniwersytetu ruskiego i stosunków kościelnych na kresach wschodnich.

Potrzebę dania Rusinom uniwersytetu teoretycznie uznają w Polsce wszyscy. Inna rzecz, gdy chodzi o oznaczenie miasta, w którem taka uczelnia mogłaby powstać. Sprawa ta, jak wiadomo, ciągnie się od szeregu lat i dotąd ani na krok

nie postąpiła naprzód. Jeszcze za rządów austriackich uchodziło za aksjomat w pewnych kołach społeczeństwa naszego, zwłaszcza w Galicji wschodniej, że siedzibą uniwersytetu ukraińskiego nie może w żadnym razie być Lwów. Po bohaterkiej obronie tej stolicy przez społeczeństwo i dzieci polskie w r. 1918, aksjomat ten jeszcze bardziej się utrwalił, zwłaszcza w samym Lwowie. Nie chce się za żadną cenę dopuścić do wzmocnienia elementu ukraińskiego w tem mieście, co niechybnie musiałoby nastąpić w razie zainstalowania w niem wyższej uczelni ruskiej. Dawniej podsuwano myśl stworzenia uniwersytetu ukraińskiego w Stanisławowie, a nawet w Haliczu; ostatnio wentylowano myśl w Warszawie czy w Krakowie. Strona druga uważa takie stawianie kwestji za obelgę dla siebie. Można by także wskazać na duże trudności techniczne w urządzeniu wyższej uczelni ruskiej poza Lwowem, w którym Rusini posiadają już przecież szereg oświatowych i kulturalnych instytucji, bibliotek, archiwów i muzeów i gdzie w czasie przejściowym łatwo byłoby młodzieży uniwersyteckiej korzystać także z bibliotek i pracowników wyższych uczelni polskich. Jeszcze i to podnieść trzeba, że przeciwko założeniu uniwersytetu gdzieindziej, niż we Lwowie, zwłaszcza w czysto polskich miastach, podniosłyby się chyba także protesty ze strony tych miast. W rezultacie te spory o siedzibę uniwersytetu ruskiego, tak długo przeciągane i nierozwiązane, łatwo mogą być poczytane przez ludzi postronnych nawet, nie mówiąc już o samych Rusinach, za maskowanie przez nas zasadniczej niechęci do stworzenia takiego uniwersytetu wogóle.

Świeżo uchwalona ustawa o organizacji szkolnictwa w województwach wschodnich zdaje się naprowadzać na punkt wyjścia w tej zawiłej sprawie. Wbrew poglądom partji socjalistycznej, większość sejmowa przyjęła zasadę utraktywizacji szkolnictwa niższego i średniego na naszych kresach, zależnie tylko od warunków miejscowych i żądania ludności. We wspólnych szkołach dla dzieci i młodzieży polskiej i ruskiej czy białoruskiej widzi się drogę do zżycia się różnych narodów na kresach i środek jednolitego wychowania obywatelskiego. Nie wiemy, czy rzeczywistość odpowie tym oczekiwaniom, ale niektórzy sądzą że jeśli się przyjęło ten

punkt widzenia, to logika żądałaby zastosowania go i do wyższych zakładów naukowych, gdzie wzajemne życie się młodzieży i wychowanie jej na dobrych obywateli Rzeczypospolitej jeszcze bardziej jest ważne i pożądane, niż w szkołach niższych. Logika więc prowadziłaby do utrakwizacji uniwersytetu, a może i politechniki lwowskiej, to jest do tego, co w pewnej mierze, w formie kilkunastu katedr ukraińskich i wspólnego wydziału teologicznego, istniało we Lwowie już za czasów austriackich. Chodziłoby więc tylko o rozszerzenie tej zasady na korzyść mniejszości, o utrakwizację w większym stopniu, może o zupełne uprawnienie obydwóch języków, o co Rusini dobijali się jeszcze przed wojną, a co ze stanowiska polskiego uważało się wówczas za niedopuszczalne. To samo trzeba byłoby uczynić dla Białorusinów, dając pewną liczbę katedr z językiem wykładowym białoruskim na uniwersytecie wileńskim. O garstce Litwinów, wynoszących w Polsce coś 70 tysięcy, nie warto już mówić, boć taka garstka nie pretendowałaby chyba do posiadania własnej uczelni wyższej.

Tego planu utrakwizacji wyższych uczelni na kresach nie podajemy tu od siebie i wcale nie uważamy go za idealny. W każdym razie, jeżeli państwo polskie nie zrealizuje którego z powyższych wniosków, wypadnie może mniej optymistycznie zapatrywać się na uchwaloną ustawę o szkolnictwie na kresach, — a co się tyczy kwestji uniwersyteckiej, pozostanie ona nadal otwartą i będzie domagała się rychłego a sprawiedliwego rozwiązania. Wszak jednej rzeczy długo Polska tolerować nie może, to jest, aby surogaty uczelni wyższych dla naszych mniejszości narodowych istniały poza granicami Rzeczypospolitej pod obcymi protektoratami, gdzie chyba najtrudniej spodziewać się wychowania studjującej tam młodzieży na lojalnych obywateli Polski.

Stosunki kościelne na naszych kresach wschodnich pozostawiają tyle jeszcze do życzenia, a tak są skomplikowane, że im należałoby poświęcić więcej uwagi. Może w najbliższym czasie do nich powrócimy na tem miejscu. Obecnie jedno wypowiadamy życzenie, aby rząd nasz, przestrzegając względem wyznania prawosławnego zasady tolerancji, przyjętej do naszej ustawy zasadniczej, zrozumiał głębiej znaczenie

Kościoła katolickiego na kresach, jako czynnika najważniejszego nie tylko w szerzeniu wiary prawdziwej i kultury zachodniej, ale zarazem w wychowaniu dobrych obywateli kraju. Nie jesteśmy wtajemniczeni w przygotowania, które w ministerstwach naszych są czynione (od kilku lat!) do zawarcia konkordatu i dlatego nie wiemy czy i w jakiej mierze będą zapewnione na kresach potrzebne środki i pomoce do wypełnienia przezeń swej misji; gdy wszakże patrzymy na to, co jest, trudno się oprzeć uczuciu pewnego żalu do czynników decydujących, że tak mało dla katolicyzmu na kresach zrobiono. Właściwie pozostawiono prawie wszystko w stanie, w jakim sprawy te znajdowały się w chwili rozciągnięcia władzy Rzeczypospolitej na te ziemie. Jako na przykład frapujący, dość wskazać na warunki, w jakich żyje i pracuje taki biskup miński, zmuszony w kilku celkach zaniedbanego klasztoru mieścić się wraz ze swym konsystorzem i małym seminarjum, a kleryków wysyłać na studia do obcych seminarjów, lub na trudności, jakie biskup łucki napotkał w urządzeniu swej kapituły i seminarjum diecezjalnego. Nie zapominajmy, że uposażenie seminarjów jest zaledwie wystarczające na ochronę od śmierci głodowej młodzieży duchownej; o zaopatrzeniu jej w potrzebne pomoce naukowe, w bibjoteki, niema nawet mowy. A dzieje się to wtedy, kiedy w Warszawie urządza się wydział teologiczny dla wyznania prawosławnego. Pomnożenie na wschodzie kadrów katolickiego kleru, gruntownie wykształconego i pełnego zapału dla spraw religji i Kościoła, to także jeden z pilnych postulatów naszej polityki kresowej. Równocześnie z zadawalnianiem słusznych żądań narodowości niepolskich i wyznaniowych grup niekatolickich, stanowiących mniejszość w Rzeczypospolitej, należy zabezpieczyć także w dostatecznej mierze słuszne prawa tej ludności, która stanowi mniejszość na samychże kresach, to jest ludności polskiej i katolickiej.

Ks. J. Urban.

Produkcja.

Studjum ekonomiczne.

(Ciąg dalszy).

II.

Produkcja łączy ludzi, a nigdy ich nie rozdziela. O ile ludzie na tej tylko drodze szukają poprawy swego bytu, jest między nimi zupełna harmonja. A jest to prawo życia, które pochodzi od Tego, który dał życie. Ale będzie między ludźmi taka harmonja dopiero wtedy, gdy dojdą do lepszego poznania tego prawa. Dziś jeszcze do tego daleko.

Fizjolog bada funkcje żyjącego organizmu i stara się utworzyć jego obraz w stanie zupełnego zdrowia, choć takiego organizmu nigdy zapewne nie widział. Podobnie staraliśmy się w poprzednim rozdziale odtworzyć obraz organizmu społecznego w jego funkcjach twórczych, takich jakie być powinny. Ale organizmu społecznego zupełnie zdrowego jeszcze nie ma, dużo mu jeszcze do zdrowia brakuje. Ludzie naruszają często fizjologiczne prawa swego życia, a tak samo, tylko jeszcze częściej, naruszają prawa życia społecznego. „Człowiek jest tak wolny, że aż zdolny w imię braterstwa popełniać morderstwa“. Te słowa poety określają najlepiej stosunek ludzi do wszystkich praw życia społecznego.

Poznawszy funkcje organizmu społecznego w stanie zdrowia, przypatrzmy się im teraz w stanie, w jakim on się rzeczywiście znajduje, przypatrzmy się jego chorobom.

Trzeba przyznać, że ludziom łatwiej jest słuchać praw fizjologii, choć ich nie znają, aniżeli słuchać praw życia spo-

łecznego bez ich poznania. Mącą tu ludziom bardzo błędne wyobrażenia, które tworzy ułomny intelekt, a które sprowadzają ludzi z prostej drogi produkcji na manowce. Przypatrzmy się niektórym takim wyobrażeniom.

A najpierw zapytajmy się, czy ludzie mają świadomość, że tylko ich praca produkcyjna może im dać zaspokojenie wszystkich ich potrzeb, może ich dźwigać wyżej i może im dać wszystkie radości życia? Cała przeszłość świadczy, że ludzie jeszcze do tego nie doszli. Najbliższy przykład nam to pokaże.

Wiemy jaką funkcję w organizmie ekonomicznym spełnia złoto, jak ludziom pomaga do oznaczenia względnej wartości wszystkich rzeczy, jak im przez to pomaga do zamiany dóbr, jak im pomaga do tworzenia kapitałów, a przez to pomaga całej produkcji. Te dobrodziejstwa, jakie wyświadcza ludziom złoto, tak jednak zaślepiają ludzi, że zdaje im się, iż złoto zastępuje wszystkie inne dobra, te nawet których najwięcej do życia potrzebują. W średnich wiekach wielu ludzi, na owe czasy najuczeńszych, łamało sobie głowę nad wynalezieniem sposobu robienia złota. A kiedy odkryto Amerykę i rozeszła się wieść, że tam jest dużo złota, wielu ludzi rzucało swoje warsztaty pracy i pędziło tam szukać złota. Obładowani złotem wracali do ojczyzny, aby tam ginąć z głodu, a ojczyzna ich Hiszpanja wtedy najwięcej zubożała. Złoto miało im zastąpić produkcję różnych dóbr, których tak dużo potrzebują, ale nie zastąpiło.

Mamy wielką ochotę zrobić przypuszczenie, że gdyby dziś jakiś chemik czy alchemik wynalazł sposób robienia złota dostępny dla wszystkich, wszyscy rzuciliby się do robienia złota. Dopiero jakby go już mieli dużo, po jakimś czasie zauważyliby, że są wszyscy ubożsi, a ubożsi są o całą tę ilość rzeczy potrzebnych im do życia, jaką przez ten czas zaniedbali wyprodukować. Na tem jednak nie skończyłaby się ich niedola. Złoto straciłoby na wartości, przestałoby być taką samą miarą wartości jak pierwiej, a to spowodowałoby zamieszanie w stosunkach zamiany. Jedni bogaciliby się nieprawnie kosztem drugich, zamiast produkcji zapanałoby wydzieranie wzajemne dóbr i wszelkiego rodzaju nieprawość. Możemy się cieszyć, że do tego nie przyjdzie,

że nikt nie wynajdzie sposobu robienia złota i złoto długo jeszcze pozostanie jedyną miarą stałą wartości. Ale do owego przypuszczenia upoważnia nas ta rzeczywistość, że ludzie pojęcia wzięte z partykularnego gospodarstwa każdej jednostki, przenoszą na gospodarstwo społeczne i nie widzą jak każde takie gospodarstwo łączy się z całością i jest od niej zależne i że dopiero produkcja ogólna daje im zaopatrzenie ich potrzeb. Nie widzą też względnej wartości złota, która zależy od stanu ogólnej produkcji, od tego czy jest jej więcej czy mniej, a nie od złota. Złoto samo nie daje ludziom nic z tego, czego do życia potrzebują, daje im to wszystko dopiero produkcja.

W dzisiejszym stanie produkcji można za gram złota dostać w Europie kilogram białego chleba, jeżeli ten stan produkcji się poprawi, będzie można dostać więcej, jeżeli się pogorszy, będą ludzie mieć chleba mniej, ale to zależy od produkcji chleba, a nie od ilości złota. Zależy zaś ludziom wszystkim razem na tem, aby złota nie przybywało, by ono jedno przynajmniej miało stałą wartość.

Potrzeba przeszacowania wszystkiego na złoto przy każdej zamianie dóbr rodzi w umysłach ludzkich inne zaślepienie bardzo dla ich produkcji niebezpieczne. Ludzie czy potrzebują, czy nie, wszystkie dobra tego świata przeszacowują na złoto, a w następstwie takiego przeszacowania widzą już tylko wszędzie złoto. Cały świat w ten sposób przezłożony dziwny przedstawia widok. Jest człowiek, który ma ładny dom i ogród, o tym się mówi, że ma sto tysięcy, inny ma fabrykę, o tym się mówi, że ma milion, o innym, który stoi na czele wielkiego przedsiębiorstwa mówi się, że ma miliard, a o ludziach, co żyją z pracy, mówi się, że nic nie mają.

Gdyby pamiętano, że zaopatrzenie potrzeb ludzi daje im tylko produkcja, takie przezłożenie świata niewieleby im szkodziło. Ale ludzie o tem zapominają i zdaje im się, że to zaopatrzenie dają im tylko owe przezłożone dobra. A z tego wyradza się w ich umysłach potworność, bo wy-daje im się, że jeden człowiek pożera sto albo i milion razy więcej niż wielu innych, niż ci, co mają najmniej. Jeden pożera tyle co tysiąc ludzi. Z tego wyprowadzają wnio-

sek, że jeżeli większość ludzi ma mało, cierpi może nawet niedostatek, to winę ponoszą te smoki, które tak dużo pożerają. Rozdzielić ich majątek, a wszyscy będą mieli więcej!

Jest to jednak tylko błąd myślenia, zaślepienie bardzo niebezpieczne. Jeżeli mówimy, że jest niebezpieczne, to mamy zawsze na myśli tylko produkcję, bo to tylko szkodzi ludziom, co szkodzi ich produkcji.

Że to jest tylko zaślepienie, zaraz się o tem przekonamy.

Jeżeli wszystkie majątki stałe, wszystko, co nagromadziła praca przeszłości i co stanowi majątek bogaczy, przeliczymy na złoto wedle obecnej jego wartości, to otrzymamy w Europie zapewne jakąś sumkę około 10 tryljonów franków złotych czyli zapewne dużo więcej, niż wynosi wartość wszystkiego złota na świecie. Przyjmijmy, że w Europie jest sto milionów rodzin i podzielimy między nich równo cały ów majątek. Wypadnie na każdą rodzinę około sto tysięcy fr., to znaczy akurat tyle, ile w obecnych warunkach produkcji może dać jednej rodzinie skromne ale dostatnie utrzymanie nawet bez pracy. Ale czy po takim podziale te rodziny będą miały takie utrzymanie? Wszystko tu niestety się zmienia, wszystkie warunki produkcji się zmieniają, a tylko produkcja może dać ludziom zaopatrzenie ich potrzeb. Ktoż tu da każdej rodzinie rentę 5 tysięcy franków rocznie? Nikt. Wszyscy będą chcieli brać, a nikt nie będzie mógł dać; wszyscy będą jednakowo bogaci, ale też wszyscy będą mogli z głodu umrzeć. Te wszystkie dobra równo rozdzielone dla każdego ojca rodziny będą tem, czem były djamenty dla Araba głodnego na pustyni. Pokaże się wtedy, że te dobra same nic ludziom jeszcze nie dają, zgoła nic, bez produkcji. Bez niej są one martwe, produkcja je dopiero ożywia. Są to tylko narzędzia pracy, narzędzia produkcji, ale bez pracy tego, czego ludzie koniecznie do życia potrzebują, nic im nie dadzą. Mogłyby tylko służyć na groby dla nieboszczyków.

Ta renta pięciotysięczna, którą ktoś mógł mieć, zależna była od obecnego stanu podziału dóbr, a i ogólna wartość tych dóbr, którąśmy przyjęli na 10 tryljonów franków, za-

leżną jest od obecnego stanu produkcji. One same nic nie przynoszą, trzeba dopiero produkcji nowych dóbr, a ta się zupełnie zmieni. W zmienionych warunkach produkcji wszystko się zmieni i wartość złota nawet się zmieni. Nie można będzie szacować tych dóbr na taką sumę, bo one razem wzięte będą przynosić daleko mniejszy pożytek, niektóre nie będą przynosić żadnego. Jeżeli są między nimi takie rzeczy podzielne, jak złoto i srebro, to będą one przynosiły bardzo mały pożytek, bo są one pożyteczne tylko wtedy, kiedy służą do wymiany innych dóbr, bezpośrednio zaś nie służą żadnej potrzebie ludzkiej, nie są potrzebne do życia. Ale ogromna większość tych dóbr jest niepodzielna. Perły i djamenty, świątynie i pałace, fabryki, dzieła sztuki i t. d. są przecież niepodzielne. Jeżeli pałace zamienimy na przytułki dla bezdomnych, to ci bezdomni będą tam mogli z głodu umierać, bo same te pałace żywności im nie dadzą.

Ale może ktoś powie, że jak te dobra staną się wspólną własnością wszystkich, to przecież będą przynosiły jakiś pożytek. Niechże ten głos powie: jaki i komu? Wszak i pożytek, jaki one obecnie przynoszą, jest najściślej związany z obecnym ich stanem posiadania i podziału. Po największej części zależny jest ten pożytek od gustów i upodobań ich właścicieli. Widzieliśmy w poprzedniej części, jak dla tych właśnie gustów i upodobań praca ludzka je wznosiła, tworzyła i jak na tem wszyscy dobrze wychodzili, wszyscy się bogacili. Jeżeli teraz dla zrównania ludzi będziemy je niszczyć, odbierać je ich właściwemu przeznaczeniu, to kto na tem zyska? Kiedy powstawały, wszyscy zyskiwali, teraz zapewne wszyscy stracą. A nie tylko stracą te dobra, które praca ludzka wyprodukowała, ale stracą całą przyszłą produkcję, nawet tych dóbr, które są konieczne do życia.

Tu mógłby ktoś z tłumu zawołać: przecież można je sprzedać! Jakże je sprzedać, gdy wszystkie będą wystawione na sprzedaż, a nikt przecież nie będzie mógł ich kupić, bo nikomu nie będzie wolno ich posiadać? Czy kupi je ktoś nie dla siebie, tylko po to, żeby mu je zabrano? Ale nikt przecież nie będzie miał funduszu na kupno wedle dzisiejszej ich wartości, bo nikt wedle tej skali nie będzie bogaty. Kto kupi perły, djamenty, pałace, dzieła sztuki i t. p., jak

nie będzie bogaczy? Dziś, jeżeli je kto kupuje, to tylko bogaty od bogatego, a tych przecież nie będzie.

Widzimy więc, że cała wartość tych dóbr, które ludzie na złoto oceniają i najczęściej przeceniają, zależną jest ściśle od obecnego ustroju świata, a w szczególności od bezpieczeństwa własności indywidualnej. Przy zmianie tego ustroju one tracą zupełnie wartość. Widzieliśmy w poprzednim ustępie, jak one powstawały. Tworzyła je oszczędność jednych ludzi, a praca drugich: zbierał kapitalista kapitał, aby go dać tym, co mu za niego dali pracę. A tak powstawały pałace, dzieła sztuki i t. d., a wszyscy na tem zyskiwali. Teraz to wszystko ustanie, bo któż będzie oszczędzał i odkładał nie dla siebie? Cała ewolucja potrzeb ludzkich i produkcji ustanie. Wszyscy będą ubożsi.

Pomimo, że to wszystko tak bardzo widoczne, są ludzie, którym się nie podoba, że są t. z. bogaci i ubodzy. Nie podoba im się pomimo, że jest widocznem, że tego, co stanowi bogactwo bogatego, nie można ani przerobić ani zamienić na rzeczy potrzebne dla uboższego, można tylko zniszczyć a względnie nie pozwolić, żeby te rzeczy tworzone, żeby one powstawały. Ale wtedy ubodzy nic na tem nie zyskają, rzeczy, których potrzebują, nie będą mieli więcej, będą nawet mieli mniej. Będą mieli tylko czasu więcej, bo jak nie będzie bogatych, to nie będą mogli dla nich pracować, ustanie ewolucja produkcji, ubędzie dużo ludzkiej pracy. Dążność do zrównania ludzi w posiadaniu dóbr tego świata jest cała skierowana do obalenia i zniszczenia całej ewolucji twórczości ludzkiej i ludzkiego dobrobytu.

Najjaśniej i najjaskrawiej widzimy to w tej zawziętości, z jaką owi niwelatorowie zwracają się przeciwko najbogatszym. Za najbogatszych uważają tych, którzy skupiają w swoich rękach produkcję i handel całego niemal świata. Widzieliśmy jak dążność do zwiększenia produkcji czyli do jej potanienia prowadzi do coraz większej centralizacji handlu i przemysłu. W miarę tego łączenia się pracy i kapitałów przemysł przy pomocy handlu zaopatruje całą ludzkość swojemi wyrobami, we wszystkich warstwach coraz lepiej, wszyscy mają lepiej zaopatrzone potrzeby, więc wszyscy są bogatsi. Ale to skupia handel i przemysł w rękę niewielu

tylko ludzi. Ci ludzie są przedmiotem największej zawiści. Dla przechowywania swoich kapitałów, które ożywiają cały ów przemysł i handel, muszą oni budować wieże pancerne, a dla ich strzeżenia trzymać osobną policję. Tak jest w Ameryce, gdzie tych bogaczy najwięcej i gdzie produkcja największa. Nietrudno przewidzieć, co by się stało, gdyby jacyś komuniści dostali się do tych kapitałów i rozerwali je między siebie. Niedługo cieszyliby się zagrabionem złotem; ustałaby produkcja, która dziś wszystkich zaopatruje, a z jej ustaniem śmierć zajaśniałaby do oczu komunistów i niekomunistów. Byłoby to prawdziwe zrównanie ludzi.

To łatwo mogą przewidzieć ci, którzy widzą, że całe bogactwo ludzi i cały ich dobrobyt pochodzi tylko z produkcji i to bieżącej produkcji, bo bez niej dawne kapitały nic nie znaczą. One tylko wtedy dużo dają, kiedy pomagają bieżącej produkcji, bez niej nic nie dają. Nie widzą tego ludzie, zapatrzeni w cudze majątki, chcący do nich się dostać.

Z tego źródła wypływają teorie, chcące zreformować ustrój społeczny, jaki się tworzy przy jednakowej wolności ludzi. Między reformatorem wybił się przez swoje pisma na pierwsze miejsce Karol Marx, a inni uznają w nim swego mistrza. Stworzył on cały świat fantastycznych założeń i wprowadza z nich wnioski logiczne wedle metody filozofa Hegla, a to daje jego wnioskowi pozory uczoności w oczach ludzi, którzy tych założeń nie są w stanie sprawdzić. W dobrach nagromadzonych przez przeszłość widzi on już dobra przygotowane do konsumpcji, które trzeba równo dzielić między ludzi, aby jedni nie zjadali ich za drugich. Robotnicy fabryczni pracują tylko na właściciela fabryki, a ci co skupiają w swoich rękach przemysł i handel świata, to jakieś monstra, pożerające za miliony. Sądzi Marx, że jak ta koncentracja pójdzie jeszcze dalej i skupi się w niewielu rękach, nadejdzie czas właściwy, aby temu całemu ustrojowi społecznemu położyć koniec; a stać się to będzie mogło nawet bez wielkiego wstrząśnienia i bez przelewu krwi. Jakiś rząd parlamentarny powie tylko tym bogaczom, żeby sobie poszli, a wszystkie ich majątki i cała produkcja przejdzie na własność ogółu i rozpocznie się gospodarstwo kolektywne.

styczne czyli zbiorowe w miejsce obecnego, które słusznie nazywa się indywidualne.

Dwa wielkie cele ma się przez taką reformę osiągnąć: będzie między ludźmi równość majątkowa i ci, co mają, będą mieli więcej.

Zobaczmy czy to jest prawda, czy to jest możliwe.

Wszystko wtedy będzie własnością wszystkich, a cała produkcja dóbr odbywać się będzie na rachunek państwa pod kierunkiem jego urzędników. Tu na wstępie tych, co mieli najmniej, spotka zapewne wielki zawód. W majątkach bogaczy widzieli zawsze jakgdyby stoły zastawione do uczty, przy których niewielu tylko ludzi ucztuje, pokazywano im w tem wielką niesprawiedliwość losu i całego ustroju społecznego. Słusznie teraz mogliby spodziewać się, że im coś z tych stołów się dostanie. Tymczasem stoły znikną, a oni będą musieli iść do pracy jak pierwaj, aby zarobić na kęs chleba. Tylko warunki pracy się zmieniają, ale czy na ich korzyść? Pierwej każdy sam wybierał sobie pracę, teraz kto inny mu ją wybierze. Pierwej sam umawiał się o cenę i często się targował, teraz kto inny mu tę cenę naznaczy. Pierwej mógł naprzód obliczyć ile będzie miał, teraz dowie się o tem dopiero przy rozdziale produkcji. Obiecują mu zapewne, że będzie miał więcej, ale dawny proletariusz, gdy sobie pomyśli, że to będzie zależeć od rozdziału produkcji, to gotów się niepokoić.

I ma się czem niepokoić. Warsztaty pracy, te dawne majątki bogaczy, wszystkie teraz przeszły pod zarządek państwa, które kieruje całą produkcją. A państwo to rząd, a rząd to urzędnicy. Ci teraz będą kierowali całą produkcją i owoce jej rozdzielali między pracowników. Wszystkiego rozdzielić nie można, trzeba część zostawić jako kapitał, aby było z czego odnowić narzędzia i warsztaty i tworzyć nowe, jeżeli ma być postęp. Od tego wszystkiego będą urzędnicy.

Będą ci urzędnicy kierowali całym życiem ekonomicznym, bo będą każdemu robotnikowi wyznaczali jego pracę i jego płacę, będą rozdzielali owoce całej produkcji. Tu musi każdego zastanowić, że tych urzędników będzie musiało być bardzo dużo i będą mieli bardzo wielką władzę.

Robotnicy będą od nich więcej zależeć, aniżeli teraz zależą od kapitalistów, właścicieli fabryk.

Ale zapewne robotnicy będą sami wybierali tych swoich przełożonych. Zgódźmy się na to, że wybiorą najlepszych, jacy są na świecie, tylko takich, jakich niema na świecie z pewnością nie wybiorą.

Wszyscy ludzie na świecie mają tę wspólną cechę, że każdy najlepiej o sobie sądzi i najczęściej dba o siebie, a to jest ściśle związane z jego osobowością. Przez to, choćby nawet był nieco stronny dla siebie, nikomu jeszcze nie robi krzywdy, bo jeśli tak wszyscy czynią, to jest między ludźmi równowaga sił, na której świat cały jest zbudowany. Ale do tego potrzeba, żeby tej równowagi nic nie psuło. Władza, jaką w państwie socjalistycznym będą mieli urzędnicy, z pewnością tę równowagę zepsuje.

Ale ludzie wszystko, co o sobie myślą, przenoszą na swoich potomków, a często nawet więcej o nich myślą jak o sobie. Urzędnicy z taką władzą będą chcieli tę swoją władzę i swoje urzędy pozostawić swoim potomkom i w ten sposób będą sobie wzajemnie pomagać. Tak się tworzyły wszystkie kasty i w ten sposób powstawały wszystkie społeczeństwa kastowe, jakie tylko zna historia. Takimi były wszystkie państwa starożytnego Wschodu. Jakiemi one były, wiemy z zapisków historycznych, a jeszcze lepiej wiemy z olbrzymich ruin budowli, jakie po nich pozostały. Świadczyły one wymownie o ustroju społecznym, jaki tam był. Nie były to budowle podobne do tych, jakie dzisiaj się wznoszą, nie służyły wszystkim ludziom jednako, ale służyły najbardziej wyszukany kaprysom kasty panującej. A budowały je miliony robotników, byli to prawdziwi niewolnicy. A nie było tam szczęścia dla nikogo, bo ci nawet, co mieli takie kaprysy, nie mogli być szczęśliwi, gnębiło ich życie gnuśne.

Aby w państwie socjalistycznym urzędnicy nie utworzyli kasty panującej, można nad nimi postawić innych, którzy ich będą pilnowali. Ale w takim razie ileż będzie tych kast przełożonych jedna nad drugą, bo wszystkie przecież wymagać będą jednakowego pilnowania. Ale i to już było i tego próbowano. Na półwyspie Hindostanu było takie społeczeństwo podzielone na kilka kast, jedna przełożona

nad drugą. Nad wszystkimi był najstarszy Bóg Sziwa. Temu daje mitologia Hindusów potworne kształty i powiada o nim, że był zawsze zagniewany. Jeżeli nawet najwyższy bóg musiał się ciągle złościć, cóż dopiero ludzie! Szczęścia tam z pewnością nie było. Gdyby dziś powrócili ludzie do takiego ustroju społecznego, toby zapewne musieli wrócić i do tego boga złości.

Czy przy takim ustroju społecznym, gdzie są takie dwie tylko klasy, tak bardzo od siebie oddzielone, jak tych co pracują i tych co pracą innych rządzą, można mówić o równości socjalnej? Ale trudniej tu jeszcze mówić o równości majątkowej, to jest niepodobne, już ze względu na przywiązanie, jakie ludzie mają dla swego potomstwa. Każdy chce mu coś po sobie zostawić, a z tego rodzi się cały postęp, a zarazem cała nierówność majątkowa. Zabierać ludziom odłożone przez nich kapitały jest to to samo, co zabronić je tworzyć. Wszyscy będą mieli mniej. A o ile niektórzy ludzie nie wyrzekną się swej natury i będą oszczędzali, będą musieli ukrywać. Będzie to walka z istniejącym porządkiem społecznym, walka nieustająca.

A wszystkiemu temu winna oczywiście rodzina, taka jaka się wytworzyła w społeczeństwach kulturalnych. W niej wytworzył się cały stosunek rodziców do dzieci. To też niektórzy reformatorowie socjalni nie zamykają na to oczów i nie wahają się wyciągnąć z tego logicznych wniosków: wypowiadają wojnę rodzinie. Ale rodzina to małżeństwo, wypowiadają więc wojnę małżeństwu.¹⁾

Bo i poco ono jest, czy to nie jest tylko konwenans, który w pewnym czasie powstał, a w innym może zniknąć? Ludzie mogą przecież przychodzić na świat w wylegarniach publicznych, utrzymywanych przez państwo i państwo może się zająć wychowaniem przybyłych na świat obywateli. Wtedy dopiero będzie zupełna równość. Tylko państwo, jako wychowawca, na jedno musi zwrócić szczególną bacność: aby żadna matka nie знаła swego dziecka ani żadne dziecko swojej matki, bo to jedno mogłoby wszystko popsuć. Lu-

¹⁾ Bliższe informacje o tem znajdzie czytelnik w pismach socjalistów: niemieckich jak Bebla, francuskich Gabriela Deville i Guesde'a, angielskich Bax'a i Quelch'a.

dzie, którzy wyjdą z takich zakładów wychowawczych, będą mieli poczucie równości, bo wszystko państwu będą za-wdzięczali i nie będą myśleć o potomkach.

Dla psychologa mogłoby to być rzeczą ciekawą jak będzie wyglądała psychika takich ludzi, pozbawionych tych wszystkich uczuć, które dzień ożywiają przeciętnego człowieka, a które wyrabiają się tylko w rodzinie pod wpływem życia rodzinnego. Dla nas jest tylko rzeczą ciekawą, jak wtedy wyglądać będzie produkcja, czyli wszystkie owoce pracy ludzkiej, bo te przecież tworzą się pod impulsem tych samych uczuć? Jak one wtedy wyglądać będą, kiedy ludzie będą pozbawieni tych motorów życia i pracy?

Reformatorem socjalni mają na to gotową odpowiedź. W państwie socjalistycznym tych motorów nie będzie potrzeba, zastąpi je przymus, wykonywany przez urzędników państwa, praca będzie przymusowa. Przymus zastąpi pracę wolną, innemi słowy niewola zastąpi wolność.

To w państwie socjalistycznym jest koniecznem i jest najważniejszem. A że przymus nie może być tylko dla niektórych, bo na to logika nie pozwala, więc wszyscy pracować będą jak niewolnicy. Odstęp między niewolnikami a tymi, którzy będą ich pilnować, będzie tem większy.

Na pytanie, jaka będzie wtedy produkcja dóbr, odpowiada doświadczenie wszystkich wieków: produkcja będzie mniejsza, bo niewolnik czy katorżnik jest najgorszym robotnikiem, a praca przymusowa wydaje najmniej. Wszystkiego będzie mniej i wszyscy będą mieli mniej.

W dzisiejszym ustroju wolnościowym każda jednostka ludzka, myśląc o sobie, stara się robić jak najwięcej, a że to, co zrobi, oddaje innym, więc wszyscy mają więcej. Trafiają się wprawdzie jednostki, które robią mało albo nic nie robią, ale są to wyjątki chore na duszy albo na ciele. Za to są inne jednostki, pracujące za dziesiątki, a są i takie, które pracują za tysiące i miliony, a wszystkie pobudza do pracy chęć posiadania jak najwięcej. W państwie socjalistycznym tej pobudki nie będzie, bo każdy otrzyma równą zapłatę, a i na nicby się to nie przydało, skoro nie będzie można odkładać. W dzisiejszym ustroju społecznym jest nawet współzawodnictwo w pracy twórczej, jeden chce wyprzedzić

drugiego, z czego wszyscy korzystają (a co także nie podoba się reformatorom), w ustroju socjalistycznym będzie innego rodzaju współzawodnictwo: każdy będzie chciał robić jak najmniej.

W dzisiejszym ustroju społecznym ludzie dzielą się dobrami przez siebie wyprodukowanymi dobrowolnie, przy pośrednictwie pieniędzy, przyczem zwykle się targują, a że wszyscy pracują, więc mają się czem dzielić. W państwie socjalistycznym pośrednictwo pieniędzy będzie niepotrzebne, bo pośredniczyć będą urzędnicy, ale do podziału będzie mniej, bo urzędnicy nie będą nic produkowali, siły ich będą stracone dla produkcji.

Straci na tem wszystkim wogóle produkcja, ale najwięcej straci produkcja wyższa, ta, o której wiemy, że powstaje dopiero wtedy, kiedy produkcja niższa wydaje pewną nadwyżkę nad konsumpcję, nadwyżkę, pozwalającą niektórym ludziom oderwać się od tej niższej produkcji i przejść do wyższej. Tej nadwyżki zapewne nie będzie, więc też nie będzie ewolucji potrzeb i produkcji, o której wyżej była mowa.

Więc trudno przypuścić, żeby w ustroju socjalistycznym ktokolwiek mógł mieć więcej, z wyjątkiem chyba tych, co będą mieli władzę i będą cudzą pracę oceniać. Jeżeli nie będzie bogatych, to ubodzy będą dużo ubożsi. Ustrój wolnościowy ma to do siebie, że za bogatymi idą ubodzy, że jedni drugim chleba nie zabierają, ale jedni drugim pomagają, cała bowiem produkcja w organizmie ekonomicznym stanowi jedną całość, im więcej jest bogatych, tem ubodzy lepiej się mają, jedni pracują na drugich, ale wzajemnie, a bez tej wzajemnej pracy wszyscy ubożeją.

Inaczej być nie może, skoro dobrobyt wszystkich ludzi zależy od produkcji wszystkich, a ta produkcja łączy się w jedną całość, a zależy od sił twórczych jednostek ludzkich, które tylko przy wolności się rozwijają.

Wszystko to wyprowadzamy z natury ludzkiej, takiej jak ona objawia się w życiu czynnem, twórczem. Ale jak dedukcje matematyki dadzą się sprawdzić przez doświadczenie czyli indukcję, tak i te dedukcje potwierdza doświadczenie. Ustrój wolnościowy, do którego doszła ludzkość

w XIX stuleciu, odkrył przed nią drogę szybszego postępu i zapewnił jej dobrodziejstwo tego postępu. Wszystkie zaś dawne wieki, o których wie historia, pokazują, a contrario, że o ile wolności tam nie było to i postępu nie było, albo był bardzo powolny.

Te doświadczenia jednak przeszłości nie wystarczają zwolennikom [Marxa, którzy twierdzą, że jeżeli dawne niewole nie były dobre, to tylko dlatego, że nie były wedle ich recepty, dopiero niewola społeczna wedle ich recepty uszczęśliwi całą ludzkość i to zaraz.

Trudno przypuścić, aby cała ludzkość chciała się poddać takiemu eksperymentowi, ale częściowo robiono i takie doświadczenia. Przed kilkunastu wiekami zrobiono podobny eksperyment w Chinach, a to, co o nim wiemy, powiada nam, że szczęścia tam nie było i dlatego go ludzie porzucili. W obecnych czasach dokonywa się podobna próba w Rosji, a Europa kapitalistyczna z niecierpliwością i trwogą oczekuje końca tej próby.

Była wreszcie robiona na małą skalę próba w Australji w sposób jedynie racjonalny i nieszkodliwy. Są tam jeszcze ogromne przestrzenie ziemi, które czekają na ludzi. Państwa związkowe Australji wydzieliły taką jedną przestrzeń i zaprosiły zwolenników Marxa, aby się tam osiedlili i po swojemu urządzili. Utworzyło się kilka gmin, ale wkrótce się rozproszyły, ludzie, którzy tam osiedli, uciekli do społeczeństw burżuazyjnych.

Sądzimy, że możnaby niejedną jeszcze taką próbę na małą skalę zrobić bez niczyjej szkody. Jest fabryka tkacka, która zatrudnia 10 tysięcy robotników i ma jednego właściciela. Robotnicy tej fabryki mają nieraz sposobność słyszeć takie rozumowanie: Widzicie ludzie tę fabrykę i jej magazyny, to wszystko to majątek, który wart jest najmniej sto milionów, a jest własnością jednego człowieka. A wy co macie? Każdy z was ma tylko dwie pięście. A co wy zarabiacie? Każdy zarabia zaledwie tyle, aby wyżyć. Właściciel ma z pewnością tysiąc razy tyle, ile ma każdy z was. Jeden człowiek zjada tyle, co tysiąc ludzi, a nie pracuje nawet za jednego. Bo właściwie co on robi? W dzień spaceruje, a wieczór idzie do teatru.

Takie mowy zwykle się podobają, a słuchacze wyprowadzają dalsze wnioski o niesprawiedliwości ustroju społecznego i o konieczności przerobienia tego ustroju.

Przypuśćmy, że właściciel takiej fabryki pewnego razu znudzony zarzutami, że tylu ludzi wyzyskuje, odda im swoją fabrykę na własność. Zapewne robotnicy będą woleli jak ta fabryka i jej magazyny przejdą na ich własność, niż gdyby przeszedł na własność całego państwa.

Odtąd wszystkie zyski właściciela pójdą w podział między robotników. Jeżeli każdy robotnik zarabiał rocznie tysiąc franków, a właściciel tyle co tysiąc robotników czyli 1 milion, to teraz każdy robotnik będzie miał o 10% czyli o sto franków rocznie więcej. Bardzo się tem nie zбоgaci, a jego stopa życiowa przez to się nie podniesie. Ale czy tylko to będzie pewne?

Na miejsce właściciela trzeba będzie ustanowić kogoś innego kierownika, a temu dodać jakąś radę robotniczą do nadzoru, któraby go kontrolowała. Czy ten kierownik i ta rada nic nie będą kosztować? Jeżeli będą kosztować, to już to jedno zmniejszy ów zysk robotników jako właścicieli.

Właściciel śledził pilnie wszystkie koniektury handlowe, starał się surowce kupić jak najtaniej, a wyroby fabryki sprzedawać jak najdrożej, bo z tego tylko powstawał jego zysk; czynił to więc jak najpilniej, bo chodziło o jego skórę. Czy ów kierownik i rada nadzorcza będą równie troskliwi o dobro robotników? A jeżeli coś przeoczą lub zaniedbają, to gotowa być strata, która spadnie na wszystkich robotników. Dawniej żadna strata ich nie obchodziła, bo ona dotykała tylko właściciela, teraz każda strata ich dotknie. A niebezpieczeństwa strat będą z pewnością większe. Jak robotnicy to wszystko zobaczą i doświadczą, to gotowi oddać fabrykę z powrotem właścicielowi i prosić go, aby ją prowadził na swój a nie na ich rachunek.

Z pewnością nie będą mu już zazdrościli tego miliona dochodu tak bardzo jak pierwsi. Ale czy on ów milion rzeczywiście sam zjada? Zapewne części użyje na ulepszenie fabryki, aby szła z postępem techniki, bo jak stanie na miejscu, to nie wytrzyma konkurencji i upadnie. Część dochodu

zapewne pójdzie na jego przyjemności, ale w czymże są te jego przyjemności? Jakiegokolwiek one są, zawsze to będzie praca ludzka, którą mu jacyś ludzie dadzą a wezmą od niego jego zbywające dochody. Jacyś ludzie będą mieli za nie chleb i inne potrzebne im do życia rzeczy, za które dadzą swoją wyższą produkcję. Tak właśnie wznosi się cała ludzka produkcja, tak tworzy się cały postęp.

A ta fabryka i jej przemysł, dający robotnikom utrzymanie, to tylko część tej ogólnej produkcji, która zaopatruje wszystkie ich potrzeby. Z owej fabryki tkackiej najwięcej mają korzyści ci, których ona odziewa i tych jest najwięcej, a należą do nich wszyscy, więc i ci robotnicy, którzy te tkaniny robią. Błędem jest wielkim obliczać zarobek robotnika tylko w pieniądzach. Wszak on bierze zapłatę w pieniądzach jedynie po to, aby za nie zaraz kupić sobie rzeczy potrzebne mu do życia. W tych rzeczach jest właściwa jego zapłata, a tych rzeczy może być więcej lub mniej wedle stanu ogólnej produkcji. Jakże często robotnicy choć więcej mają w pieniądzach, mniej mają w rzeczywistości! Odłączanie swego prywatnego gospodarstwa od całości produkcji zawsze zwodzi i uwodzi.

Wszystkim zależy bardzo na tem, żeby fabryk i produkcji przybywało, bo tylko w miarę przybywania, wszyscy mają lepsze zaspokojenie swych potrzeb. A tymczasem każda fabryka powstaje z inicjatywy jednego człowieka, on jest jej duszą, bez niego trudno, żeby dobrze funkcjonowała. Sami robotnicy nie stworzyli żadnej fabryki. Bez jednostek pomysłowych nic nie może powstać, a czy te jednostki będą, jak nie będą miały zapewnionego swego prawa własności?

Zapewne robotnicy i właściciele fabryk winni się ze sobą targować, bo każdy powinien pilnować swego interesu. Ale czy z tego można wnosić, żeby była jakaś sprzeczność w ich interesach? Takie mniemanie jest największym błędem. W rzeczywistości interesy robotników i fabrykantów zawsze się schodzą i są od siebie zależne. Jak fabryki prosperują, to praca robotników jest więcej poszukiwana i lepiej płatna, a za swoją zapłatę robotnicy mają więcej tych rzeczy, których do życia potrzebują, i wtedy dopiero lepiej się mają. Kiedy produkcja obniża się, to wszyscy na tem

cierpią, wszyscy mają mniej rzeczy potrzebnych do życia, ale najwięcej na tem cierpią robotnicy, bo tych jest najwięcej. Tych stopa życiowa upada, choćby nawet brali te same albo większe pieniądze.

Państwo socjalistyczne, znosząc własność prywatną fabryk i zaprowadzając gospodarstwo kolektywistyczne, zabija energję i inicjatywę jednostek, a przez to szkodzi produkcji. Szkodząc zaś produkcji, wyrządza największą szkodę tym, którzy mają najmniej, a których jest najwięcej.

Wszystkie gałęzie produkcji są od siebie zależne, bo wszystkie sobie wzajemnie pomagają, dlatego gospodarstwo społeczne tworzy organizm. W tym organizmie jednak należy się szczególne wyróżnienie produkcji rolnej czyli rolnictwu, bo choć ono także zależy od innych gałęzi produkcji, ale zawsze mniej, niż one od niego. Poprzedziło ono wszystkie inne gałęzie produkcji, bo jak to widzieliśmy wyżej, dopiero nadwyżka produkcji rolnej nad potrzeby pozwalala ludziom oderwać się od tej produkcji i przejść do produkcji wyższej. Od tej nadwyżki produkcji rolnej zależy powstawanie i wznoszenie się innych gałęzi produkcji. Wszystkie więc te inne gałęzie, cała wyższa produkcja są bardzo w tem interesowane, żeby ta nadwyżka była jak najwyższa, bo od tego zależy ich stan kwitnący. Rolnik całą nadwyżkę plonów nad swoje potrzeby niesie zaraz do miasta i zamienia je na produkty przemysłu, bo te potrzeby jego stają się coraz większe, w miarę jak ta nadwyżka jest większa. Cała ta nadwyżka więc idzie na potrzeby wyższej produkcji.

Przed wszystkimi więc stanami i zawodami stoi jedno pytanie kapitałne i życiowe: kiedy i w jakich warunkach może ziemia wydać więcej plonów? a od tego pytania zależy wszystkich powodzenie, dobrobyt i dalszy rozwój.

Socjalizm, który potępia własność prywatną fabryk, z większą jeszcze zaciętością rzuca się na własność prywatną ziemi i chce ją upaństwowić, chce, aby przeszła na wspólną własność całego społeczeństwa. Zdaniem jego, jeżeli prywatna własność fabryk może mieć niejakie usprawiedliwienie w tem, że je przedsiębiorczość prywatna stworzyła, to własność ziemi nie ma i tego usprawiedliwienia. Ziemia

jest darem nieba, więc wszyscy jednakowo powinni z niej korzystać. Chce więc socjalizm, aby ziemia, jako warsztat produkcji rolnej, przeszła na własność ogółu. I dziwna rzecz: nie pyta przy tem wcale, jak na tem wyjdzie produkcja, a przecież nie ziemia sama, ale dopiero produkcja daje ludziom zaspokojenie ich potrzeb. Pytanie kiedy ziemia wyda więcej plonów, dla socjalizmu nie istnieje, bo on zajęty tylko zrównaniem ludzi, a w posiadaniu ziemi widzi główne źródło nierówności. Nie w pracy na roli, ale w samej ziemi widzi bogactwo. Ziemia przedstawia mu się, jakby stół zastawiony potrawami do uczty, przy którym niektórzy tylko ludzie uczują.

Tak jednak nie jest, a ten światopogląd nie odpowiada rzeczywistości. Ziemia jako warsztat produkcji rolnej nie różni się niczem od wszelkich innych warsztatów. Posługuje się ten warsztat wprawdzie siłami przyrody, ale i inne mają także na swe usługi siły przyrody. Tylko te siły przyrody, któremi posługuje się rolnictwo, są więcej kapryśne i niestałe, trudniejsze do obliczenia, wymagają też więcej bacności i pilności rolnika.

Przed ludzkością, jako organizmem ekonomicznym, stoi jedno tylko pytanie: kiedy ziemia wyda więcej plonów, aby była większa nadwyżka nad potrzeby rolników, czy wtenczas, kiedy będą ją uprawiać właściciele na swój rachunek, a każdy będzie myślał o sobie, czy wtedy, kiedy będą ją uprawiać urzędnicy państwa na rachunek całego społeczeństwa i z myślą o niem?

Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna i nie wymaga nowych doświadczeń, bo te już porobiono. Są państwa, które mają znaczne przestrzenie ziemi w swoim zawiadywaniu i prowadzą na nich gospodarstwo rolne na rachunek społeczeństwa. Z reguły nadwyżki niema tam żadnej, najczęściej przynoszą one nawet deficyt, który państwo pokrywa z innych dochodów. A nie trzeba w tem dopatrywać się samej tylko złej woli, prowadzących te gospodarstwa; wystarczy brak tylko takiej przezorności i energii, jaką ludzie mają w swoich własnych interesach, wystarczy jedno opóźnienie, aby był deficyt.

Co będzie więc, gdy wszystka ziemia pod uprawą rolną

przejdzie w zawiadywanie państwa? Jaka wtedy będzie nadwyżka, mogąca iść na potrzeby miast i jak wtedy będą wyglądały miasta i cała produkcja przemysłowa?

A jeśli miasta i przemysł podupadną, to i rolnictwo dobrze na tem nie wyjdzie, wszak cały swój wzrost i rozkwit zawdzięcza ono przemysłowi. Powrót ludzi z miast na wieś byłby straszną katastrofą, bo ziemiaby ich w tym stanie nie wyżywiła. Było to możliwe przed wiekami, kiedy ludzi było dużo mniej. Ze wzrostem ludności przenosiła się ona do miast, aby tam oddać się zawodom przemysłowym. Widzimy w tem wspaniałą ewolucję, bo chleba nie ubywało, ale przybywało, przybywało przez to, że ludzie oddawali się coraz wyższym zawodom. Odwrotny proces byłby cofaniem się wstecz.

Przejęcie fabryk i całej produkcji przemysłowej w ręce państwa w gospodarstwie kolektywistycznym zmniejszyłoby tę produkcję, a tem samem zubożyło całe społeczeństwo, ale przejęcie produkcji rolnej w ręce państwa byłoby większą katastrofą, bo tu chodzi o wyżywienie wszystkich.

Jeżeli tego ludzie nie widzą, to tylko dlatego, że nie widzą, iż wszelkie zaopatrzenie potrzeb ludzkich pochodzi tylko z produkcji, bez niej nie ma jeszcze nic: ziemia, fabryki i wszelkie warsztaty nie dają ludziom jeszcze nic, daje dopiero praca. Poza produkcją niema żadnego bogactwa ani żadnego dobrobytu ludzi. Dopiero gdy ten fakt będą ludzie mieli przed oczyma, to zmienia w niejednym swoje zapatrywania społeczne. Będą oglądali się za tem, co tej produkcji pomaga, a co jej szkodzi, a wtedy zobaczą, że wolność indywidualna ludzi najwięcej jej pomaga, a wszelkie ograniczenie tej wolności jej szkodzi. Jak przemysłowiec, tak i rolnik stara się plony swej pracy oddać jak najprędzej innym, bo potrzebuje zamiany, a czyni to z pośpiechem, bo zależy mu na pośpiechu, a wszystko to robi z dobrej woli bez żadnego przymusu. Przymus zawsze tylko szkodzi produkcji i zamianie.

Zwolennicy teorii Marxa złączyli się w związek międzynarodowy i utworzyli jakgdyby państwo ponad państwami. Ma ono swój rząd, swoich ministrów i swój parla-

ment, który corocznie się zbiera. Ustrój społeczny obecny, oparty na wolności, zdaje się, że i im także służy, bo do przewrotu się nie spieszą. Tymczasem, aby coś robić, opiekują się robotnikami i urządzają strajki. Strajk jest straszną bronią w rękach robotników. Jeżeli dawniej właściciel fabryki mógł czasem mieć przewagę nad robotnikami i wyzyskiwać ich, choć zawsze czynił to ze swoją szkodą, to dzisiaj przewaga jest po stronie robotników, ale także z ich szkodą. Wyraz strajk (strike) w języku angielskim znaczy cios, jest to rzeczywiście cios zadany produkcji. Od tego ciosu cierpią wszyscy, bo jak się zmniejsza produkcja, to muszą wszyscy cierpieć, ale najwięcej z pewnością cierpią ci, których jest najwięcej, tj. sami robotnicy. Choć w pieńdżach mogą mieć czasem więcej, ale w rzeczach potrzebnych im do życia mają mniej. To mogłaby wykazać statystyka. Jest to jeden z dowodów tej niezmiernej łączności, jaka jest w produkcji ludzkiej między wszystkimi ludźmi. Nikt jej nie może zadać ciosu, żeby sam tego ciosu nie odczuł.

Ale największy cios zadaje gospodarstwu społecznemu walka kapitału z pracą, posiadających z tymi, co nic nie posiadają. Jest to walka pracy z jej warsztatem. Jak nie będzie warsztatów, nie będzie pracy, ludzie będą mogli mniej robić, ale wszystko wróci do stanu pierwotnego.

Tu niejeden z czytelników mógłby zapytać: ale jest przecież kwestja socjalna, o której dużo słyszeliśmy jeszcze od naszych ojców, od stu lat dużo się o niej mówi, a jeszcze więcej pisze, gdzież ona jest? W rzeczywistości, ci co mówią lub piszą o kwestji socjalnej, powinni by lepiej oznaczyć miejsce, gdzie ona jest, bo jeżeli to choroba, to trzeba znać jej siedzibę.

Niema kwestji socjalnej ani żadnej innej w tem, że jedni mieszkają w pałacach a drudzy w chatach, bo jest to tylko objawem tej niezmiernej różnaitości, jaka jest między ludźmi w ich zdolnościach, gustach, upodobaniach i t. d. Weźmy dla przykładu pierwszych lepszych ludzi i przypatrzmy się, jak oni się zachowują, kiedy mają jakąś nadwyżkę nad zwykłe dochody. Jeden użyje jej na chwilową

rozrywkę, drugi sprawi sobie jaki strój, aby się lepiej wydać, trzeci kupi sobie książkę lub dzieło sztuki, a może się znajdzie i taki, który odłoży ją na kapitał, aby go użyć później do produkcji. Ten ostatni nie tylko zбоgaci siebie, a i całe społeczeństwo, jeśli podniesie przez to produkcję. Czyż trzeba mu w tem przeszkadzać, karać go za to?

Są ludzie, którym się ta różnorodność zwłaszcza między ludźmi nie podoba, chcieliby wszystkich upodobić, przerebić ich na swój obraz i podobieństwo. Ci ludzie muszą nie być stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, bo Stwórca wszechrzeczy upodobał sobie różnorodność. Cała piękność świata jest w jego różnorodności. Nie można porównywać róży do śpiewu słowika, ani sonaty Beethovena do obrazu Rafaela, bez popełnienia niedorzeczności. A taką niedorzeczność popełniają ci, którzy wszystko przeliczają na pieniądze a później porównują. Co dla jednego człowieka ma wielką nawet wartość, to dla drugiego nie ma żadnej wartości. Ta różnorodność wyszła z ręki Stwórcy, a jest w niej źródło wszelkiego postępu, ona też sprawia, że się ludzie wzajemnie potrzebują.

Jest niewątpliwie kwestja socjalna w tem, że wielu ludzi cierpi niedostatek, żyje w nędzy i niepewności jutra, bo tę chorobę można leczyć. Tu jednak trzeba przyznać, że nie ta jedna nędza gnębi ludzkość, są jeszcze inne i może gorsze. W chwili kiedy to piszemy, jeżeli jest w Europie milion biedaków, którzy cierpią niedostatek, jest z pewnością dwa razy tyle biedaków, którzy jęczą na łożu boleści lub stołach operacyjnych. A trzeba przyznać, że te obie nędze mają często to samo źródło: ułomność natury ludzkiej. Cierpienia fizyczne ludzi znalazły prawdziwych lekarzy, którzy badają ustrój fizyczny człowieka, aby poznać jego choroby, i znajdują często lekarstwa. Ci przynieśli ludziom dużo ulgi w cierpieniach, a nawet życie ludziom przedłużyli. Ale choć dużo dobrego zdziałali, żaden nie powiada, żeby wynalazł uniwersalne lekarstwo na wszystkie ludzkie cierpienia, a nawet od przyszłości tego się nie spodziewa.

Na nędzę materialną ludzi trzeba szukać lekarstwa w poznaniu organizmu społecznego. Tam się pokaże, że dobrobyt wszystkich ludzi jest dziełem ich zbiorowej pracy

czyli produkcji, a taka tam panuje harmonja przy wolności, że dobrobytu jednej klasy nie można oddzielać od dobrobytu innych, a temmniej przeciwstawiać. Dobrobyt albo się podnosi we wszystkich klasach albo we wszystkich upada. Za bogatymi idą do góry ubodzy, a gdzie jest więcej bogatych tam jest mniej ubogich. Pokaże się dalej, że ta produkcja bogacząca wszystkich, tam się najwięcej rozwija, gdzie jest największe bezpieczeństwo mienia i jednaka wolność dla wszystkich. Na tej drodze tylko można znaleźć poprawę bytu ludzi wszystkich, więc i najbiedniejszych. Choć to jest droga długa i powolna, ale jedynie pewna, bo wypróbowana.

