PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO". *Ps 143.*

ROK XLII. Tom 166.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1925

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Historyczne znaczenie wznowienia nuncjatury w Polsce.[1])

Obchodzimy w tych właśnie miesiącach dwie wielkie rocznice narodowe: dziewięćsetlecie koronacji Chrobrego i czterechsetlecie hołdu pruskiego.

Mało wiemy o okolicznościach, w jakich się koronował pierwszy król polski. Tyle tylko jest pewnem, że zarówno on, jak i potomkowie jego, którzy raz po raz przywracali Polsce godność królestwa: Bolesław Śmiały, Przemysł wielkopolski, Władysław Łokietek, — czynili to w porozumieniu ze Stolicą apostolską. Dzięki jej poparciu, a wbrew niechętnym sąsiadom, została nam wreszcie zapewnioną na stałe ta królewska korona, która w ówczesnym ustroju Europy była znamieniem pełnej niezawisłości i równorzędności z innemi państwami.

Sekularyzacja Prus zdawała się być również chwilą triumfu Polski. Niewątpliwie przyniosła jej niejedną korzyść doraźną, a ci, którzy prowadzili układy z Albrechtem, byli zręcznymi politykami. A jednak ten krok, opierający przysięgę naszego lennika na jego wiarołomstwie w stosunku do Kościoła, stał się w dalekich, ale logicznych następstwach jedną z najistotniejszych przyczyn rozbiorów Polski.

Trudno o przykłady bardziej charakterystyczne dla ścisłego związku, nawet politycznego, między Rzymem a Polską. Zewnętrznym wyrazem tego związku była poprzez dłu-

[1]) Przemówienie wygłoszone d. 15 lutego 1925 r. na obchodzie rocznicy koronacji Ojca św. Piusa XI w sali Rady Miejskiej w Warszawie.

gie wieki nuncjatura w Polsce. I w jej również dziejach nie brak momentów wprost symbolicznych. Ostatni z pośród przedstawicieli dyplomatycznych, nuncjusz Litta, opuścił Warszawę po upadku dawnej Rzplitej. Długo dopiero po zajęciu stolicy przez wrogów, po trzecim rozbiorze, po abdykacji ostatniego króla, dnia 15 lutego 1796 r., kazał zdjąć z pałacu nuncjatury oznaki swej godności. Z pierwszą zaś misją dyplomatyczną przybył do odradzającej się Polski, w tak niepewnych jeszcze dniach czerwcowych r. 1918 ówczesny wizytator apostolski Mgr. Ratti. *Flores apparuerunt in terra nostra* — tak wówczas przemówił do niego jeden z witających go kapłanów polskich: po długiej nocy zimowej pierwsza zapowiedź wiosny zmartwychwstania.

Warto przypomnieć świetne tradycje dziejowe, które wówczas odżyły. Warto zaś tembardziej, że przecież sam dzisiejszy Ojciec św. uprawiał niegdyś z wielką erudycją i zamiłowaniem skromny zawód historyka.

Twierdzi się zwykle, że stworzenie nuncjatury w Polsce spowodował ruch reformacyjny w połowie XVI wieku i że pierwszym u nas nuncjuszem był Alojzy Lippomano. Wspomnienie niezbyt miłe, bo ani biskup Werony nie był zadowolony ze swego dwuletniego pobytu w Polsce, ani też król i naród nie znaleźli w nim upodobania, mimo jego niezaprzeczonej wiedzy i świątobliwości, którą wychwalał kardynał Hozjusz. Ale ten epizod nie miał bynajmniej swego przełomowego znaczenia, jakie mu się zwykle przypisuje. Początków nuncjatury polskiej należy szukać gdzieindziej i to daleko wcześniej.

Nie chodzi tu oczywiście o legatów apostolskich, którzy już od XI wieku tak często zjeżdżali do Polski, a wśród których jeszcze w wieku XV nie brakowało postaci o powszechnodziejowem znaczeniu, jak metropolita Izydor, jeden z twórców unji florenckiej, albo św. Jan Kapistran. Oni istotnie tylko przelotnie się u nas zjawiali, z pewną ściśle określoną misją. Nowsze badania wykazały jednak, że już przez większą część XIV stulecia mieliśmy u nas stałą nuncjaturę, a geneza jej jest niezwykle znamienną.

Do Polski, jak i do innych krajów, zjeżdżali wówczas często kollektorzy świętopietrza i innych danin na rzecz

Stolicy apostolskiej. O ile jednak gdzieindziej te opłaty były tylko dotkliwym ciężarem finansowym, o tyle dla Polski denar św. Piotra był — jak się trafnie wyraził dzisiejszy historyk — „obrońcą jedności politycznej". Jego uiszczenie było bowiem niezbitym dowodem, że ta lub inna ziemia kresowa, np. Śląsk lub Pomorze, którą wrogowie odrywać chcieli, była integralną częścią królestwa polskiego, które płaciło tę daninę na znak, że podlegało bezpośrednio Stolicy apostolskiej. To też wobec znaczenia politycznego tego właśnie polskiego świętopietrza posyłano do nas z Awinjonu, ówczesnej rezydencji papieży, nie zwykłych tylko kollektorów, lecz zarazem i nuncjuszów apostolskich, którzy od r. 1325 przebywają w Polsce w charakterze stałych ambasadorów. Zwykle francuskiego pochodzenia, ci pierwsi nuncjusze odznaczali się nadzwyczajną wprost przychylnością dla Polski i zrozumieniem jej potrzeb państwowych. Raz po raz przyczyniali się do tego, że papieże odstępowali Kazimierzowi Wielkiemu dochody kościelne na cele walki z poganami w obronie kresów wschodnich, a nuncjusz Galhard de Carceribus w sprawozdaniach swoich przeciwstawiał Polaków nawet ich zachodnim, chrześcijańskim sąsiadom, podnosząc, że różnią się od nich swą pobożnością i wiernością wobec Kościoła „jak światło od ciemności". Ten też właśnie nuncjusz wydał w r. 1339 ów słynny wyrok w procesie polsko-krzyżackim, który przyznawał Polsce Pomorze z Gdańskiem wbrew ówczesnej sytuacji politycznej. Następca zaś Galharda, Arnald de Lacancina, przez kilkodziesięcioletni u nas pobyt niemal sam stał się Polakiem i życie zakończył w Krakowie.

Prawdą jest jednak oczywiście, że nieprzerwany szereg nuncjuszów papieskich w Polsce zaczyna się istotnie dopiero za Zygmunta Augusta. Dlatego ciekawem jest, że jeśli nie pierwszy, to jednak zaraz następni wysłannicy Rzymu zjednali sobie rychło ostatniego z Jagiellonów. Tak np. o Commendonim pisze król, że „z dniem każdym większą miłość moją zjednywa", a nuncjusz Portico, świadek unji lubelskiej, żywo podzielał radość królewską, gdy wreszcie przyszła do skutku owa *benedetta Unione.*

Niemożliwem byłoby przypatrzyć się po koleji działal-

ności wszystkich ich następców. Wystarczy wskazać niektóre przykłady, z rozmaitych powodów godne uwagi. Niedość zresztą zbadane dzieje nuncjatury w Polsce wyświetlą dopiero poszukiwania ekspedycji rzymskiej Akademji umiejętności. Niedawno dopiero, w latach wojennych, ogłosiła ona pierwsze wydawnictwo, zawierające pełny materjał źródłowy do historji jednego z nuncjuszów, mianowicie Caligari'ego. Aczkolwiek Stefan Batory uważał jego pobyt w Polsce za „pożyteczny, potrzebny i zbawienny", chwaląc jego pobożność i prostotę, nuncjusz ten nie należał do najwybitniejszych. Mimo to należy dziś o nim wspomnieć, bo obecny Ojciec św., jeszcze jako prefekt Ambroziany, ułatwił zebranie materjałów do tego wydawnictwa polskiego, za co Mu w przedmowie złożono podziękowanie. Sprawozdania Caligari'ego są też skierowane do ówczesnego kardynała sekretarza stanu, św. Karola Borromeusza, którego postacią Dr. Ratti tak żywo się interesował, zanim jeszcze został jego następcą na arcybiskupstwie medjolańskiem.

Z innego zupełnie powodu warto wymienić nuncjusza Santini'ego, który bawił na dworze Augusta II. Nieraz bowiem nasuwa się pytanie, jak się odnosili przedstawiciele Rzymu do wyjątkowej zgoła tolerancji religijnej, którą spotykali w Polsce. Wiadomo, że najprzykrzejszą może plamą na dziejach naszego stosunku do niekatolików, jest t. zw. „krwawy sąd" toruński z r. 1724. I otóż należy stwierdzić, że nikt nie starał się usilniej o to, aby ów surowy wyrok nie został wykonany, aniżeli właśnie nuncjusz Santini, a jeśli się starał daremnie, to głównie dlatego, bo Polska wówczas miała króla obcego jej rodem i duchem.

Wreszcie niesposób pominąć tutaj nuncjusza Garampi'ego, którego Klemens XIV wysłał do Polski, zaniepokojony jej pierwszym rozbiorem. Tego to przyjaciela Polski w dniach jej najgłębszego poniżenia, który radził królowi stanąć na czele konfederacji barskiej, słusznie już nieraz zestawiano z nuncjuszem Ratti'm, gdyż obaj byli zarazem dyplomatami, używanymi przez Rzym w niezwykle trudnych misjach, oraz uczonymi historykami, którzy chwilowo stali na czele archiwum watykańskiego. I kto wie, czy Mgr Ratti, zanim z ciszy bibljoteki watykańskiej udał się do Warszawy,

nie przeglądał tam tych właśnie aktów nuncjatury polskiej, które pierwszy uporządkował w XVIII jeszcze wieku, a z pożytkiem dla dzisiejszych nawet badaczów, poprzednik jego nuncjusz Garampi.

Niejeden wśród tych aktów rzucał znamienne światło na wielkie znaczenie, jakie Stolica apostolska przypisywała po wszystkie czasy nuncjaturze w Polsce, a temsamem i na znaczenie, jakie miało dla Rzymu jej wznowienie po tak długiej przerwie. Taka np. instrukcja dla nuncjusza de Torres, pisana w r. 1621, mogła się odnosić równie dobrze do sytuacji r. 1918. Wszak przypomina ona, że każde państwo najbardziej dba o swoje zagrożone kresy, a wyprowadza stąd następujący wniosek:

„Podobnie obszerne królestwo polskie nie inaczej uważać należy, tylko jak na samych kończynach rozłożone członki Rzplitej chrześcijańskiej czyli na kresach państwa posłusznego władzy papieża i Stolicy apostolskiej. Dlatego droższe im od wszystkich innych być powinny i im są dalsze i więcej wystawione na stratę i uszczerbek, z tem większą troskliwością i większemi siłami strzec ich i bronić potrzeba".

Nieco dalej zaś dodane jest niemniej pamiętne uzasadnienie tego stanowiska: „ponieważ sprawa polska jest bez zaprzeczenia sprawą całej Europy".

Ale oczywiście większe jeszcze znaczenie posiadało wznowienie nuncjatury dla samej odradzającej się Polski. Słusznie podkreślił włoski biograf obecnego Ojca św., że już przybycie wizytatora apostolskiego było dla narodu polskiego jakgdyby konsekracją jego zmartwychwstania przez przez najwyższy autorytet świata.

Autorytet nietylko religijny. Francuski historyk Kościoła mógł wskazać równocześnie, że nigdy dyplomacja Watykanu nie obejmowała szerszych widnokręgów aniżeli właśnie po ogniowej próbie wojny światowej. Było to głównie zasługą Benedykta XV i będzie to niewątpliwie zgodnem z intencjami Jego Następcy, jeśli dziś oddamy także hołd świętej pamięci Tego, który Mgr Ratti'ego przysłał do Polski a już przedtem tak wymownie upominał się u wszystkich narodów świata o chleb dla ciał naszych, o modlitwę dla dusz naszych, o wolność dla Ojczyzny naszej.

Działalność pierwszego nuncjusza w Polsce odbudowanej mamy jeszcze wszyscy żywo w pamięci. Jednego jednak nie można dość często przypominać ze wzruszeniem i wdzięcznością. Jest to oczywiście jego rola w chwili najazdu bolszewickiego. Kiedy wiernie wytrwał na swym posterunku w Warszawie w najgorszych dniach 1920 r., wtedy okazał się nie tylko godnym przedstawicielem arcypasterza rzymskiego, ale też godnym sługą swego Pasterza przedwiecznego, zawsze gotowego dać życie za owieczki swoje.

Ale, bawiąc w Polsce, dzisiejszy Ojciec św. zapoznał się nietylko z niebezpieczeństwem bolszewickiem. Poznał wszystkie trudne i bolesne sprawy, które utrudniały naszą konsolidację państwową i opóźniły ustalenie naszych granic. On, który był przecież także wizytatorem apostolskim Litwy, gruntownie się zapoznał ze sporem o Wilno; w chwili walk o Lwów zwracał się ze słowami pojednania do rzymsko-katolickiego i do grecko-katolickiego metropolity; szczególnie zaś trudne zadanie powierzył mu Rzym w czasie plebiscytu na Górnym Śląsku. Do wszystkich tych spraw przystępował ze swojem wysokiem poczuciem prawa, ze swoją wzorową bezstronnością. I takie właśnie stanowisko było najpożyteczniejszem dla Polski. Wszak gdyby na niem zawsze stali wszyscy, którzy wpływają na nasze losy, tobyśmy wygrywali wszystkie słuszne sprawy — a niesłusznych i my nie powinniśmy wygrywać.

Zawsze każde państwo uważało to sobie za zaszczyt, jeśli nuncjusz, który opuszczał jego stolicę, posuwał się odrazu z tej nuncjatury na wysoką godność w Kościele. Było to zgodnem z praktyką, stosowaną za czasów potęgi i świetności dawnej Rzplitej, że nuncjusz powracający z Polski otrzymał natychmiast kapelusz kardynalski. Pierwszy raz natomiast zdarzyło się, że były nuncjusz w Polsce zasiadł na stolicy św. Piotra. W ten sposób my, Polacy, którzy nigdy nie mieliśmy rodaka papieżem — aczkolwiek podobno arcybiskup Trąba był jednym z kandydatów do tiary w r. 1417, — doczekaliśmy się jednak „papieża polskiego".

Tem oczywistszy wobec tego spadł na nas obowiązek ścisłego współdziałania z tym papieżem, ze względu nie tylko na odwieczne nasze tradycje narodowe, ale i na szcze-

gólniejszy dług wdzięczności w stosunku do jego osoby. Polska, która powstała na nowo z widoczną, jak zawsze, pomocą Rzymu, powinna obecnie, gdy jej całkowita odbudowa jest faktem dokonanym, ze swej strony dopomóc Rzymowi do osiągnięcia tych wszystkich celów, jakie sobie stawia dla dobra ludzkości całej.

Zadanie to mamy ułatwione przez to, że nuncjusz Ratti znalazł w Warszawie godnego następcę, który również zjednał sobie odrazu serca polskie. Spełnimy je zaś tem lepiej, im bardziej się będziemy starali wniknąć w istotę działalności, w ducha pontyfikatu Piusa XI. Dlatego na zakończenie niech nam wolno będzie wskazać kilka znamiennych pod tym względem momentów, obejmując także czas jego działalności jako arcybiskupa medjolańskiego.

Jeszcze z Warszawy interesował się żywo projektem założenia w Medjolanie Uniwersytetu katolickiego, którego poświęcenia potem sam dokonał; kreśląc w liście do przyszłego rektora program studjów, w piękne i głębokie słowa ujął swój pogląd na stosunek nauki do wiary. Nadto jedną z pierwszych jego czynności w Medjolanie było położenie kamienia węgielnego pod ową wspaniałą „Casa del popolo", zaprojektowaną przez jego poprzednika kardynała Ferrari, a będącą wzorowem urzeczywistnieniem całego programu encykliki „Rerum novarum". W Rzymie zaś pierwszą wielką manifestacją katolicką za jego pontyfikatu był międzynarodowy Kongres eucharystyczny, odbyty w trzy miesiące zaledwo po koronacji nowego papieża. Wreszcie jego własna encyklika „Ubi arcano Dei", wydana na schyłku pierwszego roku, w którym rządził Kościołem, została poświęcona wielkiemu zagadnieniu pokoju powszechnego.

Wobec tego nie omylimy się może, jeżeli w zamierzeniach Piusa XI będziemy widzieli jak gdyby syntezę tego wszystkiego, co kolejno wskazywali światu owi wielcy papieże, których Bóg dał Kościołowi Swemu w trudnych czasach na przełomie XIX i XX wieku, — a więc spuścizny Leona XIII: pojednania nauki z wiarą i pojednania warstw społecznych, spuścizny Piusa X: pojednania człowieka z ukrytym w Eucharystji Zbawicielem, spuścizny Benedykta XV:

pojednania narodów przez pokój, oparty na poszanowaniu prawa.

I dlatego nasuwa się gorące życzenie, aby Polska odrodzona, zarówno w obrębie swych własnych granic, jak i wszędzie, dokąd wpływ jej sięga, przyczyniała się do urzeczywistnienia hasła, w którem Pius XI ujął całość tej spuścizny a zarazem Swój program własny: *Pax Christi in Regno Christi.*

O. Halecki.

Etyka niezależna i jej propaganda w Polsce.

Od czasów t. zw. renesansu czyli odrodzenia, które powoli wskrzesiło ducha starożytnego poganizmu a o chrystjaniźmie zawyrokowało, że musi być pogrzebany, weszło w zwyczaj wprowadzanie rozdziału między religję a wszystkie zagadnienia życiowe, pędzenie poprostu Boga poza obręb ludzkiego działania.

Machjawel wyrzucił religję poza sferę polityki, Adam Smith z ekonomji narodowej, filozofowie nowocześni ze swej gałęzi wiedzy. Etyka, jako osobny dział filozofji, proklamując swe prawa do samorządu i ogłaszając się niezależną od Boga, poczęła również poganieć.

Nie chodzi tu o pozbycie się wszelkiej moralności czy jej zaprzeczenie. Wszyscy bowiem zgadzają się na to, że dobre obyczaje dla poszczególnych jednostek, narodów, owszem dla całej ludzkości nie tylko są pożyteczne, ale nawet konieczne. Toteż wszyscy, nie tylko że przyznają, ale nawet żądają, żeby etykę, jako osobną gałąź wiedzy, uprawiać i rozwijać, a młodzież etycznie prowadzić i wychowywać. Co do tego punktu poganie nie różnią się od nas chrześcijan. Różnica występuje dopiero wtedy, kiedy się postawi pytanie: Jaką ma być ta etyka, która dla ludzkości jest potrzebna, a w szkołach musi być wykładana i w młode umysły wpajana.

Na to my chrześcijanie mamy jedyną tylko odpowiedź:

Jesteśmy chrześcijanami i dlatego trzymamy się chrześcijańskiej etyki.

Nowożytni zaś poganie, chociaż grubo się różnią między sobą co do podstawowych zasad moralności, to jednak w tem są wszyscy zgodni, że się opowiadają za etyką samorządną i niezawisłą, od religji niezależną, którą zwykli nazywać naukową albo świecką czy cywilną.

Przez długi czas tylko poszczególni filozofowie (Hobbes, Mandeville, Hume, Helvetius, Holbach, Comte, Shaftesbury, Kant, Spencer itd.) i to przy zamkniętych drzwiach w swoich prywatnych pracowniach tą ideą przesiąkali, w naszych atoli czasach ta pogańska etyka opuściła już ciasne podwoje filozofów i chce urządzić życie całej ludzkości. By tego celu dopiąć, zakłada się i organizuje w każdym prawie narodzie etyczne stowarzyszenia, któreby dla tej idei zjednywały publiczną opinję, a przez nią wpływały na parlamenty, by jak najprędzej wyrzucić ze szkół katechizm, a swoją świecką etykę wprowadzić w cały system nauczania. W Europie najwięcej przyczynili się do organizacji takich właśnie stowarzyszeń Jodl i Giżycki, w Ameryce F. Adler. Francuzi byli pierwszymi, którzy w roku 1882 uchwalili prawo, mocą którego do wszystkich publicznych szkół francuskich wprowadzono „naukę etyki świeckiej" t. j. etyki niezależnej w miejsce „nauki moralnej i religji".

Ta propaganda niedawno przedostała się również do Polski i zyskała sobie zwolenników. Istnieją już w Polsce dwa takie etyczne stowarzyszenia, jedno z siedzibą w Krakowie a drugie w Warszawie. W przeszłym roku „Związek Zawodowy Nauczycielstwa Polskich Szkół średnich" wydał książkę p. t. „Zagadnienia szkolnictwa polskiego", gdzie p. Wiktor Chrupek w dłuższym artykule zwalcza moralność religijną a stawia żądanie, by do szkół polskich wprowadzić etykę niezależną od Boga.

Toteż wydaje nam się rzeczą pożądaną, żeby na tę ważną kwestję zwrócić uwagę publicznej opinji w Polsce. Zamiarem naszym jest dać w tym artykule najpierw pogląd na etykę niezależną wogóle, a następnie szczegółowo odpowiedzieć na wywody Wiktora Chrupka.

* * *

Przedewszystkiem nie od rzeczy będzie przypatrzyć się, co o tej sprawie mówi historja, ta mistrzyni życia. Przecież etyka niezależna to rzecz niedzisiejsza. Już przed Chrystusem Panem, jak uczy historja etyki, starożytni filozofowie tworzyli systemy moralne niezależnie od religji. Nie w tem znaczeniu, jakoby byli przekonani, że wiedza moralna jest, albo być powinna samorządną, samowolną i niezawisłą od Boga, gdyż nikt w to z nich nie wierzył ani nie twierdził, ale w tem znaczeniu, że faktycznie swoje systemy niezależnie od religji budowali. Działo się to zaś dlatego, że z jednej strony odrzucali niedorzeczne wierzenia ludu i z niemi związane mity, z drugiej zaś strony nie mogli jedynie przy pomocy własnego rozumu dojść do prawdziwego i doskonałego pojęcia bóstwa. Stąd też ich systemy w rzeczy samej są jakby samorządne i od Boga niezależne.