Znaleźli się jednak znachorzy, którzy twierdzą, że na nędzę materialną ludzi znaleźli lekarstwo uniwersalne i natychmiastowe. Tylko trzeba pójść w przeciwnym kierunku, zejść z drogi utartej i wypróbowanej, pójść w przeciwnym kierunku i zamiast do wolności dążyć do niewoli. Ale to już było. Ta medycyna to najgorsza choroba, od niej muszą się ludzie leczyć. Jest to zamach na wolność, który zadaje cios produkcji. Całe niebezpieczeństwo, jakie z tej strony grozi ludzkości, stanie przed oczyma ludzi wtedy jasno, kiedy zrozumieją i dojdą do zupełnej świadomości, że przyszłość świata ludzkiego zależy wyłącznie od jego produkcji.

C. d. n.

Dr. Ludomir Lewandowski.

Proza artystyczna i jej losy.

(Dokończenie).

VI.

Rzym upadł, — i na pierwszy rzut oka wydaje się niezrozumiałem, jak jego proza artystyczna mogła przeżyć jego upadek. Nie dziwi nas jej przejście z Grecji do Rzymu — wspólność religij, kulturalna hellenizacja inteligencji rzymskiej przygotowały to przejście. Rozumiemy również jej nawrócenie na chrześcijaństwo — wspólność rasy i języka doprowadziły nowych chrześcijan do kompromisów, które umożliwiły to nawrócenie. Ale teraz zbliżała się trzecia próba: krzewicielami chrześcijaństwa stają się ludzie, nie związani żadnem pokrewieństwem plemiennem z tymi, którzy wytworzyli i wyhodowali artyzm słowa; czem mogło być dla nich to obce im pod każdym względem dziecie? Niechaj sobie Hieronim, Orygenes i inni dążą do artystycznego opracowania słowa — wszak są oni Grekami i Rzymianami; dlaczego jednak Alkuin i Eginhard mieli iść za ich przykładem?

Tutaj właśnie musimy podkreślić rozstrzygające znaczenie tego, co poprzednio nazwaliśmy zachodnim punktem widzenia sposobu, w jaki można przyswoić sobie kulturę obcą; przejmując od Rzymu chrześcijaństwo, zachód barbarzyński przejmował odeń tem samem język łaciński. Papieństwo nie miało tu znaczenia: misje irlandzkie i angielskie uczniów Kolumbana były tak samo łacińskie, jak i inne, a może nawet bardziej jeszcze. Podjęto wprawdzie próbę unarodowienia chrześcijaństwa; Gotowie przełożyli biblię na

swój język, ale — na szczęście dla Zachodu — próba ta nie powiodła się. Nie chcemy burzyć wielkości momentów kulturalno-historycznych przy pomocy motywów drobnych i powierzchownych; lepiej zgodzić się na tajemniczość tej siły instynktownej, która wskazywała Zachodowi jedyną drogę przyszłej sławy. Język łaciński stał się międzynarodowym, ściślej mówiąc — nadnarodowym językiem zachodu chrześcijańskiego; w nim znajdował chrześcijanin klucz, który z czasem miał otworzyć mu skarbiec wykształcenia starożytnego.

Pierwszy krok zrobiono, — ale od niego do przyswojenia sobie prozy artystycznej było jeszcze daleko. Dzięki klasztorom, z różnorodnymi ich mieszkańcami, dzięki warunkom prawnym i innym, o których rozwodzić się nie miejsce tutaj, język łaciński stał się prawdziwym, żywym językiem inteligencji średniowiecznej, stanów, które zajmowały jej miejsce; mówiono nim tak swobodnie, jak ojczystym. Cóż więc mogło przeszkadzać tym ludziom pisać tak samo, jak mówili? Oczywiście nic i nikt. Sam papież Grzegorz Wielki dał przykład w tym względzie. „Ja nie dbam wcale o to — pisze on — by zważać na końcówki przypadków i troszczyć się o reguły przyimków; uważam za rzecz w najwyższym stopniu niegodną poddawać słowa mowy bożej pod prawa gramatyki Donata“. W kilkanaście wieków później, na soborze w Konstancji, cesarzowi Zygmuntowi, który spróbował władzą swą cesarską zmienić *neutrum* w *femininum* (*haec schisma*), dano klasyczną odpowiedź: „*nec Caesar supra grammaticos*“ — ale były to czasy narodzin humanizmu. Między dwiema temi maksymami leżą całe wieki średnie, w przeciągu których bez troski styl łaciński żył i rozwijał się, dopóki nie stał się nareszcie łaciną scholastyczną Dunsza Scotta i św. Tomasza z Akwinu. Cześć jej i chwała, za to, czego dokonała dla rozwoju myśli średniowiecznej, lecz tutaj zagadnienie to nas nie obchodzi. Artyzmu zaś nie posiadała ona wcale; nie posiadała nawet dążenia ku niemu.

Pomimo tego artyzm pojawił się, wystąpienie zaś jego było następstwem, chociaż nie prostem, zaszczerpienia języka łacińskiego na Zachodzie chrześcijańskim. Następujące warunki sprzyjały temu.

W ostatnich czasach istnienia inteligencji starożytno-rzymskiej działalność jej przypomina zachowanie się załogi przy rozbiciu okrętu; usiłuje ona związać w jeden, możliwie niewielki węzełek, wszystkie zapasy na najbliższą chwilę. Do tych rzeczy najniezbędniejszych należały przedewszystkiem przedmioty nauki — znane oddawna siedem „artes”. Z pochodzenia były one pogańskie; nic więc dziwnego, że wśród nich, na równi z gramatyką, logiką, arytmetyką, geometrią, astronomją i muzyką, znajdowała się także retoryka. Chrześcijaństwo przeciwko tej organizacji nie protestowało, co też — ze względu na dokonane kompromisy — osobliwego zdziwienia nie budzi. W ten sposób nauka retoryki, t. j. techniki słowa artystycznego, zaczęła obowiązywać w szkołach chrześcijańskich, a z czasem także w chrześcijańskich uniwersytetach Zachodu. Któż jednak będzie uczył się teorii, jeśli nie czuje potrzeby sfosować ją w praktyce? Bez względu na prostactwo nowych adeptów cywilizacji, wpajane im ustawicznie przekonanie, że jest pewna wartość w tem, gdy słowa następują po sobie w takim właśnie porządku, a nie w innym — przekonanie to nie mogło nie wprowadzić do ich świadomości nowego czynnika — czynnika piękna mowy prozaicznej. Było to tembardziej naturalne, że technika krasomówcza była, jak widzieliśmy na początku, jedynie tylko rozwinięciem tych norm artystycznych, które w stanie zarodkowym istnieją w naturalnej mowie każdego ludu.

Tak tedy inteligencja Zachodu odczuwała potrzebę pisanania po swojemu artystycznie; nazywano to: „dictare”, słowem ciekawem, od którego pochodzi niemieckie: „dichten”. Naturalnie — gdyby teoria, z której wówczas czerpano natchnienie, była racjonalna, to byłoby im się to udało zapewne; czyż jednak mogła ona być racjonalna? Tego rodzaju zadanie również dla naszych czasów było niewykonalne; retoryka zaś starożytna — nawet u najlepszych swych przedstawicieli — wymagała od uczniów poczucia lingwistycznego, dla kontroli swych praw; w rękę zaś późniejszych kompilatorów utraciła ostatnie resztki racjonalności, oddawano ją bowiem w ręce ludzi, dla których język łaciński był obcy z natury. Oczywiście więc stała się ona źródłem

bardzo poważnych nieporozumień. Weźmijmy dla przykładu zjawisko, zwane „hyperbaton“, t. j. naruszenie naturalnego porządku słów w zdaniu. Objaśniamy je przez kolizję zasady logicznej z psychologiczną i rytmiczną i znamy zakres, w którym jest ona dopuszczalna; zakres ten, rozmaity w rozmaitych językach, dostarcza nam zajmujących danych do psychologii ludów. Nikt jednak, naturalnie, nie będzie wymagał od retoryki średniowiecznej, aby tak racjonalnie ujmowała tę sprawę — ona wyznaczyła poprostu „hyperbatonowi“ miejsce wśród innych „tropów“ — jako „upiększeniu“ mowy. W ten sposób mnisi wyobrazili sobie, że język ich będzie tem piękniejszy, im bardziej zagmatwają porządek słów; że będzie to swojego rodzaju wdzięk, gdy słowo należące do zdania głównego, przerzuci się do pobocznego i naodwrot; pewien brytański mędrzek zadziwił swą brać odkryciem, że szczyt piękna prawdziwego stylu „hesperyjskiego“ — t. j. łacińskiego (*famina hesperica*) osiągniemy w tym wypadku, jeśli słowo postawimy pośrodku, a dokoła niego ugrupujemy resztę części zdania, oddzielając przytem starannie przedmiot określenia od określnika, koniecznie tak: „Świetlista wilgotną całuje gwiazda ziemię; w zielonej dźwięczne śpiewają dąbrowie ptaszęta“ itp. Inni zupełnie tak samo nadużywają rymów retorycznych.

Takie to były „dictamina“ średniowieczne. Autorowie ich dobywali swe nonsensowe teorie stylu, jak widzieliśmy, ze swych podręczników retoryki; ale skądże brali swe napszone wyrażenia, o których pojęcie mogą nam dać tylko co przytoczone kwiatki? Wydawałoby się, że potrzebne są tutaj wzory. Tak, ale po wzory nie trzeba było sięgać daleko, dostarczały ich same „artes“. Osobliwą popularnością cieszyła się w wiekach średnich, dziś zapomniana, encyklopedia Martiana Kapelli, jednego ze wspomnianych na początku niniejszego rozdziału ratowników kulturalnego, ręcznego bagażu wśród rozbicia; encyklopedia ta w całości była napisana tą łaciną afrykańską, którą znamy z Apulejusza. Rezultat jest ciekawy: wynikałoby, że styl „dictaminów“ średniowiecznych jest prostym dalszym ciągiem azjanizmu starożytnego; i to tem bardziej mamy prawo tak go

nazwać, że pozostaje on, podobnie jak rodzic jego starożytny, pod bezpośrednim wpływem teorii.

Podobnie też jak tamten, nie stał on na miejscu, lecz rozwijał się, a przynajmniej ulegał zmianom. Nie wszyscy „dyktatorzy” byli podobni do wskazanych wyżej; byli wśród nich również umiarkowani. I w ich to właśnie maniere zaczęto odróżniać kilka oddzielnych „stylów”. Stylów takich naliczył Dante cztery; pierwszy — mówi on — jest to styl bez smaku, właściwy nieukom, w rodzaju: „Piotr bardzo kocha panią Bertę”; drugi — jest wprost umysłowy (*sapidus* — trudne do przełożenia), właściwy surowym scholarom i magistrom, w rodzaju: „jestem niezadowolony ze swych współobywateli, ale jeszcze bardziej żałuję tych, którzy marniejąc na wygnaniu, tylko we śnie odwiedzają swą ojczyznę”; jest dalej styl umysłowo-ozdobny, właściwy ludziom, powierzchownie obeznanym z retoryką, w rodzaju: „godna pochwały skromność pana d’Este i jego powszechnie dostępna szczodrość czynią go przedmiotem ogólnej miłości”; jest wreszcie styl umysłowo-ozdobno-wzniosły, właściwy sławnym „dyktatorom”, w rodzaju: „zerwawszy tyle kwiatów z twego łona, o Florencjo, później Totila daremnie odwiedził Trinakrję”. Styl ten nazywamy doskonałym; jego to szukamy, gdy dążymy do wzniosłości... „Totila” — to starożytny król Gotów włoskich; tutaj w przenośni oznacza on Karola Valois; Trynakrja znów, to mitologiczna nazwa Sycylii. Trzeba znać historję i mitologję, aby zrozumieć piękności stylu wzniosłego.

Mając w pamięci azjanizm starożytny, z łatwością rozeznamy w ozdobnym stylu Danta „igrającą”, w jego zaś stylu „wzniosłym”. — „pyszną” manierę retorów azjańskich; jednakowoż, bez względu na słuszność tego zestawienia — fakt, że dzięki dopuszczeniu do wykształcenia średniowiecznego „sztuk” (artēs) i ich nauczycieli, ludzie średniowieczni zrozumieli artyzm prozy, pozostaje faktem.

Może ktoś powie, że to nie artyzm, lecz sztuczność. Zgoda — ale w każdym razie ta sztuczność mogła przygotować pole dla prawdziwego artyzmu. „Artes” były tylko pierwszym z naszkicowanych wyżej warunków jej wystąpienia; warunkiem drugim byli zachowani „autorowie” i ich

zgłębienie. Ich jednak sprawa przedstawiała się znacznie mniej pomyślnie.

„Artes“ średniowieczne cieszyły się stałą opieką Kościoła; wymagano tylko, ażeby człowiek uczył się ich nie dla nich samych, lecz przyswajał je sobie, jako narzędzie do lepszego rozumienia teologii. Pod tym warunkiem dopuszczano je wszystkie, poczynawszy od gramatyki — bo czyż można było powątpiewać o lojalności gramatyki? Ile mamy w konjugacji osób? — trzy, tyleż właśnie, ile w Trójcy św. i to naturalnie nie dla innej przyczyny. Według jakiej odmiany odmienia się homo? — wedle trzeciej; to znaczy, że człowiek ma się naginać (*declinare*), t. j. korzyć się trzykrotnie — przed Bogiem, przed bliźnim i przed samym sobą. Takie było religijno-moralne znaczenie praw Donata, lecz czyż można było powiedzieć to samo o autorach? Nie, naturalnie, jeśli nie brać w rachubę Wergilego, który podobno miał przepowiedzieć w jednej swej eklodze przyście Zbawiciela i opisać przenośnie w „Eneidzie“ zabiegi duszy na drodze do zbawienia — za co też poety tego omal nie policzono w poczet świętych. Ale Wergili był poetą, i dlatego tutaj nas nie interesuje; inni zaś „auctores“ nie doznawali względów. Straszne widzenie Hieronima, biczującego się za swój „cyceronianizm“, pamiętali wszyscy i odtwarzali nierzadko — przy skłonności ascetyzmu średniowiecznego do egzaltacji nie mamy powodu powątpiewać o prawdzie tego, co nam opowiadają. I oto Kościół, który wziął pod swą opiekę „artes“, odmawia jej „autorom“, ogłasza ich za niepotrzebnych, a nawet szkodliwych; często czytamy o zakazach, dotyczących zajęć w pogańskich połowach bibliotek klasztornych. A przecież ci autorowie dochowali się nam — z małemi wyjątkami, w kopjach zakonników średniowiecznych. Czem to objaśnić?

Mówiąc prawdę — wytrzymałością papieru średniowiecznego. Nawet przeciwnicy przeklętych „autorów“ nie byli koniecznemi wandalami, dążącymi celowo do zniszczenia przechowywanych po klasztorach skarbów literatury pogańskiej — poprostu zostawiano je w spokoju, pozwalano im okrywać się pyłem i pajęczyną — w najgorszym razie, dla braku miejsca, wyrzucano je do jakiejś ciemnej komórki.

Tam też spoczywały w przeciągu jednego, dwu, trzech pokoleń, dopóki klasztor nie dostał jakiego, bardziej oświeconego przeora. Wówczas przypominano sobie o nich znowu; rzecz jasna, że tego, co zjadły szczury, nie można było przywrócić; resztę natomiast porządkowano, oczyszczano, przepisywano. Co więcej — posyłano po oryginały do innych klasztorów — z tem naturalnie zobowiązaniem, że po zdjęciu kopji będą zwrócone właścicielom... jeśli będą upominali się bardzo natarczywie. W ten sposób pozytywny stosunek do „autorów” przynosił więcej korzyści, niż negatywny — szkody; nas zaś ci rzadcy opiekunowie literatury starożytnej interesują tem bardziej, że oni byli równocześnie zwolennikami nowego artyzmu prozy łacińskiej w średniowieczu, artyzmu opartego na świadomem naśladowaniu autorów starożytnych. Z natury rzeczy możemy nazwać go klasycyzmem; wręcz sprzecznie ze szkolnem krasomówstwem „dyktatorów” i całkiem zgodnie z klasycyzmem starożytnym, styl ten rodzi się w bibliotekach; powstanie swoje zawdzięcza on książce i gorliwemu jej zgłębieniu.

Tak tedy odnawia się w wiekach średnich prastara walka między azjanizmem i klasycyzmem; wyniknęła ona z walki między „artes” i „auctores”. Wyczerpującej charakterystyki klasycyzm nie wymaga, ponieważ nie stworzył żadnych nowych ideałów; wymagano możliwie dokładnego odtworzenia stylu wzorowych pisarzy starożytności, przede wszystkim Cicerona, którego imię nie utraciło swego blasku w średniowieczu, nawet w oczach tych, którzy sądzili, że Tuljusz i Cicero — to dwaj różni pisarze. Tak pisali za Karola Wielkiego — Eginhard, za Karola Łysego — Serwatus Lupus, za pierwszych Kapetyngów — Herbert (późniejszy papież Sylwester II), w epoce scholastyki — Jan Saresberyjski. Za czasów tego ostatniego walka pomiędzy „artes” i „auctores” toczyła się w sposób najbardziej zacięty; twierdzą pierwszych był Paryż, ostoją drugich Chartres. Rozumie się, że przy takim układzie stosunków autorytet pierwszych był bez porównania wyższy, a lekceważenie, z jakim przedstawiciele ich spoglądali na zwolenników „autorów” i wyznawców czystego artyzmu słowa, podyktowało jednemu z uczniów szkoły szartryjskiej, tylko co wymienionemu Ja-

nowi, naprawdę wymowne wiersze, o których chciałbym dać wystarczające pojęcie w następującym przekładzie:

Jeśliś ukochał „autorów” i chętnie czytasz ich księgi,
po to, by idąc w ich ślady piękności odnaleźć szlak,
krzyki się zewsząd podnoszą, pocóż nam „osiół ten stary”,
co starożytnych nam słowa i czyny powtarza wciąż.
Mamy dość swego rozumu i młodzień uczymy naszą,
twych starożytnych dogmaty nasz zbrojny odrzucić szyk.
Biedny szaleńcze! — i pocóż czas jeden podpędzasz ku drugiemu,
z przypadkiem wiążesz przypadek, liczby stosujesz do liczb?
Pracy tu żmudnej potrzeba, ułatwić nic jej nie zdoła,
za dniami dni uciekają, a życie przepada twe,
Bez trudów możesz zbytecznych dla wielu być bardziej wymownym
niż ci, co zgłębił pokornie pod stary ów zakon swój kark.
Wszystko, co przyjdzie na język, powiadaj odważnie i dumnie,
teorię (ars) ową zaś poznaj — ta sprawi, że będziesz chwat.

Niewesoły być musiał nastrój człowieka, który pisał te wiersze, i rzeczywiście potęga scholastyków była tak wielka, że obrońcom „autorów” sprawa ich zgóry musiała wydawać się przegraną. Mimo to szkoła szartryjska wytrwale podtrzymywała znak artyzmu słowa w w. XII; w wieku następnym przechodzi on do szkoły orleańskiej. „Scholarze — słyszymy wówczas — uczą się siedmiu „artes” w Paryżu; „autorów” — w Orleanie; prawoznawstwa — w Bolonji; sztuki lekarskiej — w Salerno; czarnoksięstwa — w Toledo; a dobrych obyczajów — nigdzie”. Lecz i wówczas rola autorów była bardzo skromna, a Henryk d’Anclis, który wystawił w komicznych wierszach wojnę pomiędzy „artes” paryskimi a orleańskimi „autorami”, kończy ją zwycięstwem pierwszych. Sam jednak współczuje z drugimi; „triumf tych „artes” — mówi on — potrwa lat trzydzieści jeszcze; ale kiedy na arenę wstąpi nowe pokolenie, to dzisiejszy zwycięzca będzie zwyciężony...”

Prorocstwo to spełniło się, choć nieco później; w epoce Odrodzenia walka pomiędzy „auctores” i „artes” wznowiła się z nową siłą i zakończyła się walnem zwycięstwem pierwszych, a wraz z nimi klasycyzmu, t. j. prozy artystycznej w duchu starożytnych. Rozumie się, że nie do tego sprowadza się znaczenie Odrodzenia; jego działacze dążyli do wielu innych, bez porównania wyższych celów, częstokroć nie zdając sobie nawet sprawy z tego; jednakowoż celem ich, do którego zmierzali najbardziej świadomie i gorliwie,

było — wskrzeszenie starożytnej mowy artystycznej. We Włoszech zwyciężyli z łatwością; poważniejszy opór spotkali na północy. W Paryżu, Kolonji i innych uniwersytetach szanowni *magistri nostri* byli oburzeni na wiatr, który powiał z południa; „czego chcą oni, wraz ze swą nową łaciną?” — mówili z gniewem, napróżno usiłując ośmieszyć „*grossa vocabula*”, — jak je nazywali — swych wrogów. Lecz na ośmieszenie narazili się sami; nieśmiertelne „*epistulae obscurorum virorum*” pogrzebały pod naciskiem ogólnej wzdąrdy magistrów i bałakarzy kolońskich, razem z ich scholastyką, kuchenną łaciną, dictaminami — i wszystkim innem.

Jak z tego widać, zwycięstwo klasycyzmu w epoce Odrodzenia było podwójne i nad barbarzyńskim azjanizmem wspomnianych „dictaminów“, i nad beztroskim, codziennym językiem scholastyki łacińskiej. Pierwszego żałować nie warto — ale drugi...?

Po zwycięstwie nastąpił, naturalnie, rozłam w obozie zwycięzców. Pierwsi humaniści dążyli do naśladowania — wszelako nie do naśladowania niewolniczego; lubili przede wszystkim Cicerona, a następnie innych także, usiłując brać piękno zewsząd, gdzie tylko było. Lecz oto powstają fanatycy puryzmu, i nie dopuszczają ani jednego słowa, ani jednego zwrotu, którego praw nie dałoby się uzasadnić przez powołanie się na Cicerona; podobnie jak większość fanatyków, były to miernoty, usiłujące zastąpić brak talentu surową uległością „regule“. Nadawali oni sobie nazwę „ciceronian“, nie rozumiejąc, że bożyszcze ich pierwsze odrzuciłoby tę ich, nierozumnie gorliwą służbę; oni to nazywali sokołów orłami, na tej podstawie, że słowa *falco* przypadkowo u Cicerona nie spotykamy i proponowali głównemu ofiarnikowi, t. j. papieżowi, aby ufał pomocy bogów nieśmiertelnych, których namiestnikiem jest na ziemi. Ludzie rozsądni nie podzielali tego ich przejęcia się Ciceronem, a przywódca humanizmu północnego, Erazm, ośmieszył ich w swym dziarskim i zjadliwym dialogu „Ciceronianus“. Tak tedy już w epoce stosunkowo wczesnej spotykamy klasycystów umiarkowanych i skrajnych. Umysły jednak były pobudzone i na tem sprawa nie stanęła. Jeśli już naśladować,

to dlaczego koniecznie Cicerona? Cóż złego było w Senece, mistrzu głębokiej i ciętej „sentencji”? To też znajduje on również wielbicieli, do których należy obok innych sławny Lipsius; innemi słowy azjanizm, dopiero niedawno pochowany pod postacią „dyktatorów” średniowiecznych, znowu wtargnął na wyplewione pole języka klasycznego. Ale nie na tem koniec; koła raz rozpędzonego nie można było zatrzymać na Senece. Jest przecież Apulejusz ze swą łaciną afrykańską; dlaczegożby nie pisać tak, jak on? Pojawiają się apulejanie, jednakowo znienawidzeni przez obydwie partie, tak klasycystów, którym rozdzierali uszy, jak azjanistów, których kompromitowali. Na nieszczęście, główny utwór Apulejusza miał tytuł: *Osiół*, można sobie wyobrazić dowcipy, które posypały się na jego wyznawców. Teraz komplet uzupełnił się; mamy klasycystów skrajnych, klasycystów umiarkowanych, azjanistów umiarkowanych, azjanistów skrajnych; można już było stoczyć bitwę generalną. I stoczono ją. Z jednej strony rzucano klątwę na „herezję cyceronian”; z drugiej strony wyśmiewano ludzi, którzy woleli „ryczeć” z Apulejuszem, niż mówić z Cyceronem. Coraz bardziej i bardziej rozpalala się walka; przeszła ona z wieku XVI do XVII i nic jeszcze nie zwiastowało końca; lecz walczący nie spostrzegli w zapale walki, że powoli stracili pod nogami twardy grunt, a zawisli gdzieś w powietrzu, podczas gdy ziemię, o którą walczyli, spokojnie podzielili między siebie wspólni ich wrogowie — języki nowych narodów europejskich.

VII.

Antagonizm pomiędzy językiem łacińskim a językami nowożytnymi zaczyna się w tym samym czasie, co i sam humanizm; spotykamy go więc już u Petrarcki. Z punktu widzenia humanistów, języki germańskie były barbarzyńskimi, romańskie zaś zepsutą łaciną. W wiekach średnich stosunki panowały lepsze; uważny badacz przekona się bez trudu, że warunkiem tych dobrych stosunków było zjawisko, zwane w fizyce „osmozą” — wzajemna wymiana materiałów. To samo widzimy również w politycznem życiu narodów; państwa ościenne żyją z sobą w pokoju tak długo,

jak długo przywóz i wywóz produktów odbywa się wzajemnie na równych warunkach; lecz stosunki natychmiast zaostwiają się, jeśli jedno z nich spróbuje przeszkadzać wwozowi produktów sąsiada.

W wiekach średnich, powtarzam, osmoza była obustronna; ażeby to zrozumieć, a zarazem ocenić wszystkie jej korzyści, które języki nowożytnie ciągnęły ze swego, by się tak wyrazić, współzycia z łacińskim, należy uprzytomnić sobie osobiowości „produktów” tak tej jak i tamtej dziedziny. Właściwością języków nowoczesnych było dokładne i trafne oddanie najróżnorodniejszych przedmiotów wrażeń zewnętrznych; tylko w językach nowożytnych można było dać nazwy rozmaitym sprzętom domowym, częściom składowym uprzęży końskiej, przyborom okrętowym i t. d. Naturalnie i u Rzymian starożytnych przedmioty te, o ile nie były wynalazkiem narodów nowoczesnych, posiadały również swe nazwy; ale po pierwsze, ta kategoria wynalazków była stosunkowo obszerna i z każdym wiekiem wzbogacała się; powtórę zaś wydobycie nazw starorzymskich wymagało osobnej pracy filologicznej; po trzecie wreszcie było to częstokroć całkiem bezcelowe: bo co za korzyść z tego, że na podstawie Horacego, Juwenala, Marcialisa możemy zestawić dość obfity spis słów, oznaczających różne gatunki ogólnego pojęcia słowa: „kielich”, jeśli nie wiemy, które słowo oznacza dany gatunek? Postępowano tedy prościej — żądane słowo brano wprost z języka nowożytnego; trzeba było dopiero, aby pojawił się humanizm i Rabelais poto, by *reddite nobis clochas nostras* wydawało się śmieszne. Rezultatem przeniknięcia do łaciny słów obcych było to, co później zaczęto nazywać „łaciną kuchenną”. — O wiele poważniejszą korzyść osiągnęły języki nowożytnie dzięki przywozowi z łaciny. W przeciwieństwie do niej, języki nowożytnie prawie nie posiadały elementów intelektualistycznych; nie miały, lub prawie nie miały słów dla wyrażenia przedmiotów poznawania wewnętrznego, podobnie jak brakowało im środków dla oddania oderwanych stosunków pomiędzy spostrzeżaniami — chociażby tylko przez zmysły zewnętrzne — zjawiskami. Języki nowoczesne — to początkowo języki tego, co widzialne, zmysłowe; człowiek jakgdyby widzi to, co

mówi o przedmiotach, i mówi o nich tak, jak widzi, wyrażając tylko następstwo, nie związek. Stąd pochodzi rażące ubóstwo czasów, zupełny niemal brak trybów, rozpaczliwie skąpy zasób łączników: dzięki bowiem budowie swego umysłu barbarzyńca nie potrzebował tego wszystkiego. Ale barbarzyńcę zaczęto uczyć po łacinie; cały świat wewnętrzny, który poprzednio dlań nie istniał, otworzył się przed nim. Zwolna oswoił się on z nim i obejść się bez niego już nie mógł. I tak mimowolnie począł on przystosowywać swą mowę rodzimą do wyrażenia tego świata wewnętrznego, już to zapożyczając słów łacińskich, już to rozwijając i zmieniając, wedle analogij łacińskich, rodzime formy lub znaczenia, już to usiłując naśladować w mowie rodzimej zwroty łacińskie. W ten sposób język łaciński, dzięki bogactwu swego czynnika intelektualistycznego stał się nie tylko koniecznem uzupełnieniem języków nowoczesnych, jako przeważnie sensualistycznych, lecz także ich nauczycielem; szkoła to była długa i poważna, ale za to w dużym stopniu owocna: pod koniec okresu średniowiecznego języki nowożytnie były już prawie kulturalnemi językami i jako takie prawie mogły już zastąpić język łaciński na wszystkich jego polach.

Taka była misja cywilizacyjna języka łacińskiego na Zachodzie; słusność „zachodniego“ punktu widzenia na sposób przejęcia kultury obcej znalazła świetne potwierdzenie.

Przez dwukrotne użycie słowa „prawie“ chciałem zaznaczyć ilościowe niedostatki języków nowoczesnych w porównaniu z łacińskim, uzupełniane z biegiem czasu, obecnie zaś dawno już uzupełnione; oprócz nich jednakowoż należy wskazać na dwie ich wady zasadnicze. Po pierwsze — były one zrozumiałe każdy tylko u siebie w domu, podczas gdy język łaciński był międzynarodowy, powtórę nie znały one prozy artystycznej. Jedynie ta druga okoliczność zajmuje nas tutaj.

Prozy artystycznej języki nowożytnie znać nie mogły dlatego, że nie znał jej także i ten język łaciński, pod którego wpływem one pozostawały; a była to, jak widzieliśmy w rozdziale poprzedzającym łacina scholastyczna. Od piękności „dictaminów“ niepodobna było nawet wyma-

gać dobrego wpływu; przedstawiciele zaś łaciny istotnie artystycznej, klasycznej, było nazbyt mało. Trzeba było, ażeby świat zachodni odczuł całe piękno prozy artystycznej najpierw w języku łacińskim, by dopiero później przenieść ją na początkowo obcy jej grunt języków nowożytnych; powtórnie tedy język łaciński stał się nauczycielem tych ostatnich, a powtórna ta lekcja była tak samo owocna, jak i pierwsza. Z tego punktu widzenia również walka o wyższość tego czy drugiego stylu w mowie łacińskiej traci swój charakter drobiazgowy i nabiera szczególnego znaczenia historycznego: język łaciński był w tym wypadku jedynie tylko materją dla doświadczeń, których rezultaty miały mieć znaczenie rozstrzygające dla całej prozy artystycznej wogóle.

Już Boccaccio pisał swe nieśmiertelne nowele z wyraźną dążnością do odtworzenia w języku włoskim zbyt-kownej perjodyzacji Cicerona. Trudno powiedzieć, by udało mu się to w zupełności i niewątpliwie wielu uzna prosty i bezpretensjonalny styl jego poprzedników za bardziej przyjemny; pomimo tego Włosi słusznie uważają właśnie Boccaccia za twórcę swej prozy artystycznej — jakkolwiek on zagalopował się i przebrał miarę; rzeczą jego następców było do miary tej powrócić. Oprócz tego zresztą był on zwiastunem tylko; łacińską prozę artystyczną wytwarza dopiero w. XV, a tymczasem jest rzeczą jasną, że musiała ona początkowo zmęźnieć i rozwinąć się, a następnie dopiero oddać swe piękno idącym w jej ślady językom nowożytnym. Nastąpiło to w w. XVI; ale i tutaj jeszcze języki nowożytne mocno pozostały w tyle. Jak piękne są, z punktu widzenia stylu, łacińskie utwory Huttena i jak ciężkie do czytania jego dzieła, po niemiecku napisane! Te ostatnie — wprawdzie — patrjoci wśród jego epigonów wysławiają bardziej — całe szczęście, że nikt nie zmusza je odczytywać.

Naśladowanie było tutaj całkowicie świadome. Humanści nie bardzo polecali używanie języków nowożytnych, bądź co bądź jednak godzili się na nie niekiedy i tylko radzili rozwijać je wedle wzorów łacińskiego; tak np. jeden z najbardziej zadziwiających działaczy XVI wieku, Hiszpan Vives żąda, aby uczniowie szczególnie starannie poznawali język łaciński, „zarówno w tym celu — mówi on — ażeby

doskonale rozumieć go a przezeń całą naukę, jakoteż po to, ażeby przy jego pomocy oczyszczać i wzbogacać mowę rodzinną, niby wodą ze źródła zaczerpniętą". Równocześnie z nim Francuz du Bellay, chociaż ogółem biorąc, stoi na stanowisku przeciwnym — domagając się oddawania językowi francuskiemu pierwszeństwa przed łaciną — żąda jednak, ażeby pisarze wzbogacali ten język przez naśladowanie autorów starożytnych. Toż samo wymaganie wysunął pod koniec wieku znakomity prawodawca stylu francuskiego, zwiastun klasycyzmu francuskiego, Ronsard.

W ten sposób wpływ łacińskiej prozy artystycznej na prozę artystyczną języków nowożytnych był nie tylko faktem, lecz także uchodził za rzecz uprawnioną; wobec tego pytanie, kto odniesie zwycięstwo w walce o ciceronianizm, było dość istotne. Kto zaglądał do utworów ówczesnych Cyceronian oraz ich przeciwników, ten wie ile jedni i drudzy wykazali w niej poczucia stylu; bezsprzecznie ludzie ci mogli niejednego nauczyć swych współczesnych. Ponieważ najpodatniejszym wiekiem do nauki jest wiek szkolny, dlatego warto poznać, której z wrogich partyj przyznano zwycięstwo w szkołach, a mianowicie — wskutek tego, że prozę artystyczną w językach nowożytnych stworzyła Europa romańska — w szkołach katolickich, t. j. jezuickich. Pedagogikę jezuicką znamy obecnie szczegółowo; wiemy, że w szkołach ich kwitnął ciceronianizm. „Jest naszym pragnieniem — czytamy w *Memoriale* Jezuitów T. Buseusa (1609 r.), ażeby zajmujący się nauką, i nauczyciele i uczniowie, trzymali się w teologii św. Tomasza, w filozofji Arystotelesa, a w humaniorach szli za Ciceronem i naśladowali go". W ten sposób Cicero, stworzywszy prozę artystyczną w Rzymie starożytnym, stworzył ją powtórnie dla języków Europy nowocześniejszej: literatura prozaiczna języków romańskich im dalej tem silniej ulega jego wpływowi. Można to zauważyć szczególnie u pisarza, którego można uważać za pierwszego mistrza klasycznej prozy francuskiej, u Balzaca Starszego (pierw. poł. XVII w.): także i w teorii był on Cyceronianinem, autorów późniejszych porównywał on do Ikara i Faetona — w praktyce zaś potrafił bardziej, niż ktokolwiek przed nim, od-

tworzyć w mowie francuskiej majestat i grację okresów cy-cerońskich.

Ale cyceronianizm, tj. — zgodnie z wyłożonemi dotąd wywodami — klasycyzm, nie był jedynym prądem w prozie artystycznej nowszych narodów, tak jak nie był prądem w prozie artystycznej współczesnego im języka łacińskiego. Wi-dzieliśmy już, jaką rolę odgrywał w niej azjanizm, tak wśród przedstawicieli jego skrajnych, jak i umiarkowanych; jeśli wziąć pod uwagę czar jego, podbijający zwłaszcza społeczeństwo młode, to brak jego w Europie XVI i XVI w. wy-dawać się będzie *a priori* niewiarygodnym. Na szczęście istniał on, a obecność jego raz jeszcze potwierdza ten, i tak już niewątpliwy fakt, że proza artystyczna narodów nowo-żytnych wykształciła się pod bezpośrednim wpływem prozy artystycznej łaciny humanistycznej.

„Antyteza“ była pierwszą łyżwą wymowy azjańskiej; drugą — była rozwinięta później „sentencja“. Rozumie się samo przez się, że charakter azjanistyczny wyrażał się tylko w nadużyciu jednej i drugiej; całkowicie nie obchodzi się bez nich żaden styl artystyczny, podobnie jak nie obchodzi się bez nich pierwowzór mowy artystycznej, język natu-ralny, ludowy. Obydwa nadużycia spotykamy w prozie ar-tystycznej Europy ówczesnej, i to nie nadużycia przypad-kowe, nieświadome i mimowolne, lecz systematyczne, świa-dome i celowe, podniesione do godności zasady, i nadające określone zabarwienie stylowi; oparty na „sentencji“ styl nazywa się „stylem kosztownym“ (*style précieux*), a oparty na „antytezie“ — jest znany pod nazwą „eufuizmu“.

O stylu „kosztownym“ można obecnie znowu mówić, nie narażając się na niezrozumienie: ostatni poeta francuski, Rostand, uczynił go znów popularnym we Francji i znanym przynajmniej u nas. Na pytanie, co to takiego styl „kosztow-ny“ można dać krótką odpowiedź: to — Cyrano de Ber-gerac. Poprzednio trudność nam sprawiał przekład słowa *sententia*; po francusku można je przełożyć bardzo dokład-nie i wyraziście: sentencja to *pointe*. Styl drogocenny w ca-łości na niej jest zbudowany; oszałamiając swego słuchacza fajerwerkiem nieprzerwanych *pointes*, jak to robi Cyrano mówiąc o swym nosie, otrzymujemy styl *phébus*; dodajmy

do nich patosu i sentymentalizmu, jak to robi Cyrano, oświadczając się — dostaniemy style *alambiqué*; zaciemnijmy je całkowicie aluzjami do najrozmaitszych przedmiotów, tak ażeby każde słowo wymagało komentarza, a równocześnie nagromadźmy ich tyle, ażeby słuchacz nie miał czasu pomyśleć i z mowy naszej nie wyniósł nic, prócz bezgranicznego podziwu dla naszej erudycji i naszego *esprit* — czego Cyrano zresztą nie robi — a posiadziemy najwznioślejszy ze stylów „kosztownych” — *style galimatias*.

Obecnie wszystkie te odmiany stylu „kosztownego”, oprócz ostatniej, która zdobyła sobie smutną nieśmiertelność, poszły w zapomnienie; w swoim jednak czasie narobiły sporo hałasu. W Hiszpanji głównym przedstawicielem *style précieux* był Gongora, od którego styl ten otrzymał nazwę „gongoryzmu”; we Włoszech propagował go Virgilio Malvezzi; w Anglii wywołał on polemikę Rogera Ashama i Filipa Sidneya; w Niemczech przejęła się nim cała t. zw. druga szkoła śląska. Skądżeż jednak wziął się on? Owocześni teoretycy wiedzieli to doskonale: w dialogu *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1649) wielbiciel stylu „kosztownego” otwarcie wymienia swe wzory: są to — Velleius, Seneka, Tacyt, przedstawiciele, jak widzieliśmy wyżej, azjanizmu w poetyce rzymskiej. Nie nadarmo w jednym z utworów nowego stylu samego Senekę wystawiono, jako jego pierwowzór: przed śmiercią zwraca się filozof rzymski do swego sztyletu z takimi *pensées alambiquées*, że przejmujemy się najżywszą sympatją do Nerona. A gdy Balzac naraził się za swój cyceronianizm na ataki współczesnych mu *précieux*, to obrońca jego, Augier, wyrzucając im ich *fausses subtilités* lub *soffises étudiées* usprawiedliwia ich do pewnego stopnia tem — *qu'en cela ils ont imité les Anciens*, a mianowicie, jak dodaje dalej (wymieniając naturalnie tylko pośrednie wzory), Gorgiasza, Kallistenesa, Klitarcha, Hegesiasa, t. j. azjanistów i ich patryjarchę. Tak przedstawiała się walka archaizmu z azjanizmem na gruncie języków nowożytnych.

A zresztą styl „kosztowny” był jedną tylko odroślą najnowszego azjanizmu; drugą był, jak wiemy, „eufuizm”. Nazwę swą zawdzięcza on, jak wiadomo, wydanej w r. 1579

powieści Johna Lily p. t.: *Euphues, the anatomy of wit*; styl tej powieści całkowicie zbudowany jest na antytezie, ale antytezie, czysto zewnętrznej, formalnej, podkreślonej przez współdzwięczność odpowiadających sobie słów, podobnie jak w przytoczonych poprzednio przykładach z Gorgiasza, Apulejusza i Augustyna. Oto obrazki: „Panowie, gdybyście mogli byli podejrzewać mię o niedomyślność, gdy słuchałem waszych opowiadań, to teraz moglibyście mi zarzucić lekkomyślność, gdy odpowiadacie na takie głupstwo; naturalnie, o ile kazaliście rumienić się moim uszom przez historję o waszej miłości, o tyle wzburzyliście moje serce przez wspomnienie o waszej głupocie”. Styl ten, który przez wpływ na Szekspira zdobył wszechświatowe znaczenie, nie był oryginalnem odkryciem Lilyego; zapożyczył go on od Hiszpana Hevary, autora słynnego w owe czasy romansu o Marku Aurelim; Hevara z kolei przejął upodobanie do antytez od Isokratesa, którego kilka mów właśnie w tym czasie, na sześć lat przed pojawieniem się tylko co wspomnianego romansu, przełożył po hiszpańsku Vives. Pokrewieństwo to pomiędzy Hevarą a Isokratesem, zauważone już przez współczesnego Lilyemu Georga Pettinghama, raz jeszcze pozwala nam odnieść także i eufuizm, narówni ze stylem „kosztownym”, na karb odrodzonego w Europie nowożytnego azjanizmu.

Dopiero teraz możemy w całości ocenić znaczenie walki literackiej, która brzmiała w Europie XVI i XVII w. Dzięki staraniom humanistów proza łacińska odzyskała artyzm, właściwy jej w starożytności — i natychmiast na niwie artystycznej mowy łacińskiej odnawia się walka między stylem klasycznym — z jednej, a azjanizmem — z drugiej strony. Wszelako, języki nowożytne, przywykłe do tego, by polewać swe pola wodą z niewyczerpanej krynicy mowy łacińskiej, wkrótce same występują na arenę; potrzeba im było jedynie zdobyć sobie dyplom szlachecki, t. j. artyzm, by mogły wziąć udział w turnieju. A w szeregach ich spotykamy i klasycystów i azjanistów; i czyż trzeba dowodzić, że walka ta wciąż jeszcze nie ustaje? Odpadają tylko właściwości krajowe, klasycyzm jednak, jako klasycyzm żyje nadal, azjanizm zaś pod rozmaitemi maskami — sentymentalizmu, ro-

mantyzmu, neoromantyzmu, modernizmu — ustawicznie zmarłych wstaje i gromadzi wokół siebie zwolenników. I nie mamy powodu pragnąć, aby walka ta ustała: klasycyzm i azjanizm z natury swej są wieczne, jak wieczne są obydwaj źródła wszelkiej prozy artystycznej: rozum i fantazja.

Natomiast druga walka widocznie skończyła się; walka pomiędzy łacińską prozą artystyczną a prozą artystyczną języków nowożytnych o zwierzchnictwo w literaturze. Zabiegi humanistów przywróciły językowi łacińskiemu jego artyzm; natomiast ofiarą padła wzajemność osmozy pomiędzy nim a językami nowożytnymi; usunięto wszystko, co język łaciński przyjął w siebie w przeciągu całego okresu średniowiecznego i co umożliwiło mu wyrażać myśli ludzi współczesnych. To raz. Powtóre zaś — nowa łacina humanistów była znacznie trudniejsza od scholastycznej, właśnie dlatego, że była artystyczna; jeśli poprzednia była żelazem, które mógł kuć pierwszy lepszy kowal, to nowa była złotem, z którym obchodzić się musiał tylko jubiler. Wszedł w życie zarzut artysty paryskiego, postawiony łacinie klasycznej:

Pracy tu żmudnej potrzeba, ułatwić jej środków niemasz,

Dni uciekają za dniami — a życie przepada twe.

Prawdę mówiąc, środki ułatwiające tę pracę można było znaleźć, sami już humaniści pomyśleli o tem, ażeby je stworzyć — o ileż bo łatwiej i przyjemniej było uczyć się łaciny na *colloquiach* Erazma, niż na dziwacznym doktrynale Aleksandra de Villa Dei — ale inteligencja nie chciała czekać. W ten sposób humanizm przywracając łacinie jej artyzm, wbrew własnej roli przyczyniał się do jej upadku: z jednej strony zrobił ją bardziej niepraktyczną i trudniejszą, z drugiej strony tegoż samego artyzmu dostarczył językom nowożytnym, które w poczuciu swego piękna zażądały dla siebie roli pierwszej, a wkrótce potem nawet wyłącznej w życiu literackiem.

Zazwyczaj cieszymy się z tego, co zresztą jest zrozumiałe. Każdy człowiek należy do jakiegoś narodu i już choćby dlatego tylko z zadowoleniem wita wyniesienie prozy narodowej; a warunkiem jego był upadek prozy łacińskiej, której miejsce zajęła właśnie narodowa. Nie należy jednak zapominać o ofiarach, któremi wywyższenie to okupiono.

Zniknął przedewszystkiem język międzynarodowy, a wraz z nim nie tylko nieocenione narzędzie stosunków naukowych, dyplomatycznych, sądowych i handlowych — tak, nawet i handlowych: nie zapominajmy, że zdaniem Nibuhra Rzymianie znali nawet buchalterję podwójną — lecz także żywy symbol pokoju międzynarodowego. A dalej — z chwilą unarodowienia literatury i nauki, narody europejskie weszły w to stadjum swego rozwoju, któremu w życiu ich ekonomicznem odpowiada kapitalizm. Erazm był Holendrem, Reuchlin Niemcem; jak długo pisali po łacinie, utwory ich miały zbyt w całej Europie cywilizowanej. Niechby jednak który z nich pisał w języku narodowym — a publiczność pierwszego zmniejszy się więcej, niż o dziesięć razy w porównaniu z publicznością drugiego, publiczność zaś to kapitał pisarza. Po przyjęciu unarodowienia literatury i nauki Reuchlin znajdzie się w stosunku do Erazma w całkiem takich warunkach, w jakich pozostaje fabrykant w porównaniu z rzemieślnikiem. A unarodowienie szkoły i wywołana przez to walka, w której wszystkie ciosy sypią się na niewinne głowy chłopców i dziewcząt! czyż policzono te łzy, które kosztowało ono już teraz? czy psychologowie określili, jaka trucizna jest bardziej zabójcza dla duszy dziecka: zaciętość zwyciężonych, czy też mściwość zwycięzców?

Nacjonalizm i kapitalizm — to dwa jednakowo nieuniknione czynniki kultury naszej w dzisiejszej fazie jej rozwoju; o ile nieuniknione będą one także w przyszłości — rozstrzygnie potomność. Nasz szkic jest historyczny; a im bliżej człowiek zapoznaje się z historją, tem bardziej staje się skłonny do zacieśniania zakresu bezapelacyjnych jej wyroków.

Prof. T. Zieliński.

Przegląd piśmiennictwa

Poezje i powieści.

- Kornel Makuszyński: *Pieśń o Ojczyźnie*, Bibl. Polska;
Jan Nepomucen Müller: *Korowód*. Druk. J. Foltina w Wadowicach;
Gabriel Karski: *Gra*. Skład gł. „Ignis”
Marja Różycka: *Szumy leśne*. Płock;
Q. Horatius Flaccus, przeł. Jan Czubek, wstęp Kaz. Morawskiego, Gebethner i Wolff;
Władysław St. Reymont: *Komedjantka*. Gebethner i Wolff;
Tęgoż: *Fermenty*. Gebethner i Wolff;
Henryk Sienkiewicz: *Listy z podróży*, *Nowele*, *Quo Vadis*, wyd. Gebethnera i Wolffa;
Mieczysław Smolarski: *Miasto światłości*, wyd. Księg. św. Wojciecha;
Issa Maszkowska: *Sādhāna*. Powieść, Księg. św. Wojciecha;
Ewa Szelburg-Ostrowska: *Legendy żołnierskie*. — M. Jarosławski: *Walczące widma*. — K. Kraszewski: *Skuteczne wody*, *Nehemi*, *Wyprawa na żubry*. Księg. św. Wojciecha;
M. H. Szpyrkówna: *Gwiazdy i dolary*, *Człowiek, który zwa-
rjował*, nakł. K. Wojnara i S-ki, Warszawa;
Jerzy Szaniawski: *Miłość i rzeczy poważne*, wyd. „Książki cie-
kawe”;
Jan Kowalski: *W słońcu*. Gebethner i Wolff;
Joseph Conrad: *Sześć opowieści*, „Ignis”;
Jack London: *Bóg jego ojców*, *Syn Słońca*, „Ignis”;
Karol Ludwik Philippe: *Dobra Magdusia i biedna Marynia*, *Książki Ignisa*;
Matylda Serao: *Siostra Joanna od Krzyża*. Powieść. Nakł. K. Wojnara i S-ki.

Ostatni okres wydawniczy przyniósł nam rzecz zdawna oczekiwaną: pierwszy poemat w Polsce Niepodległej, „Pieśń o Ojczyźnie” Kornela Makuszyńskiego. — Dotąd nikt nie dał pieśni Polski Odrodzonej. Takie mamy króciutkie teraz myśli i takie jednodniowe uczucia. Nie są zdolni do większych dzieł najmłodszy, autorzy drobnych liryk i kinematograficznych nowelek. Makuszyński dopiero, należący do formacji psychicznej okresu przedwojennego, wyśpiewał pieśń w oktawach.

Uderza nas w tym poemacie brak fabuły, właściwego żywiołu epicznego, któryby łączył, jak klamrą, wszystkie elementy poematu. „Don Juan” Byrona, „Beniowski”, „Imagina” Konopnickiej, zawierają liczne dy-

gresje, czasem na pieśni prawie całe. Ale poemat Makuszyńskiego, z wyjątkiem paru nikłych wzmianek o wywiezieniu go w głąb Rosji, żadnej fabuły niema. Jest to poemat z samych dygresyj. Utkany jest z ładnej liryki patriotycznej, publicystyki i refleksyj.

Ale czy poemat taki jest naprawdę poezją, nie zaś bardzo ładną i polotną publicystyką wierszowaną? Literatura dostarczyła nam innych wzorów, poemat bez pierwiastków epickich nie był dotąd możliwy. Czy koniecznie nadmiar liryki, rozpierającej piersi Polaka podczas wojny, musiał znaleźć ujście w „wypowiedzi bezpośredniej” (expression directe), jak u Parnasowców? Czemu tych uczuć nie włożył poeta w obrazy, do których dość dostarczyła materiału wojna światowa? Przyczyną tego jest przewaga liryki w organizacji poety i taki płomień kwestyj politycznych, targających jego duszą w dniach walki i nadziei, że nie było czasu, nie było w nim możliwości na krystalizację epicką.

Zaś fabuła, przekucie wszystkich uczuć i idei w czyste, ważne złoto ruchomych obrazków i symbolów, jest najwyższym aktem twórczym poety. Lotny piasek liryki rozprasza się, obrazy, postacie, symbole, akcja zostają wkute w pamięć pokoleń. W chwili obecnej, w chwili, gdy w chaosie przewartościowywania utonęły dawne wartości poetyckie, odrzucono zupełnie fabułę z poezji. Przez pewien czas uważano ją za coś prościńkowego. Ale wróci ona niechybnie wraz z odradzającym się okresem wielkiej poezji i da posągami zamiast pojęciowych zapowiedzi posągów. Inna rzecz, że nie wróci może w formie mickiewiczowskiej narracji, tylko w formie momentów udramatyzowanych.

Czem jednak jest dzieło poetyckie Makuszyńskiego? Jest erupcją, przedstawiającą politycznie zabarwione uczucia Polaka w okresie wielkiej wojny. Jest dokumentem historycznym, który utrwalił na zawsze psychikę bardzo gorącą, choć nie zawsze szczerą, pewnego typu gorących patriotów, oderwanych przemocą od kraju w chwili, gdy toczyła się w nim walka. Jest to książka, która oddycha Polską, która Polskę adoruje — aż do przesady, która każe żyć dla niej. Jest to miłość Ojczyzny intensywna i potężna i tłómacząca się pięknie.

Jest to miłość, która miejscami łka i krzyczy, i targa się, i cierpi za najwyższe ukochanie swoje. Tłómaczy, usprawiedliwia, oskarża, z pełnięciem sercem ironizuje — nawet rzeczy święte, nawołuje do dumnej postawy i do walki nawet... z wiatrakami, i z tem, z czem Polakowi walczyć nie wolno, bo walczyć nie ma powodu, z Kościołem i religją.

Jest to namiętna liryka patriotyczna o silnem zabarwieniu partyjnym i jako taka, rzadko daje pełnię rozkoszy estetycznej, częściej drażni, a w końcu — nuży nadmiarem frazesów i retoryki robionej.

Oktawa Makuszyńskiego nie ma tej dźwięczności melodji wewnętrznej, co u Słowackiego, a nawet Konopnickiej. Bardzo regularna budowa stóp w wierszu wywołuje pewną monotonię. Odchylenia, zahaczenia wewnątrz nich, które dają się wykreślić pewną linią, powinny tworzyć swoistą, niemożliwą do naśladowania, indywidualną melodię wiersza na tle rytmiki. Tej melodji, przy dokładnej rytmice, brakuje Makuszyńskiemu. Ale rym jego jest dźwięczny, bogaty, urozmaicony, doskonały.

Po tym wielkim, uniesionym śpiewie, głoszącym rzeczy wielkie, wszystko inne traci miarę. Wielka poezja tworzy jednak zawsze wielkie idee.

Bardzo miłą książką jest „Korowód“, poezje Jana Nepomucena Müllera. Emil Zagadłowicz i Müller wprowadzili u nas do poezji ton ludowy w formie bardzo oryginalnej, czasem zbliżonej do ballad. Müller wprowadza do poezji świat pracy. Nie podkreśla tak ciężko i boleśnie osamotnień, antagonizmów i bezgranicznego ufrudzenia i cierpienia pracownika, jak czyni to Emil Verhaeren w swych wierszach, odsłaniających rysy i rozdarcia współczesnego ustroju. Mniej fragizmu, ale więcej tego żywiołu pocfyckiego, który z wiersza robi prawdziwą piosenkę. A wiersze, o ile poezja zejdzie na masy, zostaną znowu pieśniami. Takimi są: „Wędrowali szewczykwowie“, „Ballada flisacka“, „Dwaj drwale“, „Na wojence“.

Poezja chce nabrzmić nastrojami masy, chce czerpać ze świata pracy. Ale nie trzeba wprowadzać do niej z nizin wyrażań i obrazów czasem zbyt brutalnych lub drastycznych. „Korowód“ Müllera, rozpoczynający się Andrejewowskim pojęciem anarchistycznym „nagięgo „człowieka“ ma w sobie drgnięcia buntu socjalnego, zapowiedzi, w licznych, nieokreślonych wyrazach (charakterystyczne dla stylu Müllera: niewymówiony, nienazwany, nieścigły, nieznany) momentu, gdy „pierwszy strzał uderzy w zwał zmartwiałych ciał“. Szkoda, że ten pisarz, mający w swych artykułach krytycznych zajmujące syntezy, odznaczający się filozoficzną budową umyśłu, co jest tak rzadkiem u nas, wprowadza te rozdzwiczne, posępne nuty. Wszak umie tak słonecznie czasem używać motywów ludowych. W wierszach jego jest prawie zawsze rysunek, którego nie było w chaotycznej liryce ostatniego okresu, składającej się z wykrzyczków, skrawków i zżynków.

„Gra“ Gabrjela Karskiego jest poezją miłą, ale przeładowana refleksją. Refleksja nigdy nie będzie prawdziwą poezją. Liryka indywidualna, sympatyczna swą bezpretensjonalnością, beznadziejna zasklepieniem się w kręgu przeżyć osobistych.

Sympatycznym również jest zbiorek Marji Różyckiej „Szumy leśne“. Początkująca autorka nie dała dzieła wybitnego, ani oryginalnego. Ale wiersze jej mają dużo melodyjności, a ściśle współzycie autorki z przyrodą przynosi orzeźwienie po niejednym brutalnym wyskoku urbanistycznym.

Kiedy we Francji po przebrzmiałym nieco klasycyzmie Moréas'a i Samain'a, który zgubnem echem odbił się na twórczości naszego Staffa, znowu Valéry i inni zaczynają klasycyzować, zatrważającym objawem jest wydanie w Polsce Poezycji Horacjusza w doskonałym przekładzie Jana Czubka. Wydania starych autorów mają dwójakie znaczenie: dla studjów z historii literatury i dla żywej literatury. Dla studjów klasycznych przekład taki, opatrzone zwłaszcza doskonałymi komentarzami, sztukującami nasze wiadomości z mitologii, historii i geografii klasycznej, ma nieocenione znaczenie. Dla literatury zaś żywej wszelki nawrót ku klasycyzmowi byłby zgubny. Można by pisać obszerne studja o fatalnym wpływie literatury klasycznej na całe szeregi zdolnych pisarzy. Zahamowała w okresie odrodzenia wiele poczynąń oryginalnej literatury narodowej, której

całkowicie zniszczyć nie zdołała. W szacie pseudo-klasycznej poznaliśmy literaturę tę w formie ogładzonej, uczesanej, upudrowanej i wtedy przeciwstawiano ją wszelakiemu barbarzyństwu. W istocie literatura ta miała również w sobie wiele rzeczy nieokrzesanych, drastycznych, brutalnych, stojących na niższym poziomie, niż życie ludzkie późniejszych okresów. W ostatnich czasach tłumacze uwydatniali te właśnie strony literatury klasycznej. P. Czubek również nie stara się o wytworność, nie lęka się wyrażen nabrzmiałych sokiem życia. Nie czesze swego klasyka. Przez to nie jest nieznośnie mdły. Trochę stylizując na ludowość małopolską, przedstawiał i Wyspiański świat grecki z wszelką chropowatością życiową. Z dosadnością i barwnością tłumaczy Platona prof. Witwicki, ułatwiający zżycie się z nim, czego nie dokona nigdy przekład akademicki.