Pożytecznem zatem będzie najpierw bliżej przyglądnąć się istocie tej starożytnej etyki niezależnej, a potem zastanowić się nad jej owocami, jakie wydała.

Co przedewszystkiem każdego uderza, to właśnie to, że starożytni filozofowie w rzeczach moralności nie trzymali się pewnego jednego systemu, lecz ilu ich liczymy, tyle też systemów w spadku nam pozostawili. Zgodni byli tylko w tych dwu rzeczach: 1) Cel człowieka trzeba zacieśnić do tego życia ziemskiego i 2) tym celem jest błogie i niezamącone szczęście.

Na czem polega to stałe i niezmienne szczęście, w tej kwestji były wśród nich niezliczone zdania. Według św. Augustyna stworzyli więcej niż sto różnych teoryj o najwyższem dobru t. j. o istocie niezamąconej szczęśliwości. Ponieważ zaś w etyce wszystko zawisło od rozwiązania tego jednego problemu, przeto znajdujemy w ich dziełach więcej niż sto zasadniczo różniących się między sobą stanowisk etycznych. Ze starożytnych nikt tak dobrze nie znał moralnych poglądów filozofów pogańskich jak Laktancjusz. On zaś w nich nie dostrzegł żadnej zgody i jednomyślności. „Każda sekta filozofów — powiada — stara się inne wywrócić, aby siebie i swoje poglądy wzmocnić; nie pozwala żadnej innej sekcie być mądrą, by przez to nie przyznać się do własnej głupoty: ale jak ona inne podcina, tak też

i ją wszystkie podcinają. Bo przecież ci są także filozofami, którzy jej w oczy zarzucają głupotę... Nie potrzeba wszystkiego przechodzić, wybierzmy jeden i to najważniejszy punkt, na którym, jako na podstawowym i głównym, spoczywa gmach całej mądrości. Epikur najwyższego dobra dopatruje się w rozkoszy ducha, Arystyp w rozkoszy ciała, Kallipho i Dinomachos połączyli cnotę z rozkoszą, Diodor zaś z brakiem cierpienia. Hieronym założył najwyższe dobro na niedoznawaniu bólu, perypatetycy na dobrach duszy, ciała i na dostatku. Najwyższem dobrem u Herylla jest wiedza, u Zenona życie zgodne z naturą, u niektórych stoików postępowanie za cnotą; Arystoteles uznał za najwyższe dobro uczciwość i cnotę. Takie są prawie wszystkich zdania. Za kimże w tej ogromnej rozbieżności pójdziemy? Komu mamy wierzyć?" (Div. instit. ks. 3).

Ponieważ tak wielką ilością systemów zająć się jest niepodobieństwem, wystarczy tutaj wymienić niektóre najgłówniejsze kierunki pogańskiej etyki. Epikur założył cel człowieka na szukaniu rozkoszy. Trudno ten system zaliczyć do poważnych systemów moralnych. Już Cycero postawił mu pytanie: „Czego sobie życzy ta nierządnica wśród czcigodnych niewiast?" (De fin. bon. et mal.). Epikur chciał wychować egoistów, sybarytów, którzy unikają wszelkiego trudu, cierpienia, którzy drżą ze strachu nawet na samą myśl o poświęceniu, o obowiązkach względem rodziny, państwa i ludzkości, słowem którzy szukają w życiu tylko swej własnej wygody i przyjemności. Tacy ludzie są prawdziwymi pasorzytami w narodzie. Organizacja społeczeństwa, państwa, rozwój i przysparzanie dobra społecznego, wymagają wiele ofiar i poświęcenia, wiele wzmożonej pracy i dużo w pocie czoła trudu. Epikurejczycy nie chcieli stanąć przy tym warsztacie pracy, gdyż im tego zabraniały ich własne zasady. Niechaj inni pracują, uczniowie zaś Epikura niech sobie żyją swobodnie i zażywają zwyczajem pasożytów wywczasów, karmiąc się owocami cudzej pracy.

Toteż stoicy tę filozofję używania, jako podłą i wstrętną, gwałtownie zwalczali i twierdzili, że szczęśliwości należy szukać w poskramianiu swych własnych żądz. Ale i oni wpadali w inną ostateczność. Szukali szczęśliwości w zupeł-

nej nieczułości, w niedającym się niczem zakłócić spokoju ducha (ataraxia), pragnąc stłumić w sobie wszystkie namiętności, nawet najszlachetniejsze, jakiemi są np. miłosierdzie, współczucie z dotkniętymi nieszczęściem i t. d. Zresztą również sami ze sobą stali w sprzeczności ucząc, że samobójstwo nie tylko, że jest dozwolonem, ale owszem godne największej pochwały, zwłaszcza kiedy ludziom przychodzi pędzić życie wśród ustawicznych cierpień i niekończącej się udręki. Z jednej strony zatem twierdzą, że niema szczęśliwszego życia nad życie stoika, a z drugiej przed tem życiem uciekają. „Dlaczegoż uciekacie przed tem życiem — pyta św. Augustyn — jeżeli ono tak błogosławione?"

Platon szukał pośredniej drogi między epikureizmem a stoicyzmem ucząc, że bez wyboru nie należy iść za namiętnościami, lecz potrzeba niemi kierować przy pomocy rozumu. Dla niego celem nie była rozkosz ani stoicka chłodna nieczułość i zimny spokój (ataraxia), lecz zrównoważony i harmonijny stan duszy.

Arystoteles wreszcie twierdził, że szczęśliwość nie polega na wprowadzaniu równowagi i harmonji w duszę, lecz na działalności społecznej i na kontemplacji naukowej.

Jeżeli badamy treść i naturę tych systemów moralnych, to przedewszystkiem dochodzimy do wniosku, że starożytni filozofowie nie mogli stworzyć doskonałego kodeksu praw moralności. Ich kodeksy wykazują bardzo wielkie luki i braki, choćby z tej prostej przyczyny, że je tworzyli z wykluczeniem Boga. O Bogu mieli albo błędne albo mgliste pojęcia. Epikur zupełnie mylnie wyrażał się o bogach, Platon i Arystoteles urobili sobie niedoskonałe pojęcie o bóstwie, twierdząc, że Bóg wprawdzie jest jeden, że jest istotą duchową i doskonałą, ale nie jest Stworzycielem ludzi. Jeżeli więc Bóg nie jest Stwórcą człowieka, nie jest też tem samem i jego Panem. Dlatego też człowiek nie jest własnością i sługą Bożym, lecz istotą od Boga niezawisłą. Konsekwentnie człowiek może swem życiem rozporządzać. Powszechne było u pogan przekonanie, że człowiek jest niezależnym panem swego życia, a samobójstwo do czynów dozwolonych zaliczano. A nie tylko własnem życiem, według nich, człowiek może dowolnie dysponować, ale również życiem bli-

źniego, swego poddanego. U nich wolno było zabijać niewolników, ojcu wolno było tracić śmiercią, wyrzucać z domu czy opuścić własne dzieci, mężowi swą żonę. Na pozbycie się dzieci przez wyrzucenie, jakoteż na spędzanie płodu, wszyscy się godzili, a Platon i Arystoteles z pewnych powodów nawet to zalecali. Świata nie uważano za własność Bożą, dlatego, człowiek, ich zdaniem, mógł z bezwzględną dowolnością rozporządzać dobrami materjalnemi; prawo własności określano definicją: Prawo własności to prawo używania i marnotrawienia. Przepisy co do obowiązków względem Boga nie istniały, a względem bliźniego były nader wadliwe i niedostateczne. Niewolnictwu ze wszystkiemi jego okrucieństwami wszyscy przyznawali rację bytu. W zakresie zaś etyki indywidualnej trzymali się krańcowych poglądów, ucząc o namiętnościach, że trzeba albo niemi zupełnie się kierować w życiu, albo też zupełnie je wykorzenić. Ci zaś, którzy żądali tylko ich opanowania i mądrego niemi kierownictwa, nie zdobyli się, bo nie mogli, na podanie odpowiednich środków i pomocy, któreby w tym trudnym obowiązku duszy służyły za podporę.

Niezależne zatem systemy starożytnych były same w sobie niedoskonałemi, wadliwemi i bardzo niedostatecznemi. A jakież owoce wydały? Czy te systemy etyczne były zdolne wychować ludzi? Czy miały w sobie tyle siły, by przeprowadzić reformę obyczajów?

Żądną miarą. Dzieje ludzkości mówią o zupełnej ich nieudolności, o całkowitem ich bankructwie.

W pierwszym wieku przed Chrystusem Panem była niezmiernie wielka ilość filozofów. Nie tylko po dworach bogaczy, ale także po rynkach i ulicach miast i miasteczek wałęsały się rzesze filozofów z różnych sekt, którzy publicznie nauczali i tak żywem słowem szerzyli swoje idee, starając się ludzi przekonać o ich prawdziwości. Ale jakiż był skutek?

Posłuchajmy św. Pawła Apostoła, który, doskonale znając świat zarówno grecki jak i rzymski, tak kreśli stan moralny pogan swego czasu: „A jako się im nie podobało mieć

w znajomości Boga, Bóg podał ich w umysł bezrozumny, aby czynili to, co nie przystoi. Napełnionych wszelakiej niesprawiedliwości, złości, porubstwa, łakomstwa, złoczyństwa, pełnych zazdrości, mężobójstwa, swaru, zdrady, złośliwości, zauszników. Obmówcy, Bogu obmierzli, potwarcy, pyszni, chlubiący się, wynalazcy złości, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, nietowarzyscy, bez miłości przyrodzonej, nieprzejednani, niemiłosierni" (Rzym. I, 28—31). Stan to zaiste był smutny, a stan ten przypisuje Apostoł właśnie ateizmowi, niezależności od Boga: „A jako się im nie podobało mieć w znajomości Boga".

Posłuchajmy jeszcze, co mówi świadek pogański, a zatem bezstronny. L. A. Seneka, żyjący za czasów Nerona, pisze: „Wszystko pełne zbrodni. Więcej się ich popełnia, niż żeby to można naprawić jakiemś strofowaniem... Do tego stopnia nieprawość wylała się na publiczne miejsca i głęboko w sercach wszystkich zapuściła korzenie, że niewinność nie jest już rzadka, ale wcale jej niema" (De ira, II, r. 9).

Filozofowie wprawdzie wszędzie zachwalali swoje systemy, ale możni ze swej strony dalej obchodzili się ze swymi niewolnikami jak ze zwierzętami domowemi, owszem jak z rzeczami: Poddawali ich torturom, kupowali i sprzedawali, rzucali na pokarm rybom i na krzyż wbijali. Przedśmiertnemi konwulsjami gladjatorów rozkoszował się lud rzymski, nie wyjąwszy niewiast a nawet westalek, które miały w amfiteatrach osobne, tylko dla siebie zastrzeżone, miejsca.

Filozofowie przepięknie deklamowali o cnocie, rodzice jednak pogańscy własne dzieci zabijali, sprzedawali lub wyrzucali ze swych domów. Te nieszczęśliwe istoty ginęły z głodu i zimna, albo też służyły za pokarm psom, sępom i krukom. Jeżeli zaś zdeprawowani i zwyrodniali ludzie znaleźli takie wyrzucone niemowlęta przy życiu, to brali je ze sobą i wychowywali na żebraków, niewolników, na stałych mieszkańców domów rozpusty, lub też żywili je i odchowywali, by później uprawiać pederastję. Wróżbiarze zwykli byli takie dzieci zabijać, a ich mózgu i kości używali do swego niecnego rzemiosła. A któż temu zaprzeczy, że spędzanie płodu było najpospolitszą praktyką u Rzymian i Gre-

ków? Do tego też służyły bardzo liczne środki powszechnie znane każdemu w starożytnym świecie. W niższych warstwach społeczeństwa spędzano płód z biedy i nędzy, wśród zamożniejszych działo się to z pobudek zmysłowych, dla rozpusty, w celu uniknięcia cierpień przy porodzie, a nieraz dla zachowania piękności.

Wśród wszystkich filozofów Epikur posiadał najwięcej zwolenników, ten właśnie Epikur, który nie zalecał moralności, lecz szerzył rozpustę. Wszyscy uganiali się za rozkoszami zmysłowemi a między niemi przedewszystkiem za seksualnemi, nawet przeciw naturze. Grzech sodomski, o który oskarża ich św. Paweł (Rzym. I), to u nich coś pospolitego. U Greków zaliczano największych mężów, jak Parmenidesa, Sofoklesa, owszem nawet Arystotelesa do tych, co temu występkowi się oddawali. Sokrates mówi o tej bezecności z pewną chełpliwością, Platon ją idealizuje w Uczcie i Fedrusie. Filozofowie taką mieli pod tym względem reputację, że zacniejsi rodzice lękali się swych synów do ich szkół posyłać. Prostytucja zarówno wśród mężczyzn jak kobiet była pospolitą w Grecji. Państwo nakładało podatki i ciągło ładne dochody z tej szkaradnej przewrotności. Rzymianie tego występku nauczyli się od Greków, a sławni u nich mężowie stanu i cesarze, jak Juljusz Cezar, Trajan, Hadrjan, Antonin, splamili swe imiona zbrodnią pederastji. Ten też występek szerzył w Rzymie powszechną odrazę do małżeństwa i był jedną z przyczyn ogromnego wyludnienia.

Ponieważ upadek moralności jest najgłówniejszą przyczyną nieszczęścia, więc też było ono tak pospolitem zjawiskiem jak i niemoralność. Występki możnych zadawały niewypowiedziane katusze niewolnikom, gladjatorom, aktorom, upadłym kobietom i dzieciom, wyrzuconym na śmietnisko. Ale i możni nie byli szczęśliwsi wśród swoich rozkoszy, czego dowodem ich bardzo częste samobójstwa. Trupy możnych zapełniały rzymskie łazienki, gdzie w ciepłej wodzie przecinali sobie żyły. Książki pogańskich pisarzy nastrojone na ton melancholijny, a Seneka w ten sposób charakteryzuje swój wiek: „Wszędzie wstręt do życia, niezadowolenie ze siebie samego i na każdem miejscu spotyka się niezdrowy zamęt w duszy“ *(De trangu. animae, 13).*

Zasady etyczne filozofów były wprawdzie w wielu punktach bardzo luźne, mimo to przecież podawały i szlachetną naukę, i niezmiernie zachwalały cnotę, jak to wiemy szczególnie o stoikach, platonikach i perypatetykach; czemuż zatem ich systemy były tak niepłodne?

Tę kwestję znakomicie ujmuje ze starożytnych Laktancjusz i główną przyczynę tej niepłodności i jałowości słusznie upatruje właśnie w tej autonomji, niezależności i bezreligijności etyki pogańskiej.

Przedewszystkiem ci filozofowie nie mieli żadnej powagi za sobą. Ich przepisy etyczne nie były przykazaniami Bożemi, jakiemi są przepisy moralności chrześcijańskiej. Dlatego też nie mogły one nakłonić nikogo do posłuszeństwa. „A cóż znowu — pyta Laktancjusz — czyż oni nic podobnego do chrześcijaństwa nie polecają?“ i odpowiada: „Owszem bardzo dużo, nawet często zbliżają się do prawdy. Ale żadnej wartości nie mają ich nakazy, ponieważ są ludzkie i brak im tego wyższego autorytetu t. j. Bożego. Nikt więc im nie wierzy, bo każdy rozumuje, że on takim samym jest człowiekiem, jak ten, co mu te rozkazy wydaje“ (Div. institut. ks. 3, r. 27).

Powtóre, nauki filozofów — jak mówi Laktancjusz — nie mają tej pewności, jaką się cieszy etyka chrześcijańska, która nie tylko się opiera na rozumie, ale i na objawieniu. „Nic u filozofów — są jego słowa — nie znajdziesz pewnego... Ponieważ wszystko tam oparte na przypuszczeniach, wiele też głosi się rzeczy sprzecznych i mylnych, a byłby skończonym głupcem ten, coby ich nakazów słuchał, bo przecież nikt nie chce na niepewne się trudzić“ (l. c.).

Trzecią przyczynę tej niepłodności i jałowości etyki pogańskiej upatruje Laktancjusz w braku jednomyślności i zgodności, jaki wykazują systemy filozoficzne. Te jego słowa już wyżej przytoczyliśmy.

Wreszcie wyraźnie stwierdza Laktancjusz, że główną i zasadniczą przyczyną niedołężności i słabości etyki pogańskiej była jej niereligijność i nieznajomość Boga. Chociaż niejeden z filozofów zaleca cnotę w stosunkach z bliźnimi, to jednak bez Boga, powiada tenże pisarz — „wszelka jego sprawiedliwość będzie podobna do ciała ludzkiego

o odciętej głowie. W takiem ciele, chociaż są wszystkie członki odpowiednio na swych miejscach położone, mają swój kształt i układ, ponieważ atoli brak tego, co jest wszystkich podstawą, zbywa tam i na życiu i na wszelkiem czuciu" (l. c.).

I bezsprzecznie głowę każdego systemu moralnego stanowią obowiązki względem Boga. Ponieważ etyka niezależna od Boga nie zna takich obowiązków, przeto pozbawiona jest głowy. A ta nieznajomość Boga, jak widzieliśmy, w nieubłagany sposób wpływa też na obowiązki względem bliźnich. Jeżeli bowiem bliźni nie są stworzeniami Bożemi, to tracą tę istotną swą wartość i bez skrupułu zabiera się ich siłą w niewolę, wyrzuca, sprzedaje czy nawet zabija.

Z tego, cośmy dotąd o starożytnej etyce pogańskiej, niezależnej i samorządnej powiedzieli, dość jest widocznem, że istotnie sama przez się nie wystarczą, jest błędną a konsekwentnie i bezowocną.

Cokolwiek dobrego jest w starożytnych systemach, to bezsprzecznie zawiera w sobie etyka chrześcijańska.

Plato, Arystoteles zalecali pewną dobroć i sprawiedliwość naturalną. To samo zaleca etyka chrześcijańska. Prawdy moralne przez Boga objawione nie obalają naturalnych. Najgłówniejsze bowiem zasady etyki naturalnej zawiera dekalog. Ten zaś Chrystus Pan nie „usunąć przyszedł, ale wypełnić". Według zasad moralności chrześcijańskiej mamy obowiązek najpierw stać się dobrymi ludźmi a następnie również dobrymi chrześcijanami. Powinniśmy żyć, jak przystało na ludzi i jak przystało na przybranych synów Bożych. Celem naszym w tem życiu jest, byśmy byli dobrymi a przez dobroć stali się szczęśliwymi. Do cnót naturalnych Chrystjanizm dodaje trzy wielkie cnoty teologiczne, wiarę, nadzieję i miłość (względem Boga i bliźnich), przez które stajemy się nie tylko dobrymi, ale i świętymi.

Ta świętość sprawi, że będziemy godnymi po śmierci żyć z Bogiem najdoskonalszym w najwyższej świętości i szczęśliwości, która z tej świętości wypływać będzie.

Kodeks etyki chrześcijańskiej jest doskonały, gdyż za-

wiera wszystkie nasze obowiązki, tak względem Boga, jak i względem bliźnich i nas samych. Ponieważ Bóg jest Stwórcą naszym, przeto my jesteśmy jego własnością. Dlatego nie wolno zabijać żadnego człowieka niewinnego a sam człowiek nie może rozporządzać własnem życiem przez samobójstwo. Ponieważ dalej Bóg jest Stwórcą i Panem najwyższym wszystkich dóbr ziemskich, wobec tego my jesteśmy tylko zawiadowcami swoich dóbr, a powinniśmy niemi zawiadywać, mając zawsze wzgląd na naszych bliźnich i dobro społeczne.

Etyka chrześcijańska wolna jest od wszystkich braków, jakie wytknął Laktancjusz w etyce pogańskiej. Moralność chrześcijańska ma należny autorytet, gdyż jej przepisy, to przykazania najmędrszego, najlepszego i wszechmocnego Boga. W niej nie znajdziesz niepewności, ponieważ naukę tam zawartą otrzymała ludzkość bezpośrednio z rąk samego Syna Bożego, a Kościół święty przez Niego założony nieskażoną ją zachowuje, autentycznie i nieomylnie głosi. Nauczyciele chrześcijańscy nie popadają w ustawiczne sprzeczności między sobą, gdyż są zgodni w wykładaniu i wpajaniu zawsze tej samej nauki moralnej.

Żywy i najdoskonalszy przykład wszystkich cnót mamy w Chrystusie Panu, a pomoc i to najwydatniejszą, jaka tylko być może, w źródłach łask, które On nam wysłużył i otworzył swą męką i śmiercią.

Nic też dziwnego, że w przeciwieństwie do etyki pogańskiej, moralność chrześcijańska wydała i wydaje bardzo obfite owoce.

Nawet najwięksi z pośród pogan etycy nie zdołali swej nauki spopularyzować. O Platonie i Arystotelesie tak powiada Laktancjusz: „Nikogo z ludzi nie mogli przekonać, żeby żył według ich wskazówek, ponieważ ta nauka nie miała podpory z nieba“ (Div. institut. ks. V, r. 18). O stoikach mówi Wolter, że nawet nie mogli wywrzeć wpływu na ludzi z tej samej ulicy. A etyka chrześcijańska? Mimo ogromnych i głęboko wśród pogan zakorzenionych występnych nałogów, mimo najokropniejszych i długotrwałych

prześladowań, moralność chrześcijańska zrobiła szybkie postępy. Już Tacyt mówi o „niezmiernem mnóstwie chrześcijan", których Nero kazał mordować. Znanem jest powiedzenie Tertuljana: „Wczorajsi jesteśmy, a wszystko, co wasze, zapełniliśmy".