Literatura klasyczna stoi na pograniczu sztuki a moralistyki, filozofji etc., utwory klasyczne są to pierwotne konglomeraty wszelkich elementów umysłowości ludzkiej, z których później wydzielają się stopniowo w procesie różniczkowania poezja, różne nauki, etyka, teologia, publicystyka. Te utwory niedoskonałe, pierwiastkowe, nie mogą być wzorem. Poezja dąży do znalezienia własnych celów, odrzucenia wszelkich obcych jej pierwiastków, aby dać wyraz najpełniejszy życiu uczuć ludzkich. Wpływ klasycyzmu może tylko cofnąć wstecz literaturę.

Co zaś do treści, to z jednej strony anakreontyzm i zasada *carpe diem*, z drugiej — przepisy złotego środka dla karjerowiczów wszystkich czasów i krajów i zasady bardzo poziomu utylitaryzmu życiowego w takim np. Horacjuszu nie mogą być elementem składowym kultury przyszłości, opartej na chrześcijaństwie. Ten „klasycyzm” był nawet często obcym wtętem w kulturze chrześcijańskiej i przygaszał w niej potężnie wybuchające płomienie duchowe i wytworzył letni, kompromisowy, „rozśadny” typ człowieka wierzącego w Europie.

Dla literatury żywej naszych czasów znacznie większe znaczenie miałyby odgrzebanie skarbów duchowych średniowiecza. Tam są motywy, któreby mogły wyzwolić w twórczości współczesnej wiele rzeczy niesłychanie bogatych i płodnych.

Przekład Horacjusza może być bardzo przydatny dla prześledzenia wielu filjacji w literaturze naszej. Tu nasuwa się samo pod pióro porównanie przekładów p. Czubka ze wszystkimi poprzedniami, porównanie satyr Horacjusza z satyrami Krasickiego, i t. d.

Przechodząc do belletrystyki napotykamy dalsze tomy zbiorowego wydania dzieł Władysława St. Reymonta: „Komedjantkę” i „Fermenty”. Książki te szczególnie interesujące są teraz. Przywodzą nam przed oczy cały okres ubiegłego życia, dają całą galerję typów. Życiu wśród szychu pół-prawdziwej sztuki przeciwstawiają normalne życie, w którym kobieta spełnia swój obowiązek, poznaje szczęście macierzyństwa i znajduje w tem spokój.

Byłej aktorce, która się stała zamożną dziedziczką, przeciwstawia Reymont obieżyswiata-poetę, nie mającego ustalonego zajęcia, ani domu, którego napróżno wołają kwitnące sady na wiosnę...

Są to powieści bez tezy, dające tylko masę obserwacji życiowej. Autor w owym okresie dał się unieść pasji malowania z rozmachem, wielkimi plamami wszystkiego, co zarejestrowała jego wrażliwość artystyczna. Dlatego idea przewodnia nie jest dość wyklarowana przez samego autora bo nie wierzymy, żeby chciał apoteozować poprzestawanie na życiu filisterskiem i poępiać dążenia do życia artystycznego i miłość sztuki. Po drodze mamy wcielenia ówczesnych kierunków literatury, ówczesnego teatru, trochę życia społecznego i już doskonale podchwyconych chłopów (Rocha, Bartka), co stanowi zapowiedź przyszłej epopei Reymonta.

W „Fermentach” ocala Reymont zasadę życia rodzinnego, które daje kobiecie ostateczne wypełnienie celów. Ale do tej przystani doprowadza kobietę pomimo... błędów młodości. Nie dąży do postawienia wzoru nieskalanej kapłanki ogniska. Wyraził się w ten duch czasu, pełnego wówczas wszelkiego rodzaju „fermentów”.

„Ostatni Sejm Rzeczypospolitej”, powieść oparta o doskonałe studia, pisana stylem XVIII wieku, z intuicją historyczną niezwykłą, z plastyką potężną jest dla nas i w tej chwili bolesnem przypomnieniem i przestrogą. Odzyskałszy Ojczyznę... Jednak cienie Ankwiczów, Ożarowskich, Miączyńskich włóczą się dalej w południe zmartwychwstania. Jurgielnicy wyprzedający Ojczyznę zmienili maski — rzekomo w imię rewolucji, nie w imię własnego interesu kupczą Polskę i chcą na nią obcy najazd sprowadzić — rzecz jednak w skutkach jest ta sama. Bolesne jest patrzenie w czarne karty naszej historii, ale musimy je czytać ku pouczeniu. To silne napiętnowanie zdrady narodowej w okresie, gdy już tak wielu zrezygnowało z dążeń do wolności i sprzedawało się dla kariery obcym potencjom, było wielkim czynem patriotycznym Reymonta.

Oczekując sprowadzenia zwłok Henryka Sienkiewicza do kraju, weźmiemy chętnie do rąk wznowione wydania jego dzieł; epokowe „Quo Vadis”, które imię jego rozślawiło wśród obcych, książkę prawdziwie chrześcijańską, „Nowele” i „Listy z Ameryki”. Brak książek podczas wojny spowodował, że urwała się prawie łączność między pokoleniem przed- i powojennem. Nowe wydania znakomitych autorów tę nić tradycji na nowo nawiązują.

Księgarnia św. Wojciecha wydała zajmującą książkę: „Miasto światłości” Mieczysława Smolarskiego. Jest to powieść fantastyczna na tle nieznanej przyszłości. Wynałazki odgrywają tu wielką rolę, ale nie jest to nic podobnego do Mantegazzy, zaś od Wells'a różni się zdecydowanie etyczną tendencją. Powstało społeczeństwo, dzięki wynalazkom medycznym, nieśmiertelne, uznające tylko użycie materialne. Maszyny wykonują za nie pracę, wszystko jest udoskonalone i ułatwione, ale nastąpił zanik inicjatywy i chęci pracy oraz degeneracja. W końcu siła rozpętana maszyn rozsadza ziemię, która ginie wraz z ludzkością.

Autor-idealista przedstawia smutne wyniki życia dla użycia, życia bez celu, bez ofiary, nieopromienionego łącznością z zaświatem. Tak, coraz większe pogrążanie się w materializmie doprowadziłoby ludzkość do wynaturzenia się, do zerwania życiodajnej spójni z Bogiem. Ciekawem jest, że pisarze o światopoglądzie religijnym (np. Benson w „Panu świata”

i in.) wspominają o zakończeniu procesu historycznego na ziemi, o końcu świata. Wspominają spokojnie, bo śmierci nie ma, ale stawiają przed oczyma „memento“, które powinno wstrząsnąć sumieniami.

„Miasto światłości“ jest książką ładną. Szkoda tylko, że opisuje przyszłość zdegenerowaną, wobec której doskonałością jest raczej nasz stan obecny. Wielkimi zadaniem sztuki jest stawiać przed oczyma nasze pierwowzory doskonałości, jakich nie wydała jeszcze ludzkość, ale jakie mogłaby przy pracy i modlitwie o łaskę osiągnąć. To byłoby właściwym zadaniem sztuki — wyprzedzić życie i kondensować nienarodzone jeszcze możliwości, zamiast zajmować się jałową pracą kopjowania rzeczywistości.

Słabszą jest powieść Issy Maszkowskiej „Sādhāna“. Autorka, zapewne z własnych doświadczeń, maluje życie studenckie w Oxfordzie. Mało mamy opisów zagranicy. Przywleczono tylko u nas po wojnie (Ossendowski, Ligocki) egzotyczne, jak dla nas, opisy Rosji i Syberji. Egzotystą jest również Sieroszewski. Ale to wszystko jest wschód. A utwory takie, jak Maszkowskiej, oparte na dokładnej znajomości zagranicy, bardzo nam są potrzebne w chwili nawiązywania stosunków z Zachodem.

Młoda studentka, żyjąca na tle międzynarodowym, wśród typów z całego świata, w końcu odczuwa jednak tęsknotę za krajem, w chwili wybuchu wielkiej wojny i wraca, by żyć dla niego.

Księgarnia św. Wojciecha postawiła sobie za zadanie dostarczenie łatwej lektury dla szerokich mas. Służy temu biblioteka niewielkich, estetycznie wydanych książeczek „Dla wszystkich“, licząca już 58 numerów. Ostatnie publikacje zawierają dużo rzeczy z wojny bolszewickiej: Ewy Szelburg-Ostrowskiej „Legends żołnierskie“ i „Walczące widma“ M. Jarosławskiego. „Legends żołnierskie“ zdradzają pewną inwencję poetycką, „Walczące widma“ wzorują się na „Trylogii“ do takiego stopnia, że ludziom z okresu inwazji bolszewickiej każą mówić stylem wieku XVIII. Ale gorący patryjotyzm obu utworów kwalifikuje je na lekturę dla mas. Nowelki Kajetana Kraszewskiego, staroświeckie i naiwne, są także niezłą lekturą.

Zdolna powieściopisarka, M. H. Szpyrkówna, mająca wnikliwe, subtelne podpatrzenia psychologiczne, zwłaszcza duszy kobiecej, dała ładne i żywe wrażenia z podróży do Ameryki p. t. „Gwiazdy i dolary“. Pierwsza jej książka, „Będziesz maleńką“ zawierała rewelacje o duszy kobiecej, której mężczyzna kochać poważnie nie umie. Był to indywidualizm, trochę przypominający Rygier-Nałkowską.

Później Szpyrkówna zajęła się okultyzmem i spirytyzmem. Wynikła z tego książka p. t. „Człowiek, który zwarjował“.

Jest tam trochę nastroju Poe'go, ale jest też i zbyt przesadna wiara w działanie sił okultystycznych. Czyta się, bo żywo napisane, ale wie się przytem, że to nic nie warto.

Współczesne przejęcie się spirytyzmem odwraca zbyt wiele sił od życia i jego zadań; spirytyści chcą zdobyć drogą rewelacji rzeczy, które człowiekowi na pewnym stopniu rozwoju duchowego bezpośrednio mają być dane. Łączność z zaświatem utrwała praca wewnętrzna i modlitwa nie zaś seanse.

Grzesznem i szkodliwem zboczeniem jest oddanie się okultyzmom i spirytyzmom ze strony inteligencji, która te siły mogłaby zużytkować na podniesienie świata na wyższy stopień. Jest to pokusa, której autorka nie potrafiła wyminąć. Zasłaniają się zwolennicy tych praktyk chęcią badawczą, ale więcej w tem jest żądzy sensacji i niezdrowej ciekawości, która zgubiła jeszcze pramatkę Ewę.

Za redakcji Miłoszewskiego wydawnictwo „Książki ciekawe” specjalnie uprawiało taką niezdrową literaturę. Obecnie pod redakcją St. Lama wchodzi ono na inne tory. Książka zdecydowanego indywidualisty, Jerzego Szaniawskiego, p. t. „Miłość i rzeczy poważne” jest książką bardzo smutną o człowieku, uginającym się pod jarzmem szarego życia i filisterji. Rozdźwięk między szarzyzną życia a jego marzonym światem jest motywem powtarzającym się i w sztukach teatralnych Szaniawskiego, zwłaszcza w „Lekko duchu”. Jest to motyw z Czechowa, zwłaszcza z utworu jego „Trzy siostry”.

Tu „lekkoduchem”, nie godzącym się na utarty tryb życia, jest sekretarz filistra. Chce on cały świat wywrócić na nic, chce uiluminować go barwną fantazją, przeinaczyć bajkowością. Jest w nim tęsknota, którą i w innych budzi: jechać daleko, daleko...

Szaniawski miewa „drobne podpatrzienia” — obserwacje poruszeń psychicznych i okoliczności życiowych głęboko, intuicyjnie utracone. Słabsze to bez porównania od Piotra Altenberga albo Klabunda, ale ma swoją wartość. Szaniawski pisze narracyjnie — sprawozdawczo — od razu o okresach całych, zamiast dać je upostaciowane w poszczególnych scenach, gdzie zgęszczone barwy i skróty pokazują, zamiast opowiadać. Dziwne to u pisarza dramatycznego.

Jeżeli weźmiemy jeszcze trzecią powieść indywidualistyczną — Jana Powalskiego „W słońcu”, — będziemy mieli mały, ale charakterystyczny odcinek literatury naszej. Skończyła się literatura problematów, też, szukania prawd. Rzadko zabłyśnie utwór, radujący dusze szukające, jakim jest „Miasto światłości” Smolarskiego. Literatura najmłodszych jest bardzo personalna. Zajmuje się jakąś postacią, jej tęsknotą, jej erotomanją. Exemplum: „Zenobia Palmura” Iwaszkiewicza, bardzo dla okresu charakterystyczna. Ale niema wyjścia poza zwarty, zaklepany okrąg indywidualizmu. Przewalają się wrażenia, jak barwione zachodem chmury na niebie, nie dając ożywczego deszczu.

Z rzeczy tłómaczonych wyszło Conrada „Sześć opowieści” i Jacka Londona „Bóg jego ojców”. Nowy przekład Conrad’a zawiera tylko jedną opowieść morską („Bestja”), o okręcie, zabijającym ludzi. Jest w tem, jak zwykle u Conrad’a, masa obserwacji z życia morskiego i świetne typy marynarzy. Inne nowele jego, z życia anarchistów, z wojen egzotycznych i t. d. zawierają świetny rysunek, akcję prowadzoną bez zarzutu. Jest to swoisty świat męskich, silnych charakterów, oświetlony lekkim, zaledwie widocznym humorem. Jest to świat niezwykle przygód, ludzi zewnętrznie szorstkich, lecz wewnętrznie pełnych uczucia i szlachetności. Potężne namiętności, jaskrawe przygody — jakież to ożywcze, jak zwiewa zaśnie-działość i osiadłe stętrzenie!

Powszechność, łączność z całym światem przy wielkiem ukochaniu najbliższego, Narodu, — oto, co budzą książki egzotyczne.

Tylko nie Jacka Londona. Daje on typy i sceny tak brutalne, opisuje nieraz taki upadek lub pierwotność natury ludzkiej, że trudno poczuć w sobie nic łączności wszechludzkiej. I ten krąg rozpaczliwy bez wyjścia: ziemia dla ziemi...

Jack London przygląda się z przyjemnością silnym biuśsom białych konkwistadorów i ich przebiegłej zuchwałości. Z adoracją odsłania wykute posągi zaborców i gnębieli. Takim zdobywcą jest „Syn Słońca”, niezmiernie śmiały handlarz i kolonizator na wyspach Morza Południowego. To jeden z lepszych typów — postać prawie fantastyczna ze swą siłą wykonawczą, nie chybiającą nigdy. W „Bogu ojców jego” widzimy nieporozumienia Indian w zetknięciu z białymi, co nasuwa refleksje o względności praw i obyczajów na świecie. Są tu uplastycznione nauki socjologów pozytywistycznych, którymi Jack London się zachwycił w autobiograficznym „Martinie Eden'ie”. Czasem można sądzić, że London współczuje z tępiącym i oszukiwanym dzikim, ale obiektywizm jego jest tak wielki, że trudno to określić z pewnością. Za to niewątpliwą jest gloryfikacja białego człowieka, zaborecy, olbrzyma woli, przemağającego trud i przeszkody w upartem dążeniu do celu, człowieka białego — zwycięzcy.

Szkoda, że tak wielki talent plastyczny, taka zdolność wizjonerstwa, którą sam uświadamiał w sobie, poszły na rejestrowanie zdobytego w podróży inwentarza. Gdyby zapytano, co uczynił dla kultury Jack London, możnaby odpowiedzieć: — wzmógł pychę białego człowieka.

Matyldy Serao „Siostra Joanna od Krzyża” jest wzruszającym opowiadaniem o zakonnicy, rzuconej w świat zepsucia i zła, na nędzę i poniewierkę po zamknięciu klasztoru. Dziwny utwór dla autorki, która na grunt włoski ongi przeszczepiała zasady Zoli. Ale wszakże i sam Zola pisał kiedyś „Le rêve”. Ładny i smutny utwór Matyldy Serao przemawia pewną aktualnością: nie w jednym miejscu na ziemi cierpią rozproszeni zakonnicy.

Wysokim artyzmem odznacza się Karol Ludwik Philippe w „Dobrej Magdusi” i „Biednej Maryni”. Jest to prosta naiwność dziecienna i nieśmiała, przypominająca Marcellego Schwob'a, Francis Jeumnes'a i największego z nich — Maeterlincka, u którego prostota była często nazbyt kunsztowna. Philippe bierze istnienia skromne — teraz w okresie wprowadzania warstw pracujących do literatury szuka się istnień szarych, by wywieść je z mroku. Pierre Hamp uczynił to w swych listach robotnicy do syna fabrykanta i in. utworach. Przechodzą przed nami, jak zwiewne cienie, dwa skromne naiwne, biedne istnienia. Jakże upośledzona jest ułomna Marynia, jakże biedna jest chora Magdusia! Dwa opowiadania uszyte są z białego muślinu i przepasane wstążką niebieską i różową. Tylko biedna Marynia ma za dużo snów o miłości. Czyż nie mogła sobie inną treścią wypełnić życia?

Pod znakiem indywidualizmu, bez też i problemów, z nielicznymi wyjątkami znajduje się literatura nasza. Nowy okres może nastąpić dla

niej, gdy znajdzie inne filjacje, niż dotąd i zechce włożyć w swą doskonałą wypracowaną formę ważką, nową treść. Nie przypatrywać się przez mikroskop ludziom, lecz prowadzić ich po stromych zboczach tam, gdzie widać szeroki widnokrąg.

Hanna Zahorska.

Ks. biskup J. Pelczar: *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych.* Przemyśl 1923. wyd. 2. znacznie rozszerzone: str. 588.

Czego dokazać może skrzętność mrówcza, wytrwałość i pracowitość iście benedyktyńska, dowodzi rozległa spuścizna pisarska ś. p. biskupa J. S. Pelczara. Rzucając okiem choćby tylko na zwartą kolumnę tytułów jego dzieł, pytamy zdziwieni: kiedy jeden człowiek przy nawale prac profesorskich, obowiązkach administracyjno-pasterskich wielkiej diecezji mógł tyle napisać?

Z dzieł historycznych zasługuje na wyszczególnienie „Pius IX i jego pontyfikat” (I — III 1897²), „Pius IX i Polska” (1914), „Ziemia Święta i Islam” (I — II 1875), „Masonerja” (1914¹), „Zarys dziejów Miłosierdzia w Kościele katolickim” (1916), „Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim” (1917²), „Zarys kaznodziejstwa w Polsce” (1917).

Ks. biskup Pelczar nie tylko był mowcą i kaznodzieją, ale nadto prawie wszystkie swe okolicznościowe przemowy i kazania ogłaszał drukiem. Jest ich spora litanja. Częściowo zebrał je we wspólnym tomie p. t. „Niektóre kazania i mowy przygodne” (1916), „Kazania o świętych Patronach Polskich” (1901²), „Kazania na uroczystości i święta niektóre Najśw. Marji Panny”, „Konferencje apologetyczne: O przyczynach niedowiarstwa w naszych czasach” (1890²), „Listy pasterskie i instrukcje o organizacji katolickiej i sprawie społecznej” (1907).

Najlepszym dziełem ascetycznym jest 4 tomowe „Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska”, wydane 7 razy. Ciepłym miłości Chrystusowej oraz trpską o świętość kapłańską tchną: „Rozmyślania o życiu kapłańskim” (I — II 1897), „Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana” (I — IV 1909¹), „Pasterz według Serca Bożego, czyli Ascetyka pasterska”. Nadto: „Jezus Chrystus Mistrzem zakonnic. Rozmyślania o życiu zakonnem”. „Czytania duchowne o Najśw. Pannie Marji”. „Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego, według objawień danych św. Małgorzacie Marji” (1921²).

Owocem wykładów profesorskich jest: „Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego” (I — III 1898²); „Medycyna pasterska” (1907). Pragnąc gorąco stworzyć w Polsce zastęp ludzi wysoko-religijnie wykształconych, miewał ks. biskup konferencje apologetyczne przez szereg lat (od 1910 — 1914) wraz z kilku innymi kapłanami i postanowił je ogłosić drukiem w zbiorowym dziele p. t. „Obrona religji”. W 1911 roku (a powtórnie w 1920) ukazał się pierwszy tom „Obrony” p. t. „Jak wielkim skarbem jest religja katolicka i dla czego ta religja ma dzisiaj tylu przeciwników”. Dwa dalsze tomy: „O Bogu” i „O duszy” wy-

szyły z pod pióra X. Dra Kazimierza Waisa. Ponieważ trzy inne traktaty o Objawieniu, o Jezusie Chrystusie i o Kościele katolickim nie ujrzały dotąd światła dziennego; przeto do VII tomu „Obrony“, który w 1918 r. wyszedł p. t. „Tajemnice religii katolickiej“, dodał ks. biskup Pelczar trzy treściwe rozdziały: r. 1. „Objawienie boskie“ (str. 1 — 5), r. 2. „Jezus Chrystus“ (str. 5 — 17), r. 3 „Kościół katolicki“ (str. 17 — 33) i tak powiększony tom VII „Obrony“ wydał pod zmienionym tytułem: „Religia katolicka“ — : „Rozprawy dogmatyczne“.

Wprawdzie „Religia katolicka“ nie jest systematycznym, pełnym podręcznikiem dogmatyki, ale mniej więcej obejmuje całokształt tajemnic wiary. Przedstawia je w formie prostej i przystępnej. Choć ten krótki zarys dogmatyki nie odznacza się ani wdziękiem stylu, ani głębią pomyśłów, ani oryginalnością ujęcia: to jednak jego nowe wydanie wymownie świadczy, jak nasza inteligencja usilnie pragnie i szuka przystępnego podręcznika dogmatyki w języku ojczystym.

Ks. Wł. Lohn.

Dr. Bernhard Bartmann: *Grundriss der Dogmatik*. Freiburg. 1923. Herder, str. XVI + 592.

Wśród zastępów wybitnych teologów w Niemczech jak: Kleutgen, Scheeben, Heinrich, Pohle, imię Dr. Bernarda Bartmanna, profesora teologii z Paderbornu, nabiera coraz większego rozgłosu. Jego dwutomowa dogmatyka: „*Lehrbuch der Dogmatik*“ (Herder 6 i 7 wyd. 1923), w kilku latach doczekała się siedmiu wydań. *Grundriss der Dogmatik* jest niepospolitem jej streszczeniem.

Nie łatwa to rzecz jasno, krótko a zrozumiale, w jednym niewielkim tomiku ująć systematycznie całokształt nauki objawionej. Dokonał tego Bartmann w swoim naogół mistrzowskim szkicu dogmatyki. Według przyjętej metody i utartego w podręcznikach szkolnych porządku, w formie krótkich tez przebiega autor wszystkie traktaty. Po dowodach z Pisma św., z tradycji podaje zarys kwestji spornych. Przy niektórych dogmatkach umieszcza uwagę o doniosłości danej prawdy w życiu praktycznym. Całe dzieło Bartmanna cechuje wielka systematyczność, przejrzystość i jasność obok lakonicznej prawie treściwości. Kto zna dobrze teologję znajdzie w książce Bartmanna świetne *repetitorium*. Dla umysłu mniej wygimnastykowanego w metodzie i terminologii scholastycznej niniejszy zarys dogmatyki będzie wprost niezrozumiałym.

Ks. Wł. Lohn.

Dr. Wilhelm Stockums: *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder*. Ein Beitrag zur Heilslehre. Freiburg i. B. 1923. Herder, str. VIII + 204.

Studjum historyczno-dogmatyczne Dra K. Stockums'a sprowadza nas do najgłębszych tajników zbawczej woli Chrystusa Pana i rozdawnictwa łask. Im głębiej zapuszczamy się w tę bezdeń, tem częściej ciśnie się na usta okrzyk św. Pawła: „O! głębokości bogactw, mądrości i umiejętności Bożej; jakże są niepojęte sądy jego i niedościgłe drogi jego!“

Wprawdzie Chrystus Pan za wszystkich ludzi umarł, wszystkich ceną Krwi swojej odkupił, wszystkich bez wyjątku chce szczerze i na serjo zbawić: lecz w rzeczywistości nikt się nie zbawi i aktualnie skutków Jego śmierci nie osiągnie, jeśli weń nie uwierzy i nie ochrzci się. A ileż miljonów ludzi umarło, umiera i umrze, nie zasłyszawszy nawet słodkiego imienia Jezus. Co będzie z wiecznem zbawieniem nieochrzczonych? Jaki los czeka te niemowlęta, co pierwsi się zbłąkali, nim weszły na drogę życia? Na ich duszy ciąży grzech pierworodny, z którego oczyścić się nie mogły aktem żalu, czy doskonałej miłości. Czyż do osiągnięcia łaski poświęcającej, a konsekwentnie prawa do nieba, nie masz dla tych pacholat innego środka poza Sakramentem chrztu?

W rozdziale 2—4 uzasadnia autor bezwzględną konieczność chrztu i niemożebność odzyskania życia dzieci bożych bez sakramentalnej łaski chrztu. A więc dzieci pogan i chrześcijan, które nie zdołały za życia odrodzić się z wody i z Ducha św., nie wnikną do królestwa niebieskiego! Pójdąz tedy wszystkie do piekła? Tak, jeśli przez piekło rozumie się wieczne odrzucenie od Boga, utratę możności oglądania Boga twarzą w twarz (poena damni). Wszelako w piekle jest jeszcze kara zmysłów (poena sensus) za grzechy osobiste, dobrowolnie i świadomie popełnione. A ponieważ na dzieciach bez chrztu umierających ciąży tylko grzech natury, przeto nie bez słuszności teologowie katolicy przyjmują dla niemowląt i dzieci niedoroslých, bez chrztu umierających, specjalną kategorię wiecznego potępienia, ograniczającego się tylko do utraty łaski oglądania Boga. Jak tedy dzieci bez chrztu schodzące z tej ziemi nie osiągną nadprzyrodzonej szczęśliwości w niebie, tak nie będą cierpieć z potępięciami w piekle. O miejscu ich pobytu (limbus puerorum) nie możemy nic bliżej powiedzieć. Żyć będą bez cierpienia, nawet prawdopodobnie bez tęsknoty za utraconym rajem. Poznawać i kochać będą Boga naturalną siłą rozumu i woli (r. 5. 6. str. 135—201).

Oto pocieszająca, lecz i grozą przejmująca prawda, którą gruntownie, jasno i bardzo przystępnie rozprowadza autor. Monografia Dra Stokums'a byłaby wzorową i bez zarzutu, gdyby nie przydługie, wstępne uwagi, które zajmują $\frac{1}{3}$ dzieła i napisane są sucho i nudnie. Prawda, że ich przypomnienie jest konieczne, gdyż one dają klucz do rozwiązania zagadnienia. Lecz skoro miały służyć jako pewniki i walne dowody, to trzeba było je przedstawić zwięźlej i jędrniej.

Ks. Wł. Lohn.

Dr. Max Rauer: Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulsbriefen. Biblische Studien XXI. B. 2. u. 3. Heft. Freiburg i. B. 1923. Herder., str. XVI + 192.

W liście do Rzymian (r. 14. 1—24.; 15. 1, 2) i w. I. do Koryntjan (r. 8. 1—13.) św. Paweł wspomina o jakiejś kategorii „słabych“ którym przeciwstawia „mocnych“; czyni też wzmiankę o pewnej „słabości“, z którą nakazuje się liczyć w imię wielkiego przykazania miłości. Cóż to za niemoc i kim są ci „słabi“? Przytoczone wyżej rozdziały, choćby i bardzo uważnie odczytywane, nie dają same przez się jasnej odpowiedzi, owszem

kryją w sobie mnóstwo zagadek i nieodpowiedzeń, spotęgowanych aforystycznym stylem św. Pawła. Monografia prof. Dr. M. Rauera rzuca na nie jasny snop światła i rozprasza gęstą mgłą zagadkowości z ponad enigmatycznej posfacy słabych. Rezultat dociekań tak się przedstawia:

Aczkolwiek mieszkańcy Koryntu oddawali się najbardziej wyrafinowanej rozpuście, to jednak prześcigali innych pogan ilością ofiar i libacji. Ten nadmiar bytła bitego ku czci bałwanów dawał się gminie chrześcijańskiej we znaki. Nikt prawie nie mógł kupić mięsa, któreby nie było wprzód złożone bogom w ofierze. Zatem chrześcijanie, choć nie brali udziału w składaniu hekatomb u ołtarzy, mimo wszystkich wysiłków i zabiegów, musieli kupować mięso bożkom już ofiarowane („eidolothyta“). Stąd św. Paweł jasną stawiał zasadę: „wszystko, co sprzedają w jatkach, jedzcie; nic nie pytając dla spokoju sumienia“ (I. Kor. 10, 25). Ale ponieważ najuboższe warstwy, rekrutujące się z wyrobników i niewolników, błędnie wierzyły, że, jedząc mięso ofiarowane bożkom, dostają się w moc szatana, przeto wogóle nie chciały jeść mięsa, owszem jeszcze gorszyli się z innych więcej oświeconych, którzy przekonani byli o nicości i bezsilności bałwanów i spokojnie kupowali mięso nawet uprzednio bożkom ofiarowane. Gorszących się ze zbytnej swobody oświeconych braci nazywa św. Paweł „słabymi“, ich zaś urojoną demonofobję zwie „słabością“. Do „mocnych“ należą ci, co dobrze wiedzą, że bałwan jest niczem, a więc ofiarowanie żertwy „nikomu“ nie może jej wydać w moc czarta. Kto zatem jest przeświadczony o czczej formalności pogańskich obrzędów, może kupować mięso nawet z hekatomby. „Ale nie wszyscy mają takie poznanie: niektórzy dotychczas są przekonani, że bałwan coś znaczy, i z onych pokarmów jedzą, jako z ofiar bałwanom złożonych, przez co kała się ich słabe sumienie. Pafrzcie jednak, (wy którzy jesteście przekonani o nicości bożków) aby snadź ta wolność wasza nie była zgorszeniem dla słabych. Bo jeśliby kto ujrzał uczonego (chrześcijanina dobrze uświadomionego), zasiadającego u stołu w bożnicy, to czyż sumienie jego, będąc słabem, nie weźmie stąd pochopu do pożywania rzeczy ofiarowanych bałwanom? „Przetóż, jeśli pokarm gorszy brata mego, nie będę jadł mięsa pókim żyw. abym brata mego nie zgorszył“ (I. Kor. 8, 7, 9, 10, 13).

Część wiernych w Rzymie powstrzymywała się nie tylko od mięsa ale i od wina. Ich całkowite jarstwo i eleuterja miały inne nieco podłoże psychologiczne, niż idolofobja Koryntjan. Ponieważ niektórzy wierni gminy rzymskiej przed swem nawróceniem należeli do grona wtajemniczonych w misterja Pytagorejczyków, przeto mniemali, że doskonałość i asceza chrześcijańska wymaga zupełnego jarstwa. Św. Paweł jak kochająca matka, toleruje cierpliwie to przekonanie i zaleca innym: „Słabego w wierze przygarnijcie do siebie, nie spierając się z sobą o wasze przekonania. Bo jeden wierzy iż może jeść wszystko; a drugi jest słaby, niechże jada jarzyny. Kto je, niechaj nie gardzi tym, który nie je; a kto nie je, niechaj nie potępia tego, który je; bo go Bóg przygarnął do Siebie“ (Rzym. 14. 1—3.).

Studjum prof. Rauera mimo pedantycznej niemal gruntowności,

mimo luksusowej wystawy aparatu krytyczno-naukowego, cechuje wielką jasność i przejrzystość; czyta się je z wielkim zajęciem i zadowoleniem. Aczkolwiek dokładność i gruntowność badań zawsze jest wskazaną, to jednak wątpię, czy rozważki i rozdmuchiwanie drugorzędnych nieraz problemów nie utrudnia raczej egzegetycznych dociekań. Życzyliby można autorowi w przyszłych monografiach więcej zwięzłości.

Ks. Wł. Lohn.

Weinfeld, Szturm de Sztrem, Piekałkiewicz: Atlas statystyczny Polski. Zeszyt pierwszy. Warsz.-Bydgoszcz 1924.

Atlas zawiera przedstawienie liczbowe i graficzne: podziału administracyjnego Polski, zaludnienia, szkolnictwa, ugrupowania stronnictw w Sejmie, współdzielczości, użycia ziemi, rolnictwa, hodowli, górnictwa, długów państwa, podatków, kredytu i t. p. W powyższym zestawieniu materiału pierwszego zeszytu, a jeszcze bardziej drugiego zapowiadzanego uderza przedewszystkiem brak jakiegokolwiek systemu i porządku w planie „Atlasu”; przeróżne zjawiska geograficzne są w niepojęty sposób ugrupowane, raczej wprost pomieszane.

Każda tabela zawiera zestawienia cyfrowe, odnoszące się do całej Polski, do województw, a nadto przegląd międzynarodowy. Sedno rzeczy ma polegać w graficznym przedstawieniu zjawisk. Autorowie kombinowali na każdej „mapie” trzy elementy: liczby procentowe wyrazili kolorowym powierzchniovym w 3—5 stopniowej skali, liczby bezwzględne czworobokami lub kołami proporcjonalnej wielkości, pewien zaś stosunek wartości bezwzględnych podziałem figur geometrycznych. Tego rodzaju obrazy przemawiają rzeczywiście do wyobraźni i mimo małych rozmiarów działają nawet z odległości. Jednakże ujęcie wszystkich zjawisk jedynie województwami jest zbyt grube, zaciera bowiem wiele doniosłych różnic na obszarach geograficznie odrębnych, a zamkniętych wspólnymi granicami wojewódzkimi. Także przedstawienie wartości zjawisk zapomocą wycinków kół lub części czworoboków, zwłaszcza nieforemnych, działa tylko w sposób gruby na wyobraźnię, utrudnia zaś jakiegokolwiek pomiary na „mapie”. Dlatego to cały „atlas” z kartografią ma wogóle bardzo mało wspólnego; są to raczej diagramy rozmieszczone po województwach. Ratują sytuację tabele liczbowe, bez których cały „atlas” spadłby do poziomu popularnych rysunków w dziennikach. Jeżeli zadaniem autorów miało być tylko „spopularyzowanie wiadomości o rozpatrywanych zjawiskach”, to ten cel w znacznej mierze osiągnęli. Jeżeli zaś „drugim zadaniem Atlasu ma być poinformowanie zagranicy o Polsce”, to chyba tylko tabele liczbowe mogą spełnić to zadanie, (choć w całym Atlasie nie ma ani jednego wyrazu w obcym języku), — wcale jednak nie w lepszy sposób niż znane „Tablice statystyczne Polski” Weinfelda, wychodzące corocznie. Same zaś „mapy” zupełnie nic nowego nie dają, gdyż zagranica popularnych rysunków, przeznaczonych dla prostaczków, nie potrzebuje. Niezbyt uczynną jest też obawa, że kompletny chaos w planie atlasu może utrwalić za granicą ujemny sąd o pewnych polskich wadach narodowych.

S. K.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

- Dr. Fr. Katzinger S. J.: *Inquisitio psychologica in conscientiam humanam*. Innsbruck 1924, Fel. Rauch. 8^o str. 55.
 Ks. Rud. Tomanek: *Dorobek półwiekowej działalności oświatowej „Dziedzictwa bł. Jana Sarkandra dla ludu polskiego na Śląsku“*. Cieszyn 1924. 12^o str. 120.
 — *Pamiętnik drugiego zjazdu odbytego w Lublinie 3/VII—5/VII 1923 r.* Wrocław, 8^o str. 187.
 Dr. Bern. Franzelin S. J.: *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip*. Innsbruck 1924, Fel. Rauch. 8^o str. 52.

Nakładem Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1924:

- St. Kot: *Historja wychowania, zarys podręcznikowy*. 8^o str. 663.
 Gen. Grąbczewski: *Kaszgarja, podróż do Azji środkowej*, 65 ilustracji i mapa, t. I. 8^o str. 244.
 Szym. Askenazy: *Gdańsk a Polska*. 4^o str. 207.
 Dr. Miecz. Treter: *Zbiory państwowe w zamku królewskim w Warszawie*. 8^o str. 32.
 Ad. Grzymała-Siedlecki: *Samosęki, powieść*. 12^o str. 367.
 Zdz. Dębicki: *Poezje (1898—1923)*. 12^o str. 278.
 Henryk Sienkiewicz: *Pisma, t. I. II*. 12^o str. 306+279.
 Jan Żynowski: *Kamienie ugorne, powieść*. 12^o str. 350.
 — *Skarb Rzeczypospolitej*. 12^o str. 240.
 Goethe: *Faust, tragedja cz. I*. przełożył L. Wachholz. 16^o str. 269.

Nakładem Z. Pomarańskiego i Spółki, Zamość — Warszawa 1924:

- St. Łoza: *Legja honorowa w Polsce 1803—1923*. fol. str. 90.
 Dr. Adr. Divéky: *Dzieje przyłączenia miast spiskich do Węgier w r. 1770*. 8^o str. 79.
 Fr. Norris: *Potęga giełdy, powieść*. 8^o str. 356.
 Dr. St. Zakrzewski: *Wpływ sprawy ruskiej na państwo polskie w XIV w.* 8^o str. 32.
 Ed. Maliszewski: *Stosunki narodowościowe w Rzplitej Polskiej*. 8^o str. 20.
 St. Dziuba: *Przestępca, proza i wiersze*. 12^o str. 32.
 Wil. Beckford: *Walek, romans wschodni*. 8^o str. 152.
 Dr. Tad. Zieliński: *Z ojczystej niwy, studja i szkice*. 8^o str. 178.
 Aug. Cichowicz: *Wybór pism historyczno-wojskowych*. 8^o, str. 158.

Z „Biblioteki Religijnej“ Lwów 1924:

- Ks. Dr. Wład. Szczepański T. J.: *Tak zwany Sobór Jerozolimski, studjum krytyczno-egzegetyczne do r. 15 Dziej. Apost.* 8^o str. 69.
 Ks. Dr. Kaz. Wais: *Teozofja nowoczesna*. 8^o str. 96.
 Ks. M. Tarnawski: *Arcyb. Józef Bilczewski, krótki rys życia i prac*.

Z wydawnictwa „Książnica - Atlas“, Lwów — Warszawa 1924:

- Ks. Wal. Gądowski: *Dzieje biblijne dla szkół powszechnych i niższego gimnazjum*, wyd. 7, 8^o str. 182.
 Ks. Dr. K. Thullie: *Uwagi metodyczne do N. T., cz. II*. 12^o str. 8.

Nakładem Herdera we Fryburgu:

- K. Richtstätter S. J.: *Eine moderne deutsche Mystikerin, Leben u. Briefe der Schwester Em. Schneider*. 8^o str. 232.
 J. Kramp S. J.: *Eucharistia. Von ihrem Wesen u. ihrem Kult*. 12^o str. 136.
 Dr. Edm. Kalt: *Biblische Archäologie*. 12^o str. 158.
 Engelb. Krebs: *Was kein Auge gesehen*. 10 Aufl. 12^o str. 206.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Z cudzych szpalt.

*Bohaterstwo czy szaleństwo? — Pruską reforma szkolna z 13 marca 1924. —
Kłopoty niemieckiego protestantyzmu. — Pożyteczne wydawnictwo.*

Zdarzył się smutny wypadek który poruszył głęboko opinię publiczną i znalazł silne echo w prasie codziennej. Wybitny młody literat Jan Żywnowski (autor „Kamieni ugodnych“) zginął z ręki swej żony, Stanisławy Umińskiej, artystki z Warszawy, która bezgranicznie ukochanemu narzeczonemu, a na krótko przed śmiercią mężowi, trzykrotnie udzieliła swej krwi, aby w ten sposób ratować jego dogasające życie, a gdy ta ofiara okazała się bezskuteczną, na prośby (czy podobno na rozkaz?) chorego strzałem rewolwerowym pozbawiła go życia. Fakt przerażający w swej prostocie, a wstrząsający w swym tragicznie. Trzebaby nie być człowiekiem, aby nie odczuć dla tych dwu nieszczęśliwych istot szczerego współczucia. Takie też stanowisko zajęła wobec tej strasznej tragedji cała prasa polska. Mimowoli jednak nasuwa się pytanie, czy wolno ograniczyć się tylko do wyrażania mniej lub więcej gorących słów współczucia i litości, czy przynajmniej ten odłam prasy, który oparłszy się na zasadach etyki chrześcijańskiej, pragnie być nie tylko informatorem, ale i wychowawcą społeczeństwa i twórcą zdrowej opinii publicznej, czy ten — powtarzam — odłam prasy nie ma obowiązku dania obiektywnej oceny faktu w świetle moralności chrześcijańskiej. Tymczasem do chwili, w której to piszemy, nie wszędzie się to stało. Owszem wśród słów współczucia znajdujemy nieraz mniej lub więcej wyraźnie wyrażoną jakby pochwałę czynu Umińskiej, całkowite jej rozgrzeszenie, a nawet zachwyt nad jej heroizmem i bohaterstwem. Najjaskrawiej to stanowisko wystąpiło w refleksjach Widza (Wasserzuga-Wasowskiego) z Kurjera Polskiego n. 126 z 20 VII. p. t. Wielka tragedia. Najistotniejszą część tych refleksyj przytaczamy w całości, są bowiem doskonałym wyrazem poglądów na sprawę liberalnego odłamu inteligencji polskiej.

„Zabić kochanego człowieka na jego prośbę, by skrócić mu stra-

sziwe cierpienia fizyczne — jest to heroizm, wymagający olbrzymiego napięcia woli, poświęcenia bezgranicznego, cnót prawdziwie antycznych. Są czyny, których t. zw. moralność społeczna uznać nigdy nie może, których jednak nie trzeba oceniać z punktu widzenia szematów moralnych. Te szematy są źródłem wielu krzywd i niesprawiedliwości. Zabiła. Ale dlaczego zabiła? Chwila zastanowienia wystarczy, by wzbudzić do Stanisławy Umińskiej najgłębsze współczucie. Nieszczęśliwa i podziwu godna. Kochanemu człowiekowi nosła w ofierze wszystko, oddawała krew własną dla transfuzji, wreszcie oddała wolność osobistą, wiedząc, że zanim sprawiedliwość wypowie swoje słowo, będzie męczyła się w więzieniu. Albo raczej nie myślała wcale o sobie, opanowana jedną, jedyną myślą: niech już on nie cierpi”.

„Obraziła ludzkie pojęcia społeczne, ale z takich wyżyn, na które wznieść się może tylko cudowne serce, nie dające się urobić wedle wymagań praw moralnych i wymagań kodeksu. Wszystkie te prawa istnieją dla rzeczy pospolitych codziennych. I to jest jedna z tragedji zbiorowego życia, że jednostka, która popadła w konflikt ze społeczną moralnością i literą prawa, musi poddać się wszystkim mękom procedury śledczej i sądowej, jak zwyczajny zbrodniarz, choć wiadomo że czyn swój spełniła z pobudek najbardziej szlachetnych”.

Zbyt jasno i otwarcie wypowiedział Widz swe poglądy, aby potrzeba było je komentować, czy wyjaśniać. Że są one najzupełniej fałszywe i bezwzględnie sprzeczne z zasadami etyki chrześcijańskiej, to również jest dla każdego, kto etykę tę zna, całkiem jasne. Rozporządzać życiem ludzkim może tylko jego pan; a człowiek — według chrześcijańskiego światopoglądu — nie ma tego prawa, Bóg zatrzymał je wyłącznie dla siebie, a odstąpił tylko władzy publicznej, o ile tego wymaga sprawiedliwość i potrzeba. Poza wypadkami koniecznej obrony kraju czy siebie samego, nie wolno więc prywatnej osobie pozbawić życia ani siebie ani drugiego czy to dla wymierzenia sprawiedliwości, czy dla uniknięcia największego nawet nieszczęścia. I dlatego, jak zbrodnią jest samobójstwo i pojedynek, tak samo zbrodnią jest odebranie życia drugiemu dla skrócenia jego cierpień; ani uczucie najgłębszej miłości, ani szlachetność pobudki nie usuną tego piętna. Toteż mimo naszego współczucia dla ofiar tragedji paryskiej i mimo przekonania, że sąd nie powinien traktować czynu Umińskiej jako zwykłego mordu, musimy powiedzieć otwarcie, że czyn ten sam w sobie, obiektywnie rzecz biorąc, jest morderstwem, a więc zbrodnią i właśnie z powodu okoliczności, jakie mu towarzyszyły, potępiony być musi.

Myli się więc autor refleksyj z Kurjera nazywając postępki Umińskiej heroizmem i bohaterstwem. Jedną tylko prawdę powiedział Widz, nazywając cnoty Umińskiej a n t y c z n e m i. Tak, święta prawda! Na taki czyn zdobyć się mogła tylko taka kobieta, w której duszy nic lub bardzo mało z chrześcijaństwa pozostało, która stojąc nad łóżem konającego męża swego, zapomniała o tej Matce, co stała pod Krzyżem, gdy jej Bóg i Syn najukochańszy, najświętszy z ludzi konał, zabity dlatego, że bezgranicznie ukochał człowieka, a przede wszystkim zapomniała, zamiast

kuli rewolwerowej, przypomnieć swemu ukochanemu mężowi o Bogu i Chrystusie, zapomniała użyć swej wielkiej miłości w tym celu, aby on za Bogiem i Chrystusem zatęsknił i w ten sposób znalazł niezawodną siłę do cierpliwego i spokojnego zniesienia ostatnich godzin czy dni życia. Prawda, gdyby się to stało nie byłoby rozgłosnej na cały świat tragedji! Ale marna to pociecha, najmniejsza dla obu nieszczęśliwych ofiar. I dlatego, choćby nasz głos spotkał się ze strony pewnych sfer z zarzutem zaniku uczuć ludzkich, mimo to — mając dla ofiar tylko litość i współczucie — czyn sam potępiamy, a przedewszystkiem potępiamy gloryfikację tego czynu.¹⁾ A nie jesteśmy w tem odosobnieni. Wśród ogólnej, mniej lub więcej wyraźnej aprobaty, odezwał się głos poważny w tej sprawie. W *Głosie narodu* z 24 lipca b. r., autor podpisujący się A. S., zajął podobne do naszego stanowisko, zwracając przytem uwagę na zgubne skutki, które pochwalanie tego faktu, jako precedens, wywołać może. Przytaczamy część tych uwag, będą one dobrem uzupełnieniem naszych refleksyj:

„Jeżeli opinja społeczna przyzna prawo zabijania chorych dla skończenia ich męczarni, i to osobom niepowołanym — jakież obszerne pole do nadużyć się otwiera!...

Nasz wiek, pomimo strasznych doświadczeń wojny, które niewielu wybranych zahartowały, jest wiekiem materializmu i wywalczenia praw dla ciała. Fetyszyzm szczęścia i rozkoszy zrodził obłędny lęk przed cierpieniem. Zmniejszono ilość cierpień duchowych, opancerzając się obojętnością i egoizmem od innych, starano się zmniejszyć cierpienia ciała narkotykami.

Nasz wiek — to wiek chloroformu.

Wychodzi się z założenia cierpiącej materji — z punktu widzenia samopotwierdzającej się człowieczności.

To jest pogląd ludzi, nie wychodzących w swej metafizyce poza obręb ciała, ludzi, nie uznających świata duchowego nad sobą.

I mroźny smutek ogarnia na myśl, że także Związek Artystów polskich, jako całość, zamiast politowania dla nieszczęśliwej, zbłąkanej winowajczyni, werdykt etyczny wotował — i nie było protestów.

Z punktu widzenia religijnego zwycięstwo nad ciałem wywyższa

¹⁾ Już po złożeniu tych uwag doszły nas numery kilku pism, gloryfikujące czyn St. Umińskiej, a tem samem nasz sąd o zaniku i chaosie najważniejszych pojęć etycznych w sferach inteligentnych, a zwłaszcza literackich i artystycznych, okazał się aż nadto uzasadnionym. Głosów tych przytaczać nie będziemy. Nie możemy jednak pominąć fejetonu K. Makuszyńskiego z *Rzeczypospolitej* z 25 lipca, w którym z całym talentem i wielką siłą uczucia nie tylko stara się psychologicznie wyjaśnić i usprawiedliwić czyn Umińskiej, ale wynosi go na szczyty heroizmu i poświęcenia. Fejleton ten właśnie dla zalet literackich i gorącości uczucia może zrobić bardzo dużo złego i dlatego tem więcej zasługuje na potępienie. Na główne jego fałszywe poglądy jużśmy odpowiedzieli w naszych uwagach, dodajemy jeszcze dwa drobne szczegóły: myli się p. M. gdy sądzi, że ofiara czynu Umińskiej z zaświata dziękuje jej za skrócenie życia, — myli się również, gdy uwielbia miłość silniejszą nad śmierć, ale i nad przykazanie! Chrystus powiedział: „Kto kocha ojca, matkę, więcej niżli mnie, nie jest mnie godzien“, choćby kochał tak szlachetnie i tak ofiarnie jak Umińska swego męża.

nieskończenie ducha. A cierpienia, posłane przed końcem życia, są może Bożą litością, możliwością odkupienia grzechów tu jeszcze, za życia, aby w zaświat wejść wyzwolonym. Może cierpienia te są po to, aby dusza, nie wiedząca o Bogu, wśród męczarni doczesnej zwróciła się ku niebu. By na usta spłynęło zbawcze imię Chrystusa i wśród bólu urodziło się nowe widzenie świata, bez którego nie można połączyć się z Bogiem.

Czy od wystrzału rewolwerowego nie byłaby skuteczniejsza modlitwa o prędką śmierć?

Tydzień męczarni — i wieczność bez Boga?

Proces Stanisławy Umińskiej odsłonił nam oblicze naszej inteligencji artystycznej — bezwyznaniowe, nadmiernie człowiecze, materjalistyczne oblicze.

Twórcy bez Wieczności gwieździstej nad sobą. —

Ale nie wszyscy przecież w Polsce, jeszcze nie wszyscy".

W parę dni później podobny głos rozważy odezwał się w *Kurjerze Warszawskim* z dn. 27 lipca. Autor, podpisujący się H. C., ujmuje również w sposób pełen odczucia tragiczną sytuację Umińskiej; lecz zaznaczywszy, że nie wolno lekarzowi skracać mąk nieuleczalnie choremu i że żadna matka nie dobiłaby ukochanego syna, dodaje słusznie, że nie wolno było tego czynić i Umińskiej — nawet w imię miłości.

„Zdaje się — pisze H. C. — że odpowiedź nie powinna nastroczać wątpliwości.

Wzdryga się poprostu i rozum i poczucie prawa, gdy pod wpływem wypadku wyjątkowego, którego sprawczyni działała niewątpliwie w obłądzie, w afekcie psychicznym — i to ją tylko usprawiedliwia — gdy pod wpływem wypadku takiego, powtarzam, stawia się tezę, po której, jak po równi pochyłej, stoczyć się łatwo w przepaść...

Tyle teraz przewrotnych teorii, nasiąkłych zasadami, potępionemi od wieków, że strzec się trzeba nowinek, zatrujących dusze.

Nie, panowie i panie, ani kraść, ani oszukiwać, ani nawet — zabijać nie wolno w imię miłości“.

* * *

W ostatnich miesiącach w kilku krajach zachodnich wprowadzono reformę szkolnictwa średniego. Mamy na myśli Francję, Włochy i Prusy. O francuskiej i włoskiej reformie już nieco pisano, obecnie pragniemy Czytelnikom naszym dać kilka szczegółów o najświeższej chronologicznie reformie pruskiej, na podstawie artykułu Ks. J. Schrötera: *Katolicy a szkoły średnie* (*Stimmen der Zeit*, Juli 1924). Twórcą reformy jest minister oświaty Boelitz, a wydana została 13 marca 1924 r. Jest ona tego rodzaju, że zaraz wywołała bardzo stanowczy i ostry protest biskupów niemieckich. Lecz nie uprzedzając się zgóry o jej wartości i stosunku do katolicyzmu, zapoznajmy się bliżej z szczegółami.

Nowy program szkolny jest typowym owocem nowoczesnych pogańskich poglądów na wychowanie i szkołę, łącznie z omnipotencją państwa w tej dziedzinie. Nie mamy tam ani słowa o prawach Kościoła (mniejsza o to, czy to Kościół katolicki czy protestancki) i prawach rodziny. Jedyny

związek rodziny ze szkołą, to rady rodzicielskie, które przez swoich delegatów mogą brać udział w konferencjach nauczycielskich. Nauki religii ustawa wprawdzie nie usuwa jeszcze, byłoby to zbyt radykalne, na początek, zawiera nawet kilka pięknych frazesów o niej, ale coś z tego kiedy zaraz po tych pochlebnych słówkach redukuje ilość godzin religii w szkole. Wogóle kierunek, jakim nauczanie i wychowanie ma iść, jest sprzeczny nie tylko z katolicyzmem, ale nawet z ortodoksyjnym protestantyzmem. Ustawa opowiada się za koedukacją bezwzględną; nie uwzględniając wielkich różnic obu odłamów młodzieży, wprowadza prawie identyczny program szkolny, cała różnica polega na wprowadzeniu w szkołach żeńskich robót kobiecych i większej ilości godzin muzyki. Wychodząc dalej z założenia — zresztą całkiem słusznego — że dziś nie podobna stworzyć jednolitego systemu, wprowadza typy. Jest ich cztery: gimnazjum humanistyczne, gimnazjum realne, wyższa szkoła realna i niemiecka szkoła wyższa. Gdy pytamy o podstawę tego podziału, to nie otrzymujemy jednolitej i konsekwentnej odpowiedzi. Raz twórcy programu podają za tę podstawę trzy źródła kultury niemieckiej: starożytność, chrześcijaństwo i nowoczesną europejskość (*der moderne Europäismus*), czyli ten prąd kulturalny, który od renesansu rozwija się do dziś dnia. Płytkości tego punktu wyjścia nie potrzeba nawet ukazywać, jasnem jest bowiem, że wtedy powinno być tylko trzy typy, a zresztą żaden z tych typów nie może abstrahować od wszystkich trzech źródeł kultury niemieckiej, jak nie może abstrahować od samejże kultury niemieckiej, która wedle programu ma być głównym przywilejem czwartego typu. Podają więc inne jeszcze podstawy podziału, jak różnice uzdolnień młodzieży, jak silnie się odcinające dziedziny kultury ludzkiej, ale żadna z tych podstaw nie wytrzymuje krytyki.

Byłoby to jednak jeszcze nie największym złem, gdyby nie inna sprawa, a mianowicie cel wspólny, ku któremu ma zmierzać wychowanie w republice pruskiej. Jest to nic innego, jak idealizm niemiecki: Kant, Fichte, Hegel, Goethe, a więc w konsekwencji to wszystko, co się zamyka w słowie: prusacyzm, bo przecież różnemi drogami w różnej mierze wyrósł on z idealizmu niemieckiego i pogańskiego humanitaryzmu Goethego. Że takim ma być cel szkoły pruskiej, wynika jasno najpierw z samego programu, a zwłaszcza z usunięcia dotychczasowej propedeutyki filozoficznej, a wprowadzenie na jej miejsce lektury filozoficznej, której główną i istotną częścią ma być idealizm niemiecki. Posiadamy jednak więcej jeszcze dowodów na uzasadnienie obaw. Twórca programu, minister Boelitz, wydał książkę, która jest rozszerzonym komentarzem do jego ustawy szkolnej i w niej już całkiem wyraźnie do tego się przyznaje. Na uroczystościach zaś kantowskich w Królewcu, program przez siebie stworzony nazwał w mowie oficjalnej wieńcem, jaki szkolnictwo pruskie składa na gróbie Kanta. Jasnem jest przeto, że takiego systemu szkolnego przyjąć nie mogą katolicy i tem się tłumaczy ostrość protestu biskupów katolickich. Oprócz tych zarzutów, odnoszących się do strony ideowej programu i jego stosunku do zasad katolickich, podniesiono jeszcze liczne zarzuty bardziej szczegółowe. Krytycy upatrują sprzeczność między na-

czelną zasadą, że szkoła średnia jest sama dla siebie celem, że ma wychować i wykształcić nowoczesnego człowieka-prusaka, a wprowadzeniem przedmiotów, które o tyle tylko mają rację bytu, o ile szkołę średnią uważa się za przygotowanie do studiów uniwersyteckich. Ostrą krytykę wywołała redukcja pracy domowej ucznia do minimum, nowość dziś modna i u nas, na coraz szerszą skalę wprowadzana, z bardzo opłakanym skutkiem dla poziomu studiów. Zbierając jeszcze raz na końcu swe uwagi, autor artykułu uważa nowy program za nieodpowiedni i chybiony mimo jego pewnych dodatnich stron.

My w Polsce bardzo mało stykamy się z protestantami i bardzo mało wiemy o ich doli czy niedoli. Znamy ich właściwie tylko z ich propagandy i akcji samarytańskiej, która może wydawać się czasem dowodem czy objawem niezwykle żywotności i teźny wewnątrznej. Dobrze przeto jest posłuchać niekiedy oceny współczesnego protestantyzmu z ust najbardziej niepodajeżanych, bo protestanckich. We wspomnianym wyżej numerze *Stimmen der Zeit*, pod rubryką „Umschau” cytuje Ks M. Reuchmann dwa niezmiernie charakterystyczne i wymowne wyznania naczelnego organu ortodoksyjnego luteranizmu (Allg. Evang. Lutherische Kirchenzeitung), które w najciekawszych wyjątkach podajemy. W programowym noworocznym numerze pisma pod znanymi tytułami: „Gotujcie drogę Panu” i „Nowe wino w nowych workach” pisze autor:

„Jeszcze nigdy ludzka niemoc nie ukazała się bardziej bezradną i opłakaną. Stoimy nad samemi tylko grobami. W grobie leży pacyfizm, w grobie socjalizm. Nawet i nań wyrok już wydany. Ze wszystkich dumnych idei pozostały tylko gruzy w państwie, ludzie, szkole. Nie na więcej do ratowania życia przydał się spirytyzm, wróżbiarstwo, teozofja, nowoczesna mistyka i ruchy wśród młodzieży. W pośrodku tego ogólnego zamętu stoi kościół, kościół ewangelicki. Chciał on być i był w rzeczywistości kościołem ludu (Volkskirche), dlatego żywy brał udział we wszystkim, co się działo z ludem. Skoro lud stanął bezradny, on także razem z nim. Jego głos w życiu państwem zamilkł. Państwo nie liczy się z konsystorzem, żadnego dłań nie ma znaczenia Niemiecki Ewangelicki Wydział Kościelny. A lud, tak często chwਾਲony, lud kościoła narodowego? Kiedyz on zastawiał się w obronie kościoła? A na domiar złego podnosi swą głowę stary, zjadły wróg kościoła ewangelickiego — potężniejszy niż kiedykolwiek katolicyzm. Gdzie ma siłę, porywa całe kościoły, jak n. p. w Rydze (aluzja do oddania przez rząd łotewski katolikom kościoła św. Jakóba), gdzie zaś jej jeszcze nie zdobył, wręca niejako swych ludzi na ważne stanowiska państwowe, zakłada i utwierdza katolickie instytucje, gdy tymczasem ewangelickie upadają, gotuje w ciszy swę legjony przez pomnażanie zgromadzeń zakonnych, męskich i żeńskich, rozszerza roztropną, zdobywczą propagandę między inteligencją, by ją ku sobie przyciągnąć. — Czyż kościół ewangelicki nic nie uczynił, by się ratować? Owszem, robił dużo, powiedział sobie, że wiele musi podjąć na nowo, wiele odpowiednio

do nowych warunków zreformować. Stworzył nowe instytucje, przepisał podatek kościelny, zorganizował współpracę świeckich i wiele innych przedsięwzięć środków. Gdyby był jednak zamiast tylko reformować, więcej nauczał!?! Gdyby więcej patrzył w górę, niż na dół!?! Lud, lud, lud, brzmiało rozwiązanie! Bóg, Bóg, Bóg powinno było się rozlegać. Tak to stare graty na wszelki sposób ciągnie się w nowe czasy. Nie znaleziono wyjścia z niedoli. I w kościele ewangelickim rozległ się Boży głos, że mądrość ludzka ma się już ku końcowi. Jeżeli Bóg nie przyjdzie na nowo, na ziemi niema ratunku“.

Nie mniej pesymistycznie w tem samym piśmie scharakteryzował protestantyzm niemiecki generalny superintendent Westfalji, Dr. Zoellner, w artykule: „Socjalne zadanie kościoła“. Na pytanie: co robi kościół ewangelicki wobec upadku kultury niemieckiej, odpowiada: „Jedną tylko rzecz osiągnięto: w kościele ewangelickim już całkiem nie wiadomo, czem właściwie i rzeczywiście jest ewangelja. Z tęsknotą patrzą dziś ludzie na to, co ma nadejść. Hasłem dnia jest: społeczeństwo. Albowiem ogólne rozdarcie i nieład jest zaprzeczeniem tego, czego się spodziewano. Że tylko z odrodzonej społeczności może przyjść ratunek, to jest tak pewnem, iż wątpić w to niepodobna. Już zaczyna Kościół katolicki podnosić z chlubą, jako główną katolicką cnotę, pokorę, opartą na powadze nieomylnego urzędu nauczycielskiego, która to cnota jest siłą jednej, rzymskiej społeczności. A to robi wrażenie szeroko i daleko. Albowiem tęsknota wielu zwraca się ku Kościołowi. Krzyż jaśnieje znowu, a z krzyżem Kościół, jego chorąży. Cóż wobec tego czyni kościół ewangelicki, co czynić powinien?!“

Oto kłopoty i troski niemieckiego protestantyzmu; pożytecznie jest nieraz katolikom przypomnieć o nich, zwłaszcza tym, którzy sami nie wiele z religją mając wspólnego, albo zwracają się sympatjami w stronę protestantyzmu, albo wygrywają nim przeciw własnemu Kościołowi.

*

*

*

Do najbardziej „czynnych“ rozsadników pornografji należą księgarnie kolejowe na dworcach i przeróżne kioski, wystawiające na sprzedaż najgorsze pisma i książki, których w żadnej porządnej księgarni nie dostanie. Jest to tak zwana literatura „na wolną chwilę“ na nudy, do pociaгу, poczekalni, ogrodu itd. Charakterystyczną cechą jej jest anonimowość tak firm wydawniczych, jak i drukarni i autorów. Znający się na rzeczy twierdzą, że jest to robota żydowska. Walczyć z tą plagą trudno; względna taniość tych wydawnictw, sensacyjność i pikantność okładek, ilustracyj, treści — oto przeszkody, które nie łatwo pokonać. Dlatego też każda nawet drobna próba w tym kierunku zasługuje na uznanie i poparcie, zwłaszcza gdy to jest próba cd pierwszego kroku — szczęśliwa. Taką próbę przedsięwzięła Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu przez stworzenie cyklu: Chwila wywczasu. Kilka pierwszych tomików mamy przed sobą. Celem tego wydawnictwa ma być właśnie walka z pornografją przez dostarczenie książek lekkich, wesołych, tanich i zajmujących, książek idących nawet w kierunku sensacji, ale uczciwej

i rozumnej, książek któreby samą swą jaskrawą, rzucającą się w oczy okładką mogły walczyć ze złem. Numery już wydane i zapowiedziane warunki te spełniają w zupełności. Tak dobór dzieł, jak i poprawność, a nawet doskonałość przekładów dotąd są bez zarzutu. Życzymy przeto w tem uczciwem i pożytecznem dziele Firmie Św. Wojciecha powodzenia.

Ks. St. Bednarski.

O język międzynarodowy.

Myśli o potrzebie międzynarodowego języka pomocniczego nie zagięnie chyba wśród ludzkości. Dowodem tego są rozliczne próby w kierunku jego zrealizowania. Z prób tych najlepiej dotąd wywiązał się język *E s p e r a n t o*, jak świadczy o tem jego dotychczasowy rozwój zataczający coraz szersze kręgi. (Por. Przegląd powszechny, paźdz. 1923). Nawet tak silne dzisiaj pulsowanie narodowej prężności nie stawia mu skutecznej przeszkody.

Zwycięskiemu wkroczeniu Esperanta do szkół stanęła narazie na przeszkodzie uchwała, jaka zapadła na posiedzeniu odbytem w lipcu ub. r. t. zw. „Międzynarodowej Komisji współpracy umysłowej”. „Komisja — jak czytamy w Sprawozdaniach prac Ligi Narodów — której Zgromadzenie Ligi poleciło wydać opinię w sprawie nauczania Esperanta i rozmaitych problemów międzynarodowego języka pomocniczego, postanowiła nie polecać żadnego języka sztucznego. Komisja sądzi, że powinna skierować swe wysiłki w kierunku rozpowszechniania znajomości języków żywych i literatur nowoczesnych, które zdaniem jej są najpotężniejszymi środkami do zbliżenia umysłów i ułatwienia narodom wzajemnego zrozumienia się”.

Jak widać powyższa intelektualna komisja postąpiła sobie po małoszemu względem samego problemu pomocniczego języka międzynarodowego, nie przedłożywszy nic pozytywnego w tym kierunku. Wszak oczywiście, że jakimś trój- czy czwórprzymierzem językowym nikt nie rozwiąże problemu pomocniczego języka międzynarodowego. Zresztą nie wiadomo czego nawet wymagać było od komisji, w której na 12 członków jeden jedyny tylko jest zawodowym filologiem klasycznym (grek), prof. G. A. Murray. A chociaż w łonie tej komisji współpracy umysłowej nie brak zwolenników Esperanta, jakim jest n. p. członek hiszpańskiej Akademii Nauk i zarządu „Junty”, p. Leonardo de Torres Quevedo, to jednak kilku z najwybitniejszych jej członków jest stanowczo przeciwnych sztucznemu językowi międzynarodowemu. To też ci ostatni jako nadający ton zapewne mieli ostatnie słowo i z natury rzeczy nie oświadczyli się za sztucznym językiem. Trudno, chacun a son goût. Międzynarodowa komisja współpracy umysłowej chce zapomocą znajomości żywych języków i nowoczesnych literatur uskutecznić litylko zbliżenie się i zrozumienie się narodów, odsuwając na bok właściwe zagadnienie języka międzynarodowego, ujętego zwłaszcza ze strony praktycznej jako języka p o m o c-

niczego. Inni znowu uznają raczej łacinę za jedyny język mogący odegrać rolę pomocniczego języka międzynarodowego. Jeszcze inni są za językiem francuskim. Atoli najwięcej zwolenników liczy język Esperanto. Co prawda de gustibus non est disputandum, ale to pewna, że zwolennicy Esperanta kierują się nie tyle gustem, jak raczej praktycznym rozumem, bo Esperanto stwierdza doświadczalnie swoją zdolność do odegrania roli „pomocniczego” języka w stosunkach międzynarodowych.

To też nie tylko dotychczas rozwinęto olbrzymią propagandę, zwoływano kongresy, tłumaczono arcydzieła literatury, ale to wszystko i obecnie się dzieje i nadal w przyszłości dzieć się będzie. Jako wyłącznie literackie pisma periodyczne wychodzą n. p. „Literaturo”, pismo angielskiego towarzysza literackiego, „Esperanto Praktiko”, miesięcznik instrukcyjny i literacki (Berlin), „Literatura Mondo”, ilustr. miesięcznik (Budapeszt).

W wspomnianej na początku ujemnej uchwale Międzynarodowej Komisji współpracy umysłowej widzą przeciwnicy Esperanta „poważny przejaw reakcji przeciw naciskowi propagandy esperantystów”. Atoli wobec tej rzekomej „poważnej reakcji” akcja esperantystów bynajmniej nie maleje. Ot na przykład ostatni zeszłoroczny międzynarodowy zjazd esperantystów, który odbył się w Norymberdze w miesiąc po owej uchwale Międzynarodowej Komisji współpracy umysłowej, był najliczniejszy ze wszystkich dotychczasowych 14 kongresów: wzięło w nim udział około 5000 uczestników z 42 krajów. Z tego widać, że rzekoma reakcja przeciw propagandzie Esperanta nie przedstawia się bynajmniej tak groźnie, jak sobie to przeciwnicy Esperanta wyobrażają.

Zresztą nieprzerwany ciąg propagandy ma silne oparcie o oficjalną międzynarodową organizację esperantystyczną z centralną ksiąźnicą. Siedziba jej jest w Paryżu (51, rue de Clichy); w skład jej wchodzi: „Centralne Biuro Esper”, „Centralny Komitet Esper”, „Stała Komisja Kongresowa”, „Stałe przedstawicielstwo narodowych towarzystw esper”, „Komitet językowy” (komp. 40 jęz.) z „Akademją” (wyższą komisją językową) z sekcjami gramatyki i ogólnego słownictwa, naukowego i technicznego słownictwa, konkursów i premij, w końcu „Powszechne Zjednoczenie Esperantystów” ze siedzibą w Genewie (z pismem Esperanto”).

Dotychczasowe powodzenie Esperanta czyni psychologicznie zrozumiałem to podrażnienie jego przeciwników, chwytających się nieraz broni drwin i ośmieszania.

Zdrowy rozsądek każe także przyznać, że mając do wyboru Esperanto i inny jaki język żywy czy martwy jako ewentualny środek międzynarodowego porozumienia się, należy przyznać wyższość stanowczo językowi Esperanto. Dlaczego?

Nasampród języki martwe, starożytne nie nadają się do odegrania tej roli z tego powodu, że dla swej sztywności mają dzisiaj już za małą powierzchnię zetknięcia się z giętką i rozległą nowoczesną myślą ludzkości. Łacina mogłaby służyć temu celowi co najwyżej w bardzo ciasnym zakresie; ale powzięcie myśli, aby ją szeroko zastosować jako

pomocniczy język międzynarodowy, nie da się urzeczywistnić przedewszystkiem z powodu trudności nauczania się tego języka. Wiadomo, że mimo 8 lat intensywnych studiów uczeń ósmej klasy gimnazjalnej nie opanuje języka łacińskiego na tyle, aby potrafił oddać po łacinie swoje własne wrażenia i obserwacje podczas podróży wakacyjnej, dajmy na to do Sopot. Zresztą język łaciński odgrywał już do pewnego stopnia rolę pomocniczego języka międzynarodowego. Był w średniowieczu językiem uczonych, więc był międzynarodowym językiem pomocniczym kultury zachodniej. Atoli nie utrzymał się na tej pozycji; wyparły go z niej po części nowoczesne nacjonalistyczne wyodrębnienie się narodów, a po części sam humanizm. Skoro bowiem humaniści w wiekach średnich przerwali żywy rozwój języka łacińskiego, stawiając znowu starożytne wzory za wyłączną normę, tem samem i wbrew własnym zamiarom zadali śmiertelny cios łacińskiej literaturze światowej, czynią ją niezdolną do dalszej służby powszechnym potrzebom ruchu naukowego i ekonomicznego.

Czy może łatwiej szłaby sprawa z którymś z nowożytnych języków? Np. z francuskim? Jeżeliby to możliwem było, to również tylko w ciasnym zakresie; na wielką międzynarodową skalę i na jak najdłuższą metę nie jest to wykonalne. Przeciętne władanie obcym językiem z reguły nie łatwym, pozostanie zawsze tylko zgrubszą ociosaną robotą, albowiem niedoskonałe i kapryśne narzędzie naturalnego języka wymaga celem osiągnięcia wyższych rezultatów wieloletniego i głębokiego zapoznania się de wszystkimi odrębnościami, czego nawet młodzież ze swoją świeżą pamięcią nie może osiągnąć.

Wyróżnienie któregośkolwiek z nowoczesnych języków i podniesienie go do godności pomocniczego języka międzynarodowego może tylko w nacjonalizmie gloryfikującym własny swój język wzbudzić pewną zazdrość, która z pewnością będzie tamą przyjęciu danego języka w roli pomocniczego w stosunkach międzynarodowych. I to należy brać w rachubę. W czasach naszych szczególnie podniosły się znowu fale i prądy narodowościowe, że wspomnę tylko o faszyzmie, o ruchu flamandzkim w Belgji itd. Narody wyodrębniają się dzisiaj, języki się różniczkują.

Przeciw nowoczesnym językom należy podnieść i to, że języki naturalne zmieniają się. Żywe języki tracą z biegiem czasu na swej jednolitości tak, iż język żywy w potocznej mowie różni się często nie mało od języka w piśmie. (np. język niemiecki w Szwajcarii). Dobrze, że tempo całego tego procesu zmiany powstrzymują sztuczne usiłowania, jak np. szkoła, naginając język do stałej, ogólnej normy.

A dodajmy jeszcze i to, że nowożytny języki nie rzadko związane są ze sprawami narodowymi i politycznymi, a wypadnie wątpić, czy nowoczesne języki narodowe nadają się do objęcia roli pomocniczego języka międzynarodowego.

Wysuwający język francuski jako lekarstwo na „anarchję językową” powiadają, że „jeżeli wszyscy uczeni będą pisać swe dzieła i rozprawy po francusku, jeżeli na ten język przełoży się arcydzieła wszystkich literatur, jeżeli mężowie stanu i publicyści całego świata będą się mogli w tej mowie porozumieć, wówczas zło w wielkiej mierze się unie-

szkodliwi a unifikacja kultury wszechludzkiej nie będzie walczyła z rozlicznością języków". Atoli pominąwszy już to, czy naprawdę wszyscy uczeni zechcą pisać swe dzieła po francusku — ze szkodą ojczystego języka — podkreślić przedewszystkiem należy status quaestionis, mianowicie, że w problemie języka wszechświatowego z natury rzeczy nie chodzi bynajmniej o zupełną unifikację nauki i kultury wszechludzkiej, (na którą piszący te słowa sceptycznie się zapatruje), lecz o unifikację i przyspieszenie wymiany myśli i akcji międzynarodowej na polu ekonomiczno-polityczno-społecznem. Pomocniczy język międzynarodowy ma być na pierwszym miejscu praktycznym środkiem porozumienia się w codziennych życiowych stosunkach międzynarodowych. Ten cel da się osiągnąć daleko łatwiej aniżeli drugi i dalszy, t. j. unifikacja kultury i aby go osiągnąć na jak najszerszej podstawie warstw ludności, pomocniczy język narodowy musi być przystępny dla wszystkich, temsamem musi być znacznie łatwiejszy do nauczania się aniżeli nim jest język francuski lub jakikolwiek z języków nowoczesnych, narodowych. Najłatwiejszym bezsprzecznie jest język Esperanto.

W końcu okoliczność, że z biegiem czasu rozmaite języki narodowe uzyskiwały acz przemijająco stanowisko, wpływ i charakter języka światowego, zawsze go jednak traciły po jakimś czasie, wskazuje nam, że jakikolwiek żywy język nie może stale występować w roli światowego języka. I tak w drugim tysiącleciu na pierwszy plan wysunął się język babiloński, którego powszechnie używano do dyplomacji. Później za Aleksandra Macedońskiego językiem o światowym wpływie został język grecki. Jego panowanie objął następnie język łaciński za cesarstwa rzymskiego. A chociaż resztki minionej świetności języka łacińskiego przetrwały jeszcze aż po dni nasze w liturgji katolickiej, w kołach filologów i w gimnazjach klasycznych, przeważną jednak część swego panowania utracił już z początkiem nowoczesnych wieków. Część tej hegemonji przypadła potem w osiemnastym wieku w udziale językowi francuskiemu, tego znowu wyparł z jednej strony w dziewiętnastym wieku język angielski, zwłaszcza w dziedzinie handlu i komunikacji, z drugiej strony język niemiecki wydarł mu wiele placówek w dziedzinie wiedzy. Język francuski dominuje jeszcze w świecie dyplomacji.

Z tego pobieżnego przeglądu możemy i musimy przejść do wniosku, że języki narodowe nie nadają się do odegrania roli światowego języka. Mogą one dzięki politycznym albo innym wpływom uzyskać przemijająco takie stanowisko, zatraca je jednak z biegiem czasu znowu w miarę zmieniania się tych ogólnych stosunków, które pozwoliły im poprzednio wystąpić na pierwszy plan. Jeżeli więc istotnie chcemy mieć język powszechny, niezależny od tego rodzaju wahań, musimy wykluczyć wszystko, co wywołuje owe wahania. Innemi słowy, międzynarodowy język nie może mieć nic wspólnego ze sprawami narodowymi i politycznymi. Ma jakiś język międzynarodowy być i pozostać żywotnym, trzeba, aby już sam przez się był neutralnym czyli międzynarodowym np. na wzór nut lub tablic logarytmicznych.

Podobnie i wszechświatowy język musi mieć za sobą ową konieczną zaletę neutralności czyli międzynarodowości, więc musi być konsekwentnie sztucznym. Naturalność bowiem i nacjonalność języka odbierają zgóry nieodzowną cechę „międzynarodowości” języka.

Te i inne zalety posiada właśnie język Esperanto. Jest językiem najłatwiejszym dlatego, że wolny jest od zagmatwanych prawideł gramatycznych, wolny od wyjątków, wolny od balastu przeróżnych form odmian, a przytem giętkim i podatnym wszelkiej myśli ludzkiej i zdatnym do wyrażenia wszelkich jej odcieni. Łatwość Esperanta jest dziesięciokrotna w stosunku do innych żywych języków.

Esperanto jest językiem sztucznym, atoli w jakim znaczeniu? W jakiej rozciągłości? W języku Esperanto nie służy bynajmniej za normę coś zgoła nowego, wymyślonego, przeciwnie normą i podstawą są istniejące już naturalne źródłosłowy języków żywych (jęz. rom. 60⁰/₀, germ. 25⁰/₀, słow. 15⁰/₀). One to mają naturalną przewagę tak, iż sztuka w Esperancie ujawnia się tylko w końcówkach, we formach. Esperanto ma więc ścisły związek z językami żyjącymi, naturalnymi. Powiedziećby można, że jest półnaturalny i półsztuczny. A sztuczność Esperanta ma tę wyższość nad językiem naturalnym, że jest tworem świadomym w przeciwieństwie do języków naturalnych jako tworów podświadomych. Stąd też Esperanto jako język bardziej uproszczony od naturalnego jest też łatwiejszy do opanowania jako narzędzie do wyrażania myśli.

Niektórzy konserwatywni lingwistycy nie mogący się jeszcze oswoić z postępem, z nowością, w tej właśnie wyższości i praktyczności Esperanta widzą źródło „komicznego wrażenia”, aczkolwiek nieuchwytnego dla wielu. Atoli rzecz to pewna i jasna, że większe komiczne wrażenie wywrze na nas żywy i naturalny język kafeński aniżeli rzekomo „barbarzyński”, sztuczny język Esperanto, który przecież prawie każdym słowem przypomina bliskie i znane nam języki europejskie. A cywilizacji, która zresztą nie tkwi w samym języku i nie jest jego wytworem, bynajmniej nie ośmiesza język sztuczny, uznany tak szeroko za odpowiednie narzędzie do porozumiewania się ludzi w stosunkach międzynarodowych. Wszak w środku cywilizowanej Europy powstał język Esperanto, i tu też krzewi się najwięcej. O smaku estetycznym nic nie mówię, rzecz to gustu. I być może, że niektórym więcej podoba się język kafeński niż Esperanto.

Esperanto jest neutralny jako wolny od polityki, od powodzenia lub niepowodzenia narodowego. Taki język możliwy jest na daleką metę przyszłych wieków dlatego, że nie jest narażony na wyparcie z żadnego kraju z powodu chwilowej czy też trwałej prężności narodowej.

A zatem Esperanto jest najodpowiedniejszym, praktycznym środkiem do porozumiewania się ludzkości w stosunkach międzynarodowych. Czy zarówno do skutecznej unifikacji nauki i kultury? — To inna i dalsza kwestia... Wypada raczej wątpić, czy wogóle kiedyś znajdzie swoje owocne rozwiązanie!

W każdym bądź razie pewną jest rzeczą, że użycie języka Esperanto musi mieć swoje granice, granice „pomocy”, po przekrocze-

niu tychże mógłby mniej lub więcej szkodzić jak kiedyś język łaciński, który „o ile był światowym“, o tyle wywarł obok dodatniego bądź co bądź w pewnej mierze i tamujący wpływ na doskonalenie się narodowych języków. (Por. H. Paul: Prinzipien der Sprachwissenschaft. 1909¹ str. 419).

Fernando Nubo.

Z postępów techniki w przemyśle drzewnym.

Nowe próby suszenia drewna. — Przedmioty ze zgęszczonego drewna. — Płynna masa drewniana. — Gęście drewna w stanie zimnym.

Wiadomą jest rzeczą, że drzewo zaraz po ścięciu z wyjątkiem budów wodnych na budynki mieszkalne lub gospodarcze, nie może być użyte, z obawy przed grzybem. Tem mniej może mieć zastosowanie drewno świeże w przemyśle meblowym lub instrumentarskim. Dla tych celów musi być ono koniecznie suche, jeżeli wykonane z niego przedmioty mają mieć jakąś gwarancję dobroci i trwałości. To też technologia wie siłą się ciągle na wynalezienie sposobu możliwie szybkiego suszenia drewna nie niszczącego jego tkanek, a tem samem uwolnienia kapitału uwięzionego w drewnie powolnie suszonym. Do znanych powszechnie metod suszenia, przybývają dzisiaj nowe próby, zapomocą sztucznie wytworzonego zimna. Proces suszenia w niskiej temperaturze polega na tem, że sok drzewny zamarza na lód i przez to traci spójność z drewnem, a suszenie odbywa się prędzej, niż za pomocą gorąca; jednak sposób ten nie zapobiega całkowicie pękaniu drewna, co przy suszeniu jest kardynalnym warunkiem. Prócz tego urządzenie takiej suszarni jest bardzo skomplikowane, a co za tem idzie dość kosztowne, tak że nawet prędsze suszenie nie bardzo przemawia za stosowaniem tej nowej metody w dzisiejszem jej stadium. Może być jednak, że już w niedalekiej przyszłości cała budowa aparatów zostanie uproszczoną i ulepszoną, a przytem kosztą nabycia będą dostępnejsze, więc w takim razie może nastąpić zupełny przewrót w dotychczasowym systemie suszenia.

Więcej dodatknych rezultatów osiągnięto przez zastosowanie suszenia drewna dymem i gazami w nim się znajdującymi. Przy badaniu bowiem zachowywania się drewna w różnej temperaturze przekonano się, że najlepiej wysuszone i najmniej wrażliwe okazało się drewno z dawnych chałup dymnych, które było bezpośrednio w otworze zrobionym dla odprowadzania dymu na zewnątrz. To spostrzeżenie posłużyło do zbudowania suszarni, w której przez drewno przeprowadza się dym, czyli innymi słowy, wędzi się je podobnie, jak wędliny. Suszarnia taka składa się z pięciu komór położonych rzędem jedna obok drugiej, a połączonych żelaznemi szynami, po których wtacza się specjalnie wózki z odpowiednio ułożonym drzewnem. Suszenie odbywa się nad piecami w których palą się trociny, a dym zamiast do komina, skierowany jest do komór. W środkowej komorze wytwarza się najwięcej ciepła i najsilniejsze gazy, zaś przednie i tylne komory są stopniowo ogrzewane przez dopływ dymu i gazów. Drewno przeznaczone do suszenia pozostaje 24 g. w pierwszej

komorze, a po upływie tego czasu przypina się drugi wózek, posuwając nim wtoczony przed sobą do następnej komory, natomiast przypięty pozostaje w pierwszej. Czynność taką powtarza się co 24 godziny, tak, że dnia 6-go wózek pierwszy wydostaje się z piątej komory z drewnem gotowym do przeróbki.

Na rynkach zagranicznych i w handlach, zajmujących się sprzedażą wyrobów z drewna, ukazał się nowy produkt pod nazwą „lignostonu”. Materiał ten otrzymuje się z drzew liściastych, które włożone w odpowiedni przyrząd w rodzaju prasy, przy równoczesnem zastosowaniu wysokiej temperatury zmniejszają do połowy swą objętość. Wskutek tego drewno staje się zupełnie zbite, prawie nie porowate i nie łupliwe, a jego ciężar gatunkowy wynosi 1.42. Produkt ten wyrobiony jest w dwu gatunkach, a mianowicie w naturalnym i barwionym kolorze, a można go zupełnie jak drewno obrabiać i politurować. Nowemu temu tworzywu otwiera się szerokie pole zastosowania w miejsce dotychczas używanego drewna bukszpanowego. Dziś z lignostonu wyrabiają klamki, gałki do szuflad, ręczki do pisania, oprawy do brzytw, noży i widelcy, tudzież fajki, rękojeści do lasek, parasoli, pieczętek, oraz wiele innych rzeczy.

Innego rodzaju produktem z drewna, jest znów płynna masa, która nie służy do wytwarzania jakichś gotowych sprzętów, lecz raczej ma zastosowanie przy naprawie antyków, a także różnych uszkodzeń w drewnie, powstałych wskutek przeszkód w czasie rośnięcia drzewa. Zdawna już starano się zastąpić kosztowne obecnie drzewo jakimś sztucznym tworem i rzeczywiście dzisiaj sztucznych produktów łudząco naśladowujących drewno jest dosyć. A zdobywają sobie one prawo obywatelstwa, gdyż nadają się nie tylko do robienia kół, lecz także do modelowania. Masa ta po wyschnięciu daje się rznąć piłą, strugać, piłować, wiercić, wygładzać, zapuszczać i politurować, jak naturalne drewno. Do pierwszorzędnych zalet płynnej masy zaliczyć należy także i to, że odpowiednio dobrana w kolorze do drewna, doskonale z nim się łączy i nie jest wrażliwa ani na gorąco ani też na wilgoć. Wyrabia się z tej masy modele i przybory rysunkowe.

W technice gięcia drewna dokonano w ostatnich czasach nowego wynalazku, w miejsce dotychczasowego gotowania i parzenia drewna, które po takim przygotowaniu dopiero gięto; obecnie cały ten proces odpada, gdyż jedno z towarzystw niemieckich w Essen-Ruhr przeprowadza gięcie drewna w stanie zimnym, za pomocą sposobu w tajemnicy utrzymanego. Utrzymanie zaś drewna w nadanej mu formie odbywa się przy zastosowaniu suchego, gorącego powietrza. Nowy ten sposób może wywołać w technice gięcia drewna kolosalne zmiany, a to tem więcej, że tym sposobem nie tylko buk, lecz każde inne twarde drewno da się dowolnie wyginać. Wspomniane towarzystwo dostarcza tak spreparowanego drewna do gięcia w klockach, płytach i listwach. Cienkie listewki, oderżnięte z takich klocków można nawet w rękach wyginać.

M. Padechowicz.

Prof. Sarolea o Żydach.

Zdaje się, że Żydzi, robiąc wiele wrzawy w całym świecie o „pogromach“ w Polsce, nie spodziewali się nawet, że wpadną we własne sidła. Póki milczeli, wiedziano o nich u nas i na Wschodzie, ale na Zachodzie, gdzie Żyd cywilizowany nie różni się wyglądem od pozostałych obywateli, zapomniano niemal o nich w szerokich kołach. Dopiero sami przypomnieli się światu. Jeśli już sprawa palestyńska, oraz rola Żydów w Rosji, Bawarii i na Węgrzech, skierowały na nich oczy wszystkich, to nieustanne wieści o prześladowaniach w Polsce przypominały ciągle zagranicy, że Żydzi są i działają. Rozpoczęły się interpelacje, przysyłanie komisji, sprawozdania. Wywołały one naturalnie mimowolny odruch ze strony „prześladowców“, Polacy zaczęli również ruszać się trochę, choć zawsze jeszcze za mało, i odsłaniać światu rąbek prawdy. I wtedy Zachód począł orjentować się w sytuacji i dopiero spostrzegł, że i on ma Żydów, których rola nie zawsze schodzi się z interesem narodów. Zaczęto badać, wglądać coraz głębiej, tu i ówdzie przestrzegać, a nawet stosować ograniczenia w szkołach wyższych. W prasie codziennej i specjalnej coraz częściej poczęły się ukazywać artykuły i notatki o mało znanej dotychczas kwestji żydowskiej. Może być, że po części było to Żydom na rękę — przynajmniej interesowano się nimi, uznano ich istnienie. Lecz nie zawsze to zainteresowanie szło po linii ich życzeń, niekiedy zbyt natrętnie zagłędano do tych spraw, które oni woliliby zachować w ukryciu; skutki tego okazały się też niedługo, zaczęli się spotykać z niedowierzaniem, niechęcią a nawet pogroźkami.

Niedawno temu sprawą ich zajął się znowu znany nam dobrze autor „Listów o Polsce“, Karol Sarolea, prof. uniw. w Edinburgh. W dwóch artykułach, zamieszczonych w 11 i 12 nr. *La revue catholique des idées et des faits* (Bruxelles), zajął się kwestją Żydów w Polsce.

„Najbardziej interesującemi, najbardziej malowniczymi i zagadkowemi okazami ludzkości, jakich się znajduje na Litwie, w Polsce i na Ukrainie, nie są ani Litwini, ani Polacy, ani Rusini — lecz Żydzi. To nie w Palestynie ale we wschodniej Europie trzeba szukać królestwa Izraela... Tu odkrywa się typ żydowski, jakiego na zachodzie nikt się nawet nie domyśla“.

Niema, powiada Sarolea, jednego ogólnego typu żydowskiego, jest ich koło sześćdziesięciu, a pomiędzy nimi zachodzi niekiedy większa różnica niż między Anglikiem a Włochem. Podczas gdy Żyd zachodni jest międzynarodowcem i kosmopolitą, to wschodni jest zaciętym nacjonalistą, który nie da się w żaden sposób zaasymilować i z pogardą spogląda na tych współbraci, którzy to czynią. Żyd zachodni jest postępowcem i modernistą, chwytą się każdej nowości w filozofji, literaturze i polityce, stanowi ferment rewolucyjny w Europie współczesnej, jak się to pokazało w Bawarii, na Węgrzech i w Belgji; natomiast na wschodzie Żyd jest konserwatywnym, nawet reakcyjnym, trzyma się uparcie dawnych zwyczajów, nawet w sposobie ubierania się i noszenia brody. Żyd za-

chodni jest przeważnie wolnomyślnym, nieprzejednanym racjonalistą; wschodni jest ortodoksyjnym i nietolerancyjnym, trzyma się ściśle talimu i rabina. Zachodni wreszcie jest bogaczem, wschodni przeważnie proletarijuszem, niechlujnym, nawiedzanym przez różne choroby.

Scharakteryzowawszy w ten sposób różnice, dodaje jednak Sarolea, że pomimo tego Żydzi wschodni i zachodni mają także pewne cechy wspólne, np. tę, że „w razie potrzeby tworzą jeden jednolity front przeciw gojom“. O ich poczuciu odrębności rasowej świadczy już samo ghetto, istniejące wszędzie dziś nawet, mimo swobody zamieszkania. Wszyscy wreszcie Żydzi odznaczają się sprytem w handlu, gdziekolwiek na wschodzie mają prawie jego monopol, oraz rozumieją znaczenie nauki i starają się o jej nabycie, widząc w niej ostateczny triumf nad swymi prześladowcami.

Wojna światowa przyczyniła się bardzo do wzmocnienia potęgi Żydów. Jako bankierzy i dostawcy dorobili się ogromnych majątków, wzrosło również ich znaczenie polityczne. „Do raz pierwszy w historii Żyd został sekretarzem stanu dla Indyj, a drugi równocześnie wicekrólem Indyj. We Włoszech ministrem spraw zagranicznych był Żyd, w Niemczech to samo. Członkowie żydowskiego zjazdu wersalskiego odgrywali rolę decydującą. Clémenceau, Wilson, Lloyd George, Orlando, byli wszyscy otoczeni doradcami żydowskimi.“

Lecz ta chwila zwycięstwa — zauważa Sarolea — przyniosła z sobą groźne niebezpieczeństwo: antysemityzm zaczyna się dziś szerzyć tam nawet, gdzie nigdy dotąd nie istniał. Żydom bowiem przypisuje się dziś wszędzie spadek waluty i knowania rewolucyjne; gdziekolwiek panował terror, „głową terrorystów byli Żydzi“. Opinia publiczna zwraca się przeciw nim zwłaszcza w trzech krajach rolniczych: na Węgrzech, w Polsce i Rumunji; słabością ich bowiem jest brak stanu „trzeciego“, mieszczańskiego, przyczyną zaś główną tego braku są Żydzi, którzy przez swój monopol handlu nie pozwolili wytworzyć się tej warstwie z pośród miejscowej ludności. Toteż trzy te państwa zaczynają sobie zdawać dziś sprawę, że stworzenie stanu trzeciego jest dla nich kwestją istnienia; lecz skoro do tego dojdzie, skoro powstanie czysto polski, węgierski i rumuński stan mieszczański, który wystarczy sam sobie — wtedy „sytuacja ekonomiczna Żydów stanie się nie do utrzymania“.

Ta ostatnia sprawa nabiera w Polsce jeszcze większej aktualności z punktu narodowego. „Polacy są większymi patryjotami niż jakikolwiek inny naród europejski. Ich patryjotyzm można ocenić z ich cierpień i ofiar. Przez 130 lat, że tak powiem, żyli i działali w państwie polskiem wymarzonem tylko. A dziś, kiedy to państwo powstało na nowo, konstatają z przerażeniem, że Żydzi, na których mieli prawo liczyć, są tajnymi albo jawnymi wrogami państwa. Konstatają, że Żyd polski jest na pierwszym miejscu Żydem, a na drugim Niemcem i że w przeważnej części wypadków nie chce być czystym i szczerym Polakiem“. Wskazuje na to choćby jego żargon i żądanie uznania go w szkołach publicznych, podczas gdy żadnemu „angielskiemu ani amerykańskiemu Żydowi nie śniłoby się nawet stawiać podobnego żądania“. Przyczyną nieporozumień są rów-

nież podobne żądania Żydów na polu religijnem i narodowem, spełnienie których równałoby się „stworzeniu państwa w państwie”.

Sprawozdanie o kwestji żydowskiej — powiada Sarolea — byłoby jednak niekompletnem, gdyby nie poruszyło także sprawy „pogromów”. „Od chwili zawarcia pokoju opinja publiczna w Anglii i Stanach Zjednoczonych jest perjodycznie niepokojona wiadomościami o straszliwych pogromach Żydów w nowem państwie polskiem. W całym świecie dał się słyszeć wybuch oburzenia na tych niepoprawnych Polaków, którzy używają świeżo zdobytej wolności na to, aby gnębić swych współobywateli wyznania żydowskiego. Lecz rzecz niezwykła: za każdym razem, kiedy zbadano te oskarżenia... pokazało się, że nie mają one najmniejszej podstawy. Było wiele pogromów żydowskich w Rosji bolszewickiej... ale nie było ich w Polsce”; Żydzi ginęli tu niekiedy w drobnych zajściach, ale ginęli jako bolszewicy a nie jako Żydzi.

Jakie będzie ostateczne „rozwiązanie kwestji żydowskiej” w Europie wschodniej? — na to Sarolea nie umie odpowiedzieć. Przypuszcza, że w Rosji będzie ono gwałtowne, a w Polsce niewiadomo; o asymilacji niema tu mowy, sjonizm nie rozwiąże również problemu. „Jeśli — pisze — moja diagnoza jest trafna, to przyszłość rasy żydowskiej przedstawia się naprawdę ciemno i niepewnie”. Potrzeba tu wiele dobrej woli i ducha pojednawczego. Polacy są „z natury dobrymi i tolerancyjnymi” i okazali to już względem Żydów, ale nie można się dziwić, że wraz z Węgrami i Rumunją mają pewną trudność „z sześciu milionami obcych, którzy żyją pośród nich i zagrażają ich egzystencji narodowej”.

Wiadomości i uwagi zawarte w powyższym artykule nie potrzebują komentarza, a nabierają tem większego znaczenia, że prof. Sarolea oświadcza, że chciał być tu zupełnie bezstronnym i że jest „szczerym przyjacielem Żydów”. Lecz właśnie dlatego pragnie im zwrócić uwagę na ich własne błędy; Żydzi starają się teraz wyciągać na wierzch wszystkie wady *du monde des „Gentils”*, niech więc wzajemnie przyjmą tę samą usługę względem siebie.

S.

Potrzeba poczucia państwowego u nas.



Z górą sto lat niewoli wycisnęło na nas niezatarłe dotąd piętno. Rozumiemy dotąd spiski i pobłażliwie, ba nawet z sympatią patrzymy na spiskujących, choćby ich cel był szkodliwy lub niedorzeczny, a sposób działania kompromitował nas przed zagranicą. Akcję polityczną, która wśród narodów oddawna wolnych była zawsze prowadzona jawnie i lojalnie, pojmujemy najlepiej, gdy osłonięta tajemnicą sprzysiężenia, przemawia do romantycznych tradycji naszej młodości.

Miłość Ojczyzny u nas rozumiała się zawsze sama przez się, poczucia państwowego było zawsze u nas mało. Mieliliśmy go coraz mniej w epoce Sasów i Stanisława Augusta, a pod panowaniem zaborców próby wszczęcia poczucia państwowego, wszczynane np. przez Wielopolskiego metodami wschodniemi i wobec nie załatwionych bolesnych z Rosją rachunków, nie mogły osiągnąć rezultatu. W b. zaborze austriackim stronnictwo zachowawcze wobec uzyskanej autonomii kraju miało ułatwione zadanie, ale i tu szerokie warstwy świeżo pozyskanego dla idei polskiej ludu i inteligencji upatrywały w pewnym oportuniźmie warstw politycznie bardziej wyrobionych bądź zwyczajną obłudę, bądź wyrzeczenie się polskości dla korzyści osobistych. Choćby zapatrywanie to było niejednokrotnie błędnem, przywiązanie do państwa obcego dla patrioty Polaka było istotnie niemożliwem. Mogło jednak powstać i w tych niekorzystnych warunkach zrozumienie doniosłości zadań gospodarczych i społecznych państwa, choćby obcego, i ono bez ujmy dla

polskości objawiło się najsilniej w b. zaborze pruskim dzięki wyższemu wykształceniu tamtejszych klas posiadających i wzorowym porządkom, które w połączeniu z żywym i mądrym poczuciem narodowym podniosły ową dzielnicę na bardzo wysoki poziom gospodarczy i stopień solidarności międzypartyjnej na zewnątrz, w innych dzielnicach nie osiągnięty.

Smutne czasy zaborów minęły. Mamy państwo własne, rozległe i wyposażone we wszelkie warunki rozkwitu gospodarczego. Pozostały jednak różnice dzielnicowe, uprzedzenia klasowe, zacietrizwienia partyjne, nie wygasły pretensje pewnych warstw do przewodzenia innym. Różnice takie istnieją i wśród innych narodów, ale u nas objawiają się w formach jaskrawszych i w chwili najnieodpowiedniejszej, bo w chwili tężenia i trwającego jeszcze procesu konsolidacji państwa. Pewnym kitem międzypartyjnym, międzydzielnicowym i międzywarstwowym może stać się tylko poczucie państwowe u ogółu, przywiązanie do wspólnego dla wszystkich państwa.

Ale czy naprawdę państwo z całym szeregiem swoich przymusów nieodzowne jest dla człowieka z zasadami etycznymi, czerpanymi bądź z religii pozytywnej, bądź z przepisów etyczno-humanitarnych i czy właśnie tacy ludzie nie mogliby się najłatwiej bez niego obejść? Twierdzili to anarchiści, a bliskimi tego poglądu byli tak zwani przez siebie samych klasycy ekonomii liberalnej. Twierdził Proudhon: „wstydzę się rodzaju ludzkiego, bo ludzkość chce, by nią rządzono”; Bakunin uważał wolność za najwyższy cel wszelkiego rozwoju ludzkiego, państwo zaś określał jako olbrzymi cmentarz, na którym grzebie się wszelkie przejawy życia indywidualnego. Nawet dobro, które zdziała państwo, staje się według niego złem, bo nie pochodzi z dobrej woli, ale jest wynikiem komendy cudzej. Ekonomiści liberalni dopuszczali chcieli państwo do głosu tylko w dziedzinach najkonieczniejszych, jak np. w obronie własności prywatnej, pozostawiając szerokie pole obrotu wszechwładnemu działaniu rzekomo wolnej konkurencji, a nie troszcząc się zupełnie o walkę z nadużyciami i wyzyskiem ani też o roz-

dział dochodów, który wszak winien być możliwie sprawiedliwy i obdzielający wszystkie warstwy.

Łatwo pojąć, że przedewszystkiem wolności i równości domagali się ludzie w czasach niewolnictwa i pańszczyzny. Były owe ideały wówczas negacją współczesnego a nieznośnego stanu rzeczy, który, jak sądzono, wystarczy usunąć, aby raj stworzyć na ziemi. Konstytucja pierwszej republiki francuskiej określa wolność nie jako samowolę wyzysku dla chciwej łupu burżuazji, ale jedynie jako prawo czynienia wszystkiego, co nie szkodzi bliźniemu, a równość tylko jako równość wobec prawa. Kto obok wolności nie przeczy obowiązкови, uznać musi zasadę posłuszeństwa, bez którego społeczeństwa wogóle być nie może.

To też nie jest bynajmniej przypadkiem, że anarchiści i liberali zgodnie podkopują wszelkie więzy moralne, a zalecają indywidualne wyżycie się; ich jedyną zasadą jest — jakże złudna i krótka, jakże zawodna i błaha! — korzyść osobista. Nie rozumieją mądrości słów Periklesa: „jeśli jednostce wiedzie się dobrze, a ogółowi źle; jednostka wraz z ogółem runą w przepaść, jeśli atoli całość (państwo) ma się dobrze, to i jednostka, której źle się powodzi, ocaleje“ — (u Tucydidesa II, 60). Nie pojmują grozy słów Carlyle'a: „narody nie posiadające organizacji i instynktu państwowego, a rozpadające się na wrogie stronnictwa bez żadnego łącznika między sobą — a więc przesadzające pojęcie wolności do warcholstwa i samowoli, muszą zginać“.

Gdyby jakimś cudem sami ludzie dobrzy byli na świecie, pierwszą ich czynnością byłoby zapewne stworzenie państwa i poddanie się jego rozkazom, choćby na to, aby uzyskać tysiące sposobności służenia rodakom, których w życiu bezpaństwowem ani w części by nie mieli. Ponieważ są faktycznie obok dobrych i złych, obok silnych i słabych, obok patriotów i obojętnych, a dobrzy i silni są w każdym narodzie w mniejszości, przeto dzięki pewnej garści patriotów, którzy są i dobrzy i silni zarazem, powstaje państwo. Państwo to wywiera przymus w dziedzinie szkolnictwa i służby wojskowej oraz poszanowania ale i ograniczenia własności w interesie publicznym i tym przymusem coraz rozleglejszym, coraz szersze obejmującym zadania, wychowuje, podnosi,

wzmacnia solidarność ludzką, każdemu przeznaczając miejsce jego w współżyciu i staje się w ten sposób najsilniejszą formą objawienia się woli Bożej, skierowanej niewątpliwie ku wzniesieniu ludzkości na wyższy szczebel solidarności. Anarchizm, zalecający jako cel najwyższy wolność, zapomniał o ułomnym i słabym materiale ludzkim, z którego faktycznie ludzkość po większej części się składa, zapomniał o tem, że najwyższy stopień wolności osiągnęły kłótlive i niesforne gromady Papuasów i Buszmanów, stojąc atoli niżej od państwa pszczoł i mrówek, związanego porządkiem i organizacją. Ekonomia liberalna uzasadnienie państwa widziała li tylko w udzielaniu obrony bogatym przed zamachami na ich własność, ograniczając tem samem państwo do funkcji policjanta. Jest ono jednak czem innem zgoła, a przynajmniej czem innem być powinno: najwyższem wcieleniem solidarności ludzkiej, a przytem podniętą i zachętą twórczości oraz stworzeniem warunków najwyższego rozwoju jednostek i to nie tylko dla ich dobra, lecz dla dobra ogółu. W tworzeniu państwa nie chodzi w pierwszym rzędzie o zaspokojenie żądzdy władzy silnych ani nawet wyłącznie o pragnienie ochrony słabych — przedewszystkiem chodzi w niem o zgodne współdziałanie, a nie współzawodnictwo, dla dobra wszystkich bez wyjątku. Ten cel tkwi na dnie duszy tych, którzy tworzą, podtrzymują, wzmacniają ofiarnym trudem swym państwo i tym szczytnym sposobem, objawieniem miłości bliźniego, służą samemu Stwórcy.

Ale czy miłość własnego państwa nie narusza wielkiej idei braterstwa ludów, zatrzymując się przed barjerą, wzniesioną przez naród własny? czy nie wprowadza fałszywego akcentu w mowę ewangelji, głoszącej miłość dla wszystkich narodów? czy nie staje się czasem rzecznikiem pychy wobec narodów innych, którym pod maską patryjotyzmu wyrządza krzywdę i ból sprawia dotkliwy? Pomijać te wątpliwości znaczyłoby zachować się jak struś ścigany i chowający głowę w piasek. Należy się z niemi odważnie rozprawić. Faktem jest istotnie, że poczucie miłości własnego narodu znane jest w dziejach obok ksenofobji, nieprzyjaźni dla obcych, że wiele narodów, od Żydów z czasów Starego Testamentu począwszy przez Greków i Rzymian aż po Ro-

sjan i Niemców współczesnych, wyznaje zasady podwójnej moralności, innej dla siebie i swoich a innej dla obcych. Ateńczycy traktowali sprzymierzeńców poprostu jako poddanych. Rzym wobec narodów podbitych, Niemcy wobec Polaków mieli się za naród panów (Herrenvolk). Nietzsche głosił ideę narodów-panów, moralności pańskiej, przeciwstawiając ją chrześcijaństwu, które określił jako etykę niewolników. Ale zawsze wśród tych narodów, od proroków po Carlyle'a, pojawiały się osobistości wybitne, broniące zasady, że moralność jest jedna i rozumiejące pod bliźnim każdego człowieka, w niejednym kierunku każde stworzenie Boże. Zrozumiano, że żaden naród nie może stać silnie i trwale na krzywdzie wyrządzonej innemu narodowi. Ale w granicach tej samej moralności uznano także, że narodowe węzły tak są silnie zadzierżgnięte między ludźmi, tak ściśle tworzą wśród nich spojenia, że z faktem tym liczyć się musi każdy tworzący państwo i każdy marzyciel nawet, nie uznający hamulców narodowych, a myślący jedynie o zwycięstwie międzynarodowych pierwiastków humanitarnych nad narodowymi.

Myśli się i mówi o stworzeniu Stanów Zjednoczonych Europy i niedawno arystokrata austriacki hr. Coudenhove-Collengis, wydał o tej sprawie całą książkę. Niewątpliwie utworzenie Ligi Narodów było pierwszym krokiem ku urzeczywistnieniu tej myśli. Czyż humanitarny ideał, jaki jej utworzeniu przyświecał, nie jest dalszym ciągiem, nową formą objawienia się myśli średniowiecza o jednym cesarstwie rzymskim z szeregiem książąt i królów hołdowniczych, cesarstwie stanowiącem „ramię świeckie“, udzielane idei solidarności ludzkiej, uzewnętrznionej w papieżu? Po mózgach ludzkich roi się oddanie Wielkiej Brytanji lub Francji władztwa nad ujarzmioną Europą, jak roiło się przed wojną Niemcom władztwo nad państwem od Hamburga do Bagdadu lub bodaj nad Europą środkową (Mitteleuropa). St. Simon proponował w r. 1814 założenie wspólnego parlamentu angielsko-francuskiego, do którego potem miały przystąpić i inne państwa z celem ostatecznym stworzenia patriotyzmu europejskiego, a w ulubionej pieśni napoleońskiego żołnierza ostatnia zwrotka brzmiała:

„Jurons union éternelle
Avec tous les peuples divers!
On ne voit plus qu'une patrie
Quand on a l'âme d'un Français“.

Marzenie takie jednak nie ma żadnych szans urzeczywistnienia. Tysiąc lat odrębnej kultury rozdziela narody europejskie, a przepaści te nie są do przebycia. Mogły powstać Stany Zjednoczone północnej Ameryki choćby „z konglomeratu najdzielniejszych i najlepszych ludzi na całej kuli ziemskiej“, jak z dumą powiedział Wilson w mowie z 11 maja 1914, wygłoszonej na cześć poległych pod Vera Cruz, ale stworzenie jednego narodu z Polaków i Niemców, lub z Anglików i Irlandczyków, lub Szwedów i Finnów mimo wiekowego wysiłku okazało się niemożliwym. Na własnej ziemi, owiane wonią własnych kwiecistych łąnów i powiewem z pól ojczystych płynącym, narody są nieśmiertelne. A jeśli są takimi, jeśli mają prawo do samoistnego bytu i samoistnego życia w odrębnych organizmach państwowych, to i idee humanitarne, idee solidarności międzynarodowej i międzyludzkiej urzeczywistnić się mogą tylko bez uszczerbku dla praw narodowych. Żywioty międzynarodowe, myślące kategoriami materializmu, mogą dostarczyć Lidze Narodów znacznych choćby funduszy, nie mogą tchnąć w nią sił żywotnych, które, aby dostać się do duszy, płynąć mogą jedynie z wyższych, metafizycznych natchnień ducha ludzkiego a nie z argumentów człowieka „ekonomicznego“.

Państwo narodowe jest, wedle słów Fichtego, urzeczywistnieniem doczesnej wieczności dla każdego jej obywatela. On przez nie i w niem tu na ziemi przedłuża swój żywot, przekazując przymioty odziedziczone i zdobyte w walce życiowej na rzecz własnego, ukochanego przed innemi narodu. Jest ono, zgodnie z wywodami twórców szkoły historyczno-etycznej w ekonomji społecznej, wielkim instytutem moralnym, służącym wychowaniu ludzkości, którą wszak wychować można tylko za pośrednictwem i przy pomocy poszczególnych narodów. Jest wreszcie, w myśl wyrażenia Leona XIII w Encyklice *Immortale Dei* sługą Bożym ku dobremu, a ku temu celowi kroczyć może człowiek tylko z zasobem narodowego idealizmu, z miłością do narodo-

wego państwa w sercu, które staje się mu symbolem i pomostem do ideałów ogólnoludzkich. Napisał Krasiński w rozprawie „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów” te słowa: „Państwo może być tylko ciałem ducha narodowego, a że wszędzie ciało poprzedza objaw duszy i wiedzy na ziemi, więc państwa musiały istnieć przed uznaniem i poczuciem się narodowości. Państwa — ciała szły sobie swoim torem, narodowości — dusze błądzące męczyły się i trapiły swoim. Obecnie wступujemy we wieki, których pierwszą zasadą prawa publicznego stanie się wszelkiej narodowości istotnej upaństwowienie a wszelkiego państwa, nie na narodowości opartego, rozsypanie”.

Rozsypały się istotnie państwa, nie na narodowości oparte, jak w szczególności Rosja i Austria, uległy amputacji państwa zaborcze, jak Niemcy, Węgry i Turcja, zwyciężyła idea Napoleona III i Wilsona, a nastąpiło wyposażenie naszej narodowości we własne państwo. Mickiewicz w rozprawie o duchu narodowym pisał: „Narody wtenczas tylko wzrastają i o tyle mają prawo do życia, o ile występują się całemu rodzajowi ludzkiemu, popieraniem i broniem wielkiej jakiejś myśli lub wielkiego uczucia”. Z tych zasad naszych wieszczów wynika, że ten przedewszystkiem naród ma prawo do życia odrębnego, państwowego, który reprezentuje bądź jakąś ideę, bądź sentyment i tą drogą służy całemu rodzajowi ludzkiemu. Można zaś przyjąć, że zadaniem Polski jest apostołstwo idei narodowej. Dawanie bowiem pierwszeństwa swojemu przed obcym godzi się z etyką. W istocie skupień i związków nieśmiertelnych, nazwanych narodami, tkwi uznanie prawa bliższości, znanego nam również z ustawodawstwa polskiego. Tylko przez naród ogół ludzi realnie może zbliżyć się do woli Bożej, tylko czynnik narodowy rzuca trwałe podwaliny pod państwo. To też Mickiewicz widzi drogę do braterstwa narodów przez miłość ojczyzny, jak to napisał w Księgach Pielgrzymstwa.

Kto kocha swój naród, winien kochać także państwo. Jeśli uważa, że rząd nie idzie po drodze, jaką on po sumiennej rozwadze uważa za trafną, winien nie boczyć się na państwo, nie sabotować jego zarządzeń, nie czekać, aż on lub jego partja dojdą do steru, ale zabrać głos bezzwło-

cznie dla wyjaśnienia i uzasadnienia własnego odmiennego stanowiska, w rzeczach zaś niewątpliwie dobrych i ważnych dla państwa poprzeć rząd choćby wyłoniony z obozu przeciwnego. Takie zrozumienie i abdykacja z ambicji osobistej dla dobra ogółu istniała u nas w chwili wojny z bolszewikami i obecnie w sprawie sanacji skarbu. Ale objawiała się i objawia dotąd raczej wspólnymi enuncjacjami, pięknym gestem, aniżeli czynem. Nieufność do przewagi własnej armji wówczas, nieufność do wyjścia obronną ręką z kłopotów finansowych dziś, szerzona przez długie miesiące, ryła pod rządami w chwili ciągle wzrastającego niebezpieczeństwa — głębokie przepaści. I w przeszłości byliśmy obojętni na potrzeby państwa. Skarga oskarżał kiedyś magnatów o to, że u ich drzwi złocistych Rzeczpospolita żebrała bezskutecznie ratunku. Kiedy Chmielnicki zbliżał się pod Zamość, skąpstwo senatorów zdobyło się zaledwie na niespełna 1000 ludzi zaciągu mimo szalonego bogactwa owych czasów, widocznego z rejestrów klejnotów. Dopiero gdy w sali sejmowej stanął nagle z meldunkiem o bliskim już nieprzyjacielu kurjer Brzozowski, w ostatniej niemal chwili zdobyto się na ofiary pieniężne.