Tyle co do szybkiego rozwoju etyki chrześcijańskiej. Jej intensywność pokazuje się z nieprzeliczonych, w głąb duszy idących, przemian, z tego rzeczywiście podziwu godnego moralnego odrodzenia, jakiego przedtem świat nigdy nie widział. Pomyślmy jeno dla przykładu o tej dziwnej przemianie Apostołów, którzy z ludzi bardzo niedoskonałych stali się świętymi i męczennikami. Pomyślmy o moralnej przemianie łotra czy upadłej niewiasty Marji Magdaleny. Porównajmy rozwiązłe życie św. Augustyna pod wpływem poganizmu z jego późniejszą świętością pod wpływem nauki chrześcijańskiej. Porównajmy jego matkę Monikę z rzymiankami, które całemi dniami przesiadywały w amfiteatrach. Czytajmy pisarzy chrześcijańskich z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej, zwłaszcza apologetów, opisujących obyczaje dawnych chrześcijan, którzy „jak aniołowie żyli na tej ziemi". Czytajmy o tem list do Diogneta.

Ale moralność chrześcijańska na lepsze zmieniła życie nie tylko poszczególnych jednostek, ona obaliła całe instytucje pogańskie niemoralne i grozą przejmujące. Usunęła z pośród narodów, powoli wprawdzie, ale doszczętnie, ten straszny zabytek pogańskiej cywilizacji, równający człowieka z bydlęciem — niewolnictwo. Wykorzeniła tę plagę ludzkości w czasach kultu Wenery — wyrzucanie niemowląt na śmietnisko. Stanowczo zakazała spędzania płodu. Usamowolniła niewiastę, zniosła bezwzględną władzę ojcowską, a rodzinie nadała zupełnie inny ustrój. Słowem uchrześcijaniła i ucywilizowała wiele narodów świata. Najwonniejsze kwiaty, jakie wydała etyka chrześcijańska zależna od Boga, całemi garściami można zbierać z bujnego a świętego życia Świętych Pańskich.

I byłaby ta etyka jeszcze o wiele więcej zdziałała w świecie, gdyby od XV-go wieku przez t. zw. renesans nie zaczęto budzić do życia starożytnego ducha pogańskiego, który w swych skutkach spowodował wśród narodów Eu-

ropy nowe odstępstwo od Boga. Odtąd Kościół Chrystusa nie może spokojnie dalej prowadzić swego wielkiego dzieła, ale podczas gdy jedną ręką buduje, to drugą musi się bronić przed pociskami nowych pogan, bezbożnych filozofów, masonów, sekt protestanckich, żydów, socjalistów, komunistów i t. d.

Tyle mówi nam doświadczenie zamierzchłych czasów o etyce świeckiej, niezależnej. Ale przecież mamy także i nowsze doświadczenie, o którem właśnie teraz przy końcu tego artykułu parę słów powiedzmy.

Z pośród wszystkich narodów pierwsi Francuzi wyrzucili ze szkół katechizm a na jego miejsce wprowadzili podręczniki etyki świeckiej. Naród ten był dawniej wybitnie chrześcijańskim, ale po zakorzenieniu się we Francji masonerji najpierw rząd zaczął zrywać z Kościołem a następnie opinja publiczna coraz bardziej przesiąkała ideami nowych pogan. Pod wpływem tej właśnie zepsutej i spoganizowanej opinji publicznej parlament w r. 1882 wydał ustawę o wychowywaniu młodzieży szkolnej, szczególnie w szkołach elementarnych, zupełnie po świecku, po cywilnemu, słowem bez religji.

Odtąd wychowanie młodzieży francuskiej jest pogańskie, ateistyczne. Młodzież w szkole nic innego nie słyszy o Bogu, o Chrystusie Panu, jak tylko słowa pogardy i bluźnierstwa, padające raz po raz z katedr nauczycielskich. Ta młodzież obowiązana jest uczyć się o Jowiszu i Merkurym, o Bachusie i Wenerze, o wszystkich bożkach i boginiach pogańskich, ale jednego uczyć się jej nie wolno — o jednym, prawdziwym Bogu. Jeżeli w podręcznikach etyki świeckiej znajdzie się wzmianka o Bogu, to tylko dlatego, żeby zupełnie zniszczyć tę wiarę, którą matki w dziecięcych sercach zaszczepiły. Tak n. p. w pewnym *Manuel d'instruction laique* takie czytamy pytania i odpowiedzi:

P. *Qu'est-ce que Dieu?*
O. *Nous n'en savons rien.*
P. *Dieu n'est-il pas celui qui a tout créé et qui régit tout?*
O. *Qu'en savez-vous?*[1])

[1]) Por. V. Cathrein, Religion und Moral, Freiburg i. Br., 1904, str. 21.

zresztą nauka etyki polega na opowiadaniach o dobrych dzieciach, o patrjotach, o wynalazcach nowych przyrządów technicznych, a czyny takich ludzi zaleca się młodzieży nie jako obowiązujące, ale jako piękne. Mówi się dalej na lekcjach etyki o przepisach higjenicznych, o przezorności na polu ekonomji, o oszczędności, o organizacji państwa i t. p. Już na pierwszy rzut oka widać, że ma się tu do czynienia raczej z nauką higjeny, ekonomji, polityki niż z nauką etyki. Nigdy tu nikt nie odwołuje się do sumienia, nie wykłada się żadnych wskazówek, jak odróżniać dobro od zła. Zresztą w tych warunkach nawet trudno dawać takie wskazówki, bo bez Boga nie można logicznie nawet pojąć moralnego zobowiązania albo idei moralnego dobra i zła. Jeżeli pewne cnoty się zaleca, to czyni się to tylko przy pomocy pobudek czystej roztropności, utylitaryzmu czy estetyki.

Jakież owoce może wydać taka etyka świecka? Jaki wpływ mogą wywrzeć na umysły młodych takie pobudki? Kto wie, jak trudnem dziełem jest wychowywanie moralne młodzieży, ten zgóry może powiedzieć, że taka nauka moralności musi być bezowocną. Doświadczenie ten sąd zupełnie potwierdza.

Odkąd we Francji świecka etyka zajęła miejsce katechizmu w szkołach, z dniem każdym rosną skargi na upadek moralny, zepsucie, nieposłuszeństwo, lenistwo, rozwiązłość młodzieży. Owszem coraz częstsze słyszy się ubolewania nad przestępczością, przedtem niewidzianą, wśród dzieci i dorastającej młodzieży. Niema narodu na świecie, któryby wykazywał tak wielką zbrodniczość wśród nieletnich, jak Francuzi. Ten smutny fakt stwierdza kryminolog Duprat w osobnej książce p. t.: *La criminalité dans l'adolescence*, (1909) Paris. A taka literatura z każdym dniem wzrasta. To zepsucie młodzieży przypisuje Duprat a z nim wielu innych właśnie temu pogańskiemu wychowaniu, które na wyrobienie charakteru u młodych nie ma żadnego wpływu albo tylko zgubnie działa. Tego samego zdania jest socjolog Arréat *(Inventions et changements sociaux*, Paris 1912), który

słusznie zaznacza, że etyka świecka nie posiada żadnej siły zobowiązującej.

Znani są na bruku paryskim przestępcy, zwani „apache". Są to młodociani złoczyńcy, którzy w szkołach nigdy ani wzmianki nie słyszeli o Bogu i Bożych przykazaniach.

Ponieważ naukę moralną Chrystusa się odrzuca, przeto bardzo duża część ludzi idzie za Epikurem i szuka rozkoszy zmysłowych, jako jedynego celu życia. A z pomiędzy tych rozkoszy najbardziej się uganiają za cielesnemi, bo te są w najwyższym stopniu podniecające; Francuzi też dla niemoralności seksualnej są w całym świecie osławieni. Najsmutniejsze następstwo tej niemoralności, jedna z chorób wenerycznych, nosi charakterystyczną nazwę „choroby francuskiej" — *morbus gallicus.* Pornografja francuska cały świat zalewa.

Ponieważ już liczne pokolenia wychowywano w takim duchu pogańskim i zupełnie świeckim, toteż znaczna część szlachetnego narodu francuskiego została zarażona epikureizmem, którego duch jak skir toczy życie rodziny we Francji. Epikur każe szukać rozkoszy a unikać cierpień; dlatego wielu małżonków we Francji dba jedynie o przyjemności pożycia małżeńskiego, a wyklucza natomiast w niegodziwy sposób jego obowiązki, połączone z pewnemi ofiarami i cierpieniami, jak dzieci i ich wychowanie. Ta właśnie pogańska etyka jest pierwszą i główną przyczyną powolnego wyludniania się Francji, które najlepszych synów tego kraju i gorących patrjotów napełnia niepokojem już o sam byt narodu.

Bez ducha chrześcijańskiego goni się tylko za wygodami tego życia, a drży się ze strachu na myśl o ciążących na każdym człowieku obowiązkach. Toteż nauczyciele francuscy z biegiem czasu zaczęli przeczyć, że istnieją jakiekolwiek obowiązki względem ojczyzny; dlatego rząd był zmuszony wysyłać do ich seminarjów dobranych oficerów, którzy mieli zadanie pouczania o patrjotyźmie młodych kandydatów na nauczycieli. Takie lekcje wydał oficer Jakób Lacordaire w osobnej książce p. t. *Paroles d'un officier aux instituteurs.*

Żaden naród europejski obowiązkowo nie wprowadził do swych szkół świeckiej etyki, która tak smutne wydaje

owoce; żaden naród nie poszedł za przykładem Francuzów. Czemuż więc tylko my, Polacy, mamy to uczynić?

Na poparcie jednak takiego właśnie naśladownictwa Francuzów przytoczył p. W. Chrupek, we wspomnianej wyżej rozprawie, kilka powodów, których oceną zajmiemy się w następnym zeszycie.

(Dok. nast.)

Ks. Dr. Franciszek Jehlićka.

Propaganda schizmy na Rusi Zakarpackiej.

Wiadomo, że przy rozbiorze Węgier, jakiego dokonano po wojnie światowej, z północno-wschodniego ich kąta, zaludnionego przez ludność ruską, został utworzony osobny, z pewną autonomją (przynajmniej na papierze), kraj, przyłączony do republiki czesko-słowackiej. Jest to tak zwana Ruś Podkarpacka, albo Przykarpacka, którą my, ze stanowiska naszego położenia geograficznego, nazywać będziemy Rusią Zakarpacką. Jest to kraj wsławiony zaciętemi walkami w górach w zimie z roku 1914 na 1915, w których złożyło swe kości wielu Polaków, po obu stronach walczących, a zwłaszcza z szeregów legjonów polskich. Kraj ten z wielu względów zdolny jest wzbudzić nasze zainteresowanie: o posiadanie jego bardzo chodzi republice czesko-słowackiej, dążącej do otwarcia sobie w przyszłości bezpośredniej komunikacji z Rosją, co znowu stanowi ciągłą groźbę zamachu na stan posiadania polskiego w byłej Galicji wschodniej; oprócz tego kraj ten interesuje nas bardzo, jako katolików, gdyż w nim właśnie odbywa się zmaganie między katolicyzmem a prawosławiem, robiącem tam niepokojące postępy. Na te właśnie postępy agitacji prawosławnej pragniemy zwrócić uwagę w niniejszym artykule.

Ludność tubylcza Rusi Zakarpackiej, językowo najbardziej zbliżona do Rusinów z tej strony Karpat, wynosi około 600.000 głów. Pod względem wyznaniowym jest unicką, t. j. wyznaje katolicyzm, zachowując wschodni grecki obrządek. Unja w tym kraju jest poniekąd starsza, niż w sąsiedniej Galicji; gdy bowiem biskupi ruscy, lwowski i przemyski,

przyjęli unję ostatecznie dopiero w latach między 1690 a 1710, to w imieniu Rusinów węgierskich podpisał ją na zamku Ungvar (Użhorod) biskup Bazyli Tarasowicz już w r. 1646 i odtąd oficjalnie od niej nie odpadli. Oczywiście wśród niższego kleru i ludu trafiały się sprzęciwy przeciwko unji jeszcze w XVIII stuleciu, wszakże około r. 1762 dyzunici zniknęli ostatecznie i unja zapanowała w całym kraju niepodzielnie. Nawiasowo trzeba dodać, że obok niej istniała także pewna liczba kościołów łacińskich i że na peryferji obszaru rusko-unickiego część ludności się wynarodowiła już to na rzecz Węgrów, już to Rumunów, już wreszcie, w zachodniej połaci — na rzecz Słowaków. Kiedy w r. 1820 jedyna dotąd diecezja rusko-unicka została podzielona na dwie: wschodnią, munkaczewską (z rezydencją biskupią w Użhorodzie) i zachodnią, preszowską (Preszów, po węg. Eperjes), ta ostatnia była w znacznej części już zesłowaczona co do języka i stąd posiadamy także pewną ilość Słowaków grecko-katolickiego obrządku. Na kilka lat przed wojną od diecezji ruskiej munkaczewskiej, odpadła także pewna ilość parafij na rzecz nowo utworzonej przez Stolicę Świętą diecezji w Hajdu-Dorogh, w której liturgję, zamiast w słowiańskim, miano wprowadzić w starogreckim języku, a nauczanie i nabożeństwa dodatkowe w języku węgierskim, wskutek czego zjawiła się na Węgrzech nowa językowo-wyznaniowa grupa: Węgrzy grecko-katolickiego obrządku.

Główna masa Rusinów zakarpackich pozostała w diecezji munkaczewskiej, w której też granicach zamyka się całkowicie ów „autonomiczny" kraj Rusi pod rządami czeskiemi, podczas gdy granice diecezji wychodzą poza granice „Rusi", obejmując pewien szmat ziemi na „Słowaczyźnie". Nas tu obchodzi stan unji w owej autonomicznej Rusi Zakarpackiej.

Początki agitacji schizmatyckiej wśród unitów tego kraju sięgają r. 1890. W tym to czasie apetyty rosyjskie na ziemie „istinno-ruskie" w Galicji przelały się za Karpaty i wyraziły się w popieraniu akcji, mającej oderwać tamtejszych Rusinów od jedności z Kościołem katolickim. Pierwszymi apostołami „prawosławia" stali się dwaj, pochodzący ze wsi Iza w komitacie Maramarosz, Rusini: Aleksy Kabaluk

i Amfilochjusz Kemeny, którzy, podczas krótkiego pobytu w Rosji, zostali wyświęceni na popów i wysłani w rodzinne strony. Rzeczywiście zdołali pociągnąć za sobą wieś rodzinną, a potem objąć swą propagandą parę innych miejscowości. Kiełkująca w ten sposób schizma znalazła zachętę i oparcie także w Rusinach, którzy w Ameryce porzucili unję i przyłączyli się do rosyjskiego prawosławia. Poparcie z Rosji — nie potrzeba tego dodawać — także było ciągłe. Dalsze postępy agitacji schizmatyckiej tamował rząd węgierski, upatrując w niej słusznie robotę polityczną na rzecz Rosji. Doszło nawet do słynnego procesu politycznego w Maramarosz-Sziget, który przynajmniej na czas pewien poskromił tupet apostołów prawosławia.

Dla roboty prawosławnej otwierała się znowu dobra sposobność, kiedy wojska rosyjskie, sforsowawszy ścianę Karpat, poczęły się wylewać na południe z biegiem potoków, spływających z gór do Cisy. Tylko, że sposobność ta trwała niedługo i arcybiskup Eulogjusz, mający wiele do roboty w Galicji, nie wiele zdążył zrobić na Rusi Zakarpackiej. Nowy powód do agitacji schizmatyckiej zjawił się w roku 1916, kiedy biskupi uniccy, na żądanie rządu z Budapesztu, wprowadzili do Cerkwi kalendarz gregorjański. Lud, nie mocny w dogmatach, lecz przywiązany do tradycyj, począł się burzyć, stając rzekomo w obronie wiary ojców, a w istocie sprzeniewierzając się jej.

Najbardziej sprzyjające warunki dla propagandy odszczepieństwa nastały z chwilą oddania Rusi Zakarpackiej w administrację czesko-słowacką. Uprzytomnijmy sobie, że rok 1919 był rokiem najbardziej wytężonej agitacji przeciwko Kościołowi katolickiemu w samych nawet Czechach. Husytyzm w pewnych kołach był uważany za najpewniejszy dowód nacjonalizmu i patrjotyzmu czeskiego. Formowało się odszczepieństwo tak zwanej Cerkwi czesko-słowackiej. Na Słowaczyznę i Ruś nasłano właśnie wielu husytów w roli urzędników, nauczycieli, stróżów bezpieczeństwa itd. Rząd widocznie sprzyjał wszelkiej robocie antykatolickiej, zwłaszcza zanim zdążyło się skonsolidować katolickie stronnictwo ludowe, które potem umiało choć w części paraliżować antyrzymską politykę husyckich nacjonalistów i socjalistów. Dla-

tego rząd i na Rusi nie tylko nie przeciwdziałał robocie schizmatyckiej, ale raczej odniósł się do niej z życzliwością. Z drugiej strony wśród samej ludności nagromadziło się dużo niezadowolenia z dawnego i nowego porządku rzeczy. Ludność ta, odcięta przez nowe granice od dawnych zarobków, ekonomicznie zbiedniała i stała się podatniejszą na wszelkiego rodzaju robotę wywrotową zarówno w dziedzinie polityki, jak i religji. Dość przypomnieć, że w kraju tym, prawie zupełnie pozbawionym przemysłu, a więc i ludności fabrycznej, znaleźli jednak wdzięczne pole do agitacji komuniści, jak to okazały niedawne wybory. W dziedzinie religji lud, wepchnięty w objęcia rozpaczy, chętniej dopuszczał do siebie agitatora prawosławia, obiecując sobie, że może zmiana religji pomoże mu co w biedzie, tembardziej, że prawosławie przedstawiano mu jako właściwą religję jego ojców, religję prawdziwie ruską. Na razie, nie mogąc się odwołać o pomoc do prawosławia rosyjskiego, znajdującego się już w opałach bolszewickich, agitatorzy prawosławia zwrócili się gdzieindziej.

Skoro tylko Czesi objęli administrację kraju, delegacja, złożona z pięciu schizmatyków, ze wspomnianym wyżej popem i mnichem Kabalukiem na czele, udała się do Belgradu w tym celu, aby episkopat serbski zorganizował prawosławny Kościół na Rusi. Synod biskupów serbskich, wysłuchując ich prośbę, zwrócił się urzędowo przez rząd serbski do rządu czeskiego, aby pozwolił tam swobodnie szerzyć prawosławie. Tymczasem, nie czekając nawet na odpowiedź z Pragi, synod, pod przewodnictwem patrjarchy Dymitra, dnia 1 grudnia 1920 r. wydał dekret, na mocy którego wysłano biskupa Dozyteusza z Niszu do Pragi, gdzie otrzymawszy pozwolenie pojechał na Ruś i zaraz zaczął organizować prawosławie. Na jego osobiste naleganie, wydało czeskie ministerstwo spraw zagranicznych 19 marca 1921 r. N. 8159 rozporządzenie, którem egzystencja prawna Kościoła prawosławnego w republice czesko-słowackiej została uznana.

Jednocześnie z organizacją prawosławia na Rusi Zakarpackiej, Dozyteusz, z polecenia serbskiego synodu, miał zająć się także organizowaniem husyckiej Cerkwi czesko-słowackiej, którą miał zaopatrzyć w hierarchję i związać ją

z prawosławną Cerkwią serbską. Na biskupa Cerkwi czeskosłowackiej został upatrzony niejaki Gorazd Pawlik, który, wyjechawszy 23 września 1920 r. w towarzystwie kilku Czechów do Belgradu i tam uroczyście przyjęty, został wyświęcony na biskupa Kościoła prawosławnego w Czecho-Słowacji.

Organizacja prawosławia na Rusi Zakarpackiej postąpiła znacznie w r. 1921. Ten sam Dozyteusz z Niszu, w jesieni tego roku, wybrał się już na formalną wizytację ośrodków schizmy. W Izie, która, jak wiemy, była pierwszem jej ogniskiem, odbyło się poświęcenie nowego soboru Nikołajewskiego, co dało okazję do zjazdu delegatów ze wszystkich wsi, jakie się oderwały od unji. Przybyło tych delegatów około 180, którzy pod przewodnictwem duchownego Bogatyrca odbywszy naradę, postanowili wybrać centralną komisję, złożoną z siedmiu członków i pięciu zastępców, która, aż do ostatecznego zatwierdzenia Kościoła prawosławnego na Rusi, prowadzić miała sprawy tego Kościoła. Równocześnie postanowili wydawać dla szerzenia idei prawosławnej czasopismo pod tytułem: *Ruskij Prawosławnyj Wiestnik,* który swe szpalty począł stale napełniać napaściami na Kościół unicki i na biskupa unickiego Pappa.

Komisja ta zaczęła działać według wskazań Dozyteusza i pod wpływem tej agitacji prawosławie zaczęło coraz więcej się rozszerzać. W roku 1922 było już 31 takich wsi (w komitacie Maramarosz), gdzie byli prawosławni. Liczba ich wynosiła wtedy mniej więcej 32.000 dusz. Kler ich wtedy liczył 8 świeckich popów, 4 zakonników i 2 żakonnice „serafinki". U popów brak studjów teologicznych zastępował fanatyzm sekciarski. Wszyscy pochodzenia chłopskiego, wyświęceni zostali częściowo w Ameryce przez schizmatyckiego biskupa Dzubaja, częściowo przez wymienionego już Dozyteusza. Między apostołami prawosławia znalazło się dwóch pochodzenia żydowskiego. Z kleru unickiego dwóch przeszło na prawosławie, 70-letni Michał Méhes i jeden kleryk z seminarjum preszowskiego, Teodor Kellö, który jednak po zamachu na biskupa Pappa, 24 września, powrócił do Kościoła unickiego, mówiąc, że nie może pozostawać między dzikimi fanatykami. Fanatyzm rzeczywiście wystąpił w całej swej dzikości.

Kler ten postanowił zdobyć dla kultu prawosławnego cerkwie unickie. Odznaczył się w tej akcji napadania na cerkwie unickie i plebanje mnich Wakaro, pochodzący z Izy. Poczęto więc usuwać z plebanij księży unickich i w cerkwiach zaprowadzać nabożeństwo schizmatyckie, teroryzując resztę ludności, która pozostała wierną unji, grożąc jej podpaleniem i biciem, jeżeli nie przyjmie prawosławia.