Przez szereg lat ostatnich przemysł eksportujący, a po części i wielka własność ziemska, zapełniały dzienniki skargami na wysokie podatki, wskazywały na inflację jako jedyny sposób umożliwienia rozwoju produkcji, a w różnych organizacjach atakowały każdy projekt podatkowy, usiłując wykazać jego niewykonalność, a ministra skarbu, Wł. Grabskiego, obrzucały obelgami i naigrzaniem się; banki zaś na wiadomość o zamierzonej waloryzacji kredytów czyniły największe wysiłki, aby do niej nie dopuścić. I skutkiem przeważających wpływów tych wszystkich warstw, któreby dziś wyparły się chętnie swej roli niedawnej, gdyby nie uchwały i sprawozdania zamieszczone w dziennikach, cierpiało państwo oraz ogół obywateli pobierających stałe płace, a więc robotnicy umysłowi i fizyczni. Wedle obliczeń wiceministra Markowskiego, w b. Galicji przed wojną wysokość podatków odpowiadała 1.700.000 korcom żyta, w roku 1919 natomiast podatek płacony odpowiadał tylko 50.000 w roku 1920 — 40.000, w roku 1921 — 89.000 korcom żyta. Wynika stąd, że za-

trzymując tylko te podatki, jakie były za Austrii, winno się było w naszej dzielnicy zapłacić w ciągu trzech lat 5.100.000, a zapłaciło się tylko 179.000, brakowało więc jeszcze równowartości 4.921.000 korcy żyta. Byłe Królestwo, mimo notorycznie tam znanych niskich podatków, płaciło przed wojną 6.640.000 korcy żyta, względnie ich równowartość, w roku 1919 natomiast tylko 24.500, w roku 1920 — 19.000, w r. 1921 — 590.000, razem za trzy lata 633.500 korcy zamiast 19.920.000; brakło więc jeszcze 19.287.500 korcy żyta względnie ich równowartości. Jeśli deficyty zestawimy z najwyższym rezultatem t. zw. daniny Michalskiego, okaże się, że w kieszeniach podatkujących pozostała jeszcze wielomiljardowa nadwyżka. A jednak zarzucano przeciążenie podatkami nad możność. Na to jest odpowiedź następująca, a dałem ją jeszcze w październiku 1921 roku w trzech odczytach publicznych, urządzonych we Lwowie przez Ligę Samoobrony Społecznej, Ligę Katolicką i Polskie Tow. Ekonomiczne i ogłosiłem w *Gazecie Bankowej*, powtórzyłem zaś w książce „Kunowa Polska“ w rozdziale pod tytułem: „Przesilenia finansowe w przeszłości a naprawa naszego skarbu“. Wedle preliminarza budżetowego z jesieni 1920 roku, wynosiły państwowe podatki bezpośrednie w Niemczech 28 miliardów 716 milionów marek niemieckich. Obciążenie Francji wynosiło, wedle budżetu z 1 sierpnia 1920, w państwowych podatkach bezpośrednich i pośrednich 16 miliardów 459 milionów franków, co czyni na głowę ludności 427,53 franka. W Polsce w tym samym czasie, tj. w roku 1920, podatki bezpośrednie wraz z pośrednimi wpływami z monopolów, stemplami, cłami i dochodami z innych źródeł dały w rezultacie w b. Królestwie i b. Galicji 5 miliardów 533 miliony marek, czyli przeciętnie na głowę mieszkańca tych dwóch dzielnic 267,09 marek. Więc tam 427,50 fr., a tu 268 mp.! A gdyby się jeszcze przeliczyło obciążenie francuskie, niemieckie, polskie, na dolary lub franki złote, dopiero wystąpiłyby w całej jaskrawości te śmiesznie małe sumy, jakie my z tytułu podatków na rzecz państwa płaciliśmy. W Anglii od r. 1842 do 1846 dokonał Peel wielkiej reformy skarbowej, znosząc cła od zboża i surowców i wprowadził ponownie podatek dochodowy i majątkowy. Ustawa oszczę-

dzała małych i średnich właścicieli, a miała na celu doprowadzić nie tylko do równowagi budżetowej ale i wprowadzić zasadę sprawiedliwości w opodatkowaniu. W roku 1853 rozszerzono podatek dochodowy na nieruchomości wiejskie, w ten sposób panująca wówczas arystokracja angielska okazała gotowość ponoszenia znacznych ofiar na rzecz państwa, dzięki czemu Anglja zajęła dominujące stanowisko w całym świecie. Stopa podatkowa wynosiła przy podatku dochodowym z początku 2.9% potem 5.8% i 6.2% — obecnie wynosi przy dochodzie wyżej 1000 funtów z pracy 15%, z majątku 22.5%; różnice między temi dwoma rodzajami opodatkowania znikają powyżej 5.000 funtów dochodu, wynosząc dla obu kategorii od 25% do 51.8%. Angielski podatek od zysków wojennych z 23 grudnia 1915 (excess and profit duty), którego my wcale nie mamy, wynosi 50%, od roku 1917 wzrósł do 80%. Dzięki tym dwom podatkom pokryła Wielka Brytania olbrzymie wydatki wojenne, wynoszące razem 9.2 miliardów funtów.

Naturalnie, że przeciw tak kolosalnemu obciążeniu powstała opozycja; zarzucono tym podatkowi, że są pewnego rodzaju konfiskatą majątku, co jest prawdą, ale co można powiedzieć także o każdym podatku i każdej stopie podatkowej. Zarzucano, że wysokie podatki przeszkadzają oszczędności, na co inni odpowiedzieli, że jeśli potrzeba funduszy dla pokrycia wydatków państwa, ma się tylko wybór między pokryciem ich z nadwyżki rentjerów a uszczupleniem dochodu warstw ubogich i średnich. Temi argumentami zwyciężyli zwolennicy wysokich podatków, mający wysoko rozwinięte poczucie państwowe, w opinii publicznej angielskiej. Równocześnie zaprowadzono bardzo wysoki podatek spadkowy i uzyskano tą drogą zupełne uwolnienie od wszelkiego opodatkowania zboża, mięsa, soli i cukru, tak, że tylko wódka, piwo i tytoń są dziś obciążone podatkami pośrednimi. Mimo to prasa angielska żądała po wojnie opodatkowania wszystkich zbytecznych przedmiotów spożycia i zaprowadzenia podatków bezpośrednich tak wysokich, aby każdy obywatel był ograniczony do pewnej racji dochodu przy uwzględnieniu tylko rodzin uposażonych dziećmi. Tego

domagała się opinia publiczna w kraju, który w ciągu pięciu lat wojny zdołał podwyższyć budżet dochodu prawie pięciokrotnie: z 200 na... 889 milionów funtów, który podatkami pokrył 28 proc. wydatków wojennych.

Francja zaprowadziła w ustawie z 15. 7. 1914 podatek dochodowy, przeciw któremu broniła się przez tyle dziesiątków lat, kilkakrotnie podnosiła go w latach 1916, 1917 i 1918 za ministrów Ribota i Klotza, wprowadziła podatek od zysków wojennych od 1 lipca 1916 ze stopą od 50 do 80 proc., zaprowadziła wreszcie podatek spadkowy ustawą z 31 grudnia 1917, dochodzący do 36 proc. Jeżeli rezultaty finansowe tych podatków nie są tak świetne jak w Anglii, to trzeba to położyć na karb zmniejszenia się siły podatkowej i zniszczenia ogromnych przestrzeni przez nieprzyjaciela. Jednak mimo tego zniszczenia we Francji nie wzdragano się przed uchwaleniem tych podatków, rozumiejąc doniosłość ich wprowadzenia dla kredytu państwa i kursu waluty. W Niemczech wreszcie obowiązuje podatek od zysków wojennych z 21 czerwca 1916, dochodzący wedle podwyżki z 9 kwietnia 1917 do 57 % dla osób fizycznych, do 54 % dla spółek akcyjnych i innych. Ponadto zaś ustawa z 26. 7. 1918 wprowadziła jednorazowy podatek wojenny, dochodzący do 60 %, a podwyższony dekretem z d. 15 listopada 1918 do 80 %.

Czem są wobec tych gigantycznych wysiłków wszystkie nasze ustawy podatkowe, skoro np. nie mamy zupełnie podatku od zysków wojennych, a najwstrętniejsi nasi bogacze, którzy obłowili się na dostawach wojennych i konjunkturze, wywołanej wojną, ani grosza z tych niepomiarnych zysków nie są obowiązani oddawać państwu?

Do ostatniej chwili nie chciano tego zrozumieć, że nie należy pokrywać deficytu pożyczkami zagranicznymi, że mamy dosyć własnych pieniędzy choćby dlatego, że od lat nie płaciliśmy podatków, że ogromne sumy zarobiło wielu pośród nas na zaciąganiu pożyczek nie zwaloryzowanych, tudzież, że zagranica nie pożyczyci nam ani grosza, póki w wyższej mierze, niż dotąd, nie sięgniemy do kieszeni własnych obywateli, póki więc nie okażemy sami, że chcemy się ratować i że kochamy Polskę nie tylko w mowach bankietowych, ale i w czynach. Nie rozumiano, że tylko wyso-

kie podatki mogą nas ocalić i to obliczone wedle parytetu złota. Nie rozumiano głębokiej prawdy słów Nicholsona, który w czasie wojny w „War. Finance” London 1917 — powiedział: „Jeżeli istnieje powszechna służba wojskowa, dzięki której najdzielniejsi narażają życie dla ojczyzny, jeżeli ustawa o świadczeniach wojennych nakłada duże ciężary na starszych, dla czegoż ci, którzy mogą dać tylko pieniądze, mieliby być wolni od wszelkich świadczeń na rzecz ojczyzny?” Nie chciano dopuścić do podwyższenia podatków gruntowych, choćby do normy przedwojennej, ani do wprowadzenia wysokiego podatku spadkowego oraz majątkowego, celem zrównoważenia strat poniesionych przez państwo w minionym okresie czteroletnim skutkiem opłacania śmiesznie niskich podatków, ani upoważnienia rządu do podwyższenia tych podatków, wedle parytetu złota — ani wydawania zakazu wywozu towarów koniecznej potrzeby, o ile ceny tychże przekroczą pewne maksimum, które rząd władny byłby co czas jakiś w razie poprawy kursu marki polskiej obniżyć; nie ośmielono się piętnować importu towarów zbytkownych, nie koniecznych wyjazdów za granicę, lokowania majątku poza granicami kraju lub w obcej walucie, jako czynów wysoce niepatriotycznych, podkopujących markę polską, szkodzących naszemu bilansowi handlowemu i opóźniających wprowadzenie prawdziwego pieniądza polskiego. Nie śmiano żądać, by dewizy naszych eksporterów dostawały się w całej wysokości skarbowi państwa i wszelkie układy odmienne uznane były za niedopuszczalne i długo wahano się zadecydować, by nareszcie ustały kredyty niezwaloryzowane, stanowiące wobec ciągłego spadku pieniądza prezent dla najbogatszych.

To też, gdy jeszcze trzy lata temu wypowiedziałem te wszystkie żądania, spotkałem się z silną opozycją interesowanych. Nie mniej przeto, niestety po wielkich ofiarach, poniesionych przez kraj oraz pracowników o stałej płacy, zapatrywania te odniosły zwycięstwo.

Przekonano się nareszcie, że pierwszą pożyczkę zagraniczną długoterminową otrzymaliśmy dopiero teraz, gdy po waloryzacji podatków i uchwaleniu podatku majątkowego za poprzedniego rządu — Sejm przerażony skutkami wła-

snej ignorancji i lekkomyślnego popierania inflacji, uchwalił wyjątkowe pełnomocnictwa dla rządu i zagranica przekonała się, że nareszcie przestajemy tylko ciągle brać a zaczynamy i coś dawać państwu, a państwo przestaje żyć jak poprzednio głównie z podatków pośrednich, co przez szereg lat wbrew elementarnym zasadom nauki skarbowej było praktykowane i zalecane jako wyraz najwyższej mądrości, ba nawet sprawiedliwości podatkowej. Okazało się nadto, że zakupienie akcji Banku Polskiego nie przewyższało bynajmniej naszej możliwości i że osiągnęliśmy świetny rezultat mimo nie przyjęcia oferty pewnych ziemian poznańskich, gotowych do subskrypcji jedynie pod warunkiem opuszczenia im kosztów transportu zboża, przeznaczonego na wywóz zagranicę. Spodziewać się wypada, że z równą stanowczością ze strony rządu spotka się zachowanie pewnych fabrykantów w naszych ośrodkach przemysłowych, którzy wzbogaciwszy się na pożyczkach zwracanych w gorszej monecie, wygórowanych cłach protekcyjnych oraz na obcych walutach, pozostawionych im na zasadzie osobnych układów z rządem przy odbieraniu cen za wywożone zagranicę towary, grożą od listopada 1921 ciągle w razie zniżki cen, lub zaprowadzenia ustawy o ubezpieczeniu robotników na wypadek bezrobocia, zamknięciem fabryk. Nie podobna odmówić poważnego uzasadnienia projektowi, by przemysłowcy, którymby na podstawie wglądu w ich księgi handlowe z ostatnich pięciu lat dowiedziono, że na ogół na produkcji nie tylko nie stracili, ale grubo zarobili, otrzymali bezwzględny nakaz dalszego prowadzenia produkcji, pod grozą, że w razie odmowy będą ich fabryki dalej prowadzone na ich rachunek przy pomocy przymusowych zarządców. Jeżeli istnieje przymusowa dzierżawa gruntów odłogiem leżących, niema powodu odmiennego traktowania fabrykantów niż rolników. Najlepszym uzasadnieniem własności prywatnej jest jej użyteczność. Skoro użyteczną dla ogółu być przestaje, może i winno nastąpić ograniczenie, wedle okoliczności i uchylenie tej własności prywatnej. Na tem przeświadczeniu opiera się teoria wywłaszczenia we wszystkich ustawodawstwach cywilnych świata.

Jeżeli cztery lata zmarnowaliśmy, nie chcąc zaprowa-

dzić waloryzacji podatków i kredytów, nie chcąc podwyższać podatków za wzorem zagranicy do wysokości wymagań budżetowych, to postępowaliśmy tak przez zupełny brak poczucia państwowego u nas.

Nie dosyć na tem, bogaci dotąd trzymają ogromne depozyty w wielu wypadkach w bankach zagranicznych, czemu się angielscy rzeczoznawcy słusznie dziwili i co stanowiło trafny argument kapitalistów zagranicznych, odmawiających udzielenia nam pożyczki, że nie mogą mieć więcej zaufania do naszej gospodarki, aniżeli my sami. Wyjeżdżamy dotąd bezpotrzebnie zagranicę i sprowadzamy z zagranicy bezpotrzebnie towary, czem pogarszamy nasz bilans handlowy. Same perfumy zagraniczne kosztują nas, według anonsów poznańskiego kupca dwa biljony ośmset miliardów mp. rocznie. Dotąd płyniemy pod znakiem fałszywej fasji podatkowej. Ilu z pomiędzy nas sumiennie, z ręką na sercu twierdzić może, że podając stan swego majątku dla wymiaru podatku majątkowego, osobisto-dochodowego lub przemysłowego — niczego nie zataił, czyli, nazywając rzecz po imieniu, niczego nie zdefraudował skarbowi państwa?

Czy bylibyśmy doszli do tej katastrofy finansowej, my obywatele jednego z najbogatszych państw w Europie, którzyśmy objęli Polskę niemal bez grosza długu, gdyby więcej wśród nas było poczucia państwowego, więcej dumy narodowej, która niechętnie wyciąga rękę po pomoc obcą, lecz przedewszystkiem sama chce sobie radzić i nie szczędzi po temu wysiłków, gdyby silniejszym był polski stan średni i liczniejszą rodzima inteligencja, gdyby było więcej poczucia wspólności i miłości wzajemnej ponad partje i ponad własną kieszeń i wygodę?

Ale są i objawy dodatnie. Skarb Narodowy, zasilany poświęceniem i ofiarą naszych szlachetnych jałmużniczek, pełnych zapału, mądra i celowa akcja naszych kobiet w kierunku propagandy sprowadzania tylko towarów krajowych — oto dowody budzącego się i u nas poczucia państwowego.

Dodatnim objawem było zawsze i jest dotąd zachowanie się naszej zubożałej skutkiem dewaluacji pieniądza inteligencji, która, odmawiając sobie wszelkich przyjemności i wypoczynku, pracuje w urzędach z poświęceniem dla państwa,

a dzieci swoje, najdroższy i jedyny skarb, posyłała na plac boju na wywalczenie i obronę ojczyzny, teraz zaś od ust sobie niemal odejmując, subskrybowała akcje Banku Polskiego za około 36 milionów złp. Poczucie państwowe, budzące się w nas, acz jeszcze słabo, dopiero w obecnej chwili pod wpływem niespodziewanego przez nas samych powodzenia subskrypcji akcji Banku Polskiego, nakłada na nas obowiązek przywrócenia należnej roli w rządzie i sejmie, fachowemu wykształceniu i fachowej wiedzy, tępienia nadużyć, pociągania do odpowiedzialności każdego bez względu na parentele i stosunki, ktoby śmiał wyzyskać swoje stanowisko czy wpływy w sposób nieetyczny lub połączony ze szkodą państwa. Poczucie państwowe każe nam jednocześnie nie zatajać słów krytyki, gdy one są konieczne, ale wypowiadać je z miarą i miłością, a nie uchylać się od współpracy i współdziałania bez względu na to, przez kogo do niego wezwani będziemy, — każe nam nie zapominać ani na chwilę o tem, że to nasz rząd, nasze państwo, nasz skarb najcenniejszy — nasza wielkość i sława. Męką życia całego wyblągaliśmy je u Stwórcy — niema ofiar, którychbyśmy nie ponieśli ochotnie, aby je utrzymać na zawsze.

Prof. Dr. Leopold Caro.

W sprawie niewłaściwej mody.

W odezwach biskupów różnych krajów spotykamy się w okresie powojennym, a zwłaszcza w ostatnich trzech latach, z szeregiem silnych wystąpień przeciw nieobyczajnej modzie u kobiet. W krótkich rozporządzeniach i obszerniejszych listach czytamy słowa, piętnujące nadużycia na tem polu i surowe przepisy, zabraniające duchowieństwu dopuszczania kobiet, niewłaściwie ubranych, do spowiedzi i komunji św., a nawet niekiedy do kościoła.

Począwszy od niedawnego naszego gościa, arcybiskupa paryskiego Dubois (to samo uczynił jego poprzednik, Amette), prawie wszyscy biskupi francuscy i włoscy przypominają duchowieństwu tę ważną sprawę i powtarzają z naciskiem, jeżeli jej dotąd nie wykonano. Tak np. 15 września 1923 r. rozsyła Mgr. Marty, biskup Montauban, komunikat, w którym oświadcza: „Raz jeszcze polecamy księżom proboszczom i innym kapłanom, nie przyjmować ani w konfesjonale ani do Stołu Pańskiego, owszem wydalać z kościoła, o ile będą mogli, te osoby, któreby się pojawiły z obnażonemi ramionami i sukniami zbyt wyciętymi. Ten sam obowiązek nakładamy na zakonnice w sprawie uczęszczania powyższych osób do ich kaplic“.

„Dowiadujemy się — pisze dnia 14 marca 1924 r. arcybiskup Lyonu, kardynał Maurin — że mimo niejednokrotnie powtarzanych poleceń i zakazów, nawet rodziny uchodzące za chrześcijańskie pozwalają sobie na stroje niewłaściwe. Proboszczowie i spowiednicy niech nie zapominają wtedy, że powinni w potrzebie użyć swej powagi, by nakłonić do

poszanowania przepisów zdrowej moralności. Jeżeli z okazji ślubu stroje będą notorycznie niewłaściwe, mają odmówić uroczystego ślubu“.

Niedawno temu wydał miejscowy biskup specjalne przepisy dla Lourdes; kobiety niewłaściwie ubrane — powiada — winny się uważać za „niegodne, by postawić nogę w cudownej grocie, uświęconej zjawieniem się Niepokalanie Poczętej“; to też zabrania im udziału w procesjach i asystowaniu chorym pielgrzymom.

Patrjarcha Wenecji, kardynał Lafontaine, wydał w połowie 1923 r. odezwę do duchowieństwa w sprawie mody, która „usuwa zupełnie rękawy i powiększa dekol. Wypada uprzedzić wiernych w odpowiedni sposób, że kobiety, które się ukażą w kościele w takim stroju, nie będą dopuszczone do sakramentów, a nawet mogą zostać wezwane do opuszczenia kościoła. Jeżeli przypadkiem osoba tak ubrana przystąpiłaby do ołtarza w celu przyjęcia Najśw. Sakramentu, kapłan, każdy bez wyjątku, ma bez zwracania jakiegokolwiek uwagi przejść spokojnie dalej, nie dając jej komunii św. Nadto, jeśli proboszcz będzie miał sposobność udzielenia tej osobie ojcowskiej przestrogi, niech nie omieszką tego uczynić“.

Z podobnym apelem do niewiast katolickich zwrócił się w Belgji kardynał Mercier, a przed nim i po nim liczni inni biskupi Włoch, Francji, Anglii i Niemiec. Owszem zdarzały się wypadki ostrzejszego wystąpienia. Parę miesięcy temu kardynał Faulhaber, udzielając bierzmowania w miejscowości Landshut, zauważył pomiędzy asystującymi dwie panie w nieodpowiednich kostjumach. W tej chwili przerwał swe funkcje i głosem doniosłym zawołał: „Jest to naprawdę gorszącem, że pewne panie śmiały wchodzić do kościoła i brać udział w świętych obrzędach sakramentalnych w tak niewłaściwych strojach. Nie przyszliśmy tu na bal maskowy“. Skutek przemówienia był oczywiście natychmiastowy i prawdopodobnie wystarczył dla całej diecezji.

Zdarzeniem, którego echo rozniosło się po dalekim świecie, była słynna audjencja w Watykanie w dniu 29 lipca 1923 r. Dnia tego Pius XI udzielił posłuchania grupie, złożonej z trzystu osób. Uczestnicy szli właśnie schodami, gdy

nagle jeden z biskupów zatrzymał cały pochód i dokonując selekcji gości, wykluczył cały szereg pań i panien zbyt wydekoltowanych lub w krótkich rękawach; niektóre z nich zdołały się wprowadzić przecisnąć, lecz u wejścia do sali audjencjonalnej zatrzymała je gwardja szwajcarska i dopiero kosztem pospinania sukien u góry i pozakładania chusteczek zdołała pewna ich ilość przedostać się, choć ze wstydem, na salę.

Aby zapobiec na przyszłość podobnym wypadkom, wydał Pius XI — idąc w tem zresztą za przykładem Piusa X i Benedykta XV — rozporządzenie niedopuszczania do niego żadnej z pań, której suknia nie zakrywałaby całkowicie szyi i nie miała rękawów odpowiednio długich. Również po wszystkich kościołach rzymskich przybito ogłoszenia, z podpisem kardynała-wikarego, zabraniające kobietom wstępu do kościoła bez odpowiedniego stroju.

Akcja powyższa trwa w świecie katolickim do dzisiaj i obejmuje coraz szersze kręgi; *Osservatore Romano* donosi niekiedy dzień w dzień o coraz nowych zarządzeniach w różnych krajach, a od czasu do czasu zamieszcza nawet artykuły w sprawie mody.

Lecz surowe te wystąpienia ostatnich trzech papieży i tylu biskupów nie ograniczyły się tylko do obrzędów świętych i kościołów, ale objęły cały pozostały teren życia towarzyskiego i społecznego. Nie mogąc tu wkraczać z władzą wykonawczą, wezwali biskupi kobiety katolickie, by zaprzestały wogóle „neopogańskiego“ sposobu ubierania się, zwrócili się do reszty katolików, owszem do całego społeczeństwa, by w imię dobra ogółu zapobiegło szerzącej się demoralizacji.

I rzecz niezwykła. Mogło się zdawać, że prasa lewicowa wykorzysta te odezwy jako temat drwin i ataków na Kościół. Tymczasem nie; przyjęła je w milczeniu, niejednokrotnie z uznaniem, a z poparciem — obok wszelkich organizacyj katolickich — pospieszyli liczni lekarze, prawnicy, socjologowie, także z obozu niekatolickiego. Wszyscy bowiem czuli, że jest źle i bardzo źle, że zbytnia swoboda mody, zwłaszcza w okresie powojennym, grozi poważnem niebezpieczeństwem i kobiecie i całemu społeczeństwu.

Toteż sądzimy, że wobec najwyższej aktualności tej sprawy i w naszym kraju, będzie wskazaniem przyjrzeć się jej bliżej, bo jest to chwilowo naprawdę jeden z ważnych problemów moralnych i społecznych.

* * *

Jeden z „nieśmiertelnych“, słynny pisarz francuski i feministą, Marcel Prévost, zajmował się już nieraz kwestją mody, a parę miesięcy temu poświęcił jej znowu dwa artykuły w *La Revue de France* (nr. 10 i 12 b. r.) W zgrabnej formie „Listu do Francuzki“ porusza w pierwszym temat: „La mode: son rôle dans la vie féminine d'aujourd'hui“; a w następnym: „Psychologie et morale de la mode“.

Sam problem mody i jej zmienności jest dla autora zupełnie jasny: „Kobieta chce się podobać. Żeby się móc spodobać, stroi się, aby zaś jej kostjum dzisiejszy podobał się więcej, chce, by on był innym niż wczoraj. Stąd płynie niezmienna konieczność zmiennych mód“.

Lecz jeśli zjawisko to samo w sobie jest psychologicznie proste i dziejowo bynajmniej nie nowe, to jednak ze stanowiska moralnego dzisiejszy jego stan zaczyna być niepokojącym.

W porównaniu bowiem z niedawnymi jeszcze latami zauważa tu Prévost znaczną zmianę na gorsze. Zawsze — powiada — toaleta i jej zmiany zajmowały kobiety, ale w naszych czasach uderzają trzy nowe objawy: 1) wszystkie kobiety starają się o stroje wyszukane, kosztowne i często zmieniające się; 2) podczas gdy dawniej i to nawet bardzo niedawno, różne klasy społeczne kobiet trzymały się różnych mód, to dziś kobiety wszystkich stanów i miejsc pobytu chcą się trzymać tej samej mody; 3) czas trwania tej samej mody staje się coraz krótszym; jeżeli, powiedzmy, rozciągał się na sześć miesięcy w r. 1904, to wynosi sześć tygodni w r. 1924.

Co o tych zmianach sądzić? — Coś, — powiada Prévost, jest w nich dobrego. Gdyby nic się nie zmieniało, jak tylko wtedy, gdy tego wymaga pożytek, świat byłby mniej piękny i urozmaicony; powtóre, wszelka zmiana jest oznaką życia, działania, inicjatywy... a to wszystko jest bez wątpie-

nia dobre. Lecz — dodaje — nie wolno zapominać, „jak łatwą, a niebezpieczną jest rzeczą“ posuwać się za daleko na tem polu.

Dawniej kwestją doboru strojów zajmował się świat sztuki, dziś jest to „przedsiębiorstwo czysto kupieckie“, a w ślad za tem przeobrażeniem musiała nastąpić obecna demokratyzacja i owa szalona zmienność, sprawiająca, że moda nie jest już, jak niegdyś, wyrazem epoki i jej upodobań artystycznych — ale jest tylko jedną z wielkich gałęzi przemysłu, który światu kobiecemu narzuca samowolnie swe upodobania czy kaprysy. „Zamiast zupełnie usprawiedliwionej dążności do tego, by odnawiać i stwarzać, ot poprostu niemądry cielecy pociąg do ulegania narzuconej modzie i dziecinna manja zmiany dla zmiany“. Taki jednak stan rzeczy może być tylko „zniweczeniem pojęcia mody... to właściwie bankructwo mody“.

Już dotychczasowe refleksje brzmią niezbyt zachęcająco, lecz autor ich nie poprzestaje na tem i przechodząc do moralnej strony zagadnienia, stawia pytanie: „Czy pod obecnem panowaniem mody, tak bezwzględnem, wartość kobiety jest większa czy mniejsza, niż za porządku dawnego, bardziej umiarkowanego?“ Innemi słowy, czy uwzględniając „szaloną gonitwę za modą i to modą, która zmienia się nieustannie, pochłania całkowicie kobiety i odrywa je prawie od wszystkich innych rzeczy“ — można jej przyznać wpływ umoralniający, czy też przeciwnie?

I rzecz ciekawa, ten sam Prévost, który tyle razy schlebiał kobiecie, znajduje po zastanowieniu się jedną tylko dodatnią stronę moralną mody obecnej, tę mianowicie, że absorbuje ona kobietę do tego stopnia, iż nie pozostawia jej czasu na rzeczy złe. Ale też dodaje, że to jest — „jedyne dobrodziejstwo moralne“ mody najnowszej; innego nie znajduje.

Natomiast widzi wiele szkód moralnych.

Jedne z nich są oczywiste i powszechne; to olbrzymie wydatki, które rujnują budżet domowy i wiążą się z nie-małym niebezpieczeństwem moralnem, skoro wyłoni się kwestja: skąd zdobyć tyle pieniędzy?

Większe jeszcze niebezpieczeństwo moralne widzi Pré-

vost „w całkowitem pochłonięciu kobiety przez troskę o modę. Kobieta bowiem kończy na tem, że nie jest zdolna zająć się inną rzeczą“. Dawniej dbała o dom i jego wygląd, o bibliotekę i ogród, dziś nie ma na to czasu. Wogóle smak życia wewnętrznego i samo życie wewnętrzne nie da się absolutnie pogodzić z modą obecną, gdyż ta z samej istoty swej jest wyjściem z siebie, życiem czysto zewnętrznem. Istnieją wprawdzie i tu szczęśliwe wyjątki, ale, — powiada autor — „większość domów francuskich jest dziś prowadzona *à la diable*“ — przyczyną zaś tego jest, że pani domu wprawdzie jest obecna, „ale przygotowuje toaletę, przywdziewa ją i pokazuje“.

A co mówić o dzieciach? — Te powierza się obcym. A własne kształcenie się? — O tem niema mowy.

A w końcu jedno jeszcze nowe niebezpieczeństwo dla samej kobiety, którego nie było dawniej. Oto — powiada Prévost — obecna „tyranja mody“ może pociągnąć za sobą utratę tych wszystkich zdobyczy, jakie kobieta poczyniła dotąd na polu swej emancypacji. Mamy bowiem wprawdzie artystki, profesorki, doktorki, literatki, urzędniczki, lecz to wszystko nic nie znaczy wobec faktu, że te kobiety wskutek mody „stały się istotami marnej wartości pomimo swych dyplomów“. Przez nią kobiety stoją dziś znacznie niżej od mężczyzn i zamiast iść w górę, spadają na dół.

„Niech będzie moda — kończy — owszem! ale niech się trzyma pewnych granic, zadowoli stanowiskiem drugorzędnem, a niech przed nią idzie kultura umysłowa, moralna i fizyczna, życie uczucia, troska o dom i wychowanie dzieci... Lecz jeśli pierwsze miejsce w duszy kobiety zajmuje moda, i to moda tyrańska, wyzywająca, niepowściągliwa — to trzeba to uznać za rezygnację kobiety ze swej godności i nastanie „małej“ kobiety“.

Dość to chyba silne na człowieka tak pobłażliwego, jak Prévost, który z taką dystynkcją i przez rękawiczki traktuje zawsze wszelkie sprawy niewieście. Nie pierwszy to jednak wypadek w jego karierze literackiej, owszem potrafił on już więcej powiedzieć kobiecie. W dawniejszym swym zbiorze *Nouvelles Féminités*, pisząc o sposobie ubierania się, podkreślił silnie ważność skromności stroju i ścisły

jego związek z godnością i poszanowaniem kobiety; skorzystamy z tych uwag jeszcze w dalszym ciągu. Jednego tylko nie uczynił — nie wniknął głębiej w tę sprawę, nie uzasadnił jej dostatecznie. Spróbować to uczynić, będzie naszym zadaniem.

* * *

Dlaczego zbytne gonienie za modą już samo z siebie przyczynia się do degradacji kobiety? — Jest to kwestja nieco subtelna.

Z dwóch części, skojarzonych wprawdzie w jedno nierozdzielne „ja“, ale przecież odrębnych, składa się człowiek: z ciała i duszy. Każda z nich ma właściwą sobie wartość wewnętrzną i swoje piękno — ale każda odmienne, zależnie od stopnia, jaki zajmuje na skali bytu. A ponieważ duch wznosi się niezrównanie ponad materję, przeto wartość i piękno duszy musi przewyższać znacznie wartość i piękno ciała.

W człowieku skupiają się zatem dwie różne wartości i dwa różne piękna: duchowe i materialne. Jeśli ten człowiek będzie istotą doskonałą, to oba owe rodzaje przymiotów zleją się harmonijnie i przenikną wzajemnie, tworząc jedną jednolitą wartość i piękno „człowieka“.

Lecz taki twór doskonały, to rzadkość nadzwyczajna. W przeciętnym człowieku zalety duszy i ciała bywają niewspółmierne; gdy jedno biorą górę, drugie są częściowo upośledzone. I stąd wypływa konieczność osobnego traktowania obu tych części: duszy i ciała, ich wartości i piękna. U jednych zastaniemy wysoką wartość i piękno duszy, przy niepozornem i ułomnem ciele, u drugich odwrotnie, u trzecich — a tych będzie najwięcej — wszystkiego potrosze. Która jednak z powyższych części rozstrzygać będzie o właściwej i ostatecznej wartości danej jednostki, to chyba zupełnie jasne. Skoro dusza, w przeciwstawieniu do ciała, jest źródłem całej wielkości człowieka i jego istotnej różnicy od świata zwierzęcego, to oczywiście jest, że w konflikcie przymiotów duszy i ciała — o wartości i pięknie człowieka, jako takiego, decydować będzie tylko wartość i piękno jego duszy.

I taką też normę oceny stosowano we wszystkich społeczeństwach kulturalnych, dawniej i dziś. Niędomagania strony fizycznej uważano zawsze za „brak“, sądzono, iż lepiej byłoby bez nich, ale uznawano, że nie mogą one w żaden sposób stanowić o wartości człowieka, bo tej należy szukać głębiej — w duszy. I to jest jedyne stanowisko rozumne i krytyczne, a praktyczne jego zastosowanie znajdujemy w sądach historii wieków dawnych i dni dzisiejszych, w zasadach wychowawczych, wpajanych w młodzież i w szerokie warstwy społeczeństwa.

Stąd osoba, która na pierwszy plan wysuwa troskę o ciało, dowodzi tem samem, że nie rozumie swej godności „ludzkiej“; taka pomniejsza swą wartość, bo chce wyższą zastąpić niższą; taka pracuje nad zniweczeniem własnego piękna, bo chce duchowe zastąpić materialnem; taka się poniża dobrowolnie, a tem samem żąda proporcjonalnego obniżenia odpowiednika, jakim dla jej wartości wewnętrznej jest poważanie, szacunek u ludzi. Szacunek ów musi wtedy upaść u wszystkich, którzy umieją patrzeć na człowieka; nie upadnie tylko u nieświadomych, którzy, nie rozumiejąc się na rzeczy, dają się uwieść pozorom. To też na ludziach duchowo małowartościowych nie poznają się zwykle podobni im, umysłowo lub moralnie niżej stojący; ale oceni ich trafnie, natychmiast lub po krótkiem obcowaniu, osoba uzdolniona do tego przez poziom swego umysłu i serca.

I tu mamy klucz do rozwiązania owego powiedzenia M. Prévost'a, że przesadna w swych pretensjach moda dzisiejsza, jest „rezygnacją kobiety z jej godności i nastaniem małej kobiety“.

Kobieta, jako człowiek równa mężczyźnie i stąd mająca właściwą swą wartość i piękno w duszy, a tymczasem poświęcająca je lub przynajmniej usuwająca na drugie miejsce dla starań o ciało i stroje — to rzeczywiście degradacja „człowieka“, dobrowolne porzucenie tego, co stanowi jej wielkość i tem samem zmuszenie wszystkich zdrowo myślących do uznania jej za „małą“.

Taką ujmę przynosi kobiecie już samo przecenianie i zbytnia uległość modzie, nie wchodząc jeszcze w jakość

tejże. A co wypadnie powiedzieć, jeśli ta moda okaże się ponadto niewłaściwą?

* * *

Cokolwiek będziemy mówili i dokądkolwiek dojdziemy na polu prawnego zrównania kobiety z mężczyzną, zawsze prawdą pozostanie, że kobieta jest mężczyźnie równa, ale odmienna od niego. Stanowiska, jakie jej wyznaczyła natura, nie zmieni żadna sztuka — może je tylko zdeformować. To zaś stanowisko płci „słabszej” jest nie tylko podstawą owej delikatności, jakiej domaga się słusznie każdy od mężczyzny w obcowaniu z kobietą, ale jest przede wszystkim dla niej samej potężnem upomnieniem, by fizyczną przewagę mężczyzny starała się zrównoważyć, a może i przewyższyć, przewagą moralną.

W tym celu musi ona jednak unikać wszystkiego, co mogłoby stanąć na przeszkodzie urzeczywistnieniu tego programu, co mogłoby obniżyć w oczach mężczyzny jej dostojność, lub rozpętać w nim drzemiący instynkt, który zaślepi go i nie pozwoli dojrzeć owej wielkości. A ponieważ instynkt ów zrywa się samorzutnie na widok wszystkiego, co zanadto uwydatnia płeć, przeto jedną z głównych trosk kobiety powinno być unikanie tego uwydatniania i staranie się, by — mówiąc językiem nowożytnych, trochę zbyt dosadnym ale prawdziwym — widziano w niej „człowieka a nie samicę”.

Tymczasem moda dzisiejsza działa wręcz przeciwnie. Obnażenie ramion, zbyt silny dekolć, przejrzyste materje, sam krój niekiedy — wszystko to jest jakby obliczone na to, żeby drażnić mężczyznę, budzić w nim niewłaściwe myśli i uczucia. Obcując z kobietą tak ubraną lub widząc ją na ulicy, mężczyzna nie tylko nie widzi w niej nic duchowego, ale raczej odczuwa, że ona chce grać na jego nerwach i dobija się nie do jego duszy, ale do niższej strony jego jestestwa, którą w interesie własnym i kobiety uczył się zawsze powściągać.

Jeśli to będzie człowiek lichy, ucieszy się naturalnie, że spotkał podobną sobie; jeżeli słaby, może nie zdoła się

oprzeć — ale w jednym i drugim wypadku kobieta była prowokatorką, na szkodę jego a bardziej jeszcze własną.

Mężczyzna zaś wyrobiony, szlachetny, odczuwa naprzemian politowanie i wstręt na taki widok. Te z kobiet, które, nie dbając o własną godność, chodzą w niestosownej toalecie, nie przypuszczają nawet, jak się o nich wyrażają ludzie, nie starzy ani dewoci, ale młodzi, eleganccy, biorący żywy udział w życiu towarzyskiem.

Mężczyzna prawdziwie szlachetny i rozumny nie może cenić takiej kobiety, bo nie widzi w niej nic, lub bardzo mało, coby na to zasługiwało. Piękna twarz, zgrabna budowa i kosztowne suknie rażą go tem bardziej, że stanowią kontrast do duszy, która kryje się pod niemi i która nie tylko przedstawia się jako zero, ale nieraz trąci jeszcze czemś niższem. Lituje się nad nią, bo widzi jaką ona szkodę ponosi, ale też gardzi często i potępia, bo wie, że kobieta taka, poniewierając sama siebie, staje się równocześnie rozsądnikiem demoralizacji wśród społeczeństwa i młodzieży.

Oczywiście kobieta owa nie domyśla się nawet takiego sądu, owszem jest przekonana, że towarzyszy jej ogólne uznanie. Lecz M. Prévost usiłuje ją wywieść z tego błędu, gdy opisując „owo sanktuarjum galanterji“, jakim był dwór Ludwika XIV, opowiada o „grubjaństwie, z jakim tam traktowano kobietę“. „W ciągu całej historii — pisze dalej — występuje jakby pewien rodzaj prawa równowagi społecznej, że kobieta o tyle traci na rzeczywistym poważaniu, o ile jej piękność zyskuje na hołdach“. Skromność kobiety stanowi jej największy urok, jej upadek — to „poniżenie“ kobiety.¹⁾

Stać się więc przedmiotem poniżenia, potępienia i wzgardy, i to dobrowolnie, — to los kobiety, ubierającej się niewłaściwie.

Ubiera się zaś tak, ponieważ zatraciła wrodzone uczucie wstydlivosti. Zdaje się jej, iż jest wyższą ponad to, że skromność dobra jest i potrzebna co najwyżej dla dziewcząt do lat kilkunastu. A tymczasem nie! Poczucie wstydlivosti, to potężna broń, dana z natury każdemu człowie-

¹⁾ „Nouvelles Féminités“, Paris, 17-e éd., str. 64, 91.

kowi a szczególnie kobiecie, by zachować ją przed tem wszystkim, co tylko mogłoby ją poniżyć. Instynktownie strzeże ją w latach nieświadomości, a gdy już dojdzie do uświadomienia, nie przestaje wspierać jej wszędzie, usuwając trudności i dyktując granice, poza które nie może się posunąć bez narażenia się na niebezpieczeństwo. Skromność, to nie wynalazek katechizmu, albo przepis obowiązujący tylko katolików, to cnota naturalna, powszechna, która kwitła i u pogan, dopóki trwali w zdrowiu moralnem, której doniosłość oceniają dziś wszyscy trzeźwiej patrzący, katolicy i niekatolicy. Dr. med. Iwan Bloch, człowiek niewierzący i popierający zbyt luźne poglądy na polu moralności, pisze jednak: „Prawdziwe, naturalne, biologiczne poczucie wstydlivosti jest hamulcem żądz. Jemu zawdzięczamy uszlachetnienie i uduchowanie surowego popędu płciowego... Poczucie wstydlivosti jest nieutralną zdobyczą kultury, ono jest poszanowaniem siebie samego”.¹⁾

Zapewne, przyznajemy to chętnie, bardzo wiele z pośród dziewcząt i dorosłych kobiet, noszących nieodpowiednie toalety, nie zdaje sobie sprawy z tego, nie widzi w tem nic zdrożnego. Lecz taka ignorancja i naiwność zmniejsza wprawdzie odpowiedzialność osobistą, lecz pozostaje zawsze czemś ujemnem, brakiem uświadomienia i wyższej kultury, smutnym dowodem, że społeczeństwo nie umie wychowywać swych członków; i dlatego obowiązkiem ludzi dobrych, zwłaszcza kobiet, jest odezwać się w tej sprawie i żądać poprawy stosunków, jak to uczyniono gdzieindziej.

* * *

Niestety, nawet wśród uświadomionej, inteligentnej części społeczeństwa panuje niemały chaos pojęć moralnych, uniemożliwiający zajęcie jednolitego frontu. Pokazało się to znowu niedawno.

Zbyttnia swoboda niektórych scen warszawskich wywołała kilka miesięcy temu oburzenie znacznej części publiczności i odpowiednie zarządzenia cenzury miejscowej. Fakt ten spowodował liczne komentarze na łamach niektó-

¹⁾ „Das Sexualleben unserer Zeit“, Berlin. 4—6 Aufl., str. 175.

rych pism i debatę nad kwestją nagości na scenie. Jakkolwiek chodziło o teatr i sztukę, to jednak sam temat sprowadził dyskusję na problem moralności stroju i nagości wogóle.

Pomiędzy innemi *Kurjer Warszawski* z d. 29 kwietnia b. r. zamieścił krótki, ale ciekawy wywiad u dyr. departamentu M. W. R. i O. P., p. J. Skotnickiego i u naczelnika wydziału prasowego M. S. W., p. M. Wańkowicza. Pierwszy miał oświadczyć, że cenzura ma słuszość, nakazując zasłanianie nagości, „nie dlatego, że to moralne, czy niemoralne, ale dlatego, że część krytyki i publiczności poważnie dotychczas tej sprawy traktować nie umieją”; drugi zauważył, że „pogląd na to, co jest moralne, a co nie jest moralne, jest wybitnie subiektywny” — jedno i drugie powiedzenie zawiera sporo prawdy, ale nie zupełnie.

Głębiej usiłował wniknąć w tę sprawę p. Wacław Grubiński w *Wiadomościach Literackich*, w nr. 22 b. r.¹⁾ Sformułował pytanie w ten sposób: czy nagość niewieścia jest moralna czy niemoralna²⁾ — dochodzi do wniosku, że według zwolenników ostatniego zapatrywania nagość jest niemoralna, ponieważ jest „podniecająca”; gdyby nie podniecenie, kwestja moralności przestałaby tu istnieć. Należy więc tylko zbadać, skąd pochodzi owo zmysłowe podniecenie, czy od nagości? — Nie! — odpowiada — tylko od ubrania; tak przyzwyczailiśmy się patrzeć ciągle na nie, że teraz każdy widok nagiego ciała drażni nas i roznamiętnia. Jest to wszakże czemś nienormalnem i musi koniecznie zo-

¹⁾ O feljetonie p. J. Łużyca w *Rzeczypospolitej* nie wspominamy, ponieważ była już o nim wzmianka w czerwcowym numerze *Przeglądu Powszechnego*, str. 283. Już w czasie składania tego artykułu umieścić tenże autor w *Rzeczypospolitej* nowe dwa feljetony p. t.: „Nagość i golizna”. Bezpośrednio nie dotycząc naszego przedmiotu — mody, wypowiadają pewne poglądy ogólniejszej natury, z którymi trudno się pogodzić, o ile się chce pozostać na stanowisku moralności chrześcijańskiej. Wypadnie nam do nich powrócić przy sposobności najbliższej.

²⁾ Już samo postawienie problemu w tej formie wymaga komentarza. Moralność jest właściwością tylko c z y n ó w istoty rozumnej, działającej z świadomością i wolnością. Nagie ciało, ściśle rzecz biorąc, nie jest więc ani moralne ani niemoralne — mówimy o niem w ten sposób tylko przenośnie, uwzględniając wpływ, jaki ono wywiera na postępowanie innych ludzi.

stać usunięte przez zdrowe wychowanie, gdyż „nagość nie ma nic wspólnego z moralnością... nagie ciało ludzkie tem jest moralniejsze, im jest piękniejsze. Piękność jest jedyną moralnością nagiego ciała“. Ci wszyscy, którzy sprawę nagości wiążą z moralnością, dochodzą do absurdów; „wstydydzenie się nagości zostało karygodnie w nas wmówione“.

Tak przedstawia się w streszczeniu teoria p. Grubińskiego. Co o niej sądzić? — Przedewszystkiem musimy zauważyć, że autor pomieszał tu najczystszą prawdę ze sporemi przeoczeniami i stąd zaczął dobrze, lecz skończył na mylnych wnioskach. Nie wchodzimy tu już w jawną ich sprzeczność z nauką katolicką o genezie wstydu i przepisach moralności, wystarczy nam spojrzeć na ten problem w świetle etyki naturalnej, popartej świadectwem historii, opinią lekarzy i psychologów.

Zapewne ciało ludzkie w swej doskonałej postaci jest najpiękniejszym tworem na ziemi — ale nie zapominajmy, że w tem ciele żyje popęd płciowy, który niezależnie od woli człowieka nie pozwala mu zostać obojętnym i podnieca go, wiadomo, z jak żywiołową nieraz siłą. Tego chyba wykazywać nie potrzeba. Nieraz wprawdzie nastaje okres ciszy, popęd śpi niejako; człowiek czuje się wtedy spokojnym, duch bierze w nim górę, może wówczas o nagości myśleć, mówić, spoglądać na nią bez odruchu namiętności. Ale to chwila tylko, dłuższa czy krótsza, a potem znowu przychodzi burza i ten sam, który niedawno zginał kolano przed kobietą-aniołem, teraz czuje w sobie gwałtowne wzruszenie zmysłowe na sam widok kobiety-człowieka. Czyż tych nagłych, pozornie niezrozumiałych, a jednak psychologicznie tak jasných przejść nie spotykamy tyle razy u niektórych poetów?

Gdyby człowiek mógł wyrwać z siebie popęd płciowy, lub gdyby tenże pozostawał bezwzględnie pod rozkazami jego woli, wtedy możnaby się z zastrzeżeniami godzić na zdanie p. Grubińskiego, że „w interesie zdrowia i moralności musi przestać egzystować grzeszne ciało! Przyzwyczajmy się oglądać nagość jako rzecz naturalną, niewinną...“ Lecz beznadziejne to życzenie. Póki człowiek żyje i nie jest albo małym dzieckiem, albo zgrzybiałym starcem (i wtedy

nie zawsze!), tak długo popęd będzie się w nim budził i tylko kosztem wysiłku, na który tyłu nie może się zdobyć, zdoła go utrzymać w należytych granicach. I dlatego w imię spokoju i dobra własnego i drugich nie powinno się go drażnić, owszem usuwać trzeba wszystko, co naraża na nużącą walkę, a nieraz na sromotną klęskę.

Ma wprawdzie p. Gr. niemało słuszności, gdy wielką dozę wrażliwości na podniecenia zmysłowe przypisuje przeczeniu na punkcie nagości, wywołanemu przez niezdrowe wychowanie, i gdy lekarstwo na nie widzi w nowożytnej higijenie i sportach — ale myli się, licząc na jego cudowną skuteczność! Lekarstwo to jest bardzo ograniczone; wrażliwość naszą możemy osłabić tylko do pewnego stopnia, lecz nie usuniemy jej w zupełności nigdy, bo ona wiąże się nierozdzielnie z popędem, a ten pozostanie, inaczej natura chybiłaby celu.

Ludzie nauki, ludzie wysokiego wyrobienia moralnego dochodzą do tego, że nagość nie robi na nich wrażenia i mogą spokojnie na nią spoglądać — widzimy to u lekarzy, przyrodników, miłośników sztuki. Lecz myliłby się bardzo, ktoby sądził, że wrażliwość znikła u nich zupełnie; nie, trzyma ją tylko w zawieszeniu zdolność do wzniesienia się na wyższy poziom prawdy, dobra czy piękna i utrzymuje w karchach silna, długoletniem ćwiczeniem zahartowana wola; z chwilą zwolnienia jej napięcia i oni podzielą los powszechny.

Jak zwodniczą zaś jest rzeczą liczyć u ogółu na stopniowe „przyzwyczajenie“, zżycie się z nagością, tego chyba dowodzi dostatecznie historia czasów dawnych i dzisiejszych. W Rzymie, za czasów cesarstwa, nagość była rzeczą powszednią, a przecież wtedy zastajemy szczyt zepsucia moralnego; gdyby ciągle stykanie się z obnażeniem potrafiło odebrać mu moc podniecania, powinni by wszyscy przedstawiciele świata artystycznego i lekarskiego być ludźmi, do których niemoralność nie miałaby przystępu — a tego przecież nikt nie powie, ani oni sami. Na społeczeństwa dzikie nie możemy się powoływać, ponieważ obracamy się w cywilizowanym, a przytem teren to zbyt nierówny; i tam obowiązują pewne swoiste przepisy przyzwoitości, a gdzie ich niema, panuje niejednokrotnie najstraszniejsza rozwiązłość.

Zresztą tym wszystkim, którzy lubią się popisywać swoją wyższością na tem polu i wojują hasłem: „czystym wszystko czyste“, odpowiedział już dawno F. W. Förster: „Panowie, czyści wielbiciele naszego ciała! przyjmuję do wiadomości zapewnienie o waszej czystości, lecz niestety, brak mi wiary!“¹⁾

Zatem nie do nagości ale do większej niż dotąd skromności musi się przyzwyczajać kobieta, a to tembardziej, że ulice, teatry, festyny, kawiarnie, w których się pokazuje, skupiają w sobie publiczność, w której jednostki duchowo wyrobione zawsze należą do mniejszości. Trzeba więc liczyć się z ogółem, nie prowokować go, trzeba zwłaszcza mieć wzgląd na młodzież, nie psuć jej już w zaraniu życia. Nie pewna ilość uczonych i artystów stanowi naród i państwo, ale szeroki ogół — i dlatego mówimy o moralności publicznej.

A ponieważ kobieta, chodząca w sukni zanadto wyciętej, przejrzystej, bez rękawów, lub zbyt plastycznie wybijającej znamiona płci, podnieca tem innych, budzi niewłaściwe myśli i uczucia, przyczynia się do demoralizacji — dlatego moda taka jest niemoralną.

„Głębiej myślący działacze społeczni — pisał już parę lat temu amerykański tygodnik *America* (14. VIII. 1920 str. 399) — jednomyślnie przypisują zastraszający upadek moralności publicznej, jaki nastął po wojnie, w wielkiej części nieodpowiednim strojom, jakie obecnie noszą kobiety“. To samo orzekli w różnych krajach lekarze. Mógł więc papież Pius XI słusznie powiedzieć, że nieprzyzwoitą modę uważa za jedno z głównych źródeł dzisiejszego zepsucia obyczajów.

* * *

Tak przedstawia się w krótkim zarysie problem niewłaściwej mody. Jest ona poniżeniem i narażeniem kobiety, jest okazją i rozsadnikiem demoralizacji w społeczeństwie, wśród starszych i młodzieży. Zwalczać ją zatem winno państwo i samo społeczeństwo, bo upadek moralności publicznej to klęska dla nich większa, niż głody, mory i wojny, bo to robak, który wgryza się w sam rdzeń narodu, skąd go już

¹⁾ „Seksualna etyka i pedagogika“, rozdział: Higjena wyobraźni.

zwykle żadnym zabiegiem operacyjnym wydobyć nie można; zwalczać ją powinni wszyscy, którzy szanują kobietę, a przede wszystkim ona sama, bo to jej żywotna sprawa; zwalczać powinni zwłaszcza katolicy, jeśli nie chcą poniewierać przykazań Bożych i przepisów Kościoła.

Niestety pod tym względem nie możemy się poszczycić, że stoimy czujnie na straży moralności publicznej. Podczas gdy zagranicą „Związki kobiet katolickich”, organizacje katolickie panien biurowych i pracujących fizycznie, owszem instytucje niekatolickie, wydawały i wydają coraz nowe protesty w sprawie nieobyczajnej mody, to u nas panuje niemal głuche milczenie — chociaż nasze bale, rauty, parki i ulice roją się od dowodów, że akcja podobna byłaby jak najbardziej na czasie. O naszych paniach na balach i rautach utarło się przecież zdanie, że nie pyta się, jak się ubierają, tylko dokąd się rozbierają; niektórzy mężczyźni podczas tańca odczuwają obrzydzenie, bo nie mają na czym ręki oprzeć; lekarze i prawnicy powiadają, że wypadki, które dawniej należały do wyjątkowych, dziś są na porządku dziennym. Skargi te jednak krążą tylko prywatnie, pocichu, jawnie zaś toleruje się wszystko, od szeregu lat nie pamiętam żadnej na większą skalę obliczonej odezwy, żadnego poważniejszego publicznego protestu;¹⁾ tylko zgnilizna szerzy się i zaraża coraz dalsze warstwy. Przez pewien czas w r. 1920 zaroilo się wprowadzić w prasie warszawskiej od dłuższych nawet artykułów o modzie, lecz chodziło w nich tylko o wprowadzenie mody „swojskiej, polskiej”, a nie o stronę moralną; owszem zaznaczono nawet, że nie będzie się „zatracać linii współczesnej mody, przyjętej na zachodzie”.

Bezczynność ta i zaniedbanie własnej sprawy mści się jednak na kobiecie polskiej. Kiedy parę lat temu na murach jednego z głównych miast naszego kraju pojawiły się plakaty futurystów o treści obelżywej dla kobiety, nikt słowem nawet nie zaprotestował przeciw temu. Poco bowiem pro-

¹⁾ Nie można tu również zaliczyć odezwy, zamieszczonej w warszawskim *Przeglądzie Katolickim* z d. 13 lipca b. r.; jakkolwiek silna, jest ona właściwie anonimowa, nie dojdzie do wiadomości szerokiego ogółu, a przytem redakcja jej nie jest szczęśliwie obmyślana i dlatego pozostanie zapewne bez skutku.

testować, kiedy jedna część kobiet wyglądem swym zewnętrznym zada zaraz kłam protestowi, a druga, lepsza, milczy i nie ma odwagi wystąpić!

Co w modzie dzisiejszej należy zwalczać, zostało wymienione już uprzednio : zbyt wycięty dekolty, obnażanie ramion, krój niewłaściwy i przejryste suknie!

Ten ostatni punkt, ze względu na swe rozpowszechnienie, zasługuje również na baczną uwagę, ponieważ jest nieraz gorszy od właściwego obnażenia. Człowieka zawsze pociąga to, co tajemnicze i wiele kobiet, zwłaszcza lekkich, stara się wykorzystać tę okoliczność. Na zgubną stronę takiego procederu zwracają też uwagę wszyscy, nawet nie troszczący się o wyższą moralność. Wspomniany powyżej dr. I. Bloch pisze: „Wyrafinowaną i zmysłowo drażniącą jest przedewszystkiem połowiczna, częściowa nagość, a nie całkowita... Najsilniejsze podniecenie zmysłowe sprawia połowiczne zasłonięcie, czyli częściowe tylko obnażenie ciała“;¹⁾ występuje też ostro przeciw tej modzie i silnym dekoltom, a to samo przyznaje inny, podobny poza tem liberalny moralista, dr. mędr. August Forel.²⁾

Inną rzeczą, którą należałoby czempredziej usunąć, jest dzisiejszy niewłaściwy zwyczaj zbyt krótkiego ubierania małych dziewcząt.