Biskup unicki Papp, widząc wzmagającą się agitację prawosławną, postanowił wybrać się na objazd diecezji. We wrześniu 1921 r. odwiedził także parafje w żupaństwie Maramarosz. Podczas tej podróży rozagitowana ludność prawosławna napadła na biskupa, tak iż z wielkim trudem uratował życie. We wsi Taracköz został znieważony nawet przez urzędników czeskich. W Huszt urzędnicy razem z ludnością prawosławną napadli na niego. We wsi Baranya prawosławni grozili, że go zabiją i tylko wierni z Huszt, którzy go odprowadzali, uratowali jego życie.

W sprawie nieprawnie zajętych kościołów przez prawosławnych zwrócił się biskup do sądu w Mukaczewie, który przyznał katolikom słuszność i orzekł, że kościoły zagarnięte mają być zwrócone unitom. Ale żupan pismem z 5 sierpnia 1921 r. wstrzymał wykonanie wyroku. Sprawa oddania zabranych kościołów została przedłożona wyższemu trybunałowi w Bernie Morawskiem, który wszakże 13 stycznia 1923 stanął na tem stanowisku, że w kompetencję sądów państwowych nie wchodzi orzekanie do jakiej grupy wyznaniowej mają należeć świątynie. Było to uświęcenie gwałtu tam, gdzie go dokonano na unitach.

Lata 1922 i 1923 znaczą się dalszemi postępami schizmy. Pod koniec 1923 r. już 68 parafij były albo całkowicie schizmatyckie, albo w poważnej części. Postępy prawosławia do tego czasu unaocznia następująca tabelka:

Przed r.	1914	były	2	parafje	prawosł.		
W r.	1918	powstały	2	„	„		
„	1919	„	4	„	„	i 1	filja
„	1920	„	8	„	„	2	„
„	1921	„	14	„	„	—	„
„	1922	„	11	„	„	4	„
„	1923	„	13	„	„	7	„
		razem	54	„		14	„

Znamy więc stan postępu prawosławia po koniec 1923 r. W roku ostatnim agitacja straciła nieco na rozmachu, czba wszakże schizmatyków stale się powiększała, tak że obecnie liczą ich już blisko 100.000, na pół miljona unitów.

Równocześnie postępuje także organizacja hierarchiczna Kościoła schizmatyckiego zarówno na całej Rusi Zakarpackiej, jak wogóle w republice czesko-słowackiej. Po skompromitowaniu się Dra Farskiego, który aspirował do godności patrjarchy czesko-słowackiej narodowej Cerkwi, zraził sobie wszakże swym krańcowym racjonalizmem tych z husytów, którzy chcieli zatrzymać się na gruncie pozytywnego chrześcijaństwa, rząd czeski wyszukał niejakiego Sawwatjusza, mnicha pochodzącego z Czechów na Wołyniu, który studja swe teologiczne odbył w Rosji i zatwierdził go w charakterze arcybiskupa wszystkich prawosławnych i narodowo-czeskich diecezyj w całej republice. Cały ten Kościół ma składać się z trzech diecezyj: czeskiej, morawsko-słowackiej i ruskiej. Sam Sawwatij staje na czele pierwszej z nich, na Morawach, jak wiemy, schizmatykom przywodzi Gorazd Pawlik, dla Rusi został mianowany przez Sawwatjusza, czy nawet przez rosyjskiego metropolitę Antonjusza z Karłowic, biskupem Benjamin, emigrant z Rosji.

Pierwszą rzeczą schizmatyckiego arcybiskupa było odwiedzić Ruś, gdzie jednak przyjęto go dość ozięble, bo wysłanie Benjamina na miejsce już tam uznanego i działającego Dozyteusza z Niszu wywarło złe wrażenie. Miejscowa organizacja nie chciała nawet przyjąć Benjamina, mówiąc, że go Praga wysłała mimo, że mają już biskupa Dozyteusza.

Benjamin usiłował przeprowadzić statut organizacyjny dla parafij prawosławnych, opracowany zdaje się przez sekcję wyznaniową gubernatorstwa na Rusi, naturalnie według wskazówek rządu czeskiego. W tym celu zwołał na 1 listopada 1923 r. zjazd przedstawicieli parafij prawosławnych. Brały w nim udział także czeskie władze miejscowe: wicegubernator Rusi Zakarpackiej i referent spraw wyznaniowych. Delegatów stawiło się 150. Zwolennicy Dozyteusza nie zjawili się, byli obecni tylko stronnicy Benjamina, ale nawet ci ogromną większością, prawie jednogłośnie, odrzucili pro-

jekt organizacji, motywując, że według niego rząd miałby zbyt wielki wpływ na ich sprawy religijne.

Na tym zjeździe była także mowa o budowaniu nowych cerkwij, jako też o wychowywaniu duchowieństwa. Co do pierwszego punktu większość wypowiedziała się przeciw budowaniu własnym kosztem nowych cerkwij, skoro można odebrać cerkwie unitom tam, gdzie pozostali w mniejszości, do czego poniekąd znalazła zachętę w cytowanem orzeczeniu wyższego sądu w Bernie.

Co się tyczy wychowania duchowieństwa, zaznaczyć trzeba, że pierwsi zwolennicy prawosławia Kabaluk, Wakara i Kemeny, po wybudowaniu monasteru Mikołajowskiego w Izie, otworzyli tam szkołę dla kandydatów na popów, gdzie cała edukacja nowych pasterzy cerkwij ograniczała się do sztuki czytania, pisania i śpiewu liturgicznego. Potem, przy poparciu pieniężnem ze strony rządu, kupiono starą szkołę w Buście i w niej urządzono szkołę teologiczną.

Na jakim poziomie stoi ta szkoła, najlepiej znamionuje fakt, że posiada tylko dwóch „profesorów", jednego duchownego i jednego świeckiego i że kursa trwają zwykle kilka miesięcy. Pierwszy kurs trwał od marca do września, a ci, którzy już przynieśli ze sobą pewne przygotowanie i oddanie się sprawie, zostali wyświęceni w kilku dniach.

Pochodzenie popów, którzy już pełnią obowiązki duchowne, jest różne. Kilku z nich (5 czy 6) przybyło z Rosji, dwóch przyjechało z Ameryki, dwóch zostało wyświęconych przez amerykańskiego biskupa prawosławnego Dzubaja, czterech, z upoważnienia biskupa Dozyteusza, „wyświęcił" Kabaluk, tytułujący się archimandrytą. Pozostali są wyświęceni częściowo przez Dozyteusza, częściowo już przez Benjamina. Są to ludzie bardzo rozmaitego, wątpliwego i podejrzanego pochodzenia. Dwaj przybysze z Ameryki po krótkim czasie powrócili tam znowu, widząc, że to właściwie nie jest prawosławie, lecz husytyzm. Emigranci popi rosyjscy, dosyć wykształceni, poznawszy stosunki, całą akcję uważają za mało poważną i chcieliby czemprędzej powrócić do Rosji. Nic dziwnego, że wobec tak niskiego poziomu wykształcenia teologicznego, wobec panującego między nimi chaosu i wobec niskiego poziomu moralnego, wdzierają się do tych ducho-

wnych łatwo wpływy skrajnie nacjonalistycznego husytyzmu i wobec popierania tego kierunku przez czynniki rządowe całe prawosławie zakarpackie bardzo łatwo może się przekształcić na czysty husytyzm. Jeden z archimandrytów prawosławnych, niejaki Andrzej Raczyn, otwarcie powiedział, że nie jest prawosławnym, lecz husytą, a w Izie, skąd zaczęła się szerzyć schizma, część ludności ostentacyjnie już oświadczyła swemu popu, że w nic nie wierzy.

Gdy się śledzi postępy schizmy na Rusi zakarpackiej, jedno się zauważa łatwo, mianowicie to, że całe duchowieństwo unickie pozostało wierne Kościołowi katolickiemu. Jakże pod tym względem korzystnie odbija ta unja Rusinów zakarpackich od unji ich sąsiadów galicyjskich, która w latach 1867—1875 wydała tylu księży odstępców dla roboty schizmatyckiej na Chełmszczyźnie, a i podczas inwazji rosyjskiej w r. 1914 w Galicji została zdradzona przez niektórych swych pasterzy, którzy się oddali pod jurysdykcję Eulogjusza! Na Rusi Zakarpackiej cały kler stoi murem przy unji pomimo, że tu i ówdzie traci większość swych owieczek, a nawet wypędzany jest z cerkwij i plebanij. Ale, wobec tej stałości w wierze ze strony księży, tembardziej zadziwia łatwość, z jaką schizma szerzy się wśród ludu. Widać, że między księżmi a ludem rozwarła się jakaś przepaść, która księżom uniemożliwiła uodpornienie wiernych na pokusy odstępstwa.

Rzeczywiście taka przepaść istnieje i jest wcale nie świeżej daty. Ci, którzy mieli sposobność przypatrzenia się bliżej stosunkom, zgodni są w tem, że kler unicki na Rusi Zakarpackiej sam się od ludu odsunął i stracił wpływ wśród niego. Kler unicki tamtejszy, w większej pono mierze niż w Galicji, utworzył w narodzie odrębną zamkniętą kastę. Rekrutował się prawie wyłącznie z rodzin księżych; powołania z ludu, wobec braku szkół, były prawie niemożliwe. Całe wykształcenie kler ten otrzymywał w języku i duchu węgierskim i język węgierski zapanował prawie niepodzielnie na plebanjach ruskich. Nie można brać za złe tym księżom, że w ogromnej swej większości należeli do najlojalniejszych obywateli państwa węgierskiego, nie widząc dla swego kraju żadnej korzystniejszej przynależności państwo-

wej; ale nie można uważać tego za rzecz normalną i dla religji korzystną, że ci pasterze ludu ruskiego z języka i obyczajów właściwie należeli do inteligencji madziarskiej.

Oddaliwszy się tym sposobem od swojego ludu i pewni opieki rządowej nad swym obrządkiem, księża ci zaniedbali umocnienia unji w pojęciach i sercach swych wiernych. Możliwość schizmy przedstawiała się im, jako coś bardzo dalekiego i nieprawdopodobnego, jako agitacja z zewnątrz, którą, jako posiadającą zarazem cechy polityczne, łatwo będzie poskromić środkami administracyjnemi. Lud całą swą wiarę widział w obrządku i słabo sobie uświadamiał, że należy do tego samego Kościoła, co łacinnicy Węgrzy. Owszem, mogło się mu wydawać, że większa jest różnica między nim a Węgrami katolikami, niż między tymi ostatnimi a kalwinistami, bo gdy jedni i drudzy mówili tym samym językiem, słuchali madziarskich kazań, świętowali te same święta, on, lud ruski, miał swój odrębny kalendarz, swój język liturgiczny, swoje obrządki. Raczej swoich własnych pasterzy „Węgrów" uważał za stojących gdzieś w pośrodku między jego wiarą, a wiarą Węgrów. Unja w wyobrażeniach ludu stawała się jakąś wyłączną właściwością księży. Dodajmy do tego pewne niezadowolenie z powodu świadczeń w pieniądzach i w naturze, jakie musiał z tradycji świadczyć na rzecz swego księdza, a łatwo zrozumiemy psychologję ruskiego chłopa, przed którym zjawia się agitator schizmatycki, taki prosty, ludowy pop, obiecujący przytem spełniać darmo posługi religijne.

Zaniedbanie uświadomienia katolickiego wśród ludu tłumaczy się nieco zewnętrznemi trudnościami. Lud ten był albo analfabetą, albo chodził przeważnie do szkół węgierskich, bo ruskich było nie wiele. W tej szkole nie nauczył się innego alfabetu, jak łaciński, lecz stworzenie osobnej w tym alfabecie literatury religijnej w języku ruskim, dla stosunkowo niewielkiej garstki umiejących czytać, stawało się wprost rzeczą niemożliwą, choć próbowano wydawać ruskie książki do nabożeństwa czcionkami łacińskiemi i w transkrypcji węgierskiej. W sąsiedniej Galicji w ostatnich dziesiątkach lat poczęło się tworzyć ludowe piśmiennictwo religijne; odrodzony zakon Bazyljanów urządzał szereg misyj, umacnia-

jących lud w przywiązaniu do wiary katolickiej; na wzór kościołów łacińskich wprowadzano do cerkwij nowe nabożeństwa, praktyki i organizacje, które znacznie pogłębiały i ożywiały wiarę, — z tych wszystkich zdobyczy nie skorzystał kler unicki na Rusi Zakarpackiej. Odebrawszy zupełnie inną formację umysłową, kler ten nie utrzymywał żadnych stosunków z księżmi unickimi w Galicji; różniła go od większości księży galicyjskich różnica zapatrywań politycznych. O ile nie był z przekonania węgierskim, kler zakarpacki poczuwał się do jedności narodowej z Rosją, której zresztą prawie nie znał. O ile coś pisano i drukowano po rusku na Zakarpaciu, starano się naśladować — bez powodzenia zresztą — język rosyjski. Stąd niechęć do piśmiennictwa ludowego w Galicji, które coraz bardziej stawało się „ukraińskiem", wprowadzając nową pisownię i zbliżając się do gwar ludowych. Podobnież w sprawach obrządkowych kler ruski na Rusi Zakarpackiej odznaczał się skrajnym konserwatyzmem, podobnie jak moskalofilski odłam księży unickich w Galicji. Te wszystkie momenty, raczej uczuciowe niż wyrozumowane, pozbawiły księży zakarpackich niejednej pomocy, jaką można było wyzyskać w celu katolickiego uświadomienia ludu. I okazało się, że sama opieka ze strony rządu i konserwatyzm obrządkowy nie są środkami, któreby zdołały zabezpieczyć na zawsze katolicką przynależność unickiego ludu.

Rozwijająca się tak bujnie i z takiem powodzeniem agitacja za prawosławiem na Rusi Zakarpackiej będzie miała, jak każde zło, i dobre skutki. Otwarła już ona oczy miejscowemu klerowi na poprzednie braki i zaniedbania. W ostatnich czasach zabrano się intensywniej do ratowania tego dla unji, co jeszcze uratować można. Do ożywienia podupadłych klasztorów powołano Bazyljanów z Galicji, którzy także starają się przez misje oświecać lud w wierze katolickiej. Trudność pewną stanowi tu podejrzliwość — może zresztą uzasadniona — miejscowego kleru do przybyszów, uważanych zarazem za propagatorów „ukrainizmu". Rozpoczyna się większe zbliżenie księży do ludu; w duchu bardziej narodowym wychowuje się już młode pokolenie księży w seminarjum w Użhorodzie. Od kilku lat wychodzi tamże

ludowe pisemko religijne p. t. *Błahowistnyk*, podkreślające katolickie pierwiastki w wierze. Dotychczasowy biskup munkaczewski, ks. Antoni Papp, oskarżony o sympatje madziarskie i niedobrze widziany przez rząd czeski, zmuszony był zrezygnować z diecezji; jego miejsce zajął ks. Piotr Gebej, konsekrowany na biskupa 3 sierpnia 1924 r. w Welehradzie na Morawach. Po tej zmianie także wiele się spodziewają dobrego dla przyszłości unji. Daj Boże, aby z ciężkich doświadczeń wyszła ona zwycięsko i przywiodła z powrotem na łono Kościoła tych, którzy się od niego oddalili dzięki zaniedbaniom w przeszłości, a fatalnym warunkom w teraźniejszości.

Catholicus.

O mistycyźmie Cesarza Aleksandra I.

(Ciąg dalszy)

V.

Dziennik księcia Metternicha. — Opawa i Lublana. — List Aleksandra I z Lublany do Golicyna. — Mistycyzm Aleksandra I. — Upadek ks. Golicyna. — Stosunek Aleksandra I do katolicyzmu po zjazdach w Lublanie i Veronie.

„Wasza cesarska Mość, pisał z Lukki w 1817 r. Metternich do Franciszka I, już oddawna zapewne się przekonał, że umysł cesarza Aleksandra I nie jest w stanie wytrwać w jednym i tym samym porządku myśli. Od roku 1815 z jakobinizmu przerzucił się do mistycyzmu... Ponieważ jego nastroje są ustawicznie rewolucyjne, więc i jego uczucia religijne są niemi również, — wobec czego protektorat nad towarzystwami biblijnemi nie mógł go ominąć... Trudno przewidzieć, dokąd ta aberacja dojść może. We wszystkich pomysłach cesarza Aleksandra I chęć jednania sobie prozelitów zajmuje pierwsze miejsce... W tym duchu zaciąga pod swoje sztandary jakobinów we Włoszech i sekty europejskie. Dzisiaj „prawa człowieka“ ustępują miejsca czytelnikom Biblji“. [1])

Sympatje Aleksandra dla mistyków oraz ich rosnące wpływy w Rosji zaczynały mocno niepokoić austrjackiego ministra. Mistycyzm bowiem, tę „specjalną chorobę wieku“, tę „epidemję“, rozlewającą się coraz szerzej po świecie, uważał Metternich za objaw nader groźny dla spokoju Europy. Oni „egzaltowani bigoci“ i „narwani marzyciele“ ze swoją

[1]) List z dnia 29 sierpnia 1817 r. Ob. Mémoires du Prince de Metternich, t. III, 54 str.

niezdrową propagandą, ze swojemi utopjami i wybrykami, w przekonaniu księcia budzili ferment w masach, mącili w głowach i narówni z jakóbinami i wszelkiego rodzaju spiskowcami podważali „istniejący porządek w państwach".

W obszernej instrukcji, wysłanej w czerwcu 1817 r. do Petersburga [1]) szczególną zwracał uwagę Metternich posłowi Franciszka I Lebzelternowi na zatrważający wzrost sekciarstwa w środkowej Europie.

W Szwajcarji, skarżył się książe, w Badenie, w Wirtembergu, w Szwabji, nawet w Górnej Austrji, mnożą się sekciarze i wszędzie ciemne fanatyzują tłumy. Marzą o zaprowadzeniu jakichś teokratycznych rządów, o nowych socjalnych porządkach, o rozdawaniu ziemi ubogim... I na potwierdzenie swoich słów przytaczał, jako przykład, choćby szkodliwą działalność w Szwajcarji „słodkiej" Krüdenerowej, przyjaciółki cara. Ta „apostołka", „prorokini" prawi nieświadomym o równości, jaka na ziemi koniecznie zapanować powinna, i, co gorsza, szczuwa jednych na drugich, nawołując biedne klasy do obdarcia zamożnych obywateli i zbogacenia się ich majątkiem. Taka akcja jest niedopuszczalna. Wielkie mocarstwa muszą zawczasu nad tem się zastanowić i zło zdusić w zarodku. Polecał przeto Metternich Lebzelternowi poinformować gabinet petersburski o „niebezpiecznej" robocie mistyków i zbadać jego zapatrywania w tym względzie. W dwa miesiące później w liście, pisanym do Nesselrodego, [2]) rozwodzi się znów szeroko książe-minister nad „chorobą wieku", czyli mistycyzmem i nad jednym z jego przejawów, jakim jest propaganda biblijna.

W kwestji czytania Pisma Świętego, tłumaczy rosyjskiemu dyplomacie, postępuje Kościół katolicki, jak ojciec, „stojący ponad namiętnościami i burzami życia". Nie tylko zezwala, lecz nawet zaleca czytanie Ksiąg Świętych, ale ludziom światłym, zrównoważonym i dojrzałym. „Patrz Pan, co się dzieje w Niemczech, dodaje z ironją, — patrz Pan, na powodzenie kaznodziejskie pani Krüdenerowej, którąście tak roztropnie odwołali do Rosji, oraz na powodzenie tylu innych nieszczęśliwych, rozumiejących po swojemu Księgi

[1]) 28 czerwca 1817 r.

[2]) Lukka 20 sierpnia 1817 r.

Święte. To jednak rozumienie, bądź Pan przekonany, nie jest zgodne z nauką Boga i Zbawiciela..." [1])

Narazie rady i przestrogi austrjackiego męża stanu, dawane ministrom Aleksandra I skutku nie odniosły. Ale Metternich za wygrane nie dał. Postanowił czekać, wyglądać wypadków, aby w odpowiedniej chwili silniej jeszcze uderzyć na mistyków i przekonać cara marzyciela o niebezpieczeństwie dla spokoju Europy.

Szykujące się wypadki polityczne w znacznej mierze ułatwiły Metternichowi spełnienie tego zadania. Liberalne enuncjacje cesarza Aleksandra w gronie zgromadzonych monarchów na kongresie w Akwizgranie oraz potępienie represyjnych środków, postanowionych przez Austrję i Prusy w Cieplicach i Karlsbadzie, są, rzec można, łabędzią pieśnią postępowej polityki cara. Już w 1819 r. po głośnem morderstwie Kotzebuego w Mannheimie, a zwłaszcza w ostatnich miesiącach tegoż dziewiętnastego roku daje się spostrzec w postępowaniu Aleksandra I silne zdenerwowanie: jakiś niepokój, gorączka i jaskrawy brak konsekwencji. Pewne jego rozporządzenia, wydane w tym czasie, zupełnie nieoczekiwane i niezrozumiałe, budzą ogólne zdziwienie wśród najbliższego otoczenia.[2]) Ale dopiero następny, 1820 rok jest dla Aleksandra rokiem przełomu.

Zabójstwo księcia de Berry, wybuch rewolucji w Neapolu, niepokojące wieści z Hiszpanji, z północnych Włoch przygnębiająco działają na cesarza i przyspieszają decydującą zmianę jego polityki w kierunku wstecznym.