Wprawdzie dziecko kilkoletnie nie widzi w tem nic zdrożnego — to możemy przyznać, chociaż dodamy, że doświadczenie temu nieraz zaprzecza. Ale przecież na placach zabaw i ulicach chodzą inne dzieci większe, chodzą zwłaszcza chłopcy, których niezdrową ciekawość rozbudza i zaspakaja każdy żywszy ruch, każde schylenie się tak ubranej dziewczynki. Nadto przyzwyczajanie dziewcząt do obnażania się — pomijając już, że nie wymagają go żadne względy higieny ani estetyki — przytępia w nich tylko poczucie wstydlivosti, tej najpiękniejszej ozdoby kobiety, a zarazem najskuteczniejszej broni przed występkiem. Złą więc przysługę wyświadczają dzieciom ich matki, złą również społeczeństwo, które na to wcale nie zwraca uwagi.³⁾

¹⁾ Dz. c., str. 150, 151.

²⁾ „Die sexuelle Frage“, 8—9 Aufl., München, str. 182.

³⁾ Wiele mogłaby tu dopomóc czujność władz szkolnych. Niestety

To też niektórzy z biskupów, chcąc ratować młodzież przed demoralizacją ze strony własnych rodziców i wychowawców, zabrali się energiczniej do tej kwestji. Mgr. Binet, biskup ze Soissons, skarży się w liście z 28 kwietnia b. r. na modę obecną i powiada: „Najboleśniejszą zaś jest rzeczą, że się chce do niej przyzwyczajać także dziewczęta, przystępujące do pierwszej komunji św.”; wzywa, więc rodziców, aby nie wprowadzali „pogańskich obyczajów” i rozporządza: „absolutnie zakazujemy dopuszczać do komunji św., przy jakiegokolwiek okazji”, dziewczęta w stroju niewłaściwym, bez rękawów lub zbyt przejrzystym. Również kard. Mercier, wzywając w r. 1923 do walki z nieobyczajną modą, woła: „Myślcie o tem wy przedewszystkiem, matki rodzin, które dotychczas zamykałyście oczy” na tę sprawę u dzieci. Biskup Marty posuwa się jeszcze dalej i 15 września 1923 r. zakazuje przyjmować do szkół katolickich dziewczęta, których sukienka nie sięga „poniżej kolan”.

Niech się zaś nikt nie lęka, że Kościół chce usunąć elegancję; nie, on właśnie zwalcza jej brak. Elegancja prawdziwa — to jest sposób ubierania się ze smakiem, bez żadnych niewłaściwości i bez zwracania na siebie powszechnej uwagi — nie ma w sobie nic ujemnego, owszem odpowiada celowi ubrania, które obok ochrony ciała i przyzwoitości, ma także służyć do jego ozdoby. „Uczcie wasze córki — przemówił kard. Mercier do pań katolickich Belgji — aby były ostrożne w sposobie ubierania się i szukały prawdziwej elegancji”. Na audjencji udzielonej patrycyatowi rzymskiemu d. 25 marca 1922 r., odezwał się Pius XI: „Elegancja jest rzeczą wskazaną i potrzebną; cnota jest zawsze miłą, jeżeli się łączy z zewnętrznymi formami; ale prawdziwa elegancja przestaje być tam, gdzie przekracza się granicę, wyznaczoną przez cnotę”.

Kościół katolicki dowiódł więc dostatecznie, że rozumie potrzeby życia i popiera wszystko, co tylko zgodne jest z prawdziwym pięknem; jeśli potępia modę niewłaściwą, to jedynie dlatego, że ona obraża Boga, szkodzi kobiecie i spo-

z przykrością musimy zauważyć, że nawet niektóre klasztorne szkoły żeńskie nie uważają należycie na tę sprawę.

łeczeństwu. Występując przeciw nieobyczajnym strojom, Kościół stanął na straży godności kobiety i zdrowia narodów; spełnił swą misję — pozostaje tylko, by społeczeństwo, a zwłaszcza kobieta, dokonała reszty.

Tembardziej, domagamy się tego od kobiet katolickich. Moda, którą gani nawet niewierzący i zbyt liberalny moralista, którą potępiają lekarze, prawnicy i socjologowie, którą biskup angielski z Edimburgu nazywa „bezwstydną i wyzywającą“, którą arcybiskup z Chambery zwie „występną prowokacją“, a biskup z Montauban „modą obmierzłą, córką nowożytnego neopogaństwa“ — taka moda nie może być odpowiednią dla Polki-katoliczki.

Ks. Stanisław Podoleński.

O mistycyzmie Cesarza Aleksandra I.

(Ciąg dalszy)

Gorące popieranie biblijnej propagandy oraz mistycznego ruchu w Rosji było w pojęciu Aleksandra tylko wstępem do innej wielkiej i „świętej akcji“, której myśl zaczynała kiełkować wówczas w jego wrażliwej i niespokojnej duszy. Marzył bowiem od pewnego czasu o połączeniu licznych wyznań i obrządków, istniejących w jego państwie, nawet najbardziej sobie wrogich w jedną „wyższą religję“ — „religję miłości“, mającą być prawdziwą religją Zbawiciela, opartą na prawdach objawionych przez Boga w Starym i Nowym Testamencie i stojącą ponad wszelkimi dogmatami, powstałymi z biegiem wieków¹⁾ i car coraz bardziej do tej myśli zapalał się.

Na rozwój tych utopij i dywagacyj w Aleksandrze wpłynęła przedewszystkiem słodka apostołka religji miłości, natchniona Krüdenerowa; wpływali masoni, z którymi się zbliżył po wojnie z Napoleonem, i w znacznej mierze metodyści, którzy w Londynie potrafili go olśnić i osidłać. W pierwszych latach ery pokongresowej widzimy nad Newą całą falangę metodystów, masonów, zaproszonych przez cara. Działają angielscy biblijni agenci: Pinkerton, Paterson, Henderson, Wenning, Herdt, Nill i t. p. Służą radą cesarzowi i Golicynowi, kierują Towarzystwem Biblijnem, rozjeżdżają po całym imperjum, rozwożą Biblię, urządzają misje, badają nastroje religijne w sektach i prowadzą cichą, planową robotę, jaką im zgóry nakreślili londyńscy działacze.

¹⁾ Ob. raporty hr. de La Ferronnays i hr. de Gabriac, *passim*. W. Ks. Mikołaj Michajłowicz, *L'Empereur Alexandre I t. II*.

A ich cele i apetyty sięgały daleko i szeroko. Czytamy w mowie Ryszarda Watsona, „ministra sekty metodystów“, mianej w Londynie w siedzibie masonów 7 maja 1819 r.¹⁾, „że wieści, płynące z Rosji napełniły radością serca“ przyjaciół ludzkości. Budziła się nadzieja, że niebawem w tem obszernem państwie, dzięki rozpowszechnieniu Pisma Świętego, odzyska religia pierwotną swoją czystość. Dokona Biblia na Wschodzie tego, co przed wiekami zostało przez nią dokonane na Zachodzie w Kościele łacińskim. Oświeci Kościół grecki, oczyści go z błędów i naleciałości; dźwignie go z upadku, rozgrzeje wiarę i umocni jedność wśród wiernych. Wielkie dzieło reformy Cerkwi połączy ludzi i wyznania bez rozlewu krwi i politycznych walk... będzie dla cesarstwa rosyjskiego „pięknem wschodzącem słońcem“, „oświecającem zarówno biedną chatę w Syberji, jak pałac carów, gdzie najpotężniejszy i najmędrzy monarcha rozmyśla dzisiaj nad tym zbawiennym czynem“.

Ale dla osiągnięcia tak „wzniosłych celów“ w przekonaniu „przyjaciół ludzkości“ trzeba było koniecznie mozolnej, wytrwałej i różnorodnej pracy. Trzeba było nie tylko zachęcać do czytania Biblii, ale jednocześnie w odpowiednich naukach i kazaniach uczyć, „uświadamiać braci, że obrządki, wyznania są rzeczą ludzką i błahą, a tradycja — despotyzmem; trzeba było uczyć, że prawda Chrystusowa tkwi jedynie w czystej Jego religji; że przez światło czerpane z Pisma Świętego najlepiej ją człowiek poznaje i t. d. Trzeba było w odpowiedni sposób kształcić młode pokolenie, odpowiednią stwarzać literaturę, przygarniać sekty i tłumaczyć pasterzom i działaczom prawosławnym, że jeżeli Cerkiew pójdzie na ustępstwa, jeżeli zgodzi się na pewne konieczne zmiany, to wiele sama będzie mogła zyskać, gdyż inne wyznania i obrządki, istniejące w Rosji, łatwo z czasem w niej się roztopią²⁾. „Ten plan — pisał poseł francuski

¹⁾ Extrait de la feuille publiée chez Tilling et Hueghes Imprimeurs. Grosvenor Row. Chelsea. Mai 1819. 13-me anniversaire de la Société Biblique. Ob. Pypin. o. c. Wiestnik Jewropy, t. VI 1868 r. 749. str.

²⁾ Ob. Raporty hr. de la Ferronays z roku 1820. W. Ks. Mikołaj Michajłowicz o. c.

hr. de Gabriac — przerażający ludzką wyobraźnię — zmierzza bowiem, jak się zdaje, do zaprowadzenia anarchji wyznaniowej — wieży Babel na polu religijnem, jest jednak przyjęty przez cesarza i jego radę, i jego skutki ciągle dają się spostrzegać. Ale rządu nie przestraszają dla dwóch powodów: bo rząd zajmuje się tem, czego sam nie rozumie — jest kompletnie w tym względzie nieświadomy; bo główną sprężyną tej dziwacznej polityki jest „mistyczna nauka“, którą car wyznaje z niesłychaną wiarą i zapałem tem silniejszym, że mu obiecuje chwalebłą rolę reformatora rodzaju ludzkiego“.

W słowach Gabriaca mieściło się wiele prawdy. Dla liberalnego ucznia Laharpa ciasne, „nieokrzesane prawosławie“ wydawało się wówczas „nieznośnem jarzmem“, religja zaś rzymska zbyt twardą i dogmatyczną. Przejęty mrzonkami mistyków, sądził, że tylko „religja miłości Chrystusowej“ mogła dźwignąć ludzi z upadku, zapewnić im szczęście na ziemi i sprowadzić na nich obfite błogosławieństwa niebios — więc systematyczną w tym kierunku chciał rozwijać działalność.

Niebawem utopje carskie zaczęły się ujawniać w licznych rozporządzeniach, które gorliwy Golicyn starał się skwapliwie wprowadzać w życie. — 5 listopada 1817 r. zostaje ogłoszony najwyższy ukaz, orzekający, że zarządy wyznań oraz oświaty miały tworzyć odtąd jedno oddzielne ministerjum: „— aby na przyszłość zasady moralności chrześcijańskiej — brzmiała wola cesarska — stały się podstawą prawdziwej oświaty“¹⁾.

Nowe ministerjum powierzył car księciu Golicynowi, a departament w niem wyznań, obejmujący 4 wydziały — jego serdecznemu przyjacielowi, znanemu masonowi i mistykowi A. J. Turgieniewowi. Ukaz listopadowy zadziwił i oburzył wielu²⁾, obóz zwłaszcza zachowawczy i duchowieństwo, dla którego był „nowością“, uwłaczającą panującej Cerkwi. Dotąd bowiem jej sprawami zarządzał świętobliwy synod,

¹⁾ Ob. Szylder o. c. t. IV, str. 10.

²⁾ Na listopadowy ukaz oburzał się W. Książę Konstanty, Karamzin, Dmitriew, Sipiagin i t. p. Nowe ministerjum nazywano ironicznie „Ministerjum wyższej oświaty“. Ob. Pamiętniki Wigela. Część V, str. 67.

dostojnicy duchowni, „osoby świętem namaszczone krzyżem“, obeznane z jej potrzebami i ustrojem. Tymczasem ukaz cara wywracał dawny porządek. Kościół grecko-rosyjski stawał się teraz zależny od ludzi świeckich.

Masoni, mistycy, kreatury kwakrów i metodystów — ubolewali przyjaciele Szyszkowa — obafamuceni zachodniem marzycielstwem, mieli załatwiać sprawy Świętej Cerkwi, tak często drażliwe i zawiłe, i załatwiać je narówni ze sprawami innych „niższych“ wyznań: katolików, ormjan, protestantów, a co gorsze, żydów lub mahometan“.

Ale minister nie przejmował się zbytnio skargami gorliwych synów prawosławnej Cerkwi. W jego przekonaniu ukaz cesarski był rozporządzeniem pierwszorzędnej wagi. Wspólny bowiem zarząd wszystkich wyznań miał w znacznej mierze ułatwić „ludziom dobrej woli“ pracę nad ich zbliżeniem i świadczyć zarazem najwymowniej w oczach Europy o wielkiej tolerancji, panującej w obszernem państwie Aleksandra I. Jednocześnie na życzenie Najjaśniejszego Pana rozwijał Książe minister gorliwą pracę na polu reformy szkolnictwa elementarnego według recept, idących z Londynu. Chodziło głównie cesarzowi o przeniesienie na grunt rosyjski nowego typu szkoły początkowej, tak zwanej szkoły lankasterskiej (schools for all), przeznaczonej dla dzieci wszystkich wyznań, którą zaprowadziło w Anglii Towarzystwo Biblijne w pierwszych latach XIX stulecia, a którą Pinksy, Hendersony i t. p., gorliwi biblijni agenci w Petersburgu zachwalali gorąco Aleksandrowi.

Dotychczas szkoły początkowe w Rosji nosiły charakter wyłącznie cerkiewny i pozostawały pod zarządem prawosławnego duchowieństwa. Tylko w niektórych znaczniejszych miastach, gdzie było wielu cudzoziemców, spotykało się szkoły początkowe dla dzieci obcych wyznań, niezależne od władzy duchownej, ale naogół ich liczba była mała. Celem zreformowania szkoły początkowej, „nieodpowiadającej duchowi czasu“, i bliższego poznania „lankasterskiej metody wspólnej nauki“ wydelegowało ministerjum oświaty do Anglii czterech studentów pedagogicznego instytutu w Petersburgu. Badania delegatów wypadły nader pomyślnie dla zamiarów ministra, wobec czego postanowił rząd zająć się

niezwłocznie wprowadzeniem nowych elementarnych szkół w cesarstwie. W styczniu 1819 r. powstaje w stolicy petersburskie towarzystwo popierania lankasterskiej szkoły, oraz specjalny komitet, mający się zająć ułożeniem programu i dobraniem odpowiednich podręczników dla „wspólnej nauki dziatwy“, do którego weszli znani członkowie Towarzystwa Biblijnego Runicz, Martynow i Magnickij.

W październiku tegoż roku otwarto uroczyście pierwszą lankasterską szkołę w Rosji dla biednych dzieci wszystkich wyznań. W 1821 r. widzimy już dwie podobne szkoły nad Newą. Szkołę dla chłopców powierzono angielskiemu pedagogowi Wanningowi; szkołą dla dziewcząt zajęła się specjalistka kwakierka, Sara Kilgham, sprowadzona („wypisana“) na koszt cesarski z Londynu. W 1822 r. lankasterskie szkoły otwierają: anglik metodysta Herdt, po nim Nill jego przyjaciel, a po nich inni jeszcze „bracia chrześcijanie“, i niebawem nowe szkoły dla dzieci, mocno subwencjonowane przez rząd, rozejdą się szybko po większych gubernialnych miastach cesarstwa. Nie zastanawiamy się bliżej nad metodą i ustrojem tej nowej szkoły; — zaznaczyć tylko pragniemy, że w owych szkołach początkowych, tak gorliwie propagowanych przez ministerjum oświaty, głównym przedmiotem wykładów była Biblia. Codziennie rano i wieczór czytano Pismo Święte dzieciom, tłumaczono im pewne ciekawsze ustępy, urządzano popularne biblijne pogawędki i żądano od dzieci, aby koniecznie uczyły się wspólnie Ewangelji na pamięć. „Biblia, mawiał Golicyn, jest podstawą wychowania i najlepszym katechizmem; łączy chrześcijan w jedną rodzinę, podnosi ducha do Boga, uczy ludzi poznawać Jego święte prawdy, a pogan najskuteczniej pociąga do owczarni Chrystusowej“.

Mocno sarkało prawosławne duchowieństwo na te nowe szkoły, które minister, „przez biesa opętany“ rozpowszechniał na rosyjskiej ziemi. Szczególnie niepokoiła je ta okoliczność, że pocziwa prawosławna dziatwa miała się kształcić wspólnie z łacinnikami, z Niemcami, „z mahometafńskim śmieciem“ i zarażać się od nich „djabelską herezją“. Ale wola cesarska była wyraźna, a Golicyn wszechpotężny...

Faworami i opieką cesarską cieszyli się nie jedni agenci

londyńskiego Towarzystwa Biblijnego, grasujący w Cesarstwie. Cieszyli się nią również i duchowni innych wyznań, których ściągano z zagranicy i opłacano sownie, aby oświecali inteligencję i popierali „wielkie dzieło“ (*la grande oeuvre*) duchowego odrodzenia Rosji, o jakim marzył Aleksander i jego satelici. Na szczególną uwagę zasługują wśród nich dwaj księża katoliccy, głośni nader na bruku petersburskim i w rocznikach rosyjskiego Towarzystwa Biblijnego: Ignacy Lindl i Jan Gossner. Obaj pochodzili z Bawarii i obaj należeli do znanych pietystów niemieckich Herrnhutów-Zinzendorfian, od których, jakśmy wyżej wspominali, rośło się nad Renem i Menem w dobie wojen napoleońskich. Ignacy Lindl, proboszcz w Bindelkirche w północnej Bawarii, początkowo pracował gorliwie nad umoralnieniem swoich owieczek. Wkrótce jednak znajomość z Herrnhutami, a zwłaszcza płomienne kazania Juljanny Krüdenerowej o Biblii, o grzechu, o Kościele Chrystusowym, które chciwie wchłaniał, wykoleiły tę wrażliwą i niezrównoważoną duszę i sprowadziły ją na manowce.

Za namiętną propagandę Biblii w swojej bawarskiej parafii i „buntowanie chłopstwa“ został Lindl przeniesiony do Gundermunden i oddany pod nadzór policji. Ale kary, jakie na niego spadły, bardziej jeszcze podrażniły gwałtownego i egzaltowanego księdza. Na nowem stanowisku uderzył otwarcie na powagę i hierarchję Kościoła katolickiego i w szeregu ulotnych broszur, nie bez talentu napisanych¹⁾, nawoływał wiernych do porzucenia zabobonów, a wyznawania „czystej wiary Chrystusowej“. Rzecz wreszcie doszła do tego, że rząd bawarski postanowił uwięzić niesfornego księdza.

Wtedy nieoczekiwanie przyszedł mu z pomocą hr. Pahlen, poseł rosyjski w Monachjum, przyjaciel Golicyna i baronowej Juljanny. Dopatrzył się w Lindlu „męża apostołskiego“ i natchnionego kapłana, który w danej chwili mógł być z prawdziwą korzyścią pod okiem światłego ministra wyznań pracować w Rosji — więc opatrzywszy go w pieniądze i gorące rekomendacje, przez swoje stosunki

¹⁾ Z pośród nich znacznem cieszyły się powodzeniem trzy ascetyczne książeczki: „Droga do nawrócenia“, „Człowiek w obliczu Boga“ oraz „Wyjątki z żywotów pobożnych dzieł“.

ułatwił mu wyjazd do Petersburga. Z najgłębszą czcią i serdecznością przyjęto „wyznawcę” nad Newą. Najjaśniejszy Pan miał kłęcząc prosić go o błogosławieństwo¹⁾.

Wyznaczył mu rząd pensję i mieszkanie na Milionnej ulicy i polecił miewać odpowiednie kazania dla katolickiej inteligencji. Ale Lindla apostołstwo obfitych owoców nie przyniosło. Na pierwszym kazaniu w kościele Św. Katarzyny oburzył kaznodzieja słuchaczy i zraził ich do siebie, gdy oświadczył z cynizmem, że wezwał go rząd cesarski, aby prostował im pewne błędy nauki katolickiej i tłumaczył istotę prawdziwej Chrystusowej wiary. Wszczęło się wtedy zamieszanie w kościele, odezwały się protesty i wielu wiernych ostentacyjnie wyszło z kazania.

Jednocześnie zajmował się Lindl urządzaniem konferencyj w domach prywatnych. Bywał u hr. W. Koczubeja, u księżny Anny Mieszczerkiej, u Wieŋinghofów i Lievenów i t. p., gdzie się zbierali zarówno prawosławni, jak katolicy i protestanci i miewał z nimi teologiczne pogadanki. Prawosławni mistycy i protestanci zachwycali się bawarskim „prorokiem” i chętnie przychodzili na nauki, które z woli rządu zaczął głosić w Maltańskiej kaplicy. Ale OO. Dominikanie i duchowieństwo świeckie katolickie stroniło od młodego kaznodzieji. Uważało go za kapłana zwichniętego, zarażonego „heretyckim mistycyzmem” i za niebezpiecznego rządowego agenta, zwłaszcza po przykrem zajściu, które się wydarzyło u arcybiskupa-metropolity mohylowskiego w Wielki Czwartek 1820 r.²⁾ Od szeregu lat w Wielki Czwartek po nabożeństwie zwykł był urządzać arcybiskup Siestrzeńcewicz w swoich apartamentach na ulicy Targowej przy kościele Św. Stanisława wystawny obiad dla petersburskiego

¹⁾ Ob. v. Bethmann Hollweg. Joannes Gossner. Berlin. 1858 r. (Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und chr. Leben), „Am 17 October 1819 hielt er (Lindl) seine Abschiedspredigt und reiste am 18 nach Petersburg, wo er aufs freundlichste und ehrenvollste aufgenommen wurde. Fürst Gollizin, der Kaiser selbst empfing ihn und bat ihn knieend um seinen Segen. Vor so hoher Gunst musste selbst der katholische Mitropolit sich beugen...”

²⁾ Ob. Raport hr. de la Ferronays z d. 16/4 kwietnia 1820 r. i raporty hr. de Gabriac. W. Ks. Mikołaj Michajłowicz. L'Empereur Alexandre I t. II. Annexes.

duchowieństwa. Zapraszał członków Kolegium oraz wybitnych księży świeckich i zakonników, a tym razem zaprosił między innymi i Księdza Ignacego Lindla. W czasie uczty powstała sprzeczka pomiędzy nim a jednym z jego sąsiadów. Podchmielony Lindl, nie zwracając uwagi na obecność metropolity i grona wyższych dygnitarzy kościelnych, zawołał szyderczo, że jest gorliwym kapłanem Chrystusowym, lecz nie księdzem katolickim i wystąpił z ostrą diatrybą przeciwko Kościołowi katolickiemu. Kościół Rzymski, mówił, już od wieków — zapewne od III-go przestał być Kościołem Chrystusowym. Wypaczyły go sobory, wypaczyli papieże, różne dogmaty i niezdrowe tradycje. Aby powrócić do czystej nauki Zbawiciela winno było duchowieństwo kłaść teraz szczególny nacisk na szerzenie Pisma Świętego wśród ludu i pamiętać, że słowo Boże w Biblii zawarte jest jedyną nieomylną regułą wiary, której tłumaczem mógł być każdy wierzący chrześcijanin. Winni byli dalej przełożeni duchowni nie zapominać, że kapłani, pozostający w stanie grzechu, lub niewierzący, nie mieli władzy sprawowania Sakramentów; że należało ich z posad usunąć, aby nie plągarzili Kościoła Bożego. Winni byli wreszcie pasterze mieć wzgląd dla wszelkich sekt, przyjmujących Biblię, uważać je za pożyteczne, za uczciwe i mogące zapewnić ludziom zbawienie wieczne i t. d. Słowem, wygarnął zapalony predykanć cały arsenał dawno przebrzmiałych i zaśniedziałych zarzutów, ale skwapliwie odgrzebywanych podówczas przez niemieckich i angielskich pietystów do walki z Kościołem katolickim.

Przy stole zerwała się burza. Nazwano Lindla odstępcą, gorszycielem i paru Dominikanów zabrało się natychmiast do odparcia jego niedorzecznych inkryminacyj. Arcybiskup jednak obawiając się skandalu, głównie zaś gniewu księcia ministra, o którego łaski zawsze mu chodziło, przerwał dyskusję i w uniżonym raporcie, złożonym nazajutrz Golicynowi, przedstawił całą sprawę, jako drobne zajście, wywołane krewkością paru młodych księży. „Miałem ja — pisał Siostrzeńcewicz z właściwą sobie jowialnością, do starego przyjaciela Franciszka Borgjasza Mackiewicza, biskupa ka-

mienieckiego¹⁾ — osobliwy z wartogłowami kłopot podczas traktamentu mojego w Wielkoczwartkowy dzień. Chcieli się za czuby wiać i dyskursami teologicznymi inter coenam nas uraczyć, alem wojującym milczenie nakazał, aby zgorzenia nie było“.

Doszło jednak wkrótce do uszów Golicyna, że dla Lindla najgorzej byli usposobieni OO. Dominikanie. Zawezwał ich do siebie i po grubiańsku przypominał im obowiązek posłuszeństwa poddanych względem władzy monarchy, „od Boga idącej“. „Najjaśniejszy Pan, fuknął minister, przysłał specjalnego kaznodzieję dla swych poddanych katolików. Ma Lindl bezwarunkowo w niedziele i święta kazać w Malcie, a w czwartki wieczorami w kościele parafialnym. Mają go ojcowie serdecznie przygarnąć i ułatwić mu pracę“. *„Prenez y garde, dodał, ou il vous arrivera autant qu'aux Jésuites“.*

Pomimo względów i protekcji rządu nie zagrzał Lindl miejsca w Petersburgu. Na jego kazania lud nie chciał chodzić, a katolickie domy nie przyjmowały go u siebie. Widząc, że jego misja „dla spraw Bożej“ nie jest zbyt korzystną w stolicy, mianował go car za radą Golicyna „wizytatorem kościołów katolickich“ w południowej Rosji na miejsce zasłużonego księdza Nicolle „z prawami biskupimi“ i wysłał do Odessy. Czas jakiś włóczył się jeszcze Lindl po chersońskiej gubernji, nawiedzał prawosławnych sekciarzy, bruździł katolickim księżom, zaglądał nawet do Kijowa z naukami, ale szerszej propagandy biblijnej nigdzie nie zdołał rozwinąć. Gdy zaszła w polityce religijnej Aleksandra radykalna zmiana, musiał spieszenie wynosić się z Rosji.

Daleko większem powodzeniem i wpływami cieszył się nał Nową ksiądz Jan Gossner. Przybył do Petersburga na specjalne zaproszenie cara w chwili, gdy Lindla wyprawiano do Odessy, i doznał takiego przyjęcia, o jakim zapewne nie śniło mu się nigdy. Pod względem wykształcenia i zdolności stał Gossner bez porównania wyżej od swego ziomka. Był znanym w Niemczech teologiem i egzegetą; tłumaczył

¹⁾ Z niewydanych listów Stanisława Sierstrzeńciewicza-Bohusza, będących w posiadaniu piszącego. List Sierstrzeńciewicza do Mackiewiczza z Petersburga, 27 kwietnia 1820 r.

Nowy Testament na język niemiecki, rozchwytywany przez protestantów i „liberalnych” katolików, kształcił młodzież w głośnem düsseldorfskim gimnazjum, zajmował się literaturą, uchodził za świetnego mówcę, ale duch niespokojny, jak u Lindla i głowa mocno otumaniona niezdrowemi teorjami niemieckich pietystów o konieczności odrodzenia starzejących się Kościołów chrześcijańskich. Zapatrzony w Herrnhutów, w licznych swoich kazaniach, miewanych w Norymbardze, w Bazyleji, w Monachjum zalecał „braciom w Chrystusie” czytać Biblię, zrzeszać się w „chrześcijańskie braaterskie gminy” i przestrzegać sumiennie „dawnych cnót ewangelicznych”, które miały w nich odrodzić ducha „prawdziwej wiary” i miłości. Apostolstwo Gossnera zwróciło wkrótce na niego uwagę londyńskiego Towarzystwa Biblijnego i zyskało najgłębsze uznanie metodystów angielskich. Jeszcze we wrześniu 1817 r. znany działacz biblijny w Londynie Szteinkopf pisał do Pinkertona, że „jednym z najbardziej nieustrudzonych i nieulekłych siewców Słowa Bożego był ojciec Jan Gossner”. Radził przeto przyjaciółom Biblii w Petersburgu, aby koniecznie zdobyli taką siłę dla sprawy Bożej w Rosji. Podobne rady słała również nad Nową przyjaciółka Gossnera, baronowa Juljanna Krüdenrowa. Rokowania Golicyna z „siewcą Słowa Bożego” trwały dosyć długo, ale zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem.

W lipcu 1820 r. witał go uroczyście w Petersburgu minister oświaty i z radością w imieniu Najjaśniejszego Pana dziękował mu na posiedzeniu Komitetu Biblijnego za udział, jaki chciał wziąć w jego pracach. Przyjęciem w Rosji był Gossner oczarowany. „O ile był chłodny klimat nad Nową — pisał do jednego ze swych przyjaciół — o tyle ciepłe serca, które tam napotkał”. „Minister książę Golicyn — dodawał — jest miłym i wykwiutnym człowiekiem, a takich, jak on, łaknących i pragnących sprawiedliwości, było wielu wśród wielkich”. Dla dobroczynnego monarchy nie miał słów pochwały. Gdy go przedstawiono Aleksandrowi, zaprowadził go car do swego prywatnego gabinetu, posadził przy sobie, uściskał, ucałował, jak brata i, trzymając go za rękę, parokrotnie mu powtórzył, że dołoży wszelkich starań, aby był zadowolony z pobytu swego w Rosji. Ziściły się carskie

słowa. Miał bezpłatnie wyborne utrzymanie i wspaniałą apartament na ulicy Wielkiej Morskiej, i, co najważniejsze, na życzenie cara wynajęto mu przy jego mieszkaniu obszerną salę, gdzie swobodnie i skutecznie mógł głosić „braciom“ prawdy Chrystusowe.

Istotnie przez dłuższy czas miał Gossner wszelkie prawo chwalić się swojemi sukcesami w stolicy. Dowiadujemy się z pamiętników Panajewa¹⁾, że ludzie wszystkich wyznań, nie wyłączając prawosławnego, spieszyli na kazanie Ojca Gossnera do kościoła św. Katarzyny i byli pod ich urokiem. Najwięcej wszakże zbierało się ludzi w owej sali na ulicy Wielkiej Morskiej. Tłoczono, rozpychano się w niej; niekiedy zdarzały się bójkі, bo każdy chciał widzieć bliżej „męża Bożego“ i nakarmić się jego miodopłynną mową. Rano urządzał tam Gossner wspólne modlitwy i rozmyślania. Uczyl wiernych, jak mieli się skupiać, jak szukać Boga, jak z Nim rozmawiać. „Promienie jego ducha — pisał biograf Gossnera — spływały wówczas na tysiące ludzi i budziły w nich głębokie, wewnętrzne życie z wiary“²⁾. Wieczorami o później godzinie miewał w sali nauki dla tłumów. Najczęściej mówił o Chrystusie Pasterzu, o jednej wielkiej chrześcijańskiej rodzinie, o religji miłości i zbawieniu dusz przez nią. Gdy się zapalał i potężnym głosem zaczynał w ognistych wyrazach rozwijać słuchaczom swoje myśli, niezwykle wzruszenie ogarniało audytorjum. Jedni szlochali, inni klękali; nabożne niewiasty w rodzaju Tatarinowej, Żebrowskiej i im podobnych, a było ich legjon, dostawały spazmów, wpadały w zachwyt, wyciągały ręce do mówcy i błagały w uniesieniu, aby całą noc prawil im o tak świętych rzeczach! Niejednokrotnie nawet musiano omdlałe kobiety wynosić z sali...

Podobna propaganda szkodliwa Cerkwi i oficjalne popieranie jej przez rząd Najjaśniejszego Pana bolało wielu gorliwych prawosławnych, ale bardziej jeszcze bolało ich bezwzględne postępowanie księcia ministra w stosunku do tych, którzy jej nie sprzyjali lub śmieli się jej oprzeć.

¹⁾ Ob. Zapiski Panajewa. Wiestnik Jewropy. 1867 r. t. IV. str. 83 i t. d.

²⁾ Ob. v. Bethmann-Hollweg o. c.

Produkcja.

Studjum ekonomiczne.

(Ciąg dalszy).

III.

Niema innego źródła ani sposobu zaopatrzenia potrzeb ludzkich, jak tylko produkcja. Przytem trzeba tu zrobić nacisk na to, że musi to być produkcja bieżąca, bo chodzi o potrzeby bieżącej konsumpcji. Dobra nagromadzone przez przeszłość mogą być narzędziami produkcji, ale bez niej nic jeszcze ludziom nie dają. Bez bieżącej produkcji zarówno w pałacach jak w chatach może być tylko nędza. To trzeba mieć zawsze na pamięci, bo to pozwoli nam zrozumieć, że to co tej produkcji pomaga, to podnosi ludzki dobrobyt, a co jej szkodzi, to ten dobrobyt obniża.

Widzieliśmy jak produkcji pomaga łączenie sił ludzkich i kapitałów i jaka w tem wszystkiem jest harmonja, jak każda częściowa produkcja pomaga innym jej częściom, pomaga całości i jak całość pomaga częściom. Dlatego nic jej tak nie szkodzi, jak wszelkiego rodzaju wojny, już przez to samo, że one rozrywają tę harmonję. Dlatego socjalizacja ziemi i wszystkich warsztatów pracy okazała się nam bardzo niebezpieczną dla produkcji, bo musi sprowadzić walkę wszystkich ze wszystkimi; dlatego też wolność jednostek ludzkich okazała się nam najlepszą drogą do produkcji. Ale grożą jej inne jeszcze niebezpieczeństwa, które z kolei musimy rozpatrzyć.

Historja rodu ludzkiego pełna jest wojen; zdawać się może, że składa się z samych wojen. Były one, zdaje się,

głównem zajęciem ludzi w życiu pierwotnem, takim, jakie znaleźć jeszcze można w lasach środkowej Afryki i Australji. Polowanie na ludzi i zwierzęta stanowi główne zajęcie tych ludów. W każdym obcym widzą wroga, którego trzeba zabić, aby nie być przez niego zabitym. Trwoga i nienawiść zdają się być głównymi motorami życia. Taki tryb życia musiał trwać długie wieki, bo wyrobiły się pod jego wpływem pewne instynkty, które nawet w społeczeństwach kulturalnych można jeszcze odnaleźć.

Przyszedł wreszcie czas większego uspołecznienia ludzi, kiedy potworzyły się państwa. Wojny przestały być stałem zajęciem ludzi, były między nimi przerwy, w czasie których ludzie oddawali się pracy twórczej, tworzyli dobra stałe, tworzyli swoją kulturę. Niestety państwa prowadziły także między sobą wojny, a te przerywały ich prace pokojowe. Zawsze trzeba było mieć się na baczności przed nieprzyjacielem zewnętrznym. Ale i w łonie społeczeństwa były jednostki, które więcej oglądały się na cudzą pracę, jak na swoją i niechętnie przyznawały innym taką wolność, jaką chciały mieć dla siebie. Wymiana dóbr wywoływała też częste zatargi, a to wszystko zmuszało ludzi do obrony.

Trzeba było obrony na zewnątrz i na wewnątrz, aby ludzie mogli oddawać się pracy produkcyjnej. Podział pracy przyszedł i tutaj z pomocą i okazał się bardzo pożyteczny. Aby większość ludzi mogła oddawać się wyłącznie pracy produkcyjnej, mniejszość wzięła na siebie obowiązek obrony. Tak powstał stan wojskowy i urzędniczy.

Większość, która pozostała przy produkcji, pracowała na siebie i na swoich obrońców, bo ci nie mogli już zajmować się produkcją. To jednak, co producenci mogą dać swoim obrońcom, ma swoją naturalną granicę: nie mogą dać wszystkiego, co wyprodukują, bo najpierw sami muszą żyć, a potem jeżeli ma być postęp, to musi być pewna nadwyżka produkcji nad konsumpcją; ta nadwyżka dopiero tworzy dobra stałe czyli kulturę społeczną. Były wprawdzie społeczeństwa, gdzie takiej nadwyżki nie było, bo wszyscy prawie obywatele byli zajęci zarówno produkcją jak i obroną, ale takie społeczeństwa nie zaważyły w historii kultury, w nich nie było żadnego postępu, mogły tylko zasłaniać

inne państwa. Mamy jednak w historii przykłady państw, gdzie taka nadwyżka była, więc kultura i dobrobyt się podnosiły, jako przykład mogą służyć w nowożytnej historii Republika Wenecka i monarchja Wielkiej Brytanji.

Od wielkości tej nadwyżki zależał postęp społeczeństwa. Była w wiekach ubiegłych pewna niejasność w stosunku tych dwóch klas społecznych: tych, co zajmowali się produkcją i tych, co mieli władzę, niejasność, która stała na przeszkodzie rozwinięciu się produkcji. Władza pojmowana była na dwie strony: miała służyć do obrony poddanych, i ci, co ją dzierżyli, poczuwali się do takiego obowiązku, ale zarazem tłómaczyli ją na swoją korzyść i uważali ją za swoją własność prywatną. To stanowiło istotę urządzenia państw feudalnych, które przetrwało do XIX stulecia.

W tem stuleciu prysły wszystkie więzy feudalne i zdawało się, że społeczeństwa europejskie doszły do jasnego pojęcia rządu i władzy, stosunku rządzących do rządzonych. Niestety, powstało tu nowe zamieszanie pojęć i nowe niebezpieczeństwo.

Zniknęli panowie feudalni, ale ich poddani pozostali. Poddanstwó zbyt długo trwało, żeby nie pozostały po nim ślady w umysłowości dawnych poddanych. Panowie feudalni niezawsze używali swej władzy do gnębienia poddanych, czasem pomagali im w potrzebie, bo i mieli z czego. Poddani często zwracali się do nich o pomoc i widocznie nieraz jej doznawali, bo wyrobiło się w nich wyobrażenie o bezgranicznej prawie możności tych, co mają władzę w ręku.

Te wyobrażenia i te instynkty przechowały się w wolnych obywatelach państw nowoczesnych i każą im przeceeniać siły, zadania i możność rządów państw; one stworzyły ideę rządu „opiekuńczego“, który wszystko może. Czego oni sami zrobić nie chcą lub nie mogą, to powinien dla nich zrobić rząd; on powinien zastępować a przynajmniej uzupełniać energję twórczą obywateli. Ta cała ideologia jest błędną i mieści w sobie wielkie niebezpieczeństwa dla ludzkości, albowiem jest niebezpieczeństwem dla jej produkcji.

Rząd to urzędnicy, a urzędnicy to tylko ludzie, którzy

sami nic nie produkują, nie mają żadnego własnego źródła dochodów, wszystko, czego sami potrzebują do życia, czerpią od tych, co produkują. A tymczasem ci, co produkują, wyciągają do nich ręce i proszą o pomoc. Jest tu więc jakiś fatalny błąd w myśleniu, błąd, który rodzi fatalne następstwa.

Bo o jakąż tu chodzi pomoc? Zawsze chodzi o pomoc materialną, to jest o dobra, które daje produkcja. Rząd tymczasem właśnie takich dóbr nie ma, bo sam się produkcją nie zajmuje, musi brać od tych, co produkują, to jest od tych, co ręce do niego wyciągają. Widocznie ci co wołają o pomoc, tak mało zastanawiają się nad tem, skąd rząd czerpie środki tej pomocy, jak małe dzieci, kiedy wołają o pomoc rodziców. Ale pomoc rodziców może nie zawodzić, bo rodzice mają w swojej pracy własne źródło dochodów, a rząd takiego źródła nie posiada. Tymczasem rząd chce tym wszystkim żądaniom uczynić zadość, bierze więc od wszystkich, aby dać wszystkim. Ale czy może przynajmniej oddać narodowi to wszystko, co wziął? To jest niemożliwe, bo część znaczną potrzebuje użyć na utrzymanie urzędów i urzędników, których potrzebuje do takiego pośrednictwa. Ci, co wołają o pomoc, widocznie nie obejmują całości społecznej, każdy siebie bierze za całość i zdaje mu się, że rząd powinien innym wziąć, a jemu dać; rząd też tak robi. Ale w tem jest właśnie największy błąd i największe złudzenie, bo na tem cierpi cała produkcja, a gdy ona cierpi, to wszyscy cierpią, bo wszyscy mają mniej.

Produkcja cierpi już przez to, że traci dużo sił ludzkich, które zajmują się takim pośrednictwem, a same nic nie produkują, choć dużo konsumują. Jak produkcja traci a konsumcja zyskuje, to zmienia się między nimi stosunek, a wiemy, że od nadwyżki produkcji nad konsumcją zależy wszelki postęp, bo ta nadwyżka idzie na wyższą produkcję, od niej zależy cała ewolucja potrzeb i produkcji ludzi. Już z tego więc powodu tej nadwyżki może nie być wcale, albo może ona być bardzo małą.

Ale czy wogóle jakakolwiek interwencja rządu przy rozdziale dóbr z produkcji może być potrzebną i użyteczną? To, cośmy widzieli w poprzednich częściach tego artykułu,

pokazuje nam, że ona nie jest potrzebną i może być bardzo szkodliwą.

Bo widzieliśmy, że produkcja sama dobrowolnie się rozdziela, rozdzielają ją producenci między siebie bez żadnej obcej interwencji, a zwłaszcza tych, co sami nic nie produkują. I widzieliśmy, że wtedy tylko rozdział produkcji jest sprawiedliwy, kiedy ją sami producenci dzielą między sobą. Rolnik całą nadwyżkę swojej produkcji niesie do miasta i zamienia ją na plony przemysłu, a jeżeli się stara, żeby ta nadwyżka była większa, to tylko dlatego, żeby tych plonów przemysłu miał więcej. A to samo czyni przemysłowiec. A jeden i drugi, jeżeli ma jeszcze jaką nadwyżkę nad swoje potrzeby, to oddaje ją zaraz na wyższe potrzeby i wtedy powstaje wyższa produkcja.

Interwencja więc tych, co nic nie produkują, przy rozdziale dóbr z produkcji jest zupełnie niepotrzebną. A jest ona szkodliwą z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że jest kosztowną, a przez to samo już część produkcji się marnuje, a potem dlatego, że narusza wolność osobistą producentów, a przez to szkodzi najwięcej produkcji, bo podcina siły produkcyjne ludzi. Widzieliśmy to już w poprzednich rozdziałach, że nic tak produkcji nie szkodzi, jak niewola producentów, kiedy nie oni sami rozporządzają owocami swej pracy i widzieliśmy także, że nic jej tak nie pomaga, jak wolność producentów, kiedy są pewni, że oni sami rozporządzać będą owocami swej pracy, bo wtedy tylko starają się, aby tych owoców było więcej. Kiedy tej pewności nie mają, produkują jaknajmniej, produkują tylko dla siebie, aby żyć. Wtedy ustaje wszelka ewolucja produkcji. Takie jest tej produkcji prawo nieubłagane.

Jeżeli więc dawni poddani wołali o pomoc swoich feudalnych panów, to mogła wówczas ta pomoc mieć dla nich jakąś realną wartość, ale jeżeli dziś wolni obywatele wołają na rząd, aby im w ten sposób pomagał, żeby jednym zabierał a dawał drugim, to taka pomoc nie może mieć dla nich żadnej wartości, a przez takie wołanie sami tylko kręcą na siebie bicz niewoli.

Tę dedukcję stwierdzają doświadczenia lat ostatnich, szczególnie w nowopowstałych państwach. Chciało niejedno

z tych państw być bardzo opiekuńczem; poza obroną na zewnątrz i na wewnątrz, chciało mieszać się w życie ekonomiczne i pomagać jednym przeciw drugim, a jakie to miało i ma skutki dla całości narodu i dla jego produkcji, to musimy tu w krótkości przypomnieć.

Rząd wychodzi z łona narodu, jest jego częścią, więc podziela jego wyobrażenia. Gmin nie zdaje sobie sprawy z tego, że złoto i pieniądze są tylko pośrednikami przy wymianie rzeczy potrzebnych do życia, zaś te rzeczy daje mu tylko produkcja. Gmin tak daleko myślą nie sięga; on wie, że za złoto wszystkiego dostanie, więc wcale się nie troszczy, jak rzeczy, których do życia potrzebuje, powstają, wszystkie te rzeczy zastępuje mu złoto. Gotówby może nawet uwierzyć, że wszystko ze złota się rodzi i że jak złota będzie na świecie więcej, to wszyscy będą bogatsi.

Rząd państwa podzielał te wyobrażenia gminu, a chcąc roztoczyć jaknajtkliwszą opiekę nad narodem, wiedział, że mu do tego potrzeba pieniędzy i niczego, tylko pieniędzy. Byłby zapewne zajął się fabrykacją złota, gdyby to było możliwe i zapewne nie kłopotałby się tem, że zwiększenie na świecie ilości złota nie przyczyni ludziom dobra, tylko zamieszanie w stosunkach zamiany, zmieni bowiem stosunek złota do dóbr użytkowych. Zadanie zresztą mnożenia pieniędzy miał rząd bardzo ułatwione, bo, jak wiemy, w nowszych czasach przy wymianie dóbr ludzie posługują się nie złotem, ale znakami kredytowymi czyli pieniędzmi papierowymi. Mają one taką samą wartość jak złoto, jeżeli są prawdziwymi znakami kredytowymi, jeżeli za każdym stoi prawdziwa wierzytelność i prawdziwy dłużnik. Wtedy bowiem dług umarza wierzytelność, a stosunek pieniędzy do dóbr użytkowych się nie zmienia. Ale w życiu codziennem trudno, żeby to ludzie sprawdzali, zwłaszcza jeżeli pieniądze papierowe wydaje rząd.

Skoro pieniądze papierowe zastępują złoto, rząd robił pieniądze papierowe, a te pozwoliły mu roztoczyć troskliwą opiekę nad narodem. Maszyna do drukowania pieniędzy wystąpiła tu do współzawodnictwa z Opatrznością w mnożeniu dóbr, tylko była dużo hojniejsza, mnożyła je obficie. Mnożyły się urzędy opiekuńcze, hojnie uposażone w pie-

niądze papierowe. Tych oczywiście ciągle przybywało, więc zmieniał się ciągle ich stosunek do dóbr użytkowych. Jeżeli pewnego dnia kosztował funt chleba 10 jednostek pieniężnych, za tydzień było tych jednostek dwa razy więcej, więc funt chleba kosztował dwa razy więcej. Pieniądzy przybywało, a dóbr użytkowych nie przybywało, zmieniał się więc stosunek jednych do drugich, czyli, jak mówiono po polsku, wszystko drożało. W rzeczywistości tylko pieniądze taniały. Ludzie potrzebują naprzód obliczać swoje dochody i wydatki, teraz tego czynić nie mogli. Zarobek z poprzedniego tygodnia miał wystarczyć na tydzień, wystarczał za ledwie na dwa dni.

Powiększało ogólne zamieszanie to, że rząd zwał winę na producentów rzeczy codziennego użytku i ścigał ich nawet karami. Znaleźli się nadworni ekonomiści, którzy głosili, że pieniądзом papierowym nadaje wartość autorytet rządu, a inni znów głosili, że nadają im wartość skarby złożone w ziemi, których nie tknęła ręka ludzi. Ludzie są najlekkomyślniejsi i najłatwowierniejsi, kiedy mogą się wzajemnie obwiniać; więc też łatwo uwierzyli, że producenci, którzy zaopatrują ich codzienne potrzeby, stali się nagle zdziercami i z przyjaciół stali się wrogami. To wzajemne obwinianie zataczało coraz szersze kręgi, bo między producentami a konsumentami niema żadnej granicy, każdy musi być producentem, aby mógł być konsumentem, a że nikt nie wiedział, co bierze i co daje w pieniądzach, więc wszyscy się wzajemnie oszukiwali i obwiniali. Piekło nie mogło wynaleźć nic gorszego dla podkopania moralności ludzkiej.

Represje rządu powiększały drożyznę, bo zwiększały ryzyko producentów i ich kosztą produkcji. Ale rząd chciał także nieść pomoc dodatnią, potworzył więc w tym celu różne urzędy aprowizacyjne, które miały zastąpić kupców i miały taniej dostarczać ludności rzeczy najkonieczniejszych. W rzeczywistości pośrednictwo ich było kosztowniejsze od pośrednictwa kupców, więc rząd dopłacał, a chcąc żeby ludzie mieli tańsze towary, jeszcze raz dopłacał. Z czyjeje to kieszeni rząd dopłacał publiczności? Oczywiście z kieszeni tej samej publiczności, tylko czynił to w sposób dla

niej najbardziej dokuczliwy. Bo na wszystko dostarczała środków maszyna do drukowania banknotów, a te zwiększały drożyznę, zwiększały zamęt. Był to, jak słusznie powiedziano, najuciążliwszy podatek.

Ale największy cios spadł na produkcję przez to, że ustał wszelki kredyt i wszelkie tworzenie kapitałów. Kapitał to dobro odłożone od konsumpcji, aby później służyło do produkcji. Aby go jednak odłożyć, trzeba go pierwszej zamienić na pieniądze i przeliczyć na pieniądze. Jakże to jednak można było uczynić, gdy pieniądze codziennie miały mniejszą wartość, znikwały w rękach? Toteż ustało tworzenie kapitałów, a ci, co je mogli odkładać, nie robili tego; woleli albo wszystko zaraz wydać albo mniej pracować i mniej mieć. Mieli przecież odstrasżający przykład w tych kapitalistach, którzy dawniej zebrali kapitały, a których kapitały teraz znikwały. Między tymi kapitalistami były najszanowniejsze fundacje wieków ubiegłych, instytucje dobra publicznego, które zniknęły albo dogorywały. Pracowały na nie wieki ubiegłe, aby służyły przyszłym generacjom, teraz zmarniały. Co się z nimi stało? Poszły na podniesienie wartości banknotów rządowych, czyli na pokrycie tych potrzeb skarbu, które innego pokrycia nie miały.

Brakowi kredytu rząd chciał także zaradzić tym samym sposobem, to jest nowymi banknotami. I tu także uciekał się rząd najpierw do represji. Życie, jak potok, szuka dla siebie drogi, gdzie może. Ludzie nie mogą układać planu gospodarczego ani oszczędzać w pieniądzach krajowych, uciekali się do obcych. Rządowi się zdawało, że to obniża wartość jego pieniędzy, więc wydał surowe zakazy rachowania w obcych walutach i sprowadzania obcych pieniędzy. Mnożyły się przestępstwa i wypełniały sądy i więzienia, a do tego trzeba było coraz więcej urzędników. Były lotne brygady, które rewidowały ludzi na ulicach i na granicy kraju i odprowadzały do więzienia tych, co mieli obce pieniądze. To wszystko oczywiście mogło tylko obniżyć walutę krajową, bo szkodziło produkcji i obiegowi, a na to potrzebował rząd wydawać więcej banknotów. Represje dobijały kredyt.

Ale rząd chciał mu pomagać pozytywnie i na ten cel

wydawał także banknoty. Bank państwa udzielał producantom obficie kredytu w swoich banknotach, a producenci chętnie z niego korzystali, bo zawsze oddawali mniej, aniżeli brali. Wszak po miesiącu lub dwóch te banknoty miały już mniejszą wartość, kiedy je oddawali. Jednocześnie zwiększył się popyt za wyrobami przemysłu, bo konsument kupował je, aby się pozbyć papierków. Rodziło to pozory zdrowia, podobne do tych, jakie czasem rodzi gorączka u chorego.

Jak każda gorączka musi się skończyć, tak i to wszystko, cała ta opiekuńcza działalność rządu musiała się skończyć. Pokazało się, — co od początku powinno było być dla wszystkich oczywiste, — że im więcej było banknotów w obiegu, tem wszystkie razem miały mniejszą wartość. Każda nowa serja tych banknotów, zabierała wartość poprzednio wydanym, ci więc, którzy je dostali później, żyli kosztem tych, co je pierwsi dostali. Nietrudno było przewidzieć dzień, kiedy wszystkie razem nie będą mieć żadnej wartości, czyli kiedy naród pozbawiony będzie całkiem środków obiegowych, bo jeśli będzie się chciał posługiwać obcymi, to cały naród dostanie się do kozy rządowej. W jednym i drugim razie życie ekonomiczne będzie musiało stanąć.

W tej ostateczności rząd szybko się zorientował. Zniósł wszystkie zakazy sprowadzania obcych walut, pozwolił w nich zawierać umowy, nawet odwołał się do patriotyzmu tych obywateli, którzy mieli obce waluty, aby mu pomogli do założenia banku biletowego, któryby wydał prawdziwe pieniądze, oparte o realne wartości. Naturalnie, że temu musiało towarzyszyć zaprzestanie bicia nowych banknotów, czyli równowaga w budżecie państwa. Rząd poznosił urzędy aprowizacyjne i inne podobne urzędy, przyciągnął przez to nieco pasa, popodnosił podatki i jakoś dociągnął dwa końce budżetu do siebie. Rząd przekonał się, że realne wydatki można pokrywać tylko realnymi dochodami.

Tak się dokonała tz. sanacja skarbu i waluty, wypadek niewątpliwie ważny w dziejach narodu.

Czy wszystkie kwestje sporne między rządem a narodem, wszystkie problemy społeczne zostały już przez tę sanację rozstrzygnięte? Czy przed narodem stoi już droga

ubita dalszego pochodu? Nie! to dopiero początek. Za ledwie zostało ustalono, że na pokrycie realnych wydatków trzeba realnych dochodów, ale co do jednych i drugich jest jeszcze wielkie zamieszanie pojęć. Nawet co do dochodów państwa są pojęcia bardzo niejasne, bo nie wszyscy chcą wiedzieć, że dochodów tak narodowi jak i rządowi może dostarczyć tylko bieżąca produkcja narodu i że niema innego źródła. Co do wydatków, to panuje prawdziwy chaos pojęć. Policzmy na ilu to wiecach i zebraniach uchwała się różne żądania do rządu, aby dał na różne potrzeby, a ci, co uchwalają te żądania, wcale się nie troszczą o to, skąd rząd ma wziąć. I trudno się temu dziwić; wszak są nawet uczone książki, których autorowie każą rządowi rozwiązywać problemy, których ci autorowie rozwiązać nie potrafili. Gdybyśmy wszystkie stawiane rządowi żądania zliczyli, pokazałoby się, że cała produkcja narodu nie mogłaby ich pokryć. A przecież ta produkcja musi najpierw pokryć potrzeby tych, co produkują, bo jak ich nie będzie, to nic nie będzie.

Tu musi przyjść do większego wyjaśnienia pojęć między rządzącymi i rządzonymi. Jeżeli przyjmiemy, że wydatki rządu wszelkiego rodzaju, to tylko konsumpcja, a tę musi pokryć bieżąca produkcja, to problem wydatków i ich pokrycia nie przedstawia żadnych trudności. Mogą być pokryte te wydatki, które pomagają produkcji, ale w żaden sposób nie mogą być pokryte te wydatki rządu, które szkodzą produkcji. W tym drugim wypadku mamy zjawisko podobne do tego, jakie widzieliśmy przy inflacji banknotów: pomoc rządu szkodzi a nie pomaga nikomu.

Z tego punktu widzenia chcemy jeszcze rozpatrzyć niektóre dzieła i działania rządu, a pokaże się, że nie wszystkie one służą produkcji, wiele bardzo jej szkodzi. Nie możemy tu wymienić wszystkich ujemnych działań rządu, wymienimy tylko niektóre.

Rząd chciał szczególnie zaopiekować się drobnymi rolnikami i w tym celu poustanawiał dla nich t. z. „urzędy ziemskie“, które kontrolują przechodzenie własności nieruchomości, dają pozwolenia na kupno i sprzedaż gruntu. Takie przechodzenie własności z rąk do rąk jest tylko częścią ogólnego obiegu dóbr, który wypełnia życie, a zależne jest

od takich zjawisk życia, jak te, że jedni ludzie się rodzą a drudzy umierają, jedni starzeją się a drudzy dojrzewają, a nad temi zjawiskami rząd nie może mieć żadnej kontroli. Urzędnicy, dający pozwolenie, mają lepiej znać interesy tych, co chcą sprzedać lub kupić, niż oni sami. To jednak jest niemożliwe; nie trudno więc przewidzieć jaką to szerzy demoralizację między jednymi i drugimi, jak to opóźnia i utrudnia cały obrót, a tem samem szkodzi produkcji. I takie urzędy, które jej szkodzą, ma produkcja narodu opłacać!

Rząd zaopiekował się związkami konsumentów tzn. kooperatywami czyli spółdzielniami. Około połowy zeszłego wieku zawiązał się taki związek pierwszy w miasteczku Rochdale w Anglii. Mieszkańcy zauważyli, że jak sami będą sprowadzać towary z pierwszej ręki, bez pośrednictwa kupców, to zyski kupców zostaną w ich kieszeniach. Próba musiała się udać, bo takie związki tworzyły się później coraz więcej zwłaszcza na kontynencie, a Lassalle chciał z nich brać wzór do urządzenia świata.

Niewątpliwie przynoszą one korzyść członkom, o ile oni sami spełniają czynności kupców, bo to, co zarabialiby kupcy, zostaje w ich kieszeniach. O ile zaś czynią to bez uszczerbku dla obowiązków swego zawodu, to można tu mówić nawet o korzyści społecznej, bo pewna ilość sił, która się pierwwej marnowała, teraz użyta zostaje do produkcji. Ale tu kończy się wszelka korzyść, innej być nie może. Tymczasem słyszymy, że członkowie mają jeszcze inne zyski, bo rząd te konsumy wspiera, utrzymuje nawet dla nich jakieś patronaty.