Wstrząśnięty wypadkami występuje Aleksander z inicjatywą zwołania zjazdu monarchów i skwapliwie przyjmuje zaproszenie cesarza Franciszka I do Opawy. — Wiadomości o nowych nastrojach cara, skrupulatnie przysyłane do Wiednia przez ruchliwego Lebzelterna, niewymowną radością napełniały Metternicha. „Kurjer z Petersburga, notuje książe w swoim dzienniku pod dniem 7 lipca 1820 r., przynosi mi wiadomość, że cesarz Aleksander stopniowo do mnie powraca. Jestem szczęśliwy, ile razy widzę, że z biegiem czasu

[1]) Ob. Mémoires du Prince de Metternich t. III, str. 60.
[2]) Ob. W. ks. Mikołaj Michajłowicz o. c. t. I, str. 207.

rozsądek triumfuje nad niedorzecznością". A 8 sierpnia notuje między innemi: „Cesarz Aleksander zeznał niedawno: co uważałem za prawdę, obecnie uznaję za fałsz; — uczyniłem wiele złego, postaram się je naprawić". [1])

Mógł zaiste cieszyć się Metternich! Znał bowiem dobrze wrażliwy i dwulicowy charakter Aleksandra i dlatego nie wątpił, że car marzyciel, który popierał jakóbinów i hołdował mistycznym mrzonkom, ale któremu rzeczywiście chodziło przedewszystkiem o własną wielkość, wobec rewolucji, grożącej tronom, da się łatwo tym razem wprząc do rydwanu austrjackiej polityki. Jakby w przewidywaniu tego, co w Opawie miało nastąpić, na dwa miesiące przed zjazdem kreślił Metternich te znamienne słowa: „Cesarz Aleksander i ja zdecydujemy w dwójkę o wielu sprawach". Rachuby ministra spełniły się w zupełności. 20 października 1820 r. przybył Aleksander w towarzystwie Nesselrodego, Capo d'Istriasa i Gołowkina do Opawy, gdzie zebrali się monarchowie i dyplomaci, aby radzić nad utrzymaniem spokoju w Europie. „Cesarz Aleksander, ciągnie Metternich w swoim dzienniku, jest uległy... Tłumaczy się. Dochodzi do tego, że potępia samego siebie. W ciągu kilkugodzinnej rozmowy, jaką wczoraj miałem z cesarzem, odnalazłem w nim toż samo ujmujące obejście, którem się już zachwycałem w 1813 roku. Prosiłem go, aby mi wytłumaczył tę zmianę. Odpowiedział mi z całą otwartością: Nie rozumiesz Pan, dlaczego nie jestem już tym samym. Więc powiem Panu. Pomiędzy 1813 r. a 1820 r. upłynęło lat siedem, i te siedem lat wydają mi się wiekiem. W 1820 r. za żadną cenę nie uczyniłbym tego, com uczynił w 1813 r. Nie masz Pan, czego żałować; co do mnie, nie mogę tego powiedzieć". Słowa Aleksandra I skrzętnie zapisane przez Metternicha, malowały wymownie stan carskiej psychiki w tym przełomowym dla niego roku. Stawał zaiste car przed ministrem Franciszka I, jak syn marnotrawny przed obliczem miłosiernego ojca. Bił się teraz w piersi, żałował, powtarzał ze skruchą *mea culpa* i przyrzekał, że do dawnej liberalnej ekwilibrystyki, do dawnych zachcianek i marzeń już nigdy nie powróci.

---

[1]) Ob. Mémoires du Prince de Metternich, t. III, str. 357.

Owa *mea culpa* rosyjskiego samodzierżcy była istotnie najzupełniej szczera.

Pierwsze skrzypce na zjeździe opawskim trzymał oczywiście Metternich, główny inicjator represyjnej polityki rządów w stosunku do „liberałów", stojący wówczas u szczytu swej chwały. On kierował naradami zjazdu, on referował monarchom o spiskach, grożących ich tronom, on nawoływał wielkie mocarstwa do wspólnej akcji i on wreszcie umiał wszystkich nastraszyć. Szczególną uwagę dyplomatów zwracały długie jego konferencje z cesarzem Aleksandrem. Trwały one niekiedy, jak się sam chwali Metternich, od 3 do 5 godzin i obejmowały „najszersze horyzonty", ale ich główną treścią była rewolucja i jeszcze raz rewolucja, jej źródła, jej wpływy, jej skutki... Na wyraźne żądanie cesarza Aleksandra złożył mu wtedy minister austrjacki obszerne „wyznanie wiary", które miało się stać odtąd katechizmem dla cara.

„Stan Europy, pisał Metternich w tem wyznaniu wiary, budzi litość w człowieku rozumnym, a wstręt w człowieku cnotliwym...", jest opłakany. Europa stacza się w przepaść, albowiem rozpętały się namiętności i wiążą się z sobą, aby obalić wszystko to, co społeczeństwo szanowało dotychczas: religję, moralność, prawa, zwyczaje, obowiązki i t. d. Skąd to zło powstało? Pierwsze jego źródło — zdaniem ministra — jest duch pychy, zarozumiałości *(la présomption)*, który ogarnął tysiące ludzi i wiedzie ich na manowce.

Ci zarozumialcy i zaślepieńcy mają jeden cel na względzie: chcą wywalczyć dla każdej jednostki byt całkowicie niezależny od wszelkiej władzy i powagi i dla osiągnięcia celu chwytają się różnych i licznych środków. Stwarzają tajne związki, sieją oszczerstwa, rzucają głośne i niebezpieczne hasła, domagają się konstytucji, parlamentów i szerokich reform społecznych... A do czegóż to zmierza..., do szerzenia tylko niepokoju i wywrócenia „istniejących porządków". Wywrotowców, spostrzegał Metternich, istnieją najróżniejsze gatunki i maści... — i przy tej sposobności zwracał uwagę Aleksandrowi, że do nich „koniecznie zaliczyć należy sekty i sekciarzy, bądź wśród katolików, bądź wśród protestantów: metodystów, biblistów, pietystów, uni-

tarjuszów, marzących o połączeniu wyznań, o jakiejś Religji bez Kościoła, uczących, że moralność chrześcijańska winna zastąpić prawa Chrystusowe i pracujących wspólnie nad „wyzwoleniem" dusz oraz nad „podeptaniem powagi", jak pracują jakóbini rewolucjoniści nad wyzwoleniem jednostek". Powrót uzurpatora i jego studniowe rządy były fatalnym wypadkiem dla Europy, bo obudziły ducha rewolucji, którego uprzednio w czasie swego panowania zdołał Napoleon ujarzmić w swem państwie. Po 1815 r., dzięki błędom rządu francuskiego i innych jeszcze rządów, rozlała się rewolucja po świecie. Zagraża wielkiemu dziełu restauracji i nieobliczone katastrofy sprowadzić może. Wypadki we Włoszech, we Francji, w Hiszpanji i Niemczech czyż nie są żywem potwierdzeniem tej prawdy. Na nadciągającą burzę monarchowie wielkich mocarstw nie mogą obojętnie spoglądać. Niech czynami dowiodą ludom, że nie będą sprzyjali „błędom"; niech śmiało i wytrwale bronią praw i istniejących instytucyj; niech będą sprawiedliwi, a silni, — życzliwi, a surowi; niech tłumią ogniska tajnych związków, będących gangreną społeczeństw; niech wreszcie zacieśnią węzły między sobą i przekonają świat, że ich sojusz, zapewniający spokój Europie, jest prawdziwem dla niej dobrodziejstwem. W tej krytycznej chwili innej deski ratunku dla monarchów niema i być nie może... Argumenty Metternicha miażdżyły trwożliwą duszę Aleksandra. Zgadzał się car na wszelkie jego reakcyjne pomysły, przyjmował bez zastrzeżeń protokół kongresowy opawski, — słowem tak się przeraził widmem spisków i rewolucji, wzbierającej w świecie, jaką mu odmalował zręczny Austrjak, że gdy w połowie listopada 1820 r. nadeszła do Opawy wiadomość o nieporządkach w pułku siemionowskim, wynikłych wskutek znęcania się przełożonych nad żołnierzami, polecił car bez miłosierdzia karać winowajców, upatrując w ich postępku rękę jakóbinów wywrotowców. Śmiał się w duchu książe Metternich z petersburskiej awantury. „Byłoby to zawiele, spostrzega w swoim dzienniku, gdyby w Rosji mieli już radykałowie rozporządzać całemi pułkami, lecz ten szczegół dowodzi, jak cesarz się zmienił".

Korzystał jednak z tego wypadku i utrzymywał Ale-

ksandra w przekonaniu, że bunt siemionowców pozostawał w ścisłym związku z knowaniami tajnych towarzystw na Zachodzie.

Wyjeżdżał Aleksander z Opawy chmurny i złamany i rzeczywiście miał nad czem dumać i boleć. Wszystkie jego piękne zamiary, marzenia, długoletnia praca, „aby ludom zapewnić szczęście i spokój", aby „je odrodzić w duchu miłości i prawdy", aby je powiązać „węzłami braterstwa i czystej religji Chrystusowej" i wieść do wzniosłych celów, do jakich, sądził, że powołała go Opatrzność, — wszystkie te wysiłki poszły na marne! Nic nie osiągnął... Waliło się wielkie, ukochane dzieło, *la Grande Œuvre...*, bo poszedł błędną drogą; bo, jak zrozumiał „zbyt późno", igrał z ogniem, schlebiając jakóbinom, bratając się z liberałami, popierając masonów, sekciarzy, podkopujących występną akcją Kościół Boży i prawowitą władzę... I cóż nastąpiło...!

Miasto zbudować potężny gmach własnej chwały i potęgi, rozsiał „burzę" po świecie, „rozpętał namiętności", grożące dzisiaj własnej jego koronie, oraz berłom braci monarchów!

W tych ciężkich chwilach, aby zło zażegnać, wskazywał mu przezorny Metternich, jako deskę ratunku, politykę silnej ręki, politykę koniecznych represyj... Podzielał Aleksander zupełnie jego rady i przestrogi, chciał iść za jego głosem, ale niepokój go ogarniał, czy starczy mu sił i energji, aby na nowej drodze „wytrwać do końca..."

Już w 1815 r. po wojnach napoleońskich czuł apatję i zniechęcenie, ale wierzył w siebie, w swoją potęgę, wierzył, że niejedno uda mu się spełnić, aby „zdobyć łaski Boga żywego" i „okupić przeszłość..."

Lecz w obecnej chwili po tem, co przeżył, po zaszłych wypadkach, był innym zaiste człowiekiem! Utracił wiarę w siebie, rozterka, zwątpienie, rozczarowanie toczyły jego słabe i znękane serce; gryzł się wyrzutami, że błądził, że czas zmarnował, że ekspiacji nie dokonał...[1])

W Lublanie, dokąd na początku stycznia 1821 r. przeniósł się kongres opawski, ciemniej jeszcze było carowi na

[1]) Ob. Prof. K. W. Kudrijaszow: Aleksander I i tajna Fiedora Kuźmicza. Pietierburg 1923 r., str. 17.

duszy. Zewsząd płynęły do niego same niobowe wieści i coraz bardziej wytrącały go z równowagi. Nawet stary schorzały metropolita Michał nie dawał mu spokoju. Na łożu śmierci bowiem błagał i zaklinał cara, aby on, pomazaniec Boży bronił grecko-rosyjskiej Cerkwi w swojem państwie, aby okiełznał najgroźniejszych jej wrogów: mistyków, masonów, zajadłych odszczepieńców, plugawiących świętą prawosławną wiarę...

W korespondencji Aleksandra z Lublany brzmi wyraźnie nuta zgnębienia i pesymizmu. Księżnie Zofji Mieszczerskiej donosi, że pracuje między innemi nad jedną arcydoniosłą, lecz nader ciężką sprawą. Czyni wysiłki wraz z innymi monarchami, aby zapobiec „panowaniu zła", które się rozplemia w świecie i którem „genjusz szatański" kieruje. Czy jednak wysiłki skutek odniosą, — nie wie... Truchleje wobec ogromu zadania..., „bo człowiek jest tak nędzne stworzenie", a „jego moc tak nikła!" Więc przychodzi do wniosku, że tylko jeden jest niechybny środek w tych krytycznych chwilach... modlitwa, korzenie się przed Panem, jednoczenie się z Tym, który wszystko może. „Jeden Zbawiciel, kończy Aleksander, mocą swego Słowa Boskiego, jest w stanie dostarczyć nam tego środka... Wzywajmy Go całą pełnością i gorącością naszych serc, by raczył rozlać na nas Ducha Świętego i prowadzić drogą, jedynie Mu miłą i jedynie wiodącą do zbawienia".

Z pośród listów, jakie pisał wtedy Aleksander do swych przyjaciół petersburskich, najciekawszy bez wątpienia jest list na dziesięciu stronnicach, wysłany do Golicyna z Lublany 15 lutego 1821 r., odsłaniający nam bardziej niż inne ówczesną psychikę cara. Odpowiada w nim Aleksander na trzy listy Golicyna i redaguje swoją sążnistą epistołę prawie cały tydzień. Widać z jej treści, że pomiędzy cesarzem a jego powiernikami, Golicynem i Koszelewym, czyli „związkiem", zaszły nieporozumienia. Golicyn i Koszelew, jak zresztą wielu Rosjan, nie pochwalali ścisłego sojuszu Aleksandra z Metternichem i zaczynali się jednocześnie niepokoić pewnego rodzaju zobojętnieniem cesarza dla „świętej sprawy Żywego Słowa". Zwracał uwagę Golicyn cesarzowi, że nowa polityka filo-austrjacka rządu rosyjskiego mogła być szko-

dliwą dla interesów Rosji; że Austrji nie należało zbytnio dowierzać; że walka, do jakiej stawał, była nader niebezpieczna. Radził mu dalej, aby namówił monarchów do „oddania swych serc Panu"; aby wyznawał otwarcie, „iż jego jedyną mocą jest Zbawiciel"; aby postępował z większą ufnością i wiarą w Pana i więcej cenił ludzi, „mających od Boga święte posłannictwo" i t. p.

W swej odpowiedzi pragnie Aleksander dowieść staremu przyjacielowi, że się myli, że zarzuty, jakie mu stawia są zupełnie bezpodstawne. Ale naogół ta apologja własnego postępowania niezbyt udaje się carowi. „Mając wolną chwilę, rozpoczyna Aleksander, biorę pióro do ręki i błagam naszego Boskiego Zbawcę, aby raczył pokierować mojem sercem i ręką i pozwolił nakreślić mi słowa, które przywiązanie do ciebie i prawda mi nakazują. Lecz taż sama prawda, gdy ją w mojem sercu odczuwam, nie pozwala mi wchodzić z nią w kompromis, albowiem prawda jest cząstką samego Bóstwa". Po mistycznym wstępie tłumaczy car Golicynowi, że polityka, jaką teraz uprawia, jest odpowiednia i konieczna. Europa przeżywa kryzys, ogarnia ją pożar rewolucji.

Pierwiastki destrukcyjne uderzają nie tylko w trony, lecz silniej jeszcze w chrześcijańską religję. Jest to wprowadzanie w czyn przewrotnych zasad, głoszonych ongi przez domniemanych filozofów: Woltera, Mirabeau, Condorceta, oraz całej zgraji encyklopedystów... Gorzej dzieje się dzisiaj, niż przed paru laty, bo zło obecne jest niebezpieczniejsze od niszczycielskiego despotyzmu Napoleona... Pociąga bardziej tłumy niż „jarzmo wojskowe", w którem je trzymał cesarz Francuzów. W podobnych warunkach obowiązkiem chrześcijan jest walka z wrogiem i „jego piekielną sprawą", walka ze wszystkich sił, wszelkiemi środkami, które Boska Opatrzność dała im do rąk...

Otuchę i światło w tych krytycznych godzinach czerpie cesarz przeważnie z Pisma Świętego. Gdy monarchowie w Lublanie powątpiewali, czy uda się królowi Neapolu wydostać się ze szponów Karbonarów i przybyć na kongres, — on jeden nie tracił nadziei, że Ferdynand I szczęśliwie do nich przybędzie. Miał bowiem żywo w pamięci księgę Judyt, którą wówczas czytał z rozwagą i nad którą rozmyślał.

Uderzył go szczególnie epizod o mieszkańcach Betulji: zachowanie się ich wobec potęgi Nabuchodonozora. Nie mogła przecież drobna mieścina sprostać niezliczonym hufcom Holofernesa, — a jednak oparła się im, bo uwierzyli mieszkańcy we Wszechmoc Pana Zastępów, nieodmawiającego nigdy swej pomocy tym, którzy w Nim jedynie pokładają ufność.

Podobną wiarę, zdaniem Aleksandra, ujawnił również król neapolitański. Miał car w ręku poufne listy Ferdynanda do cesarza Franciszka I, w których mu donosił, że jest w mocy wrogów, że grozi mu sztylet, że znikąd nie widzi ratunku, „a mimo to nie zachwiała się jego ufność w Bogu, bo, co zdawało się niemożliwem dla ludzi, nie było niem dla Boga; — więc w Nim tylko pokładał wiarę i miał nadzieję, że Pan go nie opuści". „Gdym czytał ten ustęp, pisał cesarz, usłyszałem głos wewnętrzny, który mi mówił: Zaiste nadzieja ta zawiedzioną nie będzie i niewątpliwie Bóg mu dopomoże".

Od tej chwili wierzył car mocno, że brata Ferdynanda ujrzy w Lublanie. I istotnie przeczucia go nie omyliły!

Bronił dalej Aleksander w swym liście polityki gabinetu austrjackiego, którą Golicyn i Koszelew potępiali. Ich przypuszczenia uważał car za niesłuszne i uwłaczające Bogu Prawdy. Postępowanie Austrji było szczere i uczciwe. Już w Opawie rząd Franciszka I złożył formalną deklarację, w której zaręczał, że jest daleki od wszelkich zaborczych zamiarów. Powtarza ją obecnie i delikatność swoją tak daleko posuwa, że zrzeka się zwrotu kosztów za swe ostatnie zbrojenia.

Ze sprzymierzeńcami żyje car w największej zgodzie. I nie może być inaczej. Król pruski i cesarz Franciszek są ludźmi głębokiej wiary; przy każdej sposobności głośno wyznają Wszechmoc Pana Zastępów! Nie widzi zatem car najmniejszej potrzeby przypominania im, jak tego chciał Golicyn, „aby swoje serca oddawali Bogu". „Winniśmy raczej, odpowiada Aleksander jakby z wymówką, błogosławić Panu, że trzej ludzie, stojący na najwyższych stanowiskach, z taką przyjaźnią i otwartością porozumiewają się we wszystkich sprawach i węzłem miłości, jaką pałają do Boga, są z sobą

powiązani... A następnie oddajmy się Boskiemu Kierownikowi i nie „psujmy wina ani oliwy“ [1]) domieszką naszej własnej pracy, tak smutnie ludzkiej!“

Dziwi się cesarz, że jego powiernicy żądają od niego głośnego wyznania, „iż Pan jest jedyną jego pomocą“. Czyż jego słowa i czyny, pyta się ich, od roku 1812 nie są wymownem potwierdzeniem tej prawdy? Mówił o niej ciągle w obszernej swojej korespondencji, mówił o niej do ministrów, do narodów, we wszystkich manifestach, które Golicyn i Koszelew musieli z nieuwagą czytać. Nigdy w tym względzie nie liczył się z opinią publiczną i nie obawiał się jej, a „troszczył się jedynie o sąd swego serca, oddanego zupełnie Bogu“. Ale bardziej jeszcze dziwi się cesarz i oburza żądaniem swych przyjaciół, aby „powierzał poufne misje“ do monarchów osobistościom, które nie budzą w nim zaufania.

W swojem postępowaniu, tłumaczy car Golicynowi, kieruje się wyłącznie wewnętrznem przekonaniem, wewnętrznym głosem, będącym dla niego głosem prawdy.

Gdy ten głos, czy impuls wewnętrzny nakazuje mu milczeć, dochowuje bezwzględnie milczenia; gdy każe mu działać, to działa i jest przekonany, że spełnia wolę Najwyższego. Owóż głos wewnętrzny w danym wypadku mówi mu wyraźnie, że takim osobnikom, jak panu Dubie i jego towarzyszom, których gorąco Golicyn popiera, dowierzać nie powinien. Nie zna ich bliżej, w ich czynach jest zbyt wiele pierwiastku ludzkiego, nikt zresztą „nie stwierdził ich posłannictwa...“

Więc nie będzie polecał ich monarchom, aby nie wziąć na siebie ciężkiej odpowiedzialności. Rozumowanie cara w jego długim liście pozostawia wiele do życzenia: jest powierzchowne, błahe, często nawet ciemne i śmieszne; — możemy jednak uchwycić wątek jego myśli.

Ale końcowe zato ustępy owej apologji, w których stara się dowieść Aleksander swoim przyjaciołom, że postępuje szczerze, według „własnej wiary“, nie zaś według „cudzej wiary“, stają się istnym stekiem nonsensów. Zasypuje w nich Golicyna gradem cytat z listu do Rzymian, [2]) poleca

[1]) Ob. Apokalipsa. Rozdz. VI, w. 6.

[2]) Roz. VIII, w. 22; Roz. XIV, w. 13, 16, 18, 19, 21, 22 i t. d.

mu je zgłębić koniecznie i woła z emfazą, że Bóg mu wielką i świętą sprawę powierzył, że nie chce jej kompromitować, a tembardziej być dla innych kamieniem obrazy... Ale o co właściwie chodzi cesarzowi, poco te cytaty, z sobą niepowiązane, niepodobna żadną miarą zrozumieć.

Jestto chaos, plątanina człowieka mocno podrażnionego, a raczej majaczenie człowieka chorego umysłowo, któremu rzeczywiście jakiejś klepki w głowie zabrakło.

(C. d. n.)

Biskup Michał Godlewski.

Kolegjata św. Józefa w Klimontowie.