Tu narzuca się pytanie: z jakich funduszków rząd to czyni, bo te patronaty z pewnością kosztują. Członkowie konsumów woleliby może nawet, żeby te fundusze, które idą na utrzymanie patronatów, szły wprost do ich kieszeni, boby wtedy mieli więcej. Rząd czerpie te fundusze z kieszeni całego społeczeństwa, a więc i z kieszeni członków konsumów, oni także na nie się składają, tylko nie odbierają wszystkiego z powrotem, bo część idzie na utrzymanie patronatów. Jest to jedna z tych operacji, o których wyżej była mowa: rząd zabiera jednym a daje drugim, ale na tem

nikt nigdy nie zyskuje, bo społeczeństwo zawsze traci, zwłaszcza, że to pośrednictwo kosztuje. Jeśli członkowie konsumów kiedyś to dobrze obliczą, to będą prosili rząd, żeby się nimi opiekował nie więcej, jak wszystkimi innymi obywatelami.

Rząd zaopiekował się także asekuracjami. Co to jest asekuracja? Jest to rozłożenie przypadkowej straty jednego między wielu, którzy w tym właśnie celu się łączą. Tysiąc ojców rodzin ma tysiąc budynków mieszkalnych i gospodarczych, w których ulokowali prawie cały swój majątek. Jeżeli jednemu te budynki się spalą, zostanie nędzarzem. A że żaden nie wie kogo to może spotkać, więc łączą się w związki i stratę rozdzielają między siebie. Wtedy ta strata jednego dla żadnego nie jest dotkliwą, choć jest ona nawet nieco większą, bo zwiększa ją koszt utrzymania biura.

Zależy członkom na tem, żeby ten koszt był jaknajmniejszy. Jeżeli tu może być jaka pomoc, to tylko ta, żeby koszt biura czyli koszt obliczania i rozdzielania straty był mniejszy. Oczywiście, że mniejszy nie tylko dla członków, ale i dla całego społeczeństwa. Tymczasem o tem się nie mówi ani nie myśli, bo któż się troszczy o kasę rządową? każdy chce tylko dostać z niej jaknajwięcej. Jest to także przenoszenie z jednej kieszeni do drugiej, przy którym obie kieszenie tracą. Zapewne długi jeszcze czas upłynie, zanim większość ludzi dojdzie do przekonania, że winni się bardzo interesować kasą państwa, ale w inny nieco sposób, aniżeli to dziś czynią. Przynosi ona wszystkim pożytek i wszyscy powinni ją cenić jak swoją, ale wtedy kiedy spełnia właściwe przeznaczenie; ale jeżeli fundusze państwa ciągnie się to na jedną, to na drugą stronę, gdzie się uda, to ta kasa wspólna nie przynosi nikomu pożytku, ale wszystkim szkodę, bo wszystkim zabiera.

Jest jeden rodzaj ubezpieczeń, który nieledwie wszystkich ludzi dotyczy i wszystkich powinien żywo obchodzić, bo jest jeden nieszczęśliwy wypadek, który nikogo nie oszczędza. Praca tylko daje ludziom zaopatrzenie ich potrzeb, więc gdy osobnik zachoruje, to pozbawiony jest tego zaopatrzenia. Dobrzeby było, żeby wszyscy zdrowi rozdzielili wtedy między siebie tę stratę chorego. Takie ubezpie-

czenie ogólne byłoby może najkorzystniejsze, bo koszt stosunkowo byłby najmniejszy. Rząd poczuwając się do tej opieki społecznej, zaprowadził ubezpieczenie robotników na wypadek choroby. O tem, żeby biuro pośredniczące mniej kosztowało, aby nie zatrudniało zbyt wielu ludzi, i nie wywoływało kłótni partyjnych, o tem się wcale nie słyszy. Cała opieka rządu polega na tem, że połowę kosztów ubezpieczenia włożono na pracodawców, właścicieli fabryk i folwarków, którzy z nich nie korzystają. W ten sposób robotnik ma dodatek do umówionego wynagrodzenia. Jest to więc znowu przymusowe przenoszenie z kieszeni jednych do kieszeni drugich, które nie przynosi nikomu pożytku, a obu stronom zabiera. Nie jest możliwe, żeby właściciel przedsiębiorstwa wydatku tego nie wliczał do kosztów swej produkcji. Jeżeli produkcja jego nie udźwignie tego wydatku, to stanie, a na tem stracą robotnicy i cała produkcja; jeżeli udźwignie, to ten ciężar z pewnością przejdzie na konsumentów, między którymi robotników jest najwięcej. Niema większego złudzenia, jak kiedy się zdaje, że w organizmie społecznym można ciężar jednej klasy przerzucić na drugą. Tu wszystko musi regulować prawo wolności, prawo natury.

Wyobrażenie o wszechmocy rządu państwa zrodziło nowy rodzaj ubezpieczenia, o jakim dawniej nie myślano: jest to ubezpieczenie robotników na wypadek bezrobocia. Dla takiego ubezpieczenia nie mogłoby się utworzyć towarzystwo, bo bezrobocie nie jest nieszczęśliwym wypadkiem, któregooby ludzka przeczność nie mogła przewidzieć. Wiemy, że są one skutkiem przesilenia przemysłowego, a te mają zawsze tę samą przyczynę. Wywołuje je niepewność w stosunkach własności i zachwianie kredytu, kiedy kapitały uciekają i chowają się, zamiast szukać produkcji. Rząd państwa, jeżeli oddany jest właściwemu swemu powołaniu, to najłatwiej może im zapobiec przez utrwalenie stosunków własności i bezpieczeństwa kredytu.

Zamiast tego zrodziło się wyobrażenie, jakoby rząd opiekuńczy mógł wynaleźć jakiś fundusz na płacenie robotnikom w czasie bezrobocia, że może im płacić 60% ich zwykłego zarobku. Taki dochód bez pracy to znacznie więcej niż 100% za całodzienną pracę. Niejeden chętnie zgo-

dziłby się na takie ograniczenie swoich potrzeb, byle 60% mógł mieć bez pracy. Zachodzi tu pytanie czy rząd ma taki fundusz i skąd go czerpie? Pytanie to jest prawie równoznaczne z pytaniem: czy ludzie mogą mieć bez pracy to, co im tylko praca dać może?

Zapłata robotnika musi się znaleźć w tem, co praca jego wytworzyła, bo to nowe dobro, które praca jego wytworzyła, służy najpierw na wynagrodzenie jego pracy, a potem służy jeszcze innym do dalszej ich produkcji. W czasie bezrobocia to wszystko ustaje, bo praca robotników przestaje wytwarzać nowe dobra. Czy może je co innego zastąpić? Ci, co z pracy robotników korzystają, mają także wtedy mniej, więc trudno, żeby im mogli przyjść z pomocą. Powiadają, że rząd w czasie, kiedy produkcja jest normalną, może nałożyć na nią pewne ciężary i odkładać kapitał na czas przesilenia. Gdyby to było możliwe, to ten odłożony kapitał należałoby w czasie przesilenia, kiedy kaptowały się kryją i uciekają od produkcji, użyć do podtrzymania produkcji, a w ten sposób możnaby zmniejszyć przesilenie. Ale żeby znalazł się inny sposób zaradzenia niedostatkowi poza produkcją, w to trudno wierzyć, skoro potrzeby ludzkie może zaopatrzyć tylko produkcja. I tu także pieniądze rodzą wielkie złudzenie. Wiemy, że jak ich przybywa, to wszystko drożeje, a jak produkcji ubywa, to także wszystko drożeje. A pieniądze nie dają jeszcze robotnikowi zaopatrzenia jego potrzeb, bo to zaopatrzenie dają mu dopiero rzeczy, które nabywa za pieniądze, a które pochodzą z produkcji. Jak tych rzeczy ubędzie, to za te same pieniądze dostanie ich daleko mniej, a 60% w pieniądzach może nie dać mu nawet 10% zaopatrzenia jego potrzeb. Ubytek produkcji w jednej gałęzi pociąga za sobą ubytek w innych, bo wszystkie gałęzie produkcji są ze sobą w związku. Dlatego nawet częściowe bezrobocie jest zawsze klęską ogólną. Jedna jest tylko droga do poprawienia dobrobytu ludzi: zwiększenie produkcji, a te złudzenia właśnie od tej jedynej drogi ludzi odwodzą.

Wiara we wszechmożność rządu i wogóle przecenianie jego możliwości i jego zadań, już przez to, że każe ludziom wierzyć jakoby rząd miał poza produkcją inne środki i źró-

dła dochodów, mieści w sobie wiele niebezpieczeństw dla dobrobytu ludzi, naraża ich na wielkie zawody i rozczarowania; ale największe niebezpieczeństwo jest w tem, że te złudzenia odwodzą rząd państwa od właściwego jego zadania, od pilnowania bezpieczeństwa mienia ludzi, a te uchylenia rządu sprowadzają wszystkie przesilenia w produkcji, bo rodzą brak zaufania. Jeżeli rząd w tym kierunku zwróci całą swoją troskliwość, to przesilen w przemyśle i bezrobocia nie będzie, albo będą bardzo małe i chwilowe.

Niestety, wiara we wszechmożność rządu nie zatrzymuje się na pewnej granicy, idzie jeszcze dalej, tam, gdzie ją czekają same tylko klęski. Uwierzono, że rząd może być pośrednikiem w handlu ziemią, że może połowę ziemi pod uprawę rolną kupić od właścicieli i sprzedać na wypłatę innym i że w tem może mu być pomocny kredyt. W ostatnim stuleciu największych dzieł dokonano przy pomocy kredytu: on przekopał międzymorza Suez i Panamę, przewiercił wielkie góry i porobił tunele, zbudował kolej przez całą Syberję, wszystkie największe dzieła pracy ludzkiej przyszły do skutku tylko przy jego pomocy. Czemużby kredyt nie mógł dopomóc, żeby zamiast tysięcy właścicieli rolnych było ich miliony? Byłaby to nawet wspaniała reforma socjalna, jakby dużo więcej ludzi miało utrzymanie z ziemi.

Takby było niewątpliwie, gdyby to można było osiągnąć przez dzielenie własności ziemi, a wtedy i kapitał, który szuka produkcji, dawno zwróciłby się do takich operacji. Ale to zależy od tego, czy ziemia w ten sposób podzielona wyda więcej plonów, wtedy bowiem tylko będzie mogła więcej ludzi wyżywić. Wtedy tylko może powstać nowe dobro, z którego kapitalista mogły odebrać swój kapitał z procentem, a takie dobro zubożyciłoby całe społeczeństwo ludzkie, taksamo jak wszystkie, które powstały przy pomocy kredytu.

Niestety, rozdrobnienie własności nie zubożaci nikogo. A to jest fakt, który stwierdza codzienne doświadczenie, a stwierdza je także nauka agronomji. Czy ziemia wydaje więcej plonów czy mniej, to trzeba oceniać wedle użytej pod uprawę przestrzeni i wedle użytych do niej sił ludzkich. Nauka agronomji nie pozostawia żadnej wątpliwości,

że ziemia w stosunku do przestrzeni i użytych sił ludzkich najczęściej wydaje plonów, jeżeli gospodarstwo rolne zorganizowane jest w folwarkach po 200 do 400 hektarów, a podaje tego trzy główne przyczyny. Pierwsza jest ta, że w takich tylko folwarkach schodzą się lepsze i gorsze gatunki ziemi, które jeżeli są razem, to sobie pomagają i więcej wydają plonów, jeżeli są rozdzielone, wydają ich mniej. Druga jest ta, że taki tylko folwark może mieć wykształconego w zawodzie rolniczym kierownika, który będzie korzystał z postępów wiedzy rolniczej, a nawet będzie ją pomnażał. — Trzecia przyczyną, a nie najmniejszą, jest ta, że tylko na takim folwarku mogą być należycie zużytkowane siły ludzkie i siły inwentarza, aby się nie marnowały.

To wszystko na drobnych gospodarstwach jest niemożliwe, to też one nie żywią więcej ludzi ale mniej, albo ich żywią gorzej. Statystyka, gdyby mogła być więcej dokładna, wykazałaby, że produkcja rolna w mniejszych gospodarstwach wydaje co najmniej 25% mniej plonów w stosunku do obszaru, aniżeli w większych folwarkach. Tak jest w stosunku do obszaru, ale w stosunku do sił ludzkich ubytek tu jest daleko większy. Cóż z tego, że drobni właściciele na wsi mają co najmniej połowę dni w roku zupełnie bez zajęcia (Murzyni w Afryce mają ich jeszcze więcej), kiedy to właśnie świadczy ile sił ludzkich się marnuje¹⁾.

Dużo się mówi o pracy ludzkiej, jako najważniejszym czynniku produkcji; socjaliści chcą nawet wszelką wartość mierzyć pracą, szkoda, że nie wynaleźli miary do mierzenia pracy. W rzeczywistości, choć ziemia, słońce, powietrze, woda i t. d. dają ludziom bardzo dużo, jednak dają tylko wtenczas, kiedy się do nich przyłączy praca ludzka, bez niej nie dają nic. Ale na cóż się zda mówić dużo o wartości pracy, jeżeli się nie ceni sił ludzkich, jeżeli się obojętnie patrzy, jak się siły ludzkie marnują? A przecież praca może być tylko w stosunku do sił i powinna być w sto-

¹⁾ Znany w b. Galicji W. Budzynowski w broszurze pt. „Chłopska posiadłość w Galicji“, Lwów 1896, oblicza, że mniejsze posiadłości w Galicji wydają 25% mniej plonów niż większe, a dalej oblicza, że drobni gospodarze rolni w ciągu roku najmniej 270 dni nie mają żadnego zajęcia. Nam się ta ostatnia liczba wydaje nieco za dużą. Str. 33 i 36.

sunku do sił. Jeżeli więc te się marnują, to niema najważniejszego czynnika produkcji. Tu jest największe niebezpieczeństwo i największa szkoda dla produkcji.

Na wsi, jeżeli niema w pobliżu fabryk albo większych folwarków, to conajmniej połowa sił ludzkich się marnuje, właściciele drobnych gospodarstw nie mogą swoich sił przez pół roku na nic użyć. A nie można powiedzieć, żeby byli przez to szczęśliwsi, boby trzeba przypuścić, że Murzyni w Afryce są najszczęśliwsi. Próżnowanie nie robi ludzi szczęśliwymi, to jest przeciwne ich naturze i tego oni sami unikają, o ile mogą.

Jeżeli w jakimś kraju 75% ludności pracuje tylko przez pół roku, a drugie pół roku musi nic nie robić, to można obliczyć ile na tem traci ogólna produkcja, a z tego można także ocenić stan bogactwa tego kraju. Z pewnością nie jest to kraj bogaty. Jeżeli więc takiej ludności przybędzie, to z pewnością kraj nie stanie się bogatszym, nikt nie będzie miał więcej, ale wszyscy będą mieli mniej.

Ale tu o co innego jeszcze chodzi, tu chodzi o wzajemny stosunek różnych gałęzi produkcji, który jeżeli go regulują potrzeby ludzkie, to ten stosunek oparty jest na wolności czyli na prawie natury, o ile zaś chcą go regulować jakieś ustawy ludzkie, to mogą go popsuć. Wiemy, że produkcja rolna jest najważniejsza, bo od niej zależy życie ludzi, ona żywi wszystkich. Żywi najpierw tych, co ziemię uprawiają, a na końcu żywi nawet artystów, poetów i filozofów, t. j. ludzi, którzy z ziemią mają najmniej do czynienia. A dzieje się to dobrowolnie bez żadnego przymusu. Rolnik chętnie niesie do miasta całą nadwyżkę swojej produkcji na potrzeby przemysłu i całej wyższej produkcji. Naturalnie, że tylko nadwyżką nad swoje potrzeby może w ten sposób dysponować. Wszystkie więc wyższe klasy społeczne, które ta nadwyżka żywi, są bardzo interesowane, żeby ona była jaknajwiększa, bo te klasy o tyle istnieją, o ile ta nadwyżka jest, a o tyle lepiej im się powodzi, o ile ona jest większa. Tu zachodzi więc nader ważne dla tych wyższych klas pytanie: czy jeżeli wskutek jakiejś reformy społecznej ziemia będzie wydawać 25% mniej plonów, a uprawiać ją będzie dwa razy więcej ludzi, czy wtedy owa nad-

wyżka nad potrzebę rolników będzie większa czy mniejsza? Nam się zdaje, że będzie dużo mniejsza, a nawet, że nie będzie jej wcale. Jak wtedy wyglądać będzie cała produkcja przemysłowa i cała wyższa produkcja, jak będą wyglądać poeci i filozofowie?

Tu zwolennicy takiej reformy społecznej mogą nam powiedzieć: co nas to wszystko obchodzi, co nas obchodzi poezja i filozofia, gdy chodzi o to, żeby kilka milionów ludzi było szczęśliwszych. To przecież dla nas jest ważniejsze. Kilka milionów ludzi, którzy dziś pracują w fabrykach lub na folwarkach jako najemnicy, będzie szczęśliwszych, bo będą pracowali na swoim kawałku ziemi.

Niestety ludzie czasem mają złudzenia, a to jest jedno z największych złudzeń. Jak wszystko na świecie, jak złoto, perły i djamenty, tak i ziemia ma tylko względną wartość. Znana jest powieść o Arabie głodnym na pustyni, który znalazł djamenty, ale te nie uratowały go od śmierci głodowej. Ziemia ma dla ludzi taką samą względną tylko wartość. Jest jej przecież w Afryce dużo więcej i dużo lepszej, a ludzie są tam biedniejsi. Wartość, jaką ma ziemia dla ludzi, zależną jest od ich pracy, ale nie od samej tylko pracy na roli, lecz od całej produkcji. Ziemia sama nie daje jeszcze rolnikowi nic, musi w nią włożyć swoją pracę, ale i ta praca niewiele mu jeszcze da, jeżeli nie przyjdą mu z pomocą wyroby przemysłu, praca innych ludzi. Cała więc wartość ziemi jako żywicieli jest zależna jeszcze od stosunków produkcji w całej społeczności ludzkiej. W obecnych stosunkach ogólnej produkcji, jakie są w XX stuleciu, w środkowej Europie, można powiedzieć, że 3 do 4 hektarów roli, przeciętnie, może dać rolnikowi skromne utrzymanie z rodziną. Oczywiście, jeżeli te stosunki zmieniają się na lepsze, to będzie miał lepsze utrzymanie, jeżeli się zmieniają na gorsze, to będzie gorsze utrzymanie.

Jeżeli teraz zajdzie taka zmiana w stosunkach produkcji, że będzie na roli pracowało dwa razy więcej rolników, a ziemia będzie wydawała o $\frac{1}{4}$ plonów mniej, to czy nie zajdzie tu wielka zmiana w stosunkach produkcji? Z pewnością zajdzie wielka zmiana. Rolnicy nie będą mieli żadnej nadwyżki swej produkcji, i nic nie zawiozą do miast i nic

w nich nie dostaną. A bez wyrobów przemysłu będą bardzo biedni, biedniejsi od Murzynów, bo nie mogą się obywać bez odzieży. I ziemia im także niewiele da plonów. Będą na swoich kawałkach roli i na swoich gospodarstwach biedniejsi niż wtedy, kiedy jako najemnicy pracowali w fabrykach lub na folwarkach. Będą za nimi się oglądać, ale daremnie, bo ich nie będzie. Folwarków nie będzie, bo będą rozdzielone między tych drobnych rolników, a fabryk nie będzie, bo im rolnicy nie dowiozą żywności. Tak wszystkie gałęzie produkcji albo razem się wznoszą, albo razem upadają. To jest prawo ewolucji. Aby jedna gałąź produkcji mogła się wznosić kosztem innych, to jest niemożliwe.

Ludzi, którzy porzucili pracę fabryczną lub folwarczną i poszli na swoje gospodarstwa rolne i cieszyli się, że będą mieli lepszy byt, spotka sromotny zawód. Ziemia, którą będą posiadali, straci dla nich wartość, będzie miała taką wartość, jaką miała przed wiekami i jaką ma w Afryce nad brzegami Kongo lub Zambezy. Potrzeby ich będą daleko gorzej zaspokojone, będą dużo ubożsi, jednego tylko będą mieli więcej: będą mieli więcej czasu, bo sił ludzkich dużo będzie się marnowało. Trzeba będzie znowu wieków całych pracy, aby produkcja wróciła do dawnego stanu.

O tej względnej wartości ziemi nie wszyscy wiedzą i nie wszyscy zdają sobie sprawę, tak samo jak nie wszyscy wiedzą o względnej wartości złota. Nie wiedzą też o zależności swego gospodarstwa od ogólnej produkcji, a o całym gospodarstwie społecznem sądzą wedle swojego partykularnego interesu. Gdyby komu udało się pokryjomu narobić złota, zapewne stałby się bogatszym, ale gdyby tak wszyscy robili, toby wszyscy bardzo zbiednieli. Podobnie jak jeden dostanie 5 morgów ziemi, to stanie się bogatszym, ale jak wszyscy będą mieć po 5 morgów ziemi, to wszyscy, i on między nimi, będą bardzo ubodzy.

Ta nieświadomość też rodzi wyobrażenie, że znajdują się kapitaliści, którzy ofiarują swoje kapitały na ten cel, aby wszyscy mieli mniej, będą kupować listy zastawne oparte na niszczeniu dorobku ludzkiej pracy.

Wiedza ludzka bardzo tu jeszcze ludziom nie dopisuje, musi ona starać się o pogłębienie w tym kierunku, aby

doszła do lepszego poznania różnicy między gospodarstwem społecznem a gospodarstwem jednostki i do poznania zależności tego ostatniego od całego gospodarstwa społecznego czyli od życia organizmu społecznego. Ta wiedza musi się pogłębić, ale musi się też rozszerzyć i upowszechnić, aby doszła do bram parlamentu. Wtedy nie będziemy świadkami różnych dziwolągów ustawodawczych, które chcą zubożać społeczeństwo przez zabieranie jednemu a dawanie drugiemu.

Interwencja rządu w życiu ekonomicznem społeczeństwa, zmierzająca do tego, aby własność rolna była więcej rozdrobniona, prowadzi do tego, żeby tak produkcja rolna, jak i wszelka inna, się zmniejszała, a tego nie można uważać za postęp. Złe jednak skutki takiej interwencji na tem się nie kończą, są one najgorsze w tem, że wprowadzają zawichrzenia w stosunkach i pojęciach własności.

Tu musimy ustalić pojęcie własności w gospodarstwie społecznem. Aby to uczynić, nie będziemy się uciekali do absolutu i pytać czy własność jest czemś absolutnem. Wystarczy nam to, co o niej powiedział św. Tomasz z Akwinu: własność jest dla pożytku ludzi.

Wszystkie wieki historii potwierdzają tę prawdę. Gdzie własność była bezpieczna, tam zaraz rozwijała się praca twórcza ludzi i tworzyła ludzki dobrobyt. W tem jest jej wielki pożytek. A to nam powinno wystarczyć, aby wiedzieć po której mamy stanąć stronie: po stronie własności czy po stronie... bandytów, którzy jeżeli ją uznają, to niezupełnie.

Tu zwolennicy reform społecznych, polegających na zabieraniu jednemu a dawaniu drugiemu, mogą nam powiedzieć: i my także jesteśmy po stronie własności, bo chcemy właśnie, żeby było więcej właścicieli. Jeżeli tak, jeżeli o to tylko chodzi, to ta wasza własność niewiele się różni od własności bandytów, którzy zabierają jednemu, aby dać wielu, dlatego tylko, że ich jest wielu. Ale z takiej właśnie własności niema żadnego pożytku. Bo wtedy nikt nie może być pewny swej własności, a pożytek jest tylko wtedy, kiedy każdy ma tę pewność. Wszystko tu jedno kto taką własność będzie rozdawał, rząd czy parlament, bo kto taką własność dostanie, ten nie może jej być nigdy pewnym. Wszak rządy

i większość w parlamencie się zmieniają, co jedna większość może dać, to druga może odebrać. W jednym roku większość złożona z blondynów może zabrać własność brunetom, mówiąc, że oni źle gospodarują, na drugi rok może inna większość złożona z brunetów to samo powiedzieć o blondynach i na tej samej zasadzie zabrać im własność. Nie będziemy tu zastanawiali się na tem czy jest, i czy może być jakie kryterjum do oceny słuszności opinii jednych czy drugich; stwierdzamy tylko, że z takiej własności niema żadnego pożytku, gdzie jest taka własność, tam wszelki z niej pożytek społeczny ustaje. Jest ten pożytek tylko tam, gdzie takie walki i takie wydzieranie własności są niemożliwe, gdzie wszystkie partje chylą przed nią czoła, a rząd każdy uważa się za stróża własności, nie zaś za jej rozdawcę. Pożytek jest tam, gdzie nikt sam nie potrzebuje bronić swej własności w ten czy inny sposób, może o nią być zupełnie spokojny, bo w razie potrzeby obroni ją rząd państwa. Wtedy dopiero powstaje ów pożytek, o którym myślał św. Tomasz; każdy osobnik pewny o swoją własność, rozwija największą energję w pracy twórczej, a z tego powstaje dobrobyt wszystkich. Kiedy jest przeciwnie, kiedy nikt nie posiada pewności, wtedy wszystkim ręce w pracy opadają, a z tego rodzi się nędza ogólna. Bo nie trzeba zapominać, ale zawsze trzeba mieć przed oczyma ten fakt, że każdy osobnik, choć myśli o sobie, w rzeczywistości pracuje dla wszystkich, bo z pracy jednostek tworzy się ta całość produkcji, która zaopatruje wszystkich i tworzy dobrobyt wszystkich.

Gdzie więc zachwiane jest bezpieczeństwo własności, gdzie niema należytej jej obrony ani jej poczucia, tam musi produkcja upadać, a z nią upada ogólny dobrobyt.

(Dokończenie nastąpi).

Dr. Ludomir Lewandowski.

Przegląd piśmiennictwa.

L. Cl. Fillion: *Vie de N. S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique, et apologétique.* Paryż. Letouzey i Ané, 1922. Trzy tomy jès. str. 562, 628, 649. Wyd. 9-te.

Dr. August Reatz: *Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk.* Freiburg i. B. Herder, 1924. Str. VIII i 354 in 8^o.

Dr. J. Klug: *Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch.* Paderborn. Schöningh. 1923. Str. 696 in 12^o.

Wszystkie trzy wymienione dzieła opowiadają jedno i to samo, to jest żywot Zbawiciela świata, ale każde z nich robi to w sposób odmienny i pod odmiennym kątem widzenia.

Pierwsza z wspomnianych książek jest pracą naukowo popularną. Osiwiał w studiach biblijnych i niezmiernie zasłużony autor stawia sobie za zadanie przedstawić życie Chrystusa z uwzględnieniem wszystkich zdobyczy nowożytnej nauki i przeciwstawić zarzutom niewierzącej krytyki możliwie dokładne odpowiedzi, trzymając się przytem poziomu, na który inteligentny, nawet bez fachowego wykształcenia, czytelnik łatwo może wstąpić. I w rzeczy samej zadanie to spełnia Fillion w pewnej mierze. Dzieło jego nie tylko że jest bliższe dzisiejszych rezultatów wiedzy, niż dawniejsze prace Didon'a, Le Camus'a i Fouard'a, ale jest od tych dzieł i znacznie obszerniejsze i bardziej wyczerpujące. Można śmiało powiedzieć, że niema w dziedzinie badań ewangelicznych ani jednej kwestji choć trochę donioślejszej, którejby autor bądź to do dna nie roztrząsnął, bądź przynajmniej mimochodem, ale gruntownie nie dotknął. Myślący i interesujący się zagadnieniami Chrystusowemi świecki katolik znajdzie u niego wszystko, co rozberra się po biblijnych, a częścią i teologicznych szkołach, a znajdzie to przedstawione w sposób tak przystępny, a tak przytem prawdziwie naukowy, że nie może nie odnieść z czytania tej książki głębokiego i trwałego pożytku. A pożytek ten nie kończy się w samym rozumie.

Obok zupełnego opanowania przedmiotu i wprost zdumiewającego wyzyskania literatury ma Fillion szczególnie miły przymiot, którym trafia wprost do serca. A przymiotem tym jest wielka siła pogodnej i świadomej siebie wiary, która jak sama stoi na niezachwianej podstawie, tak też umacnia na niej i czytelnika. Choć w toku dociekań porusza problemy

bardzo delikatne i zawiłe, nigdy nie zostawia autor w umyśle czytających przykrego wrażenia, że w zarzucie może tkwić coś, co z tym lub owym dogmatem katolickim nie da się w zupełności pogodzić. Gdzie trudność da się całkowicie rozwiązać, tam rozwiązuje ją aż do dna; gdzie trudno znaleźć wyczerpującą odpowiedź, tam ubezpiecza myśl refleksjami, które określają granice wiary i szkolnych teoryj, a przez to usuwają podstawy wątpieniu. Oprócz zaś tej siły wiary i najskrupulatniejszej ortodoksji poglądów ma Fillion dużo spokoju i miłości w traktowaniu przeciwników, nawet protestantów i niewierzących. Jeśli tylko może, chętnie przyznaje im rację, jeśli zdania ich nie może podzielić, zbija ich zapatrywania bez żadnej zgółta goryczy i niechęci. W stylu i całym sposobie przedstawienia rzeczy panuje miła i bezpretensjonalna prostota, nie ujmująca w niczem powadze prawdziwie naukowego dzieła.

Całość rozpada się na sześć części, bardzo różnych rozmiarami i znaczeniem. Pierwsza część poświęcona jest badaniu źródeł do poznania dziejów Chrystusowych służących i charakterystyce tła, na jakim te dzieje się rozwijają, a więc udowodnieniu autentyczności i wiarogodności ewangelij oraz przedstawieniu zarysu geografji ziemi świętej i politycznych, religijnych, społecznych stosunków żydowskiego ludu; część druga traktuje o życiu Przedwiecznego Słowa na łonie Ojca i na łonie mesjańskich starozakonných prorocत्व; następne trzy części, od trzeciej do piątej, opowiadają z kolei dziecięctwo i życie ukryte, zawód publiczny a nareszcie mękę Zbawiciela; w części szóstej maluje autor życie uwielbione zmartwychwstałego Pana i nakoniec w osobnym rozdziale: Kim był Jezus? daje jako zestawienie swych wyników najpełniejszy wyraz wiary w Bóstwo Chrystusowe i uwielbienia dla jego osoby. Całe mnóstwo ubocznie nasuwających się kwestyj i polemicznych lub apologetycznych wycieczek zawierają obszerne i pracowite dodatki, które na końcu każdego tomu wypełniają sporą ilość stron równie interesujących, jak uczonych.

Wszystkim, co pragną zaznajomić się bliżej z historją Wcielonego Bożego Słowa i utorować sobie drogę do samodzielnego rozumienia ewangelji, polecamy dzieło Filliona jaknajgoręcej. Wyniosą z niej obok najcenniejszego oświecenia w najważniejszej na świecie sprawie wzmocnienie wiary i miłości Zbawiciela. Jest to rzeczą bardzo słuszną i pocieszającą, że piękne to dzieło, pomimo stosunkowo dużych rozmiarów i drobnego, zwłaszcza w przypiskach i dodatkach, druku, doczekało się już dziewięciu wydań. Świadczy to o rosnącym — oby także u nas — zainteresowaniu dla problemów religijnych.

Druga z wymienionych książek nie chce być tylko biografią, ale teżą apologetycznej i teologicznej natury. Autor jej, młody i zdolny profesor teologii na uniwersytecie mogunckim, wziął sobie za zadanie obalić znane twierdzenie liberalnych krytyków i historyków dogmatu z protestanckiego obozu, jakoby osoba Chrystusa nie należała do treści przyniesionej przez niego nauki wiary i jakoby istota chrześcijaństwa zasadzała się jedynie na indywidualnym stosunku duszy ludzkiej do Boga jako do Ojca. Przeciw temu pogładowi, którego pierwszym najgłośniejszym rzecznikiem był dwa dziesiątki lat temu Adolf Harnack, stara się

Dr. Reatz udowodnić, że chrystjanizm jest prawdziwie nowem objawieniem ojcowskiej dobroci Bożej, ale że to objawienie i usynowienie ludzi dokonało się i dokonywa nie przez kogo innego, tylko przez Syna Bożego, który po dziś dzień w Kościele swym żyjąc, przeprowadza uswięcenie ludzkości społecznie, przetwarzając ją w jeden nadprzyrodzony organizm, ożywiony tchnieniem Ducha Świętego.

Żeby to wykazać, daje autor najpierw pogląd na życie i osobę Zbawiciela, potem rzut oka na zasadniczą treść jego nauki, a nareszcie widok na dzieło przez niego dokonane, tj. na Kościół i cały system sakramentalnych środków zbawienia. Pozytywną pracę przeplatają ustawiczne polemiczne rozprawy, które faktom i tekstom fałszywie oświecanym, przez liberalną krytykę przywracają właściwe znaczenie i obiektywną doniosłość. Rzecz cała obmyślana jest głęboko i przeprowadzona jednolicie. Niema żadnej zgola pustej frazeologii; każde zdanie pełne jest treści i to treści bynajmniej nie banalnej. Raz po raz spotyka się zupełnie oryginalne ujęcia problemów, świeże myśli i niespodziewane a interesujące zestawienia. Tu i ówdzie może, nasunąć się pewna wątpliwość, czy autor w stawianiu pewnych tez nie jest zbyt peremptoryczny, a w pewnych poglądach zanadto „nowożytny“, ale te może troszkę za śmiałe twierdzenia nie dotykają głównego wątku myśli, który jest teologicznie zupełnie nienaganny, a miejscami tchnący szczerem ciepłem mocno ugruntowanej i komunikatywnej wiary.

Czytanie tej książki nie jest lekkie, bo Dr. Reatz nie rozporządza tą przejrzystością stylu, która nawet trudnym kwestjom umie nadać wdzięk łatwości i przystępności, ale każdy, kto ją przestudjuje, odniesie z niej gruntowny pożytek i przekona się, jak ubogi w treść i jak absolutnie bezpodstawny jest ów „chrystjanizm“, który osobę Chrystusa wyrzuca poza nawias swych wierzeń. Zasługuje na osobliwe podniesienie bardzo staranne wydanie, które dorównując pod względem papieru i druku najlepszym przedwojennym wydawnictwom, przynosi zaszczyt niestrudzonej herderowskiej firmie.

Miła książka Dr. Kluga wprowadza nas w świat całkiem inny. Z wyzyn wielkiej naukowości schodzimy do tego rodzaju literackiego, którym autor tak świetnie operuje, tj. do lekkich a wdzięcznych pogadanek, w których obrazowanie przeplata się z pobożnymi refleksjami i teologicznem niezmiernie popularnem nauczaniem. Dr. Klug opowiada także życie Zbawiciela, ale przedstawia je w serji ulotnych obrazków, które są mu kanwą do bardzo rozmaitych, a zwykle pięknych uwag. Są wśród tych uwag prawdziwe rozmyślania, są filozoficzne, społeczne, obyczajowe ekskursy, są apologetyczne spostrzeżenia, są polemiczne wycieczki przeciw niewierzącej krytyce, przeciw teozofii i innym rodzajom okultyzmu, przeciw socjalizmowi fałszywie interpretującemu niektóre słowa i czyny Zbawiciela, przeciw rozmaitym nowożytnym zboczeniom myśli i woli.

To wszystko przeplata się bez sztywnego planu, a nieraz nawet i bez wielkiego ładu, a jednak czyta się bardzo mile i z pożytkiem. Jakkolwiek bowiem nie wszystkie refleksje autora są prawdziwie głębokie, wszystkie mają osobny urok bądź to szczerego ciepła pobożności, bądź

dziwnej inwencji w dobieraniu świeżych przenośni i porównań. W tych porównaniach zwłaszcza jest autor niewyczerpany, a rzadko bardzo przekracza miarę dobrego literackiego smaku. Aż dziwić się trzeba, że po tak obfitej produkcji w bardzo zbliżonych do siebie dziedzinach znajduje jeszcze Dr. Klug w skarbach swego umysłu i serca nowe zasoby, które umie wyzyskać dla przedstawienia zagadnień religijnych w żywy i pociągający sposób. Wydaje się nam tylko, że jest trochę maniery w takim podziale życia Chrystusowego, jakiego on używa, dzieląc dzieje ewangeliczne na *Einfühlung*, *Zeit der Stille*, *Vorspiel*, *Epos und Drama*, *Die heilige Tragödie*, *Der Sieger*. Ale jest to zresztą rzecz gustu i są może czytelnicy, do których właśnie taki rodzaj ujęcia rzeczy przemawia. W każdym jednak razie nowa książka Dr. Kluga spełni pod tym względem swoje zadanie, że powiększy liczbę tych, dla których powstać i osoba Chrystusa staną się punktem środkowym całej religii i główną drogą do Boga.

Ks. Jan Rostworowski

Dr. Zofja Daszyńska-Golińska: Praca, zarys socjologii polityki i ustawodawstwa pracy. Warszawa, 1924, 8^o V+244.

Jan Berthel de Weydenthal: Pod znakiem produkcji. Warszawa 1923, 8^o 54.

Henry Ford: Moje życie i dzieło. Warszawa 1924, 8^o 258.

Jan Puchałka: Związki zawodowe, nr. 5 Biblioteki chrześcijańsko-społecznej. Kraków 1924, 8^o 54.

Ks. Jan Piwowarczyk: Socjalizm i chrześcijaństwo, nr. 6 Bibl. chrześ.-społ. Kraków 1924, 8^o 69.

Franciszek Bujak: Studja historyczne i społeczne, Lwów 1924, 8^o VI, 261.

Dr. Daszyńska-Golińska zasłużyła się polskiej literaturze społecznej wydając swe wykłady, które referowała na warszawskiej Wolnej Wszechnicy. W swem dziele obejmuje niemal całokształt kwestji robotniczej. Począwszy od pojęcia pracy i jej organizacji, przedstawia następnie współczesne warunki pracy, a raczej obecny stan kwestji robotniczej łącznie z organizacyjnym ruchem zawodowym, ustawodawstwem, strajkami i t. d., prawa ochronne pracy kobiet i dzieci i wreszcie ogólną ochronę i politykę pracy, w czem szczegółowo omawia sprawę pracy na roli, pracy intelektualnej, t. zw. rad pracy i kwestję unarodowienia względnie uspołecznienia produkcji. Tylko jedno zagadnienie zostało świadomie pominięte, mianowicie sprawa ubezpieczeń społecznych.

Książka ma być według życzenia autorki podręcznikiem dla uczącej się młodzieży i dla laików w społecznym zagadnieniu. Z tego też założenia wychodząc, możemy przyznać, rzecz napisana jest spokojnie i jasno, na ogół bardzo obiektywnie.

Bezwątpienia możnaby to jeszcze lepiej zrobić, unikając niepotrzebnych powtarzań, które są następstwem trochę niefilozoficznego podziału tematu, a przedewszystkiem możnaby tę rzecz napisać cieplej. Teorje, prawa, fakty i liczby, słowem cały problem pracy, pracy ludzkiej jest przedstawiony tak, jakby chodziło o pracę koni lub silników elektrycznych. Autorka zapomniała zupełnie o stronie ludzkiej, moralnej pracy

nawet czysto fizycznej i mimo, że z przekonania walczy z pojęciem pracy jako towaru, przecież prawie wyłącznie tem pojęciem się posługuje.

Tylko przy tak mylnem pojęciu pracy, można zrozumieć kategoryczne twierdzenie p. D.-G., że „dobre wynagrodzenie, krótszy dzień pracy, pewność bytu — oto, co można ofiarować tym, którym niewykwalikowana praca fizyczna wypełnia treść życia“ (str. 18). Jest to naturalnie grzech pierworodny, wykształcenie na podręcznikach socjalistycznych, które autorce nie pozwoliło również wymienić w rzędzie wielkich pionierów robotniczego dobrobytu ani biskupa Kettelera, ani Leona XIII.

Trzeba jednak przyznać, że poza tem pracę p. D.-G. cechuje wielka obiektywność i autorka nie waha się przyznać, że swego czasu wprowadzenie 8-godzinnego dnia roboczego przyniosło następstwa raczej ujemne (pijaństwo str. 121), że „przyjmowanie i wydalenie pracowników, ograniczone przez związek, przy niskim poziomie moralnym i umysłowym bywa niejednokrotnie nadużywane“ (str. 189), że w Polsce „piekarz pobiera wynagrodzenie wyższe od urzędnika IV kategorii“ i t. p.

Owszem, sprawie położenia pracowników umysłowych poświęca autorka sporo uwagi i słusznie mówi, że „ogół intelektualistów czuje się osamotniony“, ale nie chce zrozumieć, że „trudno mu się zdecydować na postępowanie wspólne z masą robotniczą“. Trudno i niemożliwe, dopóki tę masę porusza się radykalnemi hasłami, chęcią krwawego odwetu, dopóki w masach tych lwia część wpływu przypada na żydowskich wyrostków, którzy ciągną pospołu z robotnikiem polskim w pochodach, ale z możną i twórczą pracą i z polskością nie mają nic wspólnego. Ten moment należałoby też uwzględnić w imię obiektywności, wobec której twierdzenia autorki, że „w tej chwili przeżywamy falę reakcji“ (1), że „Polska bardzo powolnie stawia kroki“ (str. 239) na drodze reform społecznych, są jedynie wyfartą zdawkową monetą socjalistycznych agitatorów.

Z zasadniczemi pojęciami socjalistycznych teoryj: produkcji, uspołecznienia i t. p. rozprawia się p. Berthel de Weydenthal w swej broszurce p. t. *Pod znakiem produkcji*. Ale, możemy autorowi wybaczyć niepolski styl, przerażającą niejasność zdań, śmiałe koncepcje w poruszanych zagadnieniach, np. tę, że podmiotem produkcji nie jest ani robotnik, ani kapitał, ani przedsiębiorca, ani wszystko razem, ale z a w ó d, lecz nie możemy się zgodzić na karkołomną logikę. I tak np. autor występuje przeciwko socjalizacji warsztatów pracy, przeciw obaleniu własności prywatnej i broni swego przekonania mniej więcej takim argumentem: Warsztat pracy jest niczem innem, jak narzędziem pracy, lecz pierwszym narzędziem pracy ludzkiej jest ludzka ręka, ale ręka bez duszy, to kawał mięsa, więc dusza jest pierwszym narzędziem, jest wogóle narzędziem produkcji, a duszy uspołecznic nie można, a konsekwentnie nie można uspołecznic warsztatów pracy. — Przykładów takiej logiki mamy w pracy p. B. de W. wiele i ona w zupełności zabija nawet najświeższe wywody autora, jak między innymi np. ten, który wieńczy piękne zdanie: „Nie u życie, które jest wręcz życia degeneracją, lecz t w ó r c z o ś ć jest jego radością“ (str. 24).

Autor, jak się domyślamy, jest w bliskim stosunku z grupą ludzi, którzy w Warszawie tego roku usiłowali stworzyć Konfederację Ludzi Pracy pod hasłem „traktowania pracy nie tylko jako środka do życia, lecz jako posłannictwa”. Jeśli jednak ideę swą, tak w naszym społeczeństwie potrzebną, chcą propagować na sposób broszury p. B. de W., to nic dziwnego, że ich koncepcje są, jak przepowiadał *Robotnik*, „płodem poronionym”.

Czemuś wręcz przeciwnem jest książka Forda, choć pod względem ideowym ma pewne punkty styczne z broszurą wyżej omawianą. Pamiętniki Forda czyta się, możnaby powiedzieć, jak powieść, gdyby wogóle pojęcie dzisiejszej powieści mogło w swej treści zawierać tak poważne zagadnienia, jakie Ford porusza w swych pamiętnikach.

Znajdujemy tam sporo elementu subiektywnego, bardzo ciekawego i pouczającego z tego względu, że nam przedstawia drogę, jaką Ford doszedł od zwyczajnego śmiertelnika do tytułu i znaczenia „króla automobilowego”. Prowadziła go i prowadzi do tak wielkiego znaczenia i gospodarczej potęgi jedna zasada prosta, ale niezwykle u dzisiejszych ludzi, że człowiek, a w szczególności kapitalista, powinien mieć jeden cel: służyć pracą swą i produkcją swych przedsiębiorstw fabrycznych społeczeństwu, a nie robić pieniędzy.

Na tle tej jednej zasady osnuwa całe dzieje swego życia i swej pracy i niemal wszystkie problemy związane z kwestją produkcji, a więc: technika produkcji, sprawa robotnicza z wszystkimi szczegółami, począwszy od fizycznej zdolności robotnika aż do jego starości, poprzez ilość pracy, jakość wynagrodzenia, związki zawodowe i t. d., następnie finansowanie przedsiębiorstw i ogólne znaczenie i wartość dzisiejszego systemu bankowego, sprawa sprzedaży produktu i ogólna sprawa hyperprodukcji i przyległe jej kwestje strajku i wojny. Wszystkie te problemy są ujęte tak trafnie, a przytem rozstrzygnięte tak, rzecby można, idealnie, że gdyby nie to, iż Ford przerobił to wszystko własnem życiem, mógłby ktoś twierdzić, że utopijnie.

Czytając to wszystko, człowiek mimowoli cieszy się, że wśród trzęsawiska dzisiejszych problemów społecznych i ekonomicznych rzeczywistością jest coś tak pięknego i silnego. A przecież zasada, przez którą Ford doszedł do takiej potęgi, zadawałając przytem wszystkich, którzy z nim mieli styczność bądź jako robotnicy, bądź jako odbiorcy jego wozów, czy traktorów, to najprostsza, najelementarniejsza zasada Chrystusowa. I chociaż Ford problemu religijnego nie porusza w swej książce, jednak możnaby o nim najśluszej powiedzieć, że to jest *anima naturaliter christiana*. To też jego poglądy mogą i powinny zgłębiać i przyswajać sobie wszystkie chrześcijańskie organizacje robotnicze i wszyscy przedsiębiorcy, którzy chcą być katolikami nie tylko w kościele, ale i w fabryce.

Prawie każdy rozdział pamiętników Forda kończy się kilku zdaniem, jakby przykazaniami, które logicznie płyną z osnowy rozdziału, a przytem autor pisze bardzo trafnymi paradoksami, z których niejedną przejdzie napewno do literatury.

Wyjątków żadnych nie przytaczamy, a wolimy ogólnie powiedzieć, że „Życie i dzieło” Forda powinni wszyscy w Polsce znać, czytać je i odczytywać i jaknajwięcej z jego zasad przenieść na teren polskiego życia społeczno-ekonomicznego.

Sprawę robotniczych związków zawodowych omawia w swej broszurze poseł J. Puchałka. Rzecz napisana bardzo przystępnie i spokojnie, obejmuje mniejwięcej całokształt zagadnienia w ogólnych zarysach. Jest to dobry przyczynek do literatury katolickiej w tym względzie i niewątpliwie wywrze pewien wpływ na spotęgowanie chrześcijańskiego ruchu społecznego i na dojście do skutku zapowiadzianej przez autora unifikacji rozbitej dotychczas organizacyjnej pracy.

Przypuszczamy, że broszura wnet doczeka się ponownego nakładu, dlatego ośmielamy się proponować, by autor ustęp 3 i 4 trzeciego rozdziału opracował i szerzej i jaśniej, a może nawet z większym temperamentem, tak, by z nich widać było z jednej strony złość i niedorzeczność socjalistycznej pracy, a z drugiej pożądanłość akcji katolickiej. Można by przy tej sposobności uzupełnić cośkolwiek twierdzenie, zresztą w swej ścisłości prawdziwe, że „Kościół katolicki nigdzie nie określił swojego stosunku do strejku”. *Ex cathedra* nie, ale jest pod tym względem *communis doctrina theologorum*, a więc Kościoła, znana najwidoczniej autorowi.

A może w chwili nowego wydania prawdą będzie ogólne powiedzenie autora, że „związki zawodowe w Polsce należą również do jednej z central międzynarodowych, stosownie do światopoglądu, na którym się opierają”, bo właśnie osobiście mieliśmy sposobność przekonać się w Utrechcie, że do tej centrali polskie związki chrześcijańskie nie należą i że o przyjęcie usilnie kompetują organizacje N. P. R. . . .

O następnym tomiku „Biblioteki Chrześcijańsko-Społecznej”, pióra ks. J. Piwowarczyka powiemy krótko, że autor bardzo trafnie i z wielką sumiennością na podstawie przekonań samych socjalistów rozwinął i rozwiazał zagadnienie stosunku socjalizmu do chrześcijaństwa. Rzecz w naszych polskich stosunkach, gdzie socjalizm idzie do czasu nawet z nabożeństwami, bardzo a bardzo ważna. Szczególnie warto podkreślić trafne zdezawuowanie chytrej zasady: „religia jest rzeczą prywatną”.

Z pracą ks. Piwowarczyka powinniśmy się zaznajomić nasze duchowieństwo, by mieć pod ręką uderzające powiedzenia socjalistycznych menderów o Bogu, religii i Kościele, przeciw i dla wszystkich pod tym względem nieuświadomionych, lub zbyt prostodusznych,

Prof. Bujak w swych „studjach” podaje nam jak ewangeliczny *patetfamilias nova et vetera*, własne odczyty i prace już drukowane od r. 1905—1923. Nie wszystko jest tu równej wartości. Zawsze aktualna i ciekawa sprawa ujęcia historii w pewną syntezę, a może nawet systematykę, aby nauka historii była rzeczywiście *magistra vitae* i następne zagadnienia: „historja gospodarcza” (cośkolwiek przestarzała), „dziejowe znaczenie morza”, omawiane przez nas już dawniej na tem miejscu, to są

tematy cenne, ale nie najlepsze w całej książce. Za najlepsze, bardzo pouczające i warte studjum uważamy: „Historję osadnictwa ziem polskich”, „czynnik gospodarczy w upadku dawnego państwa polskiego”, następnie specjalność autora „rozwój gospodarczy Galicji” i wreszcie, choć pochodzące z r. 1915, przecież bardzo trafne, „myśli o odbudowie”. Natomiast mamy wrażenie, że polemika z p. Kochanowskim i p. Jaworskim, którą autor prowadzi w osobnych rozdziałach („J. K. Kochanowskiego psychologia narodów” i „O podstawy polityki chłopskiej”) trochę zawadza w tym zbiorze. — Z tem wszystkim jednak warto mieć „Studja”, bo tę trochę ujemną stronę wynagradza sumienność autora, z jaką opracował wyżej wspomniane ustępy.

R. Moskała.

Stanisław Kot: *Historja wychowania, zarys podręcznikowy*. Kraków, Gebetner i Wolff, 1924; w 8^o str. XI + 663.

Szczęśliwą była myśl polskiego Ministerstwa W. R. i O. P., ażeby rozwój wychowania i jego teorii traktować na ogólnem tle dziejów kultury jako zagadnienie, podlegające różnorodnym wpływom, politycznym, religijnym, społecznym i naukowym. Zwłaszcza w podręczniku dla seminarjów nauczycielskich była metoda taka szczególnie wskazana, niepodobieństwem jest bowiem, aby ich adepci i w wielkiej części samo nauczycielstwo stworzyło sobie samodzielnie powyższą syntezę, by móc z niej wnieść wnioski na przyszłość. Książka prof. Kota ma właśnie spełnić rolę takiego podręcznika i dlatego opuszcza umyślnie wiele szczegółów oraz unika balastu naukowego i przytaczania źródeł (podaje je osobno na końcu), aby w sposób przystępny i jasny podać czytelnikowi istotną rzecz w jej historycznym rozwoju. Dział orjentalny, jako nie wiążący się bliżej z kulturą Zachodu, został pominięty, po ogólnym wstępie autor rozpoczyna od wychowania hellenckiego i rzymskiego, wskazuje następnie na wpływy chrześcijaństwa i zatrzymuje się na średniowieczu, poczem przechodzi do czasów nowszych i najnowszych; stosunkowo najwięcej miejsca poświęca oczywiście Polsce, zarówno w czasach niepodległości jak niewoli i odrodzenia.

W całym opracowaniu, jasnem i potoczystem, przebiega wielka staranność ze strony autora, który usiłuje uwzględnić wszelkie czynniki, jakie mogły wywrzeć wpływ na kształtowanie się wychowania i szkolnictwa, domowego i publicznego, od najniższego do najwyższego. Zdaje mi się tylko, że w następnym wydaniu byłoby wskazaniem skrócić niektóre rozdziały, odnoszące się do czasów zamierzchłych, a przedstawić szerzej nowsze prądy pedagogiczne i tło dzisiejsze — tem bardziej, że na zarys podręcznikowy całość jest za obszerna.

Jeżeli chodzi o bliższą ocenę książki, musimy dobrze rozróżnić autora a jego dzieło. Jeśli prof. Kot znany jest ze swych liberalnych poglądów, zdaniem niektórych nawet mocno liberalnych — to jednak możemy podkreślić z jego strony prawdziwą troskę o przedmiotowość, o ściśle obiektywne oddanie rzeczy, która przecież tyle następcza sposobności do mniej właściwych wycieczek, jakich nie umieli się niestety ustrzec inni najnowsi pisarze w tej dziedzinie. Prof. Kot starał się rzeczywiście

utrzymać na wysokości zadania, a zdrowa krytyka zarówno całych teoryj, dawniejszych czy nowszych, jak i pewnych ich szczegółów, jest obok powyższej zalety silnym tego dowodem.

Lecz z drugiej strony liberalne przekonania autora nie pozwoliły mu odpowiednio osądzić tych czynników, które od kikunastu wieków do dziś dnia wywierają tak potężny wpływ na wychowanie Zachodu — mamy tu na myśli Kościół katolicki i jego ideały. Jak mylnie pojęcie o jego nauce posiada autor, świadczą te dwa jego zdania: „Nie rozwój indywidualności, ale zaprzeczenie własnej osobowości znamionowało ideał chrześcijański. Poganie kochali życie i jego dary, popędy natury ludzkiej uważali za uprawnione, byle trzymały się obyczaju i uszlachetniały się przez cnotę — chrześcijaństwo zwalczało je, nie zadowalało się uszlachetnieniem ich, ale żądało zupełnego wykorzenienia” (str. 99) — pierwsze zdanie zupełnie a drugie mocno fałszywe. Nic dziwnego, że opierając się na takich pojęciach autor nie docenił zbawczego wpływu Kościoła ani w historii czasów dawniejszych ani dziś; nie widzi on w Kościele tych twórczych i wiecznie świeżych źródeł i pobudek najwyższego postępu, postęp w jego mniemaniu leży raczej poza Kościołem. Autor nie posuwa się do wycieczek przeciw niemu, owszem przyznaje mu wiele zasług, ze sposobu przedstawienia rzeczy widzi się jednak lub wyczuwa te jego przekonania. Lecz jeśli, jak zaznaczyliśmy, nie jest to winą rozmyślną autora — gdyby bowiem rozumiał dobrze Kościół i jego naukę, zapewne zmieniłby lub uzupełnił niejedno — niemniej pozostaje to poważnym brakiem w pracy, która pragnie podać nie tylko bieg wypadków, ale też pierwiastki, które w nim odegrały szczególniejszą rolę; brak ten wypadłoby podnieść tem bardziej, jeżeliby książka miała stać się podręcznikiem w seminarjach nauczycielskich.

Nie mam zamiaru poruszać dokładniej kwestji sądu autora o szkołach jezuickich, przedstawionych, zwłaszcza w Polsce, w czarnych barwach — ponieważ tu niejedna rzecz czeka jeszcze na bliższe wyswietlenie i aby nie powiedziano, że przemawiam *pro domo sua*. Nie mogę jednak przemilczeć, że, obok wielu słusznych uwag, autor okazał i (tu czasem niezajomość stosunków prawno-kościelnych, a jeszcze bardziej zakonnych, co musiało naturalnie odbić się gdzieś ujemnie na wartości jego sądów. Nadto autor niesłusznie uogólnia błędy lokalne i sporadyczne, nie rozróżnia dostatecznie zasad i uchybień w ich wykonaniu, a błędy jednostek, może zganione już przez przełożonych, przedstawia jako wadę powszechną. Czy zresztą nasi przodkowie za czasów Komisji Edukacyjnej byli paprawdę tak ograniczeni, by domagać się szkół jezuickich, jeżeli w nich kwitła tylko „jaskrawo ślepa partyjność”, jeżeli „powierzchnowość” kierunku ogłupiała młodzież i jeśli pozwalano na jej zbyt „rozwydrzenie” (w innem miejscu autor podnosi wielką karność)? Jakim sposobem w tem gronie mógł powstać taki Piramoiwicz, dusza Komisji Eduk. i inni jej współpracownicy? Na te wszystkie pytania trudno by rzeczywiście dać odpowiedź z przesłanek autora i wystarczy, że je tylko postawimy. Nieco o tej kwestji pisał już *Przegląd Powszechny*.

w styczniu b. r. (str. 51), a dalsze źródłowe badania wykazą, ile w stawianych zarzutach jest prawdy i ile przesady.

Ks. St. Podoleński.

Jan Dewey: *Szkoła a społeczeństwo*. Przekład z ang. „Książnica Polska”, Lwów — Warszawa 1924. In 8°, str. 102.