Na przełomie XVI i XVII w. ruch artystyczny w Polsce bardzo się ożywia. Jak ongiś za panowania ostatniego z Piastów i pierwszych Jagiellonów w epoce gotyckiej, jak potem w Zygmuntowskim złotym wieku Odrodzenia, tak i w chwili, gdy za Zygmunta III zawitał do nas z pod włoskiego nieba barok, Kraków był środowiskiem, nadającem ton wszystkiemu, co się w Polsce na polu sztuki działo. Nie gdzieindziej bowiem, tylko w częściach zamku na Wawelu, przebudowanych przez Trevana po pożarach z 1595 r. i w krakowskim kościele jezuitów pod wezwaniem śś. Piotra i Pawła, zjawił się na ziemi polskiej barok, zrazu oczywiście zupełnie włoski. Stąd nowy styl zaczął szerzyć się wkrótce po całej Polsce, ogarniając tak świeckie, jak i kościelne budownictwo. Budowaniu nowych zamków i pałaców, względnie rozszerzaniu dawniejszych, sprzyjał rozkwit możnowładztwa. Rody magnackie rywalizowały ze sobą na punkcie wspaniałych rezydencyj. Kościelna architektura po pewnej przerwie w epoce renesansu zakwitła na nowo wskutek ożywienia się po soborze trydenckim życia religijnego. Możni panowie fundowali szereg nowych kościołów i klasztorów, zakony zaś, zdawna przy starych kościołach osiadłe, przerabiały je w duchu baroku, nie chcąc pozostać w tyle za młodym, ale nader ruchliwym i przedsiębiorczym zakonem jezuitów. Żywy ten ruch trwał przez całą pierwszą połowę, XVII w. aż przerwał go najazd Szwedów za czasów Jana Kazimierza. Dopiero na samym schyłku XVII w. — przynajmniej w Małopolsce — zaczął się nowy świetny okres naszej archi-

tektury barokowej budową kościoła uniwersyteckiego św. Anny w Krakowie.

Barokowe kościoły krakowskie są już dość dobrze znane, do nich bowiem przedewszystkiem zwrócili się badacze naszego baroku, natomiast o architekturze barokowej poza obrębem Krakowa wie się stosunkowo mało. Toteż za temat niniejszej pracy obrałem kolegjatę św. Józefa w Klimontowie, w nadziei, że zbadanie tego zabytku dorzuci do historji baroku na naszej ziemi kilka nowych szczegółów.

I.

HISTORJA, OPIS I OCENA WARTOŚCI ARTYSTYCZNEJ ZABYTKU.

Wśród urodzajnych równin ziemi sandomierskiej, w odległości dwudziestukilku kilometrów od dawnej stolicy województwa, rozłożyło się niewielkie miasteczko Klimontów. Dzisiejszy Klimontów zawdzięcza istnienie Zbigniewowi Topór Ossolińskiemu, który go w r. 1604 założył na gruntach wsi Ramuntowice, nadając mu prawo niemieckie. Przedtem Klimontowem nazywano dzisiejszą wieś Górki, leżącą opodal. Założyciel wyrobił w r. 1611 u króla Zygmunta III przywileje targowe dla miasta, oraz w r. 1613 ufundował kościół i klasztor dominikanów.[1]) Syn jego, Jerzy, późniejszy kanclerz wielki koronny, objąwszy po śmierci ojca Klimontów w r. 1623, zbudował w r. 1626 drewniany kościół parafjalny pod wezwaniem śś. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty, który w r. 1656 został spalony przez Szwedów.[2]) Drewniany kościół okazał się niezawodnie wkrótce po wybudowaniu niewystarczającym, skoro już w r. 1643 przystąpiono do budowy

[1]) J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 7—8. Cf. Ks. W. Kukliński, Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice. Dodatek do Kroniki diecezji sandomierskiej IV. Sandomierz 1911. p. IV—VII.

[2]) Ks. W. Kukliński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 273—276. J. N. Chądzyński, op. cit. II. p. 7, twierdzi, że drewniany kościół parafjalny w Klimontowie ufundował Zbigniew Ossoliński, ojciec Jerzego.

nowego kościoła parafjalnego, murowanego, na innem miejscu i pod wezwaniem św. Józefa. Jego to kopuła wita podróżnych przybywających do Klimontowa od strony Sandomierza.

O dacie rozpoczęcia budowy dowiadujemy się z listu Jerzego Ossolińskiego do przeora dominikanów w Klimontowie. W liście tym ze stycznia 1643 r. czytamy: „Iż mi przychodzi na wiosnę da Pan Bóg zaczynać fabrykę kościoła farnego klimontowskiego, tedy oznajmuję to Wasz Mości, że mi cegielnia na ten czas y kopanie zaraz przy niej gliny będzie potrzebna". Prosząc przeora o pozwolenie na kopanie gliny także i na gruntach klasztornych, Ossoliński dodaje: „O czym szyrzej rozmówi się z Wasz Mością pan Lorens, którego tam posyłam". [1])

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że w r. 1650 główne części kościoła były już gotowe, skoro dnia 3 września tego roku pochowano w jego podziemiach zwłoki fundatora. [2]) Niepodobna przypuścić, by mu sprawiono pogrzeb w ziemi niepoświęconej, tak bowiem postępowano tylko z wyklętymi. Na tę samą datę ukończenia budowy głównego korpusu kościoła klimontowskiego wskazuje także i ta okoliczność, że kanclerz Ossoliński na parę miesięcy przed śmiercią wydzierżawił młyny i browary w pobliżu Klimontowa stiukatorowi, który zdobił wnętrze kościoła. Ta dzierżawa wiąże się niewątpliwie z ukończeniem dekoracji kościoła, co mogło nastąpić oczywiście dopiero po ukończeniu budowy głównych jego części. Wojna szwedzka zastała kościół z niedokończonemi wieżami, bez przedsionka i fasady. [3]) Szwedzi, czy też żołnierze Rakoczego, zrujnowali nową świątynię oraz zniszczyli nagrobek fundatora. [4]) Przez długi czas

[1]) Ks. W. Kukliński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 417.

[2]) Ks. F. Bohomolec, Życie Jerzego Ossolińskiego. Kraków 1860, p. 342.

[3]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego. Rękopis z roku 1787, przechowywany w zakrystji kolegjaty. Cf. Anneks.

[4]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c. Cf. Ks. F. Bohomolec, op. cit. p. 342. Cf. J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących. II. Warszawa 1856. p. 35.

potem w kościele nie odbywały się nabożeństwa, a okazała fundacja wielkiego kanclerza stała się legowiskiem bydła.[1]) Wreszcie w r. 1690 pożar dopełnił miary zniszczenia.[2]) Od ostatecznej zagłady uratowała kościół energja i przedsiębiorczość jednego z proboszczów, ks. Walentego Radoszewskiego (1727—1758), który dzięki szczęśliwemu przypadkowi odzyskał zagubione akta fundacji i uposażeń kościoła, i na ich podstawie zdołał wydobyć zaległe sumy od ówczesnego kolatora i właściciela Klimontowa, wojewody sandomierskiego, Jakóba Morsztyna.[3]) Ks. Walenty Boxa (Oksza) Radoszewski ukończył budowę jednej z wież, podniósł kopułę od dachów obejścia i przeprowadził szereg robót konserwacyjnych.[4]) W r. 1741 biskup sufragan krakowski, ks. Michał Kunicki, konsekrował odnowioną świątynię.[5]) Budowę drugiej wieży ukończono za ks. Józefa Michalskiego (1762—1772),

---

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

[2]) Ks. W. Kuklińśki, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej III. Sandomierz 1910. p. 67.

[3]) Po śmierci Jerzego Ossolińskiego Klimontów odziedziczył w roku 1650 Zygmunt Denhoff, starosta sokalski, mąż Anny Teresy, córki kanclerza Jerzego Ossolińskiego. W r. 1681 Denhoff oddał Klimontów Jakóbowi Morsztynowi, wojewodzie sandomierskiemu, w zamian za inne dobra, położone w okolicy Sokala. Cf. J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 29—30 i p. 63. Ks. W. Kuklińśki, Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice. Dodatek do Kroniki diecezji sandomierskiej IV. Sandomierz 1911. p. XIII—XXXIII sprawę tę przedstawia odmiennie. Zdaniem ks. Kuklińskiego po śmierci Jerzego Ossolińskiego Klimontów przechodzi na własność Samuela Kalinowskiego, obożnego koronnego, męża Urszuli Brygitty z Ossolińskich. Zygmunt i Anna Teresa Denhoffowie otrzymują Ossolin. Po Samuelu Kalinowskim dziedziczy Klimontów syn jego, Marcin, starosta gniewkowski, ożeniony z Krystyną Zebrzydowską. Po ich śmierci Klimontów przechodzi na własność ich córki, Heleny Maryi z Kalinowskich Morsztynowej oraz jej męża, Jakóba, wojewody sandomierskiego.

[4]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c.

[5]) Akt ponownej konsekracji przechowywany jest w zakrystji kościelnej. Publikuje go ks. W. Kuklińśki, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 420—421.

wreszcie przedsionek i fasadę zachodnią wybudowano za czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego (1776—1796).[1])

Akt erekcyjny kościoła klimontowskiego, spisany w roku 1640 przez fundatora, w r. zaś 1648 zatwierdzony przez biskupa krakowskiego, Piotra Gembickiego, wyniósł naszą świątynię do godności kolegjaty z proboszczem-infułatem, prałatami: dziekanem i kustoszem, czterema kanonikami, podproboszczym i dwunastoma pijarami.[2]) Z pewnością fundatorem, który był jednym z filarów stronnictwa katolickiego w ówczesnej Polsce, kierowały szczere pobudki religijne, gdy układał akt erekcyjny kolegjaty z tak licznem duchowieństwem, może jednak pewną rolę odegrała tu także duma magnacka, której bynajmniej nie brakowało kanclerzowi. Jerzy Ossoliński, obdarzony przez cesarza i papieża tytułami książęcemi,[3]) chciał w głównej świątyni w swoich dobrach mieć odblask katedry biskupiej.[4])

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

[2]) Akt erekcyjny i akt zatwierdzenia kolegjaty opublikował Ks. W. Kuklíński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 277—288 i 321—322.

[3]) L. Kubala, Jerzy Ossoliński I. Lwów 1883. p. 93 i 98. Bullę papieską i pismo cesarskie, nadające Ossolińskiemu tytuły książęce, publikował Ks. F. Bohomolec, Życie Jerzego Ossolińskiego. Kraków 1860. p. 287—296.

[4]) Ks. J. M. Nogawski w panegiryku na cześć odnowiciela kolegjaty klimontowskiej, ks. Walentego Radoszewskiego, wydanym w r. 1733, podaje, że żona Jerzego Ossolińskiego, Izabella, była współfundatorką kolegjaty, oraz że do uposażenia duchowieństwa przyczynił się syn fundatora, Franciszek Ossoliński, starosta bydgoski, dodaje wreszcie, że rodzina Moszyńskich uposażyła, czy też ufundowała ołtarze św. Teresy i św. Józefa. Tekst jest bardzo niejasny, nie wiadomo dobrze, co właściwie autor chciał powiedzieć. Cf. Skarb nieoszacowany przeświętnej bazyliki klimuntowskiey. Jezus Marya Józef, ostatnia konającego światła pochodnia, z tego świata na tamten wyposażonych ostatni posag, na publiczny szacunek, a na spanoszenie serc prawowiernych przez niegodnego kaznodzieię W. X. J. M. Nogawskiego wystawiony anno quo cabalistice Iesum cum Ioseph, pia fax, venerare Mariam, 1733 w Krakowie, w drukarni Jakóba Matyaszkiewicza J. K. M. typografa. (Bez paginacji). Rzadką tę książkę mają posiadać podług K. Estreichera, Bibljografja polska XXIII. Kraków 1910. p. 168, Bibljoteka Uniwersytetu w Warszawie i Ossolineum we Lwowie. Jak mnie jednak informują zarządy tych instytucyj, książki tej tam niema. Egzemplarz, którym się posługiwałem, wypoży-

Wskutek uszczuplenia dochodów kościół klimontowski przestał być kolegjatą w r. 1730,[1]) obecnie zaś rezyduje przy nim sam tylko proboszcz infułat. Kościół jest nieproporcjonalnie wielki w stosunku do małej parafji i nędznego dziś Klimontowa, zabudowanego drewnianemi przeważnie domkami, wśród których gdzieniegdzie panoszą się pretensjonalne kamienice, przybrane w szatę wiedeńskiej secesji.

Kościół św. Józefa w Klimontowie zbudowano na stosunkowo rzadkim u nas planie. Ośrodkiem kościoła jest nawa eliptyczna. Ośm filarów połączonych arkadami dzieli ją od obejścia, którego mury od zewnątrz przechodzą w nierównoboczny i nieco asymetryczny ośmiobok. Asymetrja ta, bardzo zresztą nieznaczna, jest z pewnością rezultatem niezbyt dokładnego wytyczenia fundamentów pod środkową elipsę (str. 57 i 58). Nad obejściem, w wysokości pierwszego piętra, biegnie drugie obejście otwierające się do nawy na kształt lóż. Otwory górnego obejścia przypadają nad arkadami dolnego obejścia (fig. 1). Anormalne belkowanie, złożone z dwóch gzymsów oddzielonych od siebie doryckiemi ząbkami, wieńczy dolną część nawy i tworzy podstawę bębna kopuły, załamując się nieznacznie nad filarami dzielącemi nawę od obejścia. Belkowanie obecnie nie łączy się zupełnie z kolumnami utopionemi w filarach. Nawa nakryta jest płaską kopułą wznoszącą się na wysokim bębnie. Kopułę wieńczy latarnia. Dolne obejście (fig. 2) nakryte jest naprzemian występującem sklepieniem beczkowem i krzyżowem, które pada na pilastry przystawione do murów magistralnych i filarów międzynawowych, górne zaś (fig. 3) otrzymało nisko zachodzące sklepienie krzyżowe. W grubości murów tak dolnego, jak i górnego obejścia biegną niskie i wąskie korytarzyki sklepione (fig. 3 i str. 57 i 58). Nadto po obu stronach osi głównej kościoła, w miejscu spotkania się

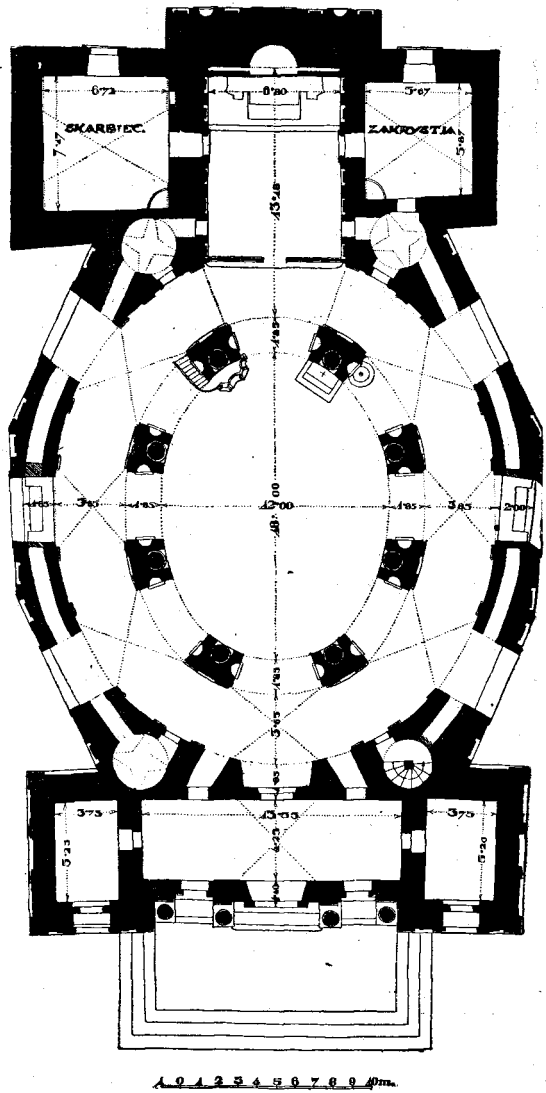
---

czył mi najuprzejmiej z Bibljoteki Seminarjum Duchownego w Sandomierzu ks. kanonik Dr Andrzej Wyrzykowski, za co mu serdeczne składam podziękowanie.

[1]) J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 39. Cf. Ks. W. Kuklíński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 369—375.

murów nawy z murami kruchty, pomieszczono w ich grubości po jednej małej, okrągłej salce sklepionej. Odpowiadają im takie same salki przy prezbiterjum (str. 57 i 58). Celem tych korytarzyków i salek jest — jak sądzę — wzmocnienie murów przez przesklepienie. Mury bowiem są narażone na wielkie ciśnienie kopuły, które pada na nie za pośrednictwem sklepień górnego obejścia, spełniających zadanie łuków oporowych *(arcs boutants)*, używanych w konstrukcji gotyckiej.

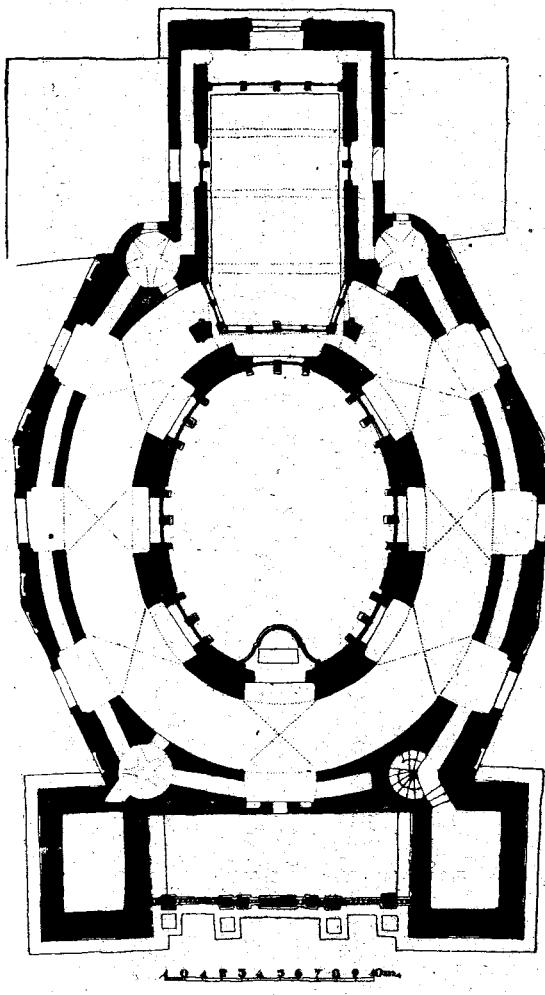
Od wschodu, kościół bowiem jest orjentowany, przylega do korpusu świątyni prezbiterjum z zakrystją i skarbczykiem (strona 59). Prezbiterjum, zakrystja oraz skarbczyk zasklepione są beczkowo. Artykulację ścian prezbiterjum przeprowadzono zapomocą parami występujących, utopio-



Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Rzut parteru. [1])

[1]) Wszystkie plany kolegjaty św. Józefa w Klimontowie wykonali członkowie Związku studentów architektury Politechniki lwowskiej, pp: Wł. Czarnecki, M. Komuniecki, A. Olszewski, Z. Sawczyński, Wł. Śmia-

nych pilastrów toskańskich. Na ich kapitelach spoczywa prawidłowe belkowanie, tworzące podstawę sklepienia. (fig. 4).



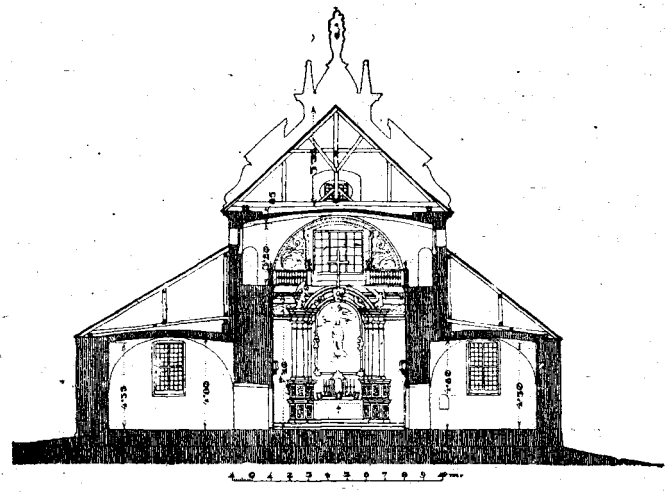
Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Rzut I piętra.

Od zachodu poprzedza główny korpus kościoła kruchta, flankowana przez dwie wieże.

Kościół otrzymuje światło zapomocą szeregu okien, rozmieszczonych w kilku kondygnacjach. 6 okien rzuca światło z nad bocznych ołtarzy i konfesjonałów, które ustawiono w niszach dolnego obejścia, 6 innych mieści się w ścianach górnego obejścia, tyleż w bębnie, oraz taka sama ilość w latarni. Nadto dwa okna ukryte są w lunetach sklepienia prezbiterjum, jedno wreszcie mieści się nad wielkim ołtarzem. Okna te wskutek kształtu planu rozmieszczone są pod rozmaitemi kątami w stosunku do siebie, co powoduje grę światła i cienia. W efekty światłocieniowe obfituje szczególnie górne obejście, którego nietynkowane ściany ceglane do tego stopnia chłoną delikat-

łowski i St. Trella. Plany te, które publikuję za zezwoleniem autorów, otrzymałem za pośrednictwem b. konserwatora zabytków sztuki w województwie kieleckiem, p. St. Chrościechowskiego.

niejsze półtony, że bezpośrednio obok prawie czarnych cieni kładą się jaskrawe światła (fig. 3). Nastrój, jaki tu panuje, jest wprost przepyszny. Odnosi się wrażenie malowniczych piwnic starego zamczyska, lub krypty romańskiej katedry. Malowniczość, to cecha wnętrza kolegjaty klimontowskiej. Oprócz gry światła i cienia przyczynia się do tego ruchliwość masy. Oko rozkoszuje się miękkością, z jaką dolne obejście zakręca koło nawy środkowej. (fig. 2). Ani jednej linji ostrej, wszystkie bowiem są czę-



Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Przekrój przez prezbiterjum.

ściami elipsy. Tworzy się cały szereg planów, doznaje się wrażenia nieskończoności. Wszystko w ruchu, kolumny utopione wydzierają się przemocą z otaczającej je masy murów. Duch baroku przejawia się w całej istocie. (fig. 5 i str. 61). Brak, niestety, odpowiedniej dekoracji. Ileżby na efekcie zyskało wnętrze tej wielkiej nawy owalnej przez zastosowanie dekoracji stiukowej, pełnej puttów figlarnych, które znakomicie ożywiałyby puste dziś ściany. Wnętrze kopuły prosi się o malowidło perspektywiczne, które — znosząc materję, mur — otwarłoby nad modlącymi się niebo z rzeszami świętych i aniołów, przesłonięte lekkim, błękitnawym dymem kadzideł. Niestety, dziś wnętrze nawy pozbawione jest deko-

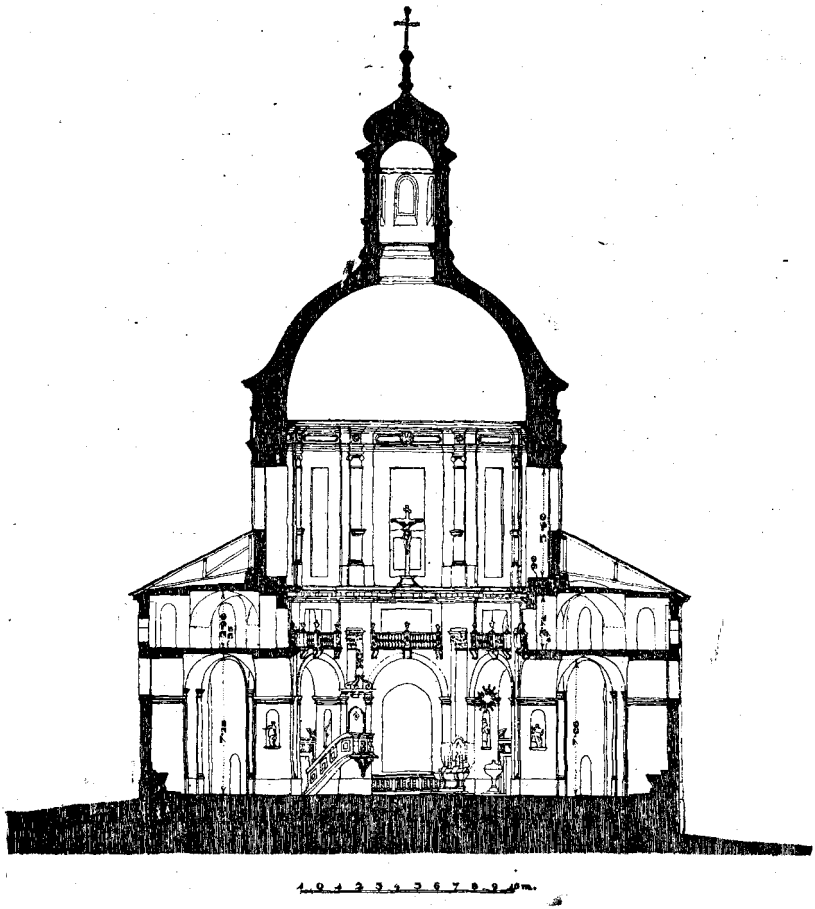
racji, ściany zatarte szarawem wapnem, tak, że mimo wszystko doznaje się wrażenia rzeczy nieco czczej i zimnej. Nie zawsze jednak tak było. Wnętrze nawy przeszło bowiem w pierwszej połowie XVIII w. radykalną przeróbkę. Podniesiono kopułę, czego ofiarą padła dekoracja, która niewątpliwie jej wnętrze zdobiła, oraz ponad arkadami obejścia wybito otwory, tworząc rodzaj lóż w wysokości pierwszego piętra. Ta ostatnia przeróbka spowodowała zniszczenie architrawu i fryzu niekompletnego dziś belkowania, oraz przerwanie organicznego związku między niem, a kapitelami utopionych kolumn. Kolumny tak zastosowane, jak to dziś widzimy, są motywem zupełnie bezcelowym, (nie dźwigają bowiem niczego), nieorganicznym, a skutkiem tego nieartystycznym. Architekt, który kapitele pilastrów w prezbiterjum związał z belkowaniem bez zarzutu, nie mógł popełnić tak rażącej usterki, jak niezwiązanie z niem kapiteli kolumn w nawie. W pierwszej połowie XVII w. architekci mieli jeszcze na tyle poczucia tektoniki, by nie popełnić rzeczy równie atektonicznej. Stąd wnoszę, że otwory górnego obejścia nie są pierwotne, ale że je wybito około r. 1732, za czasów ks. Walentego Radoszewskiego, współcześnie z podniesieniem kopuły. Zastosowanie empor w tym czasie wiąże się niewątpliwie z wpływem kościoła św. Karola Borromeusza w Wiedniu, dzieła Fischera von Erlach z lat 1716—1756.[1]) Wcześniej się to stać nie mogło, ponieważ od najazdu szwedzkiego, który nastąpił w parę zaledwie lat po ukończeniu budowy tej części kościoła, aż do r. 1727, to jest do chwili, gdy rządy parafji klimontowskiej objął ks. Walenty Radoszewski, kościół stał pustką; nie stało się to też później, bo za czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego otwory te już istniały.[2]) Tak więc widzimy, że obie ujemne strony wnętrza nawy naszego kościoła, jakiemi są brak dekoracji i nieorganiczne użycie kolumn, przypisać należy późniejszej przeróbce.

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestja, czy górne obejście wybudowano w całości dopiero za czasów ks. Walentego Radoszewskiego, czy też istniało pierwotnie, a tylko

[1]) H. Tietze, Wien. Leipzig 1918. p. 180 i 182, fig. 88.

[2]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

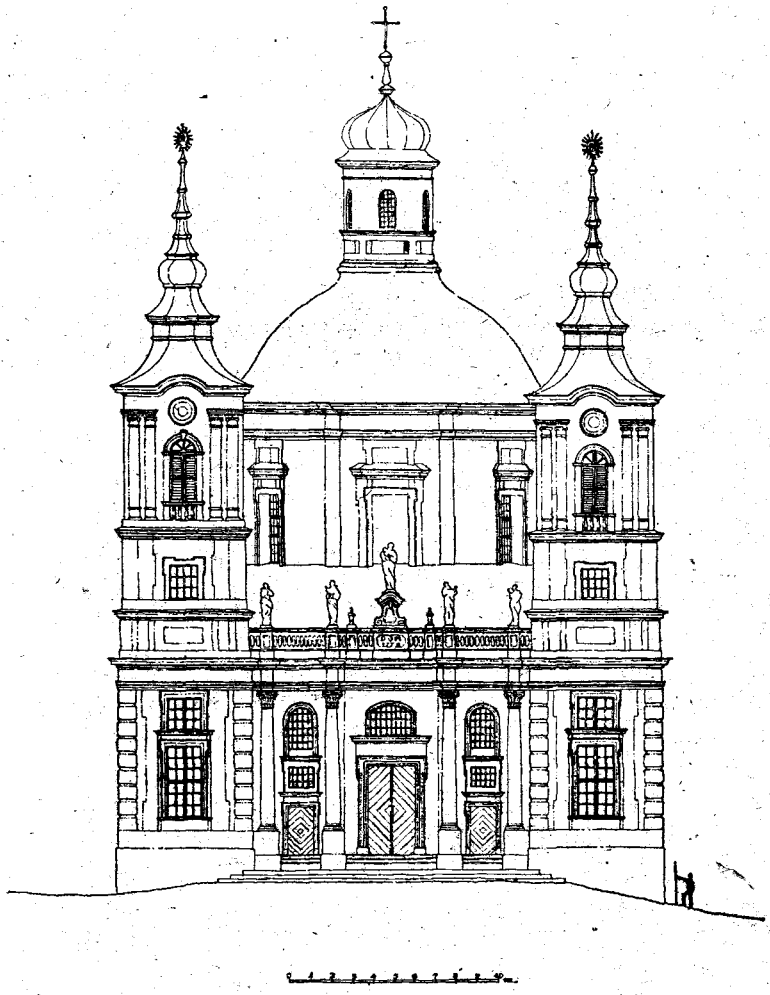
zostało przerobione. Sądzę, że istniało pierwotnie, a to raz dlatego, że korytarzyk, biegnący w grubości jego zewnętrznych murów przechodzi także dookoła prezbiterjum, które przebudowie nigdy nie uległo, powtóre dlatego, że było po-



Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Przekrój przez nawę.

trzebne z konstrukcyjnych względów jako podpora dla kopuły, po trzecie wreszcie i z tego powodu, że musiał istnieć w pierwotnym kościele strych. Przestrzeń, znajdującą się nad obejściem jest tak ciasna, a w dodatku wypełniona wiązaniem dachowem, że strychem być nigdy nie mogła.

Pod całym kościołem ciągną się obszerne podziemia z grobami dziedziców Klimontowa i infułatów. Pod prezbi-



Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Fasada zachodnia.

terjum mieści się trzynawowa krypta, nakryta płytkiem sklepieniem krzyżowem, które wspiera się na trzech parach kwadratowych filarów.

Tyle o wnętrzu kościoła pod względem architektonicznym. Rozważając wszystkie jego szczegóły i przywracając je

w myśli do stanu pierwotnego, dochodzimy do wniosku, że architekt, któremu Jerzy Ossoliński powierzył był budowę kolegjaty, był artystą wcale niepospolitym. Niestety wojna, czas, pożar i późniejsze przeróbki wielce jego dziełu zaszkodziły.

Zachodnia fasada kolegjaty, wyłożona piaskowcem z Kunowa,[1]) jest w przeważnej części dziełem późnego już baroku. Pionowo rozpada się na trzy części, z których boczne, węższe, stanowią wieże, środkowa zaś szersza, kryje za sobą przedsionek. (fig. 6, 7 i str. 62). Z czasów pierwotnej budowy kościoła pochodzą dolne części wież aż po ostatni ich człon pod hełmami. Górne piętra wież, oraz ich hełmy, jak również środkowa część fasady, pochodzą z XVIII wieku. Do takiego rozdzielenia poszczególnych części uprawnia nas obok danych archiwalnych,[2]) przedewszystkiem styl tych części. Podczas gdy dolne dwa piętra, oddzielone attyką, są w podziałach chwiejne i niezdecydowane, wykazują charakter tego suchego, późnego renesansu, który żyje długo jeszcze w epoce powstawania typowo barokowych budowli,[3]) to piętra najwyższe, z artykulacją silnie zaakcentowaną zapomocą parzystych pilastrów, z falistym gzymsem, właściwym budowlom Borrominiego, mają wszystkie cechy późnego baroku. Piętra wież są nierównej wysokości, co przy rozmaitości podziałów w znacznej mierze przyczynia się do ich ożywienia. Drugie piętro skrócono zapomocą attyki, która jest tu czynnikiem silnie działającym, podkreślającym horyzontalizm. Jest to ta sama idea, która przyświecała Jakóbowi della Porta, gdy projektował fasadę kościoła Gesù w Rzymie. Ten sam charakter, co górne piętra wież, posiada środkowa część fasady. Pionowo dzielą ją cztery pilastry z wysuniętemi przed nie kolumnami. Kolumny dźwi-

---

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego. — Kunów leży w powiecie opatowskim w odległości 25 km. od Opatowa. Cf. Słownik geograficzny królestwa polskiego IV. Warszawa 1883. p. 880 i J. M. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących III. Warszawa 1856. p. 169.

[2]) Ks Wojciech Radoszewski, l. c.

[3]) A. Riegl, Die Entstehung der Barockkunst in Rom. Wien 1908. p. 90.

gają belkowanie, silnie przełamujące się nad niemi. Ustawianie kolumn na tle odpowiadających im pilastrów jest właściwe późnemu barokowi, [1]) równie jak silnie przełamujące się belkowanie. Na belkowaniu stoi ażurowa attyka z datą D. O. M. 1779., świadczącą o czasie powstania przedsionka i jego fasady. Słaby wertykalizm fasady usiłowano wzmocnić przez ustawienie na attyce, w przedłużeniu kolumn, czterech posągów Ewangelistów; piąty, posąg patrona kolegjaty św. Józefa, stojąc wyżej na szczyciku nakrytym gzymsem, akcentuje środkową oś fasady. Pod nim widnieje napis ITE AD IOSEPH. Posągi klimontowskie przypominają nieco figury dwunastu Apostołów, które stoją przed kościołem śś. Piotra i Pawła w Krakowie, są jednak od nich znacznie słabsze.

Na podstawie danych archiwalnych wiemy, że budowę jednej z wież ukończył ks. Walenty Radoszewski († 1758), drugiej ks. Józef Michalski († 1772), przedsionek zaś wraz ze środkową częścią fasady wybudował ks. Wojciech Radoszewski. [2]) Nie mówiąc już o wieżach, które są identyczne, i których górne piętra wybudowano według tego samego projektu, wykonanego niewątpliwie w czasach ks. Walentego Radoszewskiego, odnoszę wrażenie, że w tym samym czasie zaprojektowano też i dzisiejszą środkową część fasady, którą wykonano o kilkadziesiąt lat później. Albowiem jak z jednej strony brak w niej zupełnie znamion klasycyzmu, który podówczas, gdy ją budowano (1779), już wszechwładnie panował, tak z drugiej strony wykazuje ona te same cechy stylistyczne co górne piętra wież. Jest to tem bardziej prawdopodobne, jeżeli się zważy, że na czasy ks. Walentego Radoszewskiego przypada gruntowne odnowienie kościoła, że wtedy wybudowano bęben kopuły, na którym się rozpiera w ramach wież płaska, miedzią pokryta kopuła. Uwidoczniona na bębnie data ANNO DNI 1732 świadczy obok danych archiwalnych [3]) o dacie jego powstania.

---

[1]) H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München 1908. p. 36.

[2]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

[3]) Ibidem.

Fasada jest tem dla kościoła, czem twarz dla człowieka. Jak z twarzy nieraz wywnioskować można, z jakim zetknęliśmy się człowiekiem, tak i fasada powinna zapowiadać wnętrze kościoła. Wtedy mówimy, że jest ona z korpusem kościoła organicznie związana. Architektowi, który w XVIII wieku budował fasadę naszej kolegjaty według tej samej myśli przewodniej, która przyświecała architektowi z czasów Jerzego Ossolińskiego, udało się problem ten rozwiązać wcale szczęśliwie, o ile wogóle można mówić o fasadzie organicznie związanej z owalnym korpusem kościoła. Środkowa część fasady, kryjąca za sobą przedsionek, zapowiada nawę środkową, której kształtu możemy się domyślać widząc ponad nią owalną kopułę. Wieże, będące bocznemi częściami fasady, odpowiadają obejściu. Szlachetne proporcje, dobry materjał, jakim środkowa część fasady i dolne piętra wież są wyłożone, oto jej zalety. We wczesnych godzinach popołudniowych w dzień słoneczny kolumny stojące przed fasadą rzucają na nią długie, szerokie cienie, co przez grę z oświetlonemi jej częściami wywołuje bardzo piękne malownicze efekty.

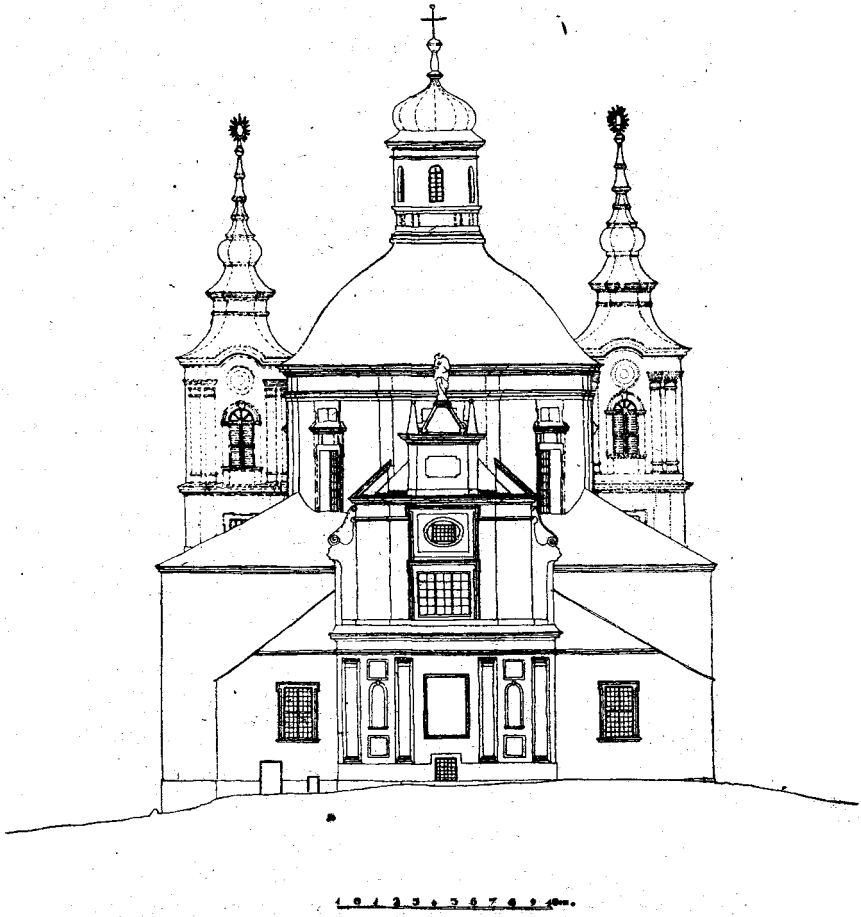
Środkowa część fasady kolegjaty klimontowskiej w ogólnych zarysach przypomina dolne piętro fasady kościoła S. Maria in Campitelli w Rzymie, dzieła Karola Rainaldiego (1665). [1])

Boczne elewacje kościoła (fig. 8 i 9) są daleko skromniejsze niż fasada. Zwykły to objaw w epoce baroku. Na ozdobność fasady, jako strony najczęściej do oglądania przeznaczonej, kładziono szczególny nacisk, pozostawiając boki nie ozdobione, lub tylko bardzo skromnie ozdobione. Toteż nie widzimy tu już okładki kamiennej, ale tylko tynk. Ściany zewnętrzne obejścia podzielone są utopionemi pilastrami jońskiemi, pomiędzy które przypadają okna. Ponad pulpitowemi dachami obejścia wyrasta kopuła, której bęben ożywiony jest załamaniami oraz skromnemi prostokątnemi oknami. Artykulacja boków wież jest identyczna, jak arty-

[1]) A. Munoz, Roma barocca. Milano Roma 1919. p. 111, ilustracja. Cf. C. Gurlitt, Geschichte des Barockstiles in Italien. Stuttgart 1887. p. 397, fig. 166 oraz K. Escher, Barock und Klassizismus. Leipzig. Tabl. XVI b.

kulacja ich części frontowych. Całość przedstawia się z tej strony imponująco i monumentalnie. (fig. 8).

Od wschodu kościół otrzymał skromną dwupiętrową fasadę, o piętrach równej szerokości, związanych nieorga-



Klimontów. Kolegjata św. Józefa. Fasada wschodnia.

nicznie użytemi małemi wolutami. (fig. 10 i str. 66). Piętra dzieli od siebie belkowanie, na którego fryzie widnieje majuskułowy napis, krojem liter przypominający datę na bębnie od strony zachodniej. Napis brzmi jak następuje: *Da Ioseph meritis sidera scandere, ut tandem liceat nos tibi perpetim gratum promere canticum.* Fasadę wieńczą dwa obeli-

ski oraz trójkątny szczycik, przerwany w środku na pomieszczenie figury św. Józefa. Figura na fasadzie wschodniej jest identyczna z figurą tegoż świętego, którą widzieliśmy na fasadzie zachodniej. Wschodnia fasada kolegjaty klimontowskiej nie jest bynajmniej jakiemś wyjątkowem dziełem sztuki, a przecież bardzo miłe robi wrażenie. Powodem tego jest jakiś jej odcień rodzimy, polegający na osobliwem, nigdzie nie spotykanem stosowaniu pewnych elementów architektonicznych.

Kolegjata klimontowska stoi na dawnym, dziś już nieużywanym cmentarzu, otoczonym skromnem ogrodzeniem z bramką, na filarach której stoją dwa posągi świętych. — Jak styl na to wskazuje, nie wyszły one z pod dłuta tego samego rzeźbiarza, który wykuł posągi zdobiące fasadę. Podczas gdy tamte można uważać za bardzo daleki odblask rzeźb Berniniego, to te mają w sobie coś z tej wysmukłości, z tego dążenia do elegancji, które cechuje sztukę francuską. Nie są to wprawdzie zabytki pierwszorzędne, ale — jak na skromne, prowincjonalne miasteczko — niezłe. Bramkę zamyka żelazna krata, naśladująca kształtem poprzeczny przekrój kolegjaty. Bramka ta pochodzi z czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego, z przed roku 1787.[1])

II.

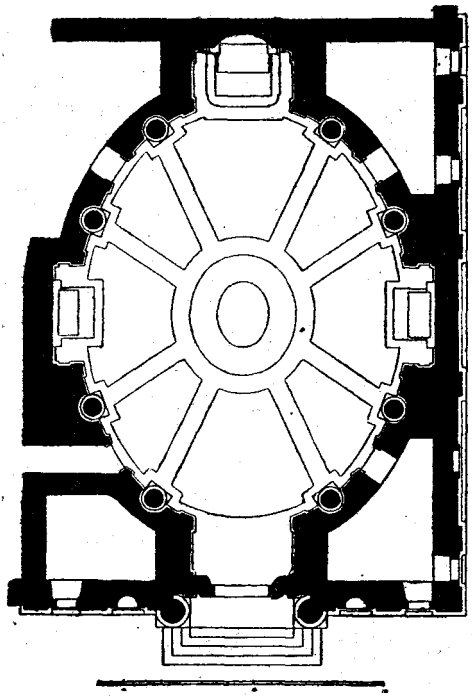
STOSUNEK KOLEGJATY KLIMONTOWSKIEJ DO SZTUKI ZAGRANICZNEJ I JEJ WPŁYW NA ARCHITEKTURĘ POLSKĄ.