Książeczka niniejsza jest zbiorem odczytów, wygłoszonych już dawniej, lecz uzupełnionych nowymi badaniami. Autor, dziś profesor uniwersytetu w New York'u, zwolennik pragmatyzmu filozoficznego i twórca nowego kierunku w pedagogii szkolnej, zwanego u nas „szkołą pracy”, rozwija swą teorię na podstawie doświadczeń, poczynionych przez niego w szkole doświadczalnej przy uniwersytecie w Chicago.

Doniosłe przeobrażenia, społeczne i gospodarcze, domagają się, zdaniem autora, dostosowania do nich wychowania i programu szkolnego, które wyrosły w innych czasach i nie odpowiadają już zupełnie stosunkom obecnym. Dziecko powinno bowiem znaleźć w szkole kontakt ze światem dzisiejszym, przez osobiste zainteresowanie się przedmiotem powinno wyrobić w sobie aktywność, ducha solidarności i współpracy. Wogóle szkoła obecna powinna więcej wejść w łączność z życiem, czego dotąd stale brakowało; powinna wyrabiać w dziecku indywidualność a równocześnie ducha społecznego, usunąć dotychczasową bierność i mechanizność, przenieść punkt ciężkości „z zewnętrznych okoliczności do duszy dziecka”. Że do tego celu trzeba zmienić prawie wszystko: program i metodę nauczania, zewnętrzne urządzenie szkoły, stosunek wzajemny szkół niższych do wyższych, to jest oczywiste. Autor zdaje sobie sprawę z trudności wykonania swego planu, nie mniej uważa go za konieczny w warunkach dzisiejszych.

Program, przedstawiony przez autora, nie jest naturalnie wolny od jednostronności, zarówno w planach na przyszłość jak w zarzutach, czynionych dawnej szkole; jest on zresztą ciągle jeszcze przedmiotem badań doświadczalnych, jest również zbyt kosztownym i trudnym, by mógł liczyć na szersze zastosowanie; zawiera on jednak wiele ciekawych i bardzo słuszných uwag i z tego względu zasługuje na bliższe zapoznanie się z nim w sferach szkolnych i wychowawczych.

Ks. St. Podoleński.

H. Grisar — F. Heege: *Luther-Studien, Luthers Kampfbilder*. III. Der Bilderkampf in den Schriften von 1523—1545. IV. Die „Abbildung des Papsttums“ und andere Kampfbilder in den Flugblättern 1538—1545. Herden et Co. Freiburg im Breisgau, 1923.

Nigdzie może nie okazało hasło wrogów Kościoła katolickiego „calumniare audacter, semper aliquid haeret” skuteczności i siły swojej w tym stopniu, co w ilustrowanych broszurkach i bezwstydných rycinach, wydawanych przez Marcina Lutra i rozrzuconych po całych Niemczech.

Tego wodza protestantyzmu nazwano dzisiaj z okazji jubileuszu bojownikiem kultury na każdym polu, nawet w dziedzinie sztuki i estetyki! Aby więc ślepych wielbicieli Lutra zmusić do zastanowienia się

nad swemi twierdzeniami, oraz aby czytającym bezkrytycznie dzieła o Lutrze wykazać niedorzeczność twierdzeń tychże wielbicieli, wydał sławny biograf Lutra O. Grisar T. J. z pomocą O. Heege'go T. J. III i IV. tomik „Luther-Studien“. Uczynił to O. Grisar drżącą ręką, bo praca to dla kapłana-jezuity zbyt niesmaczna. Albowiem ulotne pisma i wiersze Lutra, a przede wszystkim ulotne obrazki ociekają nienawiścią i oszczerstwami przeciw papieżowi i hierarchji, odznaczają się nieprzyzwoitością, i rubasznnością dla ludzi dzisiejszych niezrozumiałą.

W tomiku trzecim rozbiera pisma Lutra, w tomiku czwartym jego ilustracje papieża i zakonników. Z właściwą sobie gruntownością wykazuje autor najpierw pochodzenie conceptów zastosowanych przez Lutra w jego pismach. Nie były to pojęcia oryginalne Lutra, jak chcą niektórzy jego wielbicieli; pomysły te są zaczerpnięte z opisów o potworach, które wśród zabobonności i bezkrytyczności ludu rozszerzały się wtedy bardzo szybko. Następnie tłumaczy autor samo dziełko lub obraz, wykazując jego tendencje, fałszywe historyczne tam zawarte, niedorzeczność i niesmaczność nawet dla współczesnych Lutrówi, oraz współudział Melanchtona, Cranacha i innych w tej nikczemnej robocie. Po rozbiórce przedstawia autor jeszcze zgubne jej skutki dla katolików, przyczem dochodzi do wniosku, że z walką innowierców przeciw katolikom co do ohydy, bezwstydu, niemoralności i nieestetyczności nie wytrzymuje żadnego porównania walka katolików przeciw innowiercom.

Ks. K. Klin.

Ks. Dr. Henryk Likowski: Początki klasztoru Cystersek w Owińskach. Poznań, 1924 in 8^o, str. 66.

Daty pierwotnych dziejów klasztoru owińskiego Cystersek były niepewne i rozmaicie podawane. Autor wymienionej pracy włożył na siebie zadanie roztrząsać te kwestje dokładniej i to jest owocem tego badania na podstawie wszelkich dostępnych dotąd dokumentów w tym względzie. Przyszedł on do takich wniosków: pierwotna fundacja klasztoru owińskiego nastąpiła w r. 1242 (to stanowi rozdział I od str. 9—34); budowa klasztoru trwała od r. 1242 do r. 1249 (II 34—38); wprowadzenie konwentu do klasztoru odbyło się 21/X 1249 r. (III 38 — 63); przyjęcie Owińsk do organizacji zakonu cysterskiego zdarzyło się we wrześniu r. 1250 (IV 63—66).

Te rozdziały poprzedza wstęp niewielki (5—9), w którym zacytowane są doszłe do nas dokumenty o tym klasztorze i pobieżny rzut oka na niektóre wypadki tej siedziby Cystersek w XVIII i XIX. wieku. Mały artykuł, notatka historyczna, p. t. Cysterski owińskie w XVIII i XIX wieku, w swoim czasie drukowany w *Miesięczniku Kościelnym*, nie został uwzględniony.

J. M. G.

Jan Mioduszewski: Wrażenia z procesu arcybiskupa Cieplaka i 14 księży. Warszawa, drukarnia Spółdzielcza, str. 32, cena 60 gr.

Nie jest to dokładne i wyczerpujące sprawozdanie z pamiętnego procesu, tylko „wrażenia“, refleksje, charakterystyki bohaterów procesu

i ich zbrodniczych sędziów, ale wrażenia doznane, charakterystyki i refleksje poczynione przez naoczego świadka. Zbrodnia moskiewska nie powinna się zatrzeć w pamięci zwłaszcza Polaków-katolików i dlatego broszura winna być jaknajbardziej rozpowszechniona. Jako broszura mała, znajdzie łatwiejszy zbyć, niż duża książka o tymże przedmiocie Mc Cullagha, która już jest w druku.

J. U.

Gen. Bronisław Grąbczewski: *Kas z g a r j a*. Kraj i ludzie. (Z portretem autora, 65 ilustracjami i mapą). Warszawa, nakład Gebethnera i Wolffa (1924) 8^o XV + 246 + 1 nl.

Wprawdzie już to czterdzieści lat temu, jak autor, jako urzędnik rosyjski, bawił w zachodniej połaci Wschodniego czyli chińskiego Turkiestanu, wprawdzie w Kaszgarji przez ten czas niejedno się zmieniło w ustroju społecznym, a poczęści i w politycznym. Mimo to wiele z zamieszczonych w dziele spostrzeżeń nic nie straciło ze swej aktualności. Prawdziwemi zawsze pozostaną opisy przyrody i do pewnego stopnia opisy zwyczajów i obyczajów.

Z niemałym więc zaciekawieniem czytamy np. szczegóły dotyczące godów weselnych u Kirgizów, albo opis przyjęć, obiadów u Chińczyków.

Opisy obyczajów nie wyczerpują atoli całej wartości dzieła gen. Grąbczewskiego. Są to raczej mimochodem rzucone szkice. Autor starał się przedewszystkiem o dokładne poznanie topografji i naturalnych bogactw kraju, o poznanie jego handlu i przemysłu, rolnictwa i jedwabnictwa, pilnie obserwuje przytem nastroje polityczne miejscowej ludności i stan wojskowości chińskiej.

Słusznie więc można przypuszczać, że praca gen. Grąbczewskiego pozostanie na zawsze chlubnym pomnikiem podróźnictwa polskiego, aby zaświadczyć wobec zagranicy, że nietylko Niemcy mieli swoich Schläginweítów, — Angliacy: Johnsonów, Haywardów, Younghasbandów i t. d. — a Rosjanie: Przewalskich, Piewcowów, ale i Polacy Bogdanowiczów i Grąbczewskich, którzy wśród tysiącznych trudów i niewygód, otwierali tajemnicze sezamy Turkiestanu.

J. K.

Jan Tarnowski. *Nasze przedstawicielstwo polityczne w Paryżu i Petersburgu 1905—1919*. Warszawa-Kraków. Czarnecki. Str. 125.

Niniejsza praca jest spokojnem w tonie, ale bardzo gwałtownem w rzeczy, oskarżeniem obozu narodowo-demokratycznego o zaprzeczanie przez nieudolną polityczną działalność całego szeregu najżywniejszych interesów odradzającego się polskiego państwa. Pewne momenty psychologiczne ogromnego sporu stronnictw, towarzyszącego zmartwychwstaniu Polski, uchwycone są całkiem dobrze; z nowych źródeł dyplomatycznych i z różnych wydanych i mówionych zwierzeń polityków wydobyte są ciekawe zestawienia. Zdaje się nam wszakże, że autor nie docenia tak przedmiotowych, jak podmiotowych trudności, wśród których oskarżanym przedstawicielstwom politycznym działać przyszło i że zbyt

śmiało domyśla się coby się stało i co byłoby się nie stało, gdyby sternicy naszej polityki obrali byli inną drogę. W każdym razie może ta praca rzucić pewne światło na odwrotną stronę zagadnienia „jak odbudowano Polskę” i dopomóc przyszłym historykom tych epokowych czasów do wyrobienia sobie bezstronnego sądu o ludziach i wypadkach.

J. R.

Stanisław Lam: Henryk Sienkiewicz. Cechy i elementy twórczości. Nakł. księgarni św. Wojciecha.

St. Lam, zasłużony wydawca i korektor literatury Feldmana, napisał książkę krytyczną o Henryku Sienkiewiczu. Praca ta posiada tę zaletę, jaką wogóle ma Lam i w innych pracach swych krytycznych, że do krytyki wnosi on metodę i gruntowne wystudjowanie przedmiotu takie, jakie spotykamy skądinąd tylko u historyków literatury. Dużo pisano o rozgraniczeniu cech historyka literatury i krytyka literatury — najklasyczniejsze może sformułowanie dał Lanson, u nas niedawno w sposób interesujący rozważał tę kwestję Manfred Kridl („Krytyka i krytycy”). Niezaprzeczenie jednak połączenie cech krytyka i historyka literatury w jednym pisarzu nadaje większą wartość jego pracy i w miarę, jak skostniałość akademicka będzie zniknęła i będą opadały sztuczne mury między twórczością poprzedników a twórczością danego pokolenia, te sztuczne klasyfikacje pisarzy znikną. Bo istotnie, pomyślny, czemu o teorii współcześnie żyjącego Einsteina lub Petrażyckiego może profesor mówić z katedry, zaś współcześnie żyjący Żeromski nie może być tematem dla historyka literatury? Jeżeli zaś ten sam temat znajdzie się na biurku krytyka i historyka literatury, znajdzie się wspólność metod. Zwłaszcza w miarę, jak skończy się nareszcie traktowanie literatury ubiegłych pokoleń, jako materiału do historii, kultury, socjologii, etyki społecznej — szukanie w niej wszystkiego, prócz tego, co jest jej istotą — to jest watorów artystycznych.

Z literaturą działo się tak, że mówili o niej profesorowie, jak głusi o śpiewie lub ślepi o barwach. Literaturą na katedrze uniwersyteckiej i w szkole średniej można było się zajmować, nie mając wrażliwości literackiej, nie mając rozwiniętego smaku, nie mając najelementarniejszej tresury estetycznej.

Literatura to był ten nieszczęśliwy przedmiot, który wolno było wykladać, nie znając się na niej.

Przeмина te czasy, jak i czasy ignorancji i braku podstawowego wykształcenia u krytyków. Krytykiem nowego typu w najlepszym tego słowa znaczeniu jest p. Lam.

Praca jego jest oryginalna i ciekawa pod tym względem, że zestawiał poglądy Sienkiewicza - krytyka z jego twórczością belletrystyczną i znalazł między nimi równorzędność. Podniósł on zasługi Sienkiewicza w odtwarzaniu postaci bohaterskich i momentów głęboko religijnych. Natomiast za krytykami zarówno okresu pozytywistycznego (Chmielowski), jak i modernistycznego (Stanisław Brzozowski) podkreśla w powieściach współczesnych Sienkiewicza brak pierwiastku społecznego.

Sienkiewicz istotnie kreślił postaci ludzi bardzo przeciętnych, nie-ideowych, — ale miało to głęboki związek z istotą jego talentu, jako pisarza-realisty, jako odtwórcy zjawisk najbardziej upowszechnionych.

Zamął p. Lam zanalizował istotę stylu i formy artystycznej Sienkiewicza; chociaż dał trafne określenia jednego i drugiego w paru miejscach.

Całość studjum robi bardzo dodatnie i kulturalne wrażenie. Wydała je firma św. Wojciecha, bardzo na czasie wobec oczekiwanego sprowadzenia zwłok wielkiego pisarza i patrioty do Ojczyzny. H. Z.

Kalendarz „Iskier“ na rok 1924/25. Mała encyklopedia i notatnik. Oprac. Wład. Kopczewski 16^o str. 256. Książnica Atlas. Lwów-Warszawa 1924.

Cel kalendarzyka „Iskier“ streszcza bez reszty jego podtytuł. Notatnik ma zmusić ucznia do zastanawiania się nad sobą i otoczeniem. Zastanawianie się — to jeden ze środków udoskonalenia człowieka. Przepoić serce jak najwznioślejszymi zasadami etyki, — dać umysłowi, pamięci jak najwięcej praktycznych wiadomości, być doradcą w trosce o zdrowie i rozwój sił fizycznych — oto praktycznie pojęte udoskonalanie człowieka, przeprowadzone konsekwentnie na kartach omawianego kalendarzyka.

Wprost zdumienie i podziw wywołuje w nas skrupulatność i praktyczność, z jaką redaktor zużytkował każdy milimetr stroniczki, stwarzając z kalendarzyka prawdziwą encyklopedję dla szkolnej młodzieży. Nie darmo wypisał na czele kalendarzyka: Kto ma wolę, wszystko pokona (str. 2). Kalendarz „Iskier“ pokonał wszystkich swoich współzawodników, ubiegających się o względy i przyjaźń młodzieży.

Na koniec jedna uwaga, do której zresztą ośmiela nas sama Redakcja. (por. str. 9.), prosząc o nadsyłanie życzeń i uwag co do braków kalendarzyka. Otóż, naszym zdaniem, za mało uwzględniono religję katolicką, — religję narodu polskiego, religję najbardziej zasłużoną około cywilizacji i wychowania, religję, będącą najsilniejszą ostoją etyki, — religję, co ukazuje najszerze, najbardziej świetlane i słoneczne horyzonty dla doskonalenia się ludzkości. Kościół katolicki jest słońcem, — bez niego, w migocie tylko „iskier“ etyki może być w życiu czasem zbyt zimno i ciemno.

J. K.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Ks. arbp. J. Bilczewski: Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe. Tom III, Lwów. Biblioteka religijna. 1924.

Ks. Dr. Al. Zychliński: Teologia, jej istota, przymioty i rozwój według zasady św. Tomasza z Akwinu. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha.

Ks. M. D'Herbigny T. J.: Anglikanizm i Prawosławie grecko-słowiańskie. Przełożył z francuskiego W. Glinka. Warszawa, Księgarnia Perzyńskiego.

Juljan Rafalski: Z aktualnych zagadnień dotyczących lasu polskiego. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha. 1924.

B. Balczyńska — Nowa Stenografja polska. Część II (Skrócony ścisłopis). Poznań, Księgarnia św. Wojciecha.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Trzy kongresy: eucharystyczny w Amsterdamie, unjonistyczny w Welihradzie i międzynarodowy katolicki w Lugano.

O czymże pisać w „Sprawach Kościoła” pod koniec miesięcy letnich, jak nie o zjazdach katolickich? Dziennik watykański, *Osservatore Romano*, prawie codzień notuje albo i opisuje jakiś zjazd eucharystyczny, marjański, poprostu katolicki, lub katolicki z jakimś przymiotnikiem; w niektórych numerach po dwa odrazu. Zdaje się, jakby zwyczajne życie Kościoła zamarło na te miesiące, a wszystkie energie organizmu katolickiego wyładowały się tylko w pewnych centrach w rozlicznych zjazdach, kongresach, naradach. Kościół wojujący, podobnie jak siły zbrojne ziemskich państw, ma swoje manewry, przeglądy, mobilizacje próbne, a najodpowiedniejszy dla nich czas — to sezon ciepła, wywczasów po mrozach całorocznych, czas podróży, wakacyj.

Wszystkich zjazdów i kongresów, jakie się odbyły tego lata, nie sposób opisywać na tem miejscu. Ograniczymy się do paru najważniejszych.

Na pierwsze miejsce wysuwa się kongres eucharystyczny w Amsterdamie. Odbył się dniach od 23 do 27 lipca, jako XXVII z rzędu eucharystyczny kongres międzynarodowy.

Skąd i komu przyszła myśl do głowy, by na miejsce podobnego zjazdu wybrać Amsterdam? Co to jest bowiem Amsterdam? Główne i stołeczne miasto protestanckiej Holandji. Centrum handlarzy. Wielka szlifiarnia djamentów. Największe z pozostałych dotąd *ghetto* żydowskie, w którym się wylał ów system banków i kapitału, jaki, przeszczepiony potem do Londynu, wycisnął tak niechrześcijańskie,

mamonistyczne piętno na całym ustroju ekonomicznym nowożytnego świata. Miasto, które wydało Barucha Spinozę, ojca całej, dotychczas na umysłowości europejskiej ciążyącej, zmyły panteistycznego idealizmu. Siedziba III międzynarodówki socjalistycznej, itd. itd. Co jemu do katolicyzmu, do pobożności katolickiej, do Eucharystji?

A jednak... W tem *tournée* wszechświatowem, jakie odbywają kongresy eucharystyczne, od Jerozolimy do Monreale, choć nie wykorzystano jeszcze tylu miast katolickich, uznano Amsterdam za odpowiedni dla uczczenia Boga-Człowieka, ukrytego pod chleba postacią. Uznano to miasto za takie ze względu, że uznała je Opatrzność za godne, by w niem obecność Jezusa w Eucharystji stwierdzić namacalnym cudem. Tutaj jeszcze w r. 1345, 13 marca, zdarzyło się cudowne zachowanie Hostji w płomieniach. Ten „cud Amsterdamu“, kanonicznie stwierdzony, nadał piętno pobożności miastu, uwiecznił się w eucharystycznych procesjach i obchodach, uczynił z miasta flamandzkich rybaków „miasto eucharystyczne“. Nawet wtedy, kiedy polityka i przemoc dokonała rewolucji religijnej, tak zwanej reformacji, kiedy kult Eucharystji poczęto ścigać jako zabobon i bałwochwalstwo, pozostała garstka wiernych — sami mężczyźni — poczęła urządzać „cichą procesję“, zataczając w nocy kilku ulicami krąg naokoło domu, w którym cud się zdarzył, szeptem modlitwy ostrożnej wyrażając swą wiarę w sakrament wszechmocy i miłości. Tak trwało kilka wieków, i po dziś dzień wielu pobożnych zachowuje ten zwyczaj, choć już fanatyzm protestancki zelżał i katolikom wolno publicznie wyznawać swą wiarę. Obecny kongres miał niejako uwieńczyć i wynagrodzić wiekową eucharystyczną pobożność amsterdamskich katolików.

Wybrano Amsterdam na miejsce eucharystycznego kongresu jeszcze z innego powodu. By taki publiczny hołd, jakim są kongresy eucharystyczne, wypadł w sposób godny Chrystusa, musi miejscowa katolicka społeczność duchowo dojrzeć, zmężnieć, wiarą swą umysłowość i życie przeświecić i przepoić. Ten stan dojrzłości osiągnęli katolicy w Holandji i kongres eucharystyczny miał im dać świadectwo tego ze strony katolickiego świata, a przybyszom miał ułatwić wzięcie lekcji katolicyzmu u Holendrów. Liczebnie stanowią katolicy holenderscy trzecią część ludności kraju, w samym Amsterdamie tylko piątą: 140 tysięcy na 700 tysięcy wszystkich mieszkańców. Ale znaczą w kraju i społecznie i politycznie więcej, niżby się można było spodziewać po ich liczbie. Oni są najsilniejszą ostoją pokoju wewnętrznego — gdyby nie oni, walec rewolucji jużby dawno przewalił się po tej płaskiej i „niskiej ziemi“. Dziś oni sta-

nowią, i społecznie i politycznie, jeden zwarty, zorganizowany, świadomy swych zasad i celów obóz; są jedną wielką wyznaniową grupą, jakby rodziną nadprzyrodzoną, skupiającą się solidarnie około swych ołtarzy, kapłanów i biskupów. A to stanowisko i znaczenie osiągnęli cierpliwą pracą i heroicznym wytrwaniem w wierze w ogniu prześladowań. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie było ich znać prawie. Świątynie wydarła im reformacja. Długie lata, całe stulecia, gromadzili się oni w takim Amsterdamie na mszę świętą gdzieś w prywatnych lokalach, zwykle na piętrach wyższych (na katakumby w tem mieście na palach zbudowanem miejsca niema), a przed nienawistnym okiem swych kalwińskich sąsiadów symulowali swe zebrania utrzymując na dole jakiś kabaret pod godłem „lwa“, „gołębia“ lub czegoś w tym rodzaju. Teraz jeszcze w centrum miasta można oglądać jedną z tych „świątyń“, zamienioną na muzeum pamiątek ówczesnego katolickiego kultu. Wąziutkie ukryte schody z salki, służącej niegdyś za kaplicę, umożliwiały kapłanowi ucieczkę do jakiejś kryjówki w razie najścia fanatycznych stróżów czystości „ewangelicznej“ wiary. „O jakże chudzi musieli być ówcześni księża w Holandji, jeśli mogli uciekać takimi schodami!“ — zauważył jeden ze zwiedzających w tym roku to pamiątkowe miejsce. — Obecnie posiadają katolicy w Amsterdamie 30 kościołów, niektóre imponujące rozmiarami i dziełami sztuki; dzieci swoje kształcą w kilkadziesiątu szkołach wyznaniowych; szereg zgromadzeń zakonnych oddaje się dziełom miłosierdzia; organizacje społeczne katolickie skupiają wszystkie niemal klasy i zawody. *Przegląd Powszechny* postara się w niedługim czasie coś więcej o nich opowiedzieć.

Słusznie w tem mieście urządzono w tym roku kongres katolicki, a nadzieje, pokładane przytem w sprawności katolików holenderskich, nie tylko nie zostały zawiedzione, ale owszem spełniły się w stopniu najwyższym. Oficjalny program kongresu: „Congresboek“, książka o 330 stronach, świadczy wymownie o doskonałym obmyśleniu każdego szczegółu, o trosce, by goście mieli sposobność poznania katolickiego życia na wszystkich polach, by znaleźli wszelkie możliwe ułatwienia i udogodnienia. A ci, co brali udział w kongresie, mogą poświadczyć, że program raz ustanowiony, został wykonany — o ile od gospodarzy zależało — bez żadnego odchylenia.

Na opisywanie przebiegu kongresu nie mamy tu miejsca. Wspaniałość jego wyobraźnia czytelnika wystawi sobie, jeśli powiemy, że wzięło w nim udział 8 kardynałów, około 80 biskupów i opatów, tysiące kapłanów, a dziesiątki tysięcy wiernych; że największy kościół św. Willibrorda, mogący po-

mieścić do 6 tysięcy ludzi (przeważnie miejsca siedzące!) bywał przepełniony podczas wieczornych zebrań plenarnych; że jednocześnie odbywały się zebrania na innych miejscach, jak w Filharmonji i nieco później w "stadjonie"; że główne obchody: otwarcie kongresu, msza pontyfikalna kardynała-legata, komunja dzieci, procesja eucharystyczna, gromadziły na trybunach ogromnego stadjonu od 30 do 40 tysięcy widzów, nie licząc tłumów zebranych na zewnątrz. Powagę i wzniosłość tych zebrań oceni czytelnik, gdy mu napiszemy, że referaty wygłaszali w różnych językach europejskich najlepsi mowcy duchowni i świeccy, po biskupach występowali na ambonę (tak!) posłowie parlamentów lub burmistrzowie wielkich miast, i prawili z całą siłą przekonania o znaczeniu wiary w Jezusa i Jego obecność w Eucharystji dla czasów obecnych, dla życia publicznego zarówno jak prywatnego. Gdy taki Van Cauwelaert, burmistrz Antwerpji, prawił u św. Willibrorda przez pół godziny o nabożeństwie do Serca Jezusowego, albo deputowany do izby belgijskiej, Sinzot, o ofierze mszy świętej, jako dziele zadosyćuczynienia za grzechy świata, trącałem łokciem mojego towarzysza Polaka, pytając go: co na te tematy umiałby powiedzieć jakiś pan prezydent czy wiceprezydent naszej Warszawy lub Krakowa? Odpowiedź, zaiste dla naszego katolicyzmu nie zaszczytną, dawał każdy z nas sam sobie pocichu...

Chwalono Jezusa Eucharystycznego żywym słowem, chwalono i pieśnią. Kościoły amsterdamskie posiadają doskonałe chóry, więc nabożeństwa kongresowe, owszem zebrania u św. Willibrorda i indziej zamieniały się na prawdziwe koncerty religijne, w których szły po sobie słodkie melodje gregorjańskie i klasyczne akordy polifonij Palestryny. Domyślna ręka organizatorów zjazdu rozrzucała po wszystkich siedzeniach tekst, a niekiedy i nuty tych wspaniałych produkcji, by słuchacz mógł uczestniczyć w ich treści. Sami katolicy holenderscy, idąc na swoją niedzielną sumę, wiedzą z dzienniczków parafjalnych, jakich kompozytorów usłyszą; nawet przeciętny „pobożny” rozumie się coś na muzyce prawdziwie kościelnej, śpiewa zgodnie z innymi liturgicznymi tekstami, jak wie także co ze sobą ma uczynić na taki czy inny werset pieśni, np. na *Incaratus* w symbolu nicejskim. Żałuję, że coś mi przeszkodziło być na komunji generalnej dzieci, do której przystąpiło ich 8000, przeważnie uczniów i uczennic i wychowanków zakładów katolickich. Podobno był to wzruszający widok, jak te rzesze z czterech boków namiotu, kryjącego ołtarz, przystępowały w karnych szeregach do Boskiego Miłośnika dzieci, udzielającego się im przez ręce 12 kapłanów. Za to nacieszyłem swoje oczy i serce na procesji końcowej. Nie wyszła ona na ulice pro-

testanckiego jeszcze w większości miasta, wychyliła się wszakże z murów „stadjonu“, okrążając go przybraną w kwiaty i triumfalne bramy drogą. Idą w niej sami mężczyźni i to dorośli; pochód już wewnątrz stadionu rozwija się i wydłuża, niby wąż stubarwny i w przeciągu pół godziny przeciska przez bramę; idzie nie tłum na jednostki luźne sproszkowany, ale w karby ujęty, organizacja jedna za drugą, każda pod swym sztandarem: związki religijne i społeczne, przedstawiciele ludu i warstw wyższych, reprezentacja wojska, posłowie i senatorzy, profesorowie i ministrzy, księża zakonni i świeccy, każdy rodzaj osobno i w swoich kolorach i krojach; długi szereg pastorałów biskupich, za nimi kardynał pod baldachimem kroczy z Najświętszym Sakramentem; za Jezusem postępują inni purpuraci ze swoimi świtami, straż honorową pełnią w malowniczych strojach kawalerowie maltańscy i dygnitarze dworu papieskiego; wreszcie zamykają pochód członkowie komitetu, który ten kongres urządził. Kilka orkiestr, rozmieszczonych w pewnych od siebie odstępach, wytrwale przygrywa do hymnów eucharystycznych, śpiewanych po łacinie i po holendersku, przez przesuwającą się procesję i przez dziesiątki tysięcy piersi na trybunach. A kiedy cały wąż się wysunie, pozostały w stadjonie tłum wiernych zgodnie odmawia różaniec, przeplatany od czasu do czasu pieśnią, dopóki pochód z powrotem w bramę wchodową nie wsunie swego czoła. Każdy z postępujących w pochodzie trzyma w ręce symbol wiary, świecę jarzącą, od podmuchu wiatru chronioną osobną tekturową latarenką. Dla rozerwania monotonii długiego węża tu i ówdzie idą grupy chłopców w sutanellach, niosąc symbole Najśw. Sakramentu, kłosa pszeniczne i winogrona. Te ostatnie są tak wielkie, że byłyby godne Ziemi Obiecanej, gdyby nie były... sztuczne. Zresztą wszystko, i to co zrodziła natura i co uczyniła ręka ludzka, kojarzy się, by służyć za wyraz uczuciom serc, przepełnionych adoracją Zbawiciela, tu w Eucharystji lud swój nawiedzającego. Podobno ręka jakiegoś protestanckiego zelanta popisała kredą na trotuarach: „Jezus chodził pieszo“; miał to być przytyk do przepychu, w jaki przybrano eucharystyczną uroczystość. Właśnie za to, że się tak uniżył dla człowieka, człowiek wierzący pragnie teraz udekorować drogę Synowi Bożemu złotem i purpurą, poprowadzić Go przez swe ulice na królewskim rydwanie.

A nie tylko Jezusa, ale ze względu na Jezusa przyjmuje tak uroczystość i tego, kto go widzialnie reprezentuje. Na kongres eucharystyczny w Amsterdamie przez Ojca św. został wysłany, jako legat specjalny, kardynał Van Rossum. Ten książę Kościoła, prefekt Kongregacji Propagandy wiary,

„czerwony papież“, jak go w Rzymie nazywają, bo jego jurysdykcji poddane są misje katolickie we wszystkich częściach świata — przybywał do swojego rodzinnego kraju. Witano go też, jako „swojego kardynała“. Czczono w nim wszakże nie znakomitego ziomka, który chlubą jest swego narodu, ale jako wysłanica Namiestnika Chrystusowego, a zatem najwyższego tu zastępcę Jezusa. Zgotowano mu też iście królewskie przyjęcie. Przez kanał IJ, łączący Zuiderzee i Amsterdam z Morzem Północnem, wyruszyła ku morzu na spotkanie purpurata cała flotylla, złożona z 70 statków, większych i mniejszych, pełnych księży i ludu. Inne tłumy na autach i rowerach — bo pieszo mało kto tu chodzi — zbiegły się ze wszystkich stron na brzegi kanału. Tym szpalerem ludzkim, długim na 2 mile, otoczony ruchomą eskortą całej flotylli, przepływał *Batavier II*, statek wiozący papieskiego legata. A on cały czas stał na czole pokładu w otoczeniu swej świty i słał błogosławieństwo na obie strony nie posiadającym się od entuzjazmu tłumom. Zwłaszcza dzieci, z okolicznych parafij sprowadzone, jeszcze długo po przepłynięciu statku nie mogły pohamować swoich radosnych okrzyków, wywijając swojemi chorągiewkami, a nawet żerdkami tylko, gdy papierowe chorągiewki porozłaziły się już od mżącego właśnie deszczu. W miarę, jak statek zbliżał się do portu, zwijał się wąż nadbrzeżny z jednej i z drugiej strony i tysiące aut i rowerów tłoczyły się u wejścia do miasta. W przystani nowe widowisko: oto flotylla łodzi rybackich, cała we flagach narodowych i papieskich, witała kardynała. Z portu do kościoła św. Willibrorda, przejeżdżał legat wśród nowych nieprzeliczonych zastępów ludzi, ulicami dość gęsto ubranymi w chorągwie i kwiaty.

To niezwykle przyjęcie wysłannika papieskiego, jakie mógł zgotować tylko lud żeglarzy i w takim mieście, jak „Wenecja północy“, umieściłem, wbrew następstwu czasów, na końcu, bo to może najcharakterystyczniejszy moment tegorocznego eucharystycznego kongresu.

Co z niego wywoził zagraniczny gość? Zostawiał uznanie dla sprężystości organizacji katolików w Holandji, wywoził zbudowanie z tej owacji, jaką Chrystusowi sprawił ten lud rolników, kupców i rybaków. Wyjeżdżał z Amsterdamu, pokrzepiony w wierze i w miłości ku Zbawicielowi świata, zaigrzany do pracy dla Jego chwały u siebie w kraju. Szkoda, że Polska tak mały bierze udział w podobnych międzynarodowych katolickich obchodach! W Amsterdamie znalazło się nas pięciu tylko księży Polaków, a przygotowana była piękna sala dla „polskiej sekcji“ kongresu. Wobec naszej absencji służyła ta sala gościom z Czech, tych Czech „hussyckich“, które nie w jednym katolickim dziele już wyprze-

dzają Polskę „zawsze wierną”. Że traci na tem nasza reputacja wobec katolików innych krajów, to jeszcze mniejsza; gorsze to, że biorąc mały udział w życiu wspólnem Kościoła, sami siebie pozbawiamy niejednej pożytecznej nauki i niejednej łaski Bożej. Obyśmy byli hojniejsi względem siebie, przynajmniej na przyszłość!

Z Amsterdamu do Welehradu! Kontrast pod każdym względem. Z rojnego wielkiego miasta do cichej morawskiej wioski; z kraju zatok, kanałów, żagłów i parowców w pagórkowate pola, których miedze nie tylko ciche grusze obsiadły, ale bezmiar wszelakich owoców; z kraju w większości protestanckiego do zakątka, gdzie katolicka wiara i pobożność panują niepodzielnie. I sam zjazd welehradzki to coś zupełnie różnego od wielkiego kongresu nad Morzem Północnem. Wprawdzie świątynia welehradzka rozmiarami swemi prawie dorównywa kościołowi św. Willibrorda, ale „slovansky sál“, w którym ma się odbywać zjazd unjonistyczny, to przecież nie „stadjon“ na dziesiątki tysięcy widzów i słuchaczy — to komnata, mogąca pomieścić zaledwie kilkaset osób. Do celów zjazdu wszakże zupełnie ona wystarcza. Nie chodzi tu o masową manifestację wiary w Chrystusa całego ogółu wierzących; chodzi o ciche obrady ludzi do tego powołanych nad jedną ze spraw dla chrześcijaństwa najważniejszych: nad zażegnaniem rozdziwienia kościelnego, jakie przed lat tysiącem sprowadziła schizma patriarchów wschodnich.

Zjazd unjonistyczny, jaki się odbył od 31 lipca do 1 sierpnia r. b. w cichym Welehradzie, był IV z rzędu kongresem tego rodzaju. Parę pomniejszych konferencyj, mianych w kilku latach ostatnich, nie zaliczono do tej liczby. Stałym od dłuższego czasu czytelnikom *Przeglądu Powszechnego* nie są obcemi te welehradzkie zjazdy, jak i w ogóle cała idea unjonistyczna; pisaliśmy o nich zawsze w swoim czasie i do idei połączenia Kościołów powracamy często. Zbyteczną więc rzeczą byłoby powtarzać tu ich historję. Tegoroczny kongres welehradzki wyszczególniał się od poprzednich pod wielu względami: lepiej zorganizowany i przygotowany, sprowadził większą liczbę uczestników i znakomitszych, niż którykolwiek z poprzednich. Po raz pierwszy Stolica św. przysłała nań swego specjalnego legata w osobie nuncjusza z Pragi, Mgr. Marmaggi. Zainteresował się nim i rząd czeskiej republiki i wysłał swego przedstawiciela. Jakże odmienne czasy od tych, kiedy to uczestnicy zjazdu w Welehradzie oglądali się lękliwie, czy czasem władze wiedeńskie, patrzące podejrzliwie na wszystko, co słowiańskie, nie przerwą jego obrad i kiedy sam Rzym nawet, może licząc

się z warunkami politycznymi, zachowywał względem tych zjazdów pewną życziwą rezerwę, tylko rezerwę. W tym roku zebrało się około 300 uczestników, wśród których przeszło 20 biskupów: 10 z Czechosłowacji, 6 z Jugosławii i 5 z Polski, zaliczając do niej Gdańsk. Ogromna większość uczestników nadawała zjazdowi piętno słowiańskie, nie brakło wszakże wybitnych przedstawicieli z innych krajów, a język obrad, łacina, przypominał, że rozpatrują się tu sprawy wspólne całemu katolickiemu światu.

Kongres unjonistyczny, mimo swej nazwy, nie jednoczył jeszcze wcale prawosławnego Wschodu z Zachodem katolickim; nie miał po temu ani mocy, ani kompetencji; ze strony prawosławnej nie było na nim nawet przedstawicieli autoryzowanych, zaledwie kilku przygodnych laików, Rosjan prawosławnych, przysłuchiwało się jego obradom. Był to więc kongres ściśle i jednostronnie katolicki. Inaczej być nie mogło. Każda strona musi sama u siebie rozważać sposoby jak wyrównać przepaść, oddzielającą jeden od drugiego dwa największe odłamy chrześcijaństwa. I ten zjazd welehradzki, podobnie jak poprzednie, postawił sobie za zadanie przedewszystkiem s t u d j o w a ć przyczyny trwającej schizmy kościelnej, wnikać w zbiorową psychologję prawosławia, poznawać przeszkody, piętrzące się przed dziełem zjednoczenia, dzielić się doświadczeniami poczynionemi w pracy misyjnej na tem polu i dopiero obmyślać sposoby prowadzenia dalej tego zbożnego dzieła. Ten cel ustalił kierunek wygłaszanych przemówień i referatów i wpłynął na treść powziętych nielicznych zresztą rezolucyj. W tym roku głównym tematem odczytów była nauka prawosławna o Kościele, były prądy nurtujące wśród społeczeństwa rosyjskiego zwłaszcza na wychodźstwie, były te uprzedzenia, które z łaski Greków epoki Focjusza i Cerularjusza otrzymała Ruś prawosławna w stosunku do Kościoła katolickiego i Stolicy papieskiej, — słowem, podkreślano nie tyle to, co łączy prawosławny Wschód z Zachodem, jak raczej to, co go od Zachodu oddziela i dziełu jedności szkodzi. Odważne zajrzenie prawdzie w oczy pozbawia wielu iluzyj, ale zarazem pozwala obmyśleć dzieło zjednoczenia Kościołów poważniej i gruntowniej.

Polska w tegorocznym zjeździe welehradzkim wzięła poraz pierwszy znaczniejszy udział. Nie tyle ilością tych, co osobiście nań przybyli, jak zsolidaryzowaniem się z ideą naczelną zjazdu ze strony całego episkopatu naszego, który z konferencji swojej w Częstochowie wysłał na kongres specjalny adres, znany już nam z dzienników. Nadto jeden z naszych biskupów, Ks. Przeździecki z Podlasia, pasterz tej diecezji, gdzie unja kościelna najgłębiej się przyjęła i wy-

dała tysiące wyznawców i męczenników, wypowiedział na zjeździe kilka doniosłych uwag o największej może przeszkodzie, jaką dziełu zjednoczenia Kościołów stawia ustawicznie ludzka polityka i ludzka ograniczoność. Tą przeszkodą to duch przesadnego nacjonalizmu, usiłującego nawet pracę misyjną wciągnąć w rydwan polityki narodowościowej, a u strony drugiej wywołującego tem większą podejrzliwość i odpór. „My, kapłani katoliccy wszystkich obrządków — brzmiały słowa podlaskiego biskupa — musimy mieć odwagę przeciwstawić się tym, którzy w kościele chcą narzucać wiernym język niemacierzysty. Nie wolno nam ręki przykładać do akcji wynaradawiania w szkole. Musimy używać wszelkich wpływów i dozwolonych środków, aby opanować zapędy wynaradawiania. Niech w nas widzą wszyscy obrońców tego, co każdemu człowiekowi po Bogu jest najdroższe”.

Sprawą prawosławia na naszych kresach wschodnich nie zajmowano się w Welehradzie w tym roku wcale. I może dobrze się stało, bo nie moglibyśmy jeszcze nic opowiedzieć o tem, cośmy zdziałali w kierunku pozyskania naszych prawosławnych obywateli dla jedności kościelnej. Sprawa ta, w której wszak upatrywano nasze dziejowe posłannictwo, do ostatniej chwili stała na martwym punkcie i dopiero teraz poczynają się jakieś małe i nieśmiałe próby pracy na tem polu. Może na zjeździe następnym w Welehradzie osiłą obrad będzie już nasz kraj, jak w tym roku była nią Rosja.

Zakończenie uroczystości welehradzkiej pouczyło uczestników zjazdu, co może zdziałać drobna na pozór ale wytrwała i systematyczna praca w jednym kierunku. Inicjator zjazdów unjonistycznych, ś. p. arcybiskup ołomuński Stojan, był zarazem jednym z założycieli stowarzyszenia wiernych pod nazwą „Apostolstwa św. Cyryla i Metodego“. Stowarzyszenie to objęło większość parafij na Morawach; obowiązkiem jego jest modlić się o rozszerzenie prawdziwego Kościoła Chrystusowego wśród ludów słowiańskich i składać drobne ofiary — przed wojną 24 halerze na rok od każdego członka — na popieranie akcji misyjnej w słowiańskich krajach. Z tych groszowych ofiar, ale tak licznych, składały się kapitały, pozwalające wspierać wszystkie tego rodzaju przedsięwzięcia i instytucje; same zjazdy unjonistyczne odbywały się przeważnie na koszt tego ludowego stowarzyszenia. Tego roku działalność „Apostolatu“ doczekała się swego uwieńczenia w zbudowaniu wielkiego i wspianego domu rekolekcyjnego, nazwanego na cześć budziela katolicyzmu na Morawach „Stojanowem“. Właśnie wykończenie tego gmachu, wzniesionego tuż obok sławnego opactwa Cystersów, obecnie kolegium jezuickiego, pozwoliło

na zaproszenie i ugoszczenie tylu uczestników zjazdu, a poświęcenie jego wobec malowniczych tłumów morawskiego ludu było naturalną koroną uroczystości. Kiedyśmy się rozjeżdżali z Welehradu, już poczynaly napływać do tego nowego gmachu grupy uczniów gimnazjalnych, którzy w liczbie 260 rozpoczynali nazajutrz pierwsze w nim ćwiczenia duchowne. Po nich spodziewano się przybycia w tym samym celu młodzieży akademickiej obojga płci, potem nauczycieli i t. d. Piękny obraz połączenia zainteresowania społeczeństwa problemami o szerszym katolickim znaczeniu z pracą nad odrodzeniem katolickim własnych kierowniczych warstw.

Jeszcze jeden kongres musimy zanotować z mnóstwa tych, które się odbyły tego roku. Chodzi o IV międzynarodowy kongres katolicki w Lugano, który się odbył od 16 do 19 sierpnia. Tak się pragnęło skorzystać z zaproszenia, jakie nadesłał do naszej Redakcji komitet urządzający! Niestety, starzejące się kości nie pozwalały, by je tłuc bez końca w wagonach kolejowych, a zajęcia redakcyjne odwoływały do domu. Chciałoby się z okazji kongresu pojeździć po cudnej podobno tafli 50 kilometrowego jeziora Lugano, w której przeglądają się bielejące śnieżnemi wierzchołkami Alpy. Niestety, trzeba się było zadowolnić przelotnem odwiedzeniem naszych tatrzańskich wierzchów i naszych mniejszych bez porównania, ale zarówno pięknych „stawów”. O kongresie w Lugano wypadnie zapożyczyć tylko parę szczegółów z włoskich dzienników.

Kongres w Lugano zwołany został dzięki inicjatywie Międzynarodowej Ligi Katolickiej, w skróceniu zwanej „Ika”, a główną siedzibę posiadającej w Zoug w Szwajcarji. Zwołano go pod hasłem Piusa XI: „Pokój Chrystusowy w Królestwie Chrystusowem”. Tu znacznie mniejszy był udział uczestników, niż na innych zjazdach, ale reprezentowali oni przedewszystkiem naukę katolicką. Celem zjazdu było rozpatrzenie zastosowań, jakie ta nauka może mieć w życiu publicznem społeczeństw, narodów i państw.

Z referatami wystąpili tacy przedstawiciele wiedzy katolickiej, jak jezuita Yvres de la Brière, profesor instytutu katolickiego w Paryżu, jak O. Gemelli, rektor katolickiego uniwersytetu w Medjolanie, jak prof. Ebers z Kolonji, kardynał Ferrari i inni znakomici pisarze i myśliciele. Zgodnie z wytyczną myślą kongresu zajmowano się najwięcej zagadnieniami z dziedziny suwerenności państw nowożytnych, więc omawiano n. p. granice suwerenności państw nowożytnych, więc wykładano naukę katolicką dotyczącą wojny, więc roztrząsano kwestję stosunku katolików do Ligi Narodów, wreszcie obszernie omawiano sprawę prasy katolickiej, potrzebę wy-

kształcenia publicystów i dziennikarzy katolickich, założenia katolickiej agencji telegraficznej i tym podobne doniosłe sprawy. Zwłaszcza stosunek nacjonalizmu do nauki katolickiej był przedmiotem żywych dyskusyj; dowód, jak to zagadnienie jest żywotne w naszych czasach, skoro niedawno odbyła się cała ankieta na ten temat (ankieta Vaussarda), a teraz powrócono znowu do niego na międzynarodowym katolickim kongresie.

Głębsze umysły coraz bardziej rozumieją doniosłość nauki katolickiej dla wszystkich dziedzin życia publicznego; wbrew popularnemu liberalnemu hasłu, że „religia jest rzeczą prywatną”, religia, przede wszystkim katolicyzm, wkacza we wszystkie ludzkie stosunki i we wszystkich dziedzinach święci triumfy. Ten pochód triumfalny myśli religijnej to zarazem zwycięstwo nieśmiertelnego Króla wieków, Jezusa Chrystusa, któremu powinno być poddane wszystko, co jest na niebie i na ziemi. „Przez Niego, z Nim i w Nim wszelka cześć i chwała” — oto ostatni temat, jakim zakończono roztrząsania w Lugano.

Ks. J. Urban.

Bezimienni proszą!

Aforyzm Żeromskiego o śmiesznej polskiej nędzy byłby rażącą niesprawiedliwością wobec własnego społeczeństwa, gdyby nie to, że jest właśnie prawdziwy.

Dzieje się to dzięki fatalnej wprost niezaradności Polaków, którzy tworzą jedno z najmniej spoistych społeczeństw. Wobec ogromu społecznego zła występuje zwykle jednostka, by łeb „urwać hydrze”. Panteon narodowy zyskuje wówczas nowego herosa. Ale życie olbrzymiej większości społeczeństwa płynie po dawnemu „śmiesznym” odmentem zła i głupstwa.

Czyżby jednak nie można było zadać kłamu temu twierdzeniu, sięgającemu po zaszczyt kwintesencji dziejów Polski? Czyżby nie czas było ową „prawdę dziejową” o niepokromionym indywidualizmie polskim odesłać do rupieciarni historycznej?

O to chcemy się pokusić. Chcemy zorganizować zbiorowy wysiłek przeciw złu społecznemu.

Wzywamy więc Was — ludzie sztuki i nauki — do pracy społecznej.

Celem tej pracy będzie rzucić na nasze narodowe podwórko nieco światła, płoszącego żałosne cienie głupstwa i milczenia. Chodzi o ten przysłowiony kałaniec oświaty, który mamy nieść wśród ludu. Jenó trzeba weń wstawić lampę łukową olbrzymiej i niepokromionej energii. Mamy bowiem wyzwalać z więzów polskich robotników, tych parjasów, pracujących w kieracie polskiego niedołęstwa. Wszędzie bowiem, na całym świecie praca zostanie lepiej zapłaconą i zapłata owa więcej im zapewni korzyści.

Oświata ma stać się jedną z dźwigni, która wzniesie polskiego robotnika w pełne światło słońca powodzenia życiowego.

Bo przecież w duszy polskiej jest punkt archimedesowy, zdolny pchnąć ją na nowe tory!

Trzeba tylko wielkiego pospolitego ruszenia wiedzy i umiejętności do dalekiej świątyni, w której spoczywa święty Grał polskiego serca.

WZYWAMY WAS na krucjatę przeciw wielkiemu Chamowi zakutemu w rubaszną skorupę, który panuje wśród kwitnących analfabetyzmem ziem polskich.

O bodaj potęga złotoustego mogła was przekonać, panowie, o koniecznej pomocy ku naprawie Rzeczypospolitej.

Lecz pocóż WAS karmić mdłym owocem nadmierniej retoryki? Powiemy krótko.

W Polsce jest 2.500.000 robotników. Wymagają oni wytężonej działalności oświatowej, zmierzającej do wydobycia ich z nędzy moralnej, intelektualnej i fizycznej — materialnej.

W tym celu założone zostało trzy lata temu czasopismo wychowawcze dla młodzieży robotniczej, zwalczające zarówno zbyt jaskrawe przesady, jak małostrawne nowinki komunistyczne.

Wzywamy WAS — napiszcie dla naszych czytelników po jednym artykule, piórem umaczanem w krwi serca. Prosto a szczerze.

Przyjmijmy z wdzięcznością.

Przez usta nasze prosi mickiewiczowski „miljon“ bezimiennych zagrożonych w ciemnocie!

A. Opęchowski

Redaktor „Młodego Robotnika”.

Wszelkie nowelki i utwory uprasza się nadsyłać pod adresem Redakcji „Młodego Robotnika” w Warszawie — Zielna 42, nr. 3.

REDAKTOR I WYDAWCA: KS. JAN URBAN T. J.

Druk ukończono 30 sierpnia 1924 r.

Spis rzeczy tomu 163.

Artykuły.

	Str.
Dr. Wł. Szczepański: Eucharystja w świetle listów św. Pawła	3
Prof. J. Kallenbach: Towianizm na tle historycznem	18
Dr. L. Lewandowski: Produkcja. Studium ekonomiczne	31
	122, 238
Prof. T. Zieliński: Proza artystyczna i jej losy. (Ciąg dalszy)	55, 143
T. Sinko: Poezjach św. Tomasza z Akwinu	97
Ks. J. Urban: Po uchwaleniu ustaw kresowych	112
Prof. Dr. L. Caro: Potrzeba uczucia państwowego u nas	193
St. Podoleński: W sprawie niewłaściwej mody	208
Biskup M. Godlewski: O mistycyzmie Cesarza Aleksandra I. (Ciąg dalszy)	227

Przegląd piśmiennictwa.

Ks. L. M. Smisiewicz: Problem etycznego estetyzmu. (P. Siwek)	69
Richard Müller-Freienfels: Philosophie der Individualität. (Br. Lutyński)	70
St. Pigoń: Głosy z przed wieku. (St. Bednarski)	73
Dr. Jacek Lipski: Materiały do dziejów szkolnictwa polskiego. (St. B.)	74
Bohdan Winiarski: Ustrój polityczny ziem polskich w XIX wieku. (J. B.)	75
Prof. J. Dąbrowski: Węgry. (J. B.)	75
Mathieu Gorce: Saint Vincent Ferrier. (J. Rostworowski)	76
Isaac Don Lévine: Lenine. (J. B.)	77
Ks. Prof. Mieczysław Węglewicz: Studja psychologiczne nad młodzieżą szkolną klas wyższych. (St. Podoleński)	78

S. Barbara Żulińska C. R.: Obowiązki Polki, pogadanki dla dziewcząt. (S. t. P o d o l e ń s k i)	79
Juljan Tuwim: Czary i czarty polskie oraz Wypisy czarnoksięskie. (J. U.)	79
Zygmunt Małkowski: Studja literackie — wydał i słowem wstępem opatrzył Juljusz Kleiner. (S. t. B.)	80
Louis Bremond: Le diable existe-t-il? Que fait-il? (J. R.) . .	81
Kornel Makuszyński: Pieśń o Ojczyźnie. — Jan Nepomucen Müller: Korowód. — Gabrjel Karski: Gra. — Marja Różycka: Szumy leśne. — Q. Horatius Flaccus, przeł. Jan Czubek, wstęp. Kaz. Morawskiego. — Władysław St. Reymont: Komedjantka. — Tegoż: Fermenty. — Henryk Sienkiewicz: Listy z podróży, Nowele, Quo vadis? — Mieczysław Smolarski: Miasto światłości. — Issa Maszkowska: Sâdhâna. — Ewa Szelburg-Ostrowska: Legendy żołnierskie. — M. Jarosławski: Walczące widma. — K. Kraszewski: Skuteczne wody, Nehemi, Wyprawa na żubry. — M. H. Szpyrkówna: Gwiazdy i dolary, Człowiek, który zawarował. — Jerzy Szaniawski: Miłość i rzeczy poważne. — Jan Kowalski: W słońcu. — Joseph Conrad: Sześć opowieści. — Jack London: Bóg jego ojców, Syn Słońca. — Karol Ludwik Philippe: Dobra Małdusia i biedna Marynia. — Matylda Serao: Siostra Joanna od Krzyża. (H a n n a Z a h o r s k a)	162
Ks. Biskup J. Pelczar: Religja katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. (W ł. L o h n)	170
Dr. Bernhard Bartmann: Grundriss der Dogmatik (W ł. L o h n)	171
Dr. Wilhelm Stockums: Das Los der ohne Taufe sterbenden. (W ł. L o h n)	171
Dr. Max Rauer: Die „Schwachen“ in Korinth und Roma nach den Paulsbrieffen. (W ł. L o h n)	173
Weinfeld, Szturm de Strem, Piekałkiewicz: Atlas statystyczny Polski. (S. K.)	174
L. Cl. Filion: Vie de N. S. Jésus Christ. — Dr. August Reatz: Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk. — Dr. J. Klug: Der Heiland der Welt. (J. R o s t w o r o w s k i)	259
Dr. Zofja Daszyńska-Golińska: Praca, zarys socjologii, polityki i ustawodawstwa pracy. — Jan Berthel de Weydenthal: Pod znakiem produkcji. — Henry Ford: Moje życie i dzieło. — Jan Puchałka: Związki zawodowe. — Ks. Jan Piwowarczyk: Socjalizm i chrześcijaństwo. — Franciszek Bujak: Studja historyczne i społeczne. (R. M o s k a ł a)	262
Stanisław Kot: Historia wychowania, zarys podręcznikowy. (S. t. P o d o l e ń s k i)	266
Jan Dewey: Szkoła a społeczeństwo. (S. t. P o d o l e ń s k i) . .	268
H. Grisar — F. Heege: Luthers Kampfbilder. III. Der Bilderkampf in den Schriften von 1523—1545. IV. Die „Abbildung des Papsttums“ und andere Kampfbilder in den Flugblättern 1538—1545. (K. K l i n)	268

Ks. Dr. Henryk Likowski: Początek klasztoru Cysterek w Owińskach. (J. M. G.)	269
Jan Mioduszewski: Wrażenia z procesu arcybiskupa Cieplaka i 14 księży. (J. U.)	269
Gen. Bronisław Grąbczewski: Kaszgarja. Kraj i ludzie. (J. K.)	270
Jan Tarnowski: Nasze przedstawicielstwo polityczne w Paryżu i Peterburżu 1915—1919. (J. R.)	270
Stanisław Lam: Henryk Sienkiewicz. Cechy i elementy twórczości. (H. Z.)	271
Kalendarz „Iskier” na rok 1924/25. Mała encyklopedia i notatnik. (J. K.)	272
Nadesłane do Redakcji:	81, 175, 272

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Lipiec: Prognozyki dla katolicyzmu po tegorocznych wyborach do parlamentów. — Wizyta biskupów francuskich w Polsce. — Ograniczenie polskich nabożeństw w Kownie. (J. Urban)	82
Wrzesień: Trzy kongresy: eucharystyczny w Amsterdamie, unjonistyczny w Welehradzie i międzynarodowy w Lugano (J. Urban)	273
Z cudzych szpalt. „Wiadomości literackie” i jubileusz Kanta. — Ciekawy sąd Anglika o Polsce i jej dziejach. — Zwiastuny lepszych czasów. — Jak prasa polska witała biskupów francuskich. (s.)	89
W obronie moralności publicznej. (St. Podoleński)	94
Z cudzych szpalt. Bohaterstwo czy szaleństwo? — Pruska reforma szkolna z 13 marca 1924. — Kłopoty niemieckiego protestantyzmu. — Pożyteczne wydawnictwo. (St. Bednarski)	176
O język międzynarodowy. (Fernando Nubo)	183
Z postępów techniki w przemyśle drzewnym. Nowe próby suszenia drewna. — Przedmioty ze zgęszczonego drewna. — Gięcie drewna w stanie zimnym. (M. Padechowicz)	188
Prof. Sarolea o Żydach. (S.)	190
Bezimienny proszą. (O. Opęchowski)	283