Jak przeważna część naszych kościołów barokowych, tak i ten nie jest budowlą oryginalną. Ojczyzną baroku jest Rzym, tam też przedewszystkiem poszukajmy pierwowzoru naszego kościoła. W poblizu bazyliki św. Piotra na Watykanie, na rogu Via di Porta Angelica i Via di Belvedere, wznosi się kościół, maleńkich — jak na Rzym — rozmiarów, którego zwiedzenie da nam poznać jeden z prototypów kolegjaty św. Józefa w Klimontowie. Mam na myśli ko-

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

ściół S. Anna dei Palafrenieri, dzieło Vignoli z ostatnich miesięcy jego życia.

Palafrenieri, to jest masztalerze papieża i kardynałów, już od roku 1378 związani byli w bractwo i mieli w dawnej bazylice św. Piotra ołtarz poświęcony św. Annie. Gdy ołtarz ten wraz z całym dawnym kościołem został zniesiony, zwrócili się w r. 1572 do Vignoli z prośbą, by wygotował plany osobnego kościoła ich patronki i kierował jego budową. Vignola zmarł w lecie 1573 roku, zdążywszy zaledwie kościół zaprojektować. Kierownictwo budowy zostawił w spadku synowi swemu imieniem Giacinto, który kościół doprowadził do gzymsu pod kopułą. Potem kierownikiem budowy był jakiś nieznany z nazwiska architekt i ten ukończył budowę w roku 1616.[1])



Rzym. Kościół S. Anna dei Palafrenieri. Rzut poziomy. (Podług H. Willicha, Giacomo Barozzi da Vignola).

Kościół S. Anna dei Palafrenieri ma pierwszorzędne znaczenie dla historji barokowej architektury. Jest to pierwszy na rzucie eliptycznym wykonany kościół.[2]) Nie tylko bowiem kopuła jest eliptyczna, ale i ściany idą za tą linją. O tyle rzut kościoła S. Anna dei Palafrenieri jest bardziej rozwinięty, niż rzut małego, również przez Vignolę w r. 1552 zaprojektowanego kościółka

[1]) H. Willich. Giacomo Barozzi da Vignola. Strassburg 1906. p. 152.

[2]) Ibidem, p. 154. Cf. H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München 1908. p. 46. — H. Willich, op. cit. p. 64 nota 1 i H. Wölfflin, op. cit. p. 45 nota 4 podają wykaz dawniejszych, ale nie wykonanych kościołów owalnych.

S. Andrea in Via Flaminia w Rzymie, którego prostokątna nawa nakryta jest eliptyczną kopułą.[1]).

Już pod względem rzutu poziomego istnieje analogja między nawą środkową kolegjaty klimontowskiej (str. 57 i 58), a kościołem S. Anna dei Palafrenieri (str. 68). Byłoby jednak może rzeczą zbyt śmiałą wysnuwać stąd wnioski o zależności naszego kościoła od rzymskiego, gdyby nie to, że w obydwóch widzimy analogiczny podział wnętrza zapomocą tak rzucających się w oczy utopionych kolumn, które stoją w wąskich niszach, jakby duszone przez otaczające je masy murów. Obecnie zachodzi pewna różnica między kolumnami klimontowskiemi, a rzymskiemi. W przeciwieństwie do rzymskich, które wiążą się w organiczną całość z belkowaniem na nich spoczywającem (fig. 11), klimontowskie — jak to już powyżej zaznaczyłem — użyte są bezcelowo i nieorganicznie (fig. 5), co jednak jest wynikiem późniejszej przeróbki. Kolumny utopione, zastosowane po raz pierwszy w nowszej architekturze, w klatce schodowej florenckiej Laurenziany, zaprojektowanej przez Michała Anioła (fig. 12), są motywem typowo barokowym. W tych uwięzionych, samodzielności pozbawionych kolumnach zdaje się wyrażać dążność do oswobodzenia się.[2]) Kolumnom ciasno jest w murach, radeby wyrwać się z tych więzów, które im architekt nałożył.

Drugim ważnym względem, który decyduje o ogromnem znaczeniu kościoła S. Anna dei Palafrenieri, jest jego fasada wieżowa, pierwsza w Rzymie od czasów średniowiecznych.[3]) I klimontowski kościół ma fasadę wieżową, która — choć znacznie później wybudowana — była od samego początku jako taka zamierzona. Jak z jednej strony powodem projektowania wież w fasadzie naszego kościoła jest jego charakter kolegjacki, tak z drugiej strony architekt, który

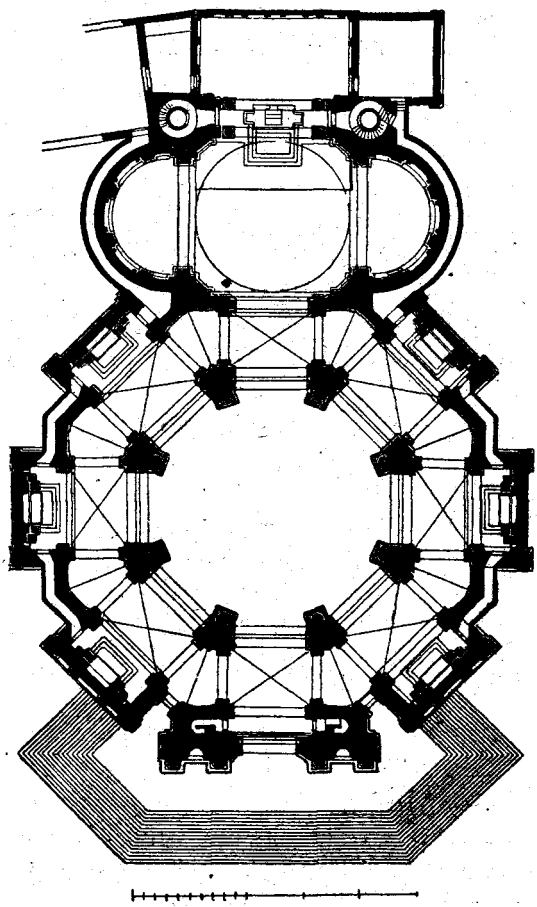
[1]) C. Letarouilly, Édifices de Rome moderne. Paris. pl. 199—201. Cf. H. Willich, Giacomo Barozzi da Vignola. Strassburg 1906. p. 65, fig. 12 i tabl. 7, oraz H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München 1908. p. 69 fig. 9 a.

[2]) H. Wölfflin, op. cit. p. 36.

[3]) H. Willich, op. cit. p. 156 i tabl. 22, fig. 1.

był typowym eklektykiem, szedł w zasadzie i pod tym względem za rzymskim pierwowzorem.

Oprócz szeregu podobieństw zachodzą między rzutem kolegjaty klimontowskiej, a rzutem kościoła S. Anna dei Palafrenieri poważne różnice. Rzut poziomy kolegjaty klimontowskiej jest bardziej rozwinięty, niż rzut jej rzymskiego pierwowzoru. Nasz kościół ma dookoła eliptycznej nawy obejście, którego nie widzimy w rzymskim zabytku. Czyżby architekt, który w innych szczegółach tak wiernie szedł za obcym wzorem, był pod tym względem oryginalnym? Bynajmniej. Motyw obejścia dookoła nawy zaczerpnął z powszechnie znanego kościoła S. Maria della Salute w Wenecji, dzieła Baltazara Longheny z lat 1631—1656. [1]) Porównanie planów obu tych zabytków najlepiej nas pouczy o silnym związku, jaki między niemi zachodzi (str. 57 i 70). Ośrodkiem obu kościołów jest nawa, oddzielona od obejścia zapomocą ośmiu



Wenecja. Kościół S. Maria della Salute. Rzut poziomy. (Podług O. Leixnera, Der Kirchenbau der Hoch- und Spätrenaissance in Venedig).

[1]) Datę ukończenia budowy tego kościoła różnie podają. R. D o h m e, Norditalienische Centralbauten des XVII. und XVIII. Jahrhunderts. Jahrbuch der königl. preuss. Kunstsammlungen. Berlin 1886. p. 126 podaje

filarów i łączących je łuków, oba od zewnątrz mają kształt ośmioboku, w grubości murów obydwóch przebiega wąski korytarzyk, oba wreszcie mają podobnie rozwinięty system podpór środkowej kopuły. Ta sama rola, jaką grają w naszym kościele sklepienia górnego obejścia, przypadła w udziele wolutowym konsolom w kościele S. Maria della Salute.[1]) Różnice, jakie zachodzą między jednym a drugim kościołem, wynikają głównie stąd, że architekt kolegjaty klimontowskiej przyjął dla rzutu nawy środkowej elipsę, podczas gdy Longhena — umiarowy ośmiobok. Wskutek tego ośmiobok zewnętrzny naszego kościoła jest nierównoboczny. Najbardziej jednak zasadnicza różnica między obydwoma kościołami polega na tem, że elewacje kolegjaty klimontowskiej są bardzo skromne w porównaniu z bogactwem elewacyj kościoła S. Maria della Salute, który jest dziękczynną fundacją zasobnej Wenecji za wygaśnięcie strasznej zarazy z r. 1630.[2]) Podczas gdy budowla ta na punkcie rzutu wykazuje jeszcze bardzo dawne tradycje, jak n. p. kościoła S. Vitale w Rawennie,[3]) baptysterjum florenckiego,[4]) kościoła S. Lorenzo w Medjolanie,[5]) baptysterjum w Pizie,[6]) to w związaniu jej z otoczeniem zarówno naturalnem, jakoteż i z innemi zabytkami architektury, które stoją w pobliżu, znać ducha baroku. Nigdy może do tego stopnia nie zwracano uwagi na otoczenie projektowanej budowli, jak właśnie w epoce baroku. Longhena przystępując do budowy świą-

---

rok 1687. C. Gurlitt, Geschichte des Barockstiles in Italien. Stuttgart 1887. p. 305 — rok 1656. Prawdopodobnie wcześniejsza data odnosi się do ukończenia budowy, późniejsza jest rokiem ukończenia dekoracji.

[1]) R. Borrmann u. R. Graul, Die Baukunst. Artykuł O. Leixnera, Der Kirchenbau der Hoch- und Spätrenaissance in Venedig. Berlin. tabl. V.

[2]) M. S. Briggs, Barock-Architektur. Berlin 1914. p. 75.

[3]) A. Springer, Handbuch der Kunstgeschichte II. Leipzig 1913. p. 50, fig. 63 a.

[4]) G. Dehio u. G. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes. Atlas II. Stuttgart 1888. tabl. 202, fig. 1.

[5]) G. Dehio u. G. Bezold, op. cit. Atlas I. Stuttgart 1887. tabl. 14, fig. 3.

[6]) G. Dehio u. G. Bezold, op. cit. Atlas I. Stuttgart 1887. tabl. 9, fig. 6.

tyni, na którą oczy całego miasta były zwrócone, musiał liczyć się z tem, że ma ona stanąć na brzegu wysepki u wstępu do Canale Grande, po którego obu brzegach wznoszą się przepyszne pałace gotyckie i renesansowe o formach bardzo ozdobnych, raczej dekoracyjnych, niż konstrukcyjnych, że naprzeciwko rozsiadł się bogaty kościół św. Marka i reszta zabudowań placu św. Marka, z pośród których wystrzela ku niebu wysmukła kampanila. Toteż od strony wejścia zaprojektował wspaniałe schody, sięgające brzegu wysepki i opłukiwane przez wodę, w której się świątynia przegląda, a w dekoracji zastosował wielkie bogactwo i ruchliwość form. Architektura wenecka wszystkich wieków idzie raczej w kierunku dekoracyjności, w przeciwieństwie do rzymskiej, którą w pierwszym rzędzie cechuje monumentalność. Weneccy architekci chętnie posługiwali się silnemi kontrastami światła i cienia, oraz zapomocą zmiennych a nieoczekiwanych perspektyw starali się wprowadzić ruchliwość mas w swe budowle. Wybudowanie gmachu, którego wnętrze odrazu dałoby się okiem objąć, nie leżało w sferze ich dążeń artystycznych, woleli przestrzeń niejednolicie oświetloną, o licznych planach, przestrzeń, którą wchodzący musiał sobie w myśli uzupełniać.[1]) Wszystkie te cechy posiada kolegjata klimontowska, jako odblask kościoła S. Maria della Salute. Brak jej niestety — przynajmniej w nawie — odpowiedniej dekoracji, na co już powyżej zwracałem uwagę.

[1]) H. Willich, Die Baukunst der Renaissance in Italien bis zum Tode Michelangelos I. Berlin Neubabelsberg. p. 133.

(Dokończenie nastąpi)

Adam Bochnak.

Z najstarszych dziejów zakonów serafickich w Polsce.

Pierwotnych dziejów synów i córek św. Patrjarchy z Asyżu, osiadłych w XIII stuleciu w ojczyźnie naszej, dotykali mimochodem nieomal wszyscy starsi historycy polscy, z Długoszem na czele. Przygodnie i okolicznościowo pisali o przedmiocie tym również annaliści lub historjografowie franciszkańscy, Buchinus, Rodolphus, Corona, Wadding i inni. Szczegóły przez pierwszych i drugich zanotowane, pozbierał żyjący w XVII stuleciu uczony „chronologista" zakonny, Brat Kazimierz Biernacki, kustosz gnieźnieński, i zamieścił w ułożonem przez się dziele, zatytułowanem: *Speculum Minorum,* wydanem drukiem w Krakowie w 1688 r. in 4°. Dzieło to oparte także w pewnej mierze na kronice, napisanej w 1503 r. przez franciszkanina morawskiego, Jana Fürstenhaina, przechowywanej w archiwum krakowskich Minorytów konwentualnych, jest najobfitszem ze wszystkich źródeł, pozwalających odtworzyć pierwotne dzieje zakonów serafickich w Polsce. Źródło to pogłębione zostało w XIX stuleciu przez wydawnictwa najstarszych roczników i dokumentów franciszkańskich polskich, uskutecznione przez Bielowskiego, Piekosińskiego, Ulanowskiego i innych.

Jedną z najwcześniejszych osad franciszkańskich w Europie środkowej były Czechy. Tradycja tego zakonu (przekazana przez Biernackiego l. c. str. 213) niesie, iż członkowie jego przybyli tam już w 1232 r., t. j. w sześć lat po zgonie św. Franciszka, z Saksonji, w której wcześniej jeszcze istniała

„prowincja" franciszkańska, pod zwierzchnictwem lombardczyka, Brata Jana z Plano Carpino, bezpośredniego ucznia i towarzysza św. Patrjarchy.[1]) Szybkie rozszerzanie się zakonu tego w krajach i ziemiach przylegających od południa i wschodu do Saksonji, a mianowicie w Czechach, w Łużycach górnych i na Śląsku, było przyczyną, iż z polecenia papieża Grzegorza IX i generała zakonu Haymona, wydzielił Brat Jan z prowincji saskiej osobną prowincję, której nadana została nazwa „czesko-polskiej". Otrzymała ona nowego zwierzchnika, czyli „ministra" w osobie Brata Tworzymira. Zanim jednak podział ów nastąpił, przybyło już około 1237 r. kilku franciszkanów z Pragi do ówczesnego księstwa krakowskiego i osiedliło się w jego stolicy (Biernacki, l. c. str. 214); krakowska ich osada należała więc, jak widzimy, przez przeciąg przynajmniej lat dwóch do prowincji saskiej i podlegała pierwotnie zwierzchnictwu Brata Jana z Plano Carpino.

W okresie tym znajdował się Kraków w ręku księcia wrocławskiego, Henryka Brodatego, który nad nim w latach 1233—1238 panował. Na czas rządów jego następcy, Henryka Pobożnego (a zarazem także i na czas rządów drugiego ministra prowincji czesko-polskiej, Jana Tenera), przypada krwawa rzeź ludności tutejszej, dokonana przez Tatarów w 1241 r. Ofiarą jej padł również gwardjan franciszkanów krakowskich, Brat Henryk, „zakonnik doskonały, kapłan nabożny a wielce uczony i mądry", a razem z nim zginęli wówczas z rąk tatarskich współbracia jego: „błogosławien

[1]) Potwierdzeniem tego jest zapisek we franciszkańskim *Roczniku Małopolskim.* W t. zw. „kodeksie Kuropatnickiego", zawierającym jeden z odpisów owego Rocznika, zamieszczony jest on pod r. 1238 i opiewa: „Frater Joannes Plantarp magister (sic!) Saxonie et Polonie, Prage capitulum tenuit". W królewieckiej kopji owego rocznika zaś, zapisek ten brzmi: „Frater Joannes Plantarp minister in Savonia et Polonia, celebravit capitulum Prage". *(Monum Pol. Xist.* T. III. Leopoli 1878, str. 166—167). Fürstenhain, za którym poszedł Biernacki (l. c. str. 213), podaje iż: „Primus Minister prowincialis Bohemie et Polonie fuit Fr. Joannes Lombardus, cognomento Planchart". Wiadomo jest wszakże z innych źródeł dostatecznie, iż owym pierwszym prowincjałem w Saksonji był brat Jan z Plano Carpino, i że rozkrzewił on zakon św. Franciszka także w Czechach, na Węgrzech, w Norwegji i w Danji.

Ojcowie Władysław, Michał, Błażej, Leonard, Hestard, Jan i Mikołaj, osobliwą świętością sławni",[1]) tudzież kilku innych, których imiona nie są znane.[2]) Relikwje minorytów tych przeniesiono w 1269 r., t. j. w dwadzieścia ośm lat później, do świątyni po dziś dzień istniejącej, a wówczas świeżo dopiero wykończonej. Stało się to prawdopodobnie przy okazji uroczystego pogrzebu bł. Salomei, której ciało ze Skały do Krakowa przywiezione, w dniu 28 czerwca owego roku w kościele tym pochowane zostało.[3])

W 1242 r. objął panowanie nad Krakowem Konrad, książę mazowiecki, którego wszakże wygnały stąd już wkrótce zbrojne hufce możnych rodów małopolskich, Odrowążów i Gryfitów, stojących po stronie Bolesława Wstydliwego, legalnego następcy po Leszku Białym. Młody jeszcze wówczas bardzo Bolesław, ożeniony był już od 1239 r. z królewną węgierską Kingą, której najbliższa, a bardzo liczna rodzina, nieomal bez wyjątku do „trzeciego", czyli świeckiego zakonu św. Franciszka seraficklego należała. Nic dziwnego zatem, że minoryci krakowscy znaleźli w nowym księciu krakowskim i jego małżonce jak najżyczliwszych opiekunów i dobrodziejów. Bolesławowi Wstydliwemu zawdzięczają oni, jak powszechnie wiadomo, nie tylko istniejący po dziś dzień obszerny klasztor, ale co więcej, wspaniałą świątynię, w której po latach trzydziestu sześciu śmiertelne jego szczątki złożone zostały. Nie od rzeczy będzie może nadmienić w tem miejscu, że świątynia ta nosiła pierwotnie wezwanie „Corporis Christi", które dopiero w 1347 r. na zbudowany przez Kazimierza Wielkiego na moczarach wsi Bawół kościół parafjalny przeniesione zostało (Biernacki, l. c. str. 257).

---

[1]) Ks. Florjan Jaroszewicz w dziele p. t. *Matka Świętych Polska*, Kraków 1767 in 4°, str. 286, z powołaniem się na Waddinga, Buchinusa i Dydaka Mellera.

[2]) Biernacki l. c. str. 233.

[3]) Ks. Adam Opatovius, *Żywot i cuda W. Salomei królowej halickiej*, Kraków 1633 str. 305, który ową datę 28-go czerwca „według rachunku Macieja Miechowity" podaje (cfr. ibid. p. 302). Biernacki zaś, mówiąc pod 1269 r. o owym gwardjanie Henryku i jego (w 1241 r. zaszłej) męczeńskiej śmierci, dodaje: „Cracoviae apud Min. Cono. sepultus 5-ta junii. Auctor est Stanislaus Antiquus, theologus Min. Cono. in vita S. Salomeae".

Na pierwsze lata panowania Bolesława Wstydliwego przypada zdarzenie, o którem u nas bardzo mało wiadomo. Jesienią 1245 r. mianowicie, stanęło przed księżną krakowską Kingą poselstwo franciszkańskie, które papież Innocenty IV do hana tatarskiego wyprawiał. Poselstwo to składało się z eksprowincjała polskiego Jana de Plano Carpino, któremu towarzyszyli: Brat Benedykt, Polak i Brat Stefan, Czech.[1]) Owi legaci papiescy przyjmowani już byli po drodze przez króla czeskiego Wacława w Pradze, oraz przez księcia wrocławskiego Bolesława Łysego, którzy jako znani im osobiście dobrodzieje franciszkańscy, w potrzebne na drogę fundusze ich zaopatrzyli.[2]) Tożsamo uczynił Konrad, książę łęczycki, u którego szczęśliwym trafem zastali księcia ruskiego, Wasylka Romanowicza[3]). Ten ostatni udzielił posłom papieskim wielu bardzo dla nich ważnych i cennych informacyj o Tatarach, gdyż sam wyprawiał był do nich posłów, którzy świeżo podtenczas byli powrócili. Dowiedziawszy się od niego, iż będą zmuszeni składać podarunki wodzom tatarskim, napotykanym po drodze, kazali sobie franciszkanie nakupić futer bobrowych i innych, za pieniądze w dotychczasowej podróży w jałmużnie otrzymywane. Wiele takich futer ofiarowała im w darze księżna krakowska Kinga, tu-

[1]) Wiadomość o takim składzie owego poselstwa czerpię z dzieła Michała Wiśniewskiego *Historja literatury polskiej*, T. II (Kraków 1840) str. 206, gdzie autor (w nocie) tak mówi: „W małej kronice w rękopismie będącej, *Compendium Chronicarum fratrum minorum*, pisanej w XV. wieku, zapewne przez Mariana, sławnego dziejopisasza franciszkanów, czytamy pod r. 1245: „Circa festum Sancti Johannis Baptistae Dominus Innocentius Papa quartus, Lugduni coepit celebrare generale Concilium, in quo de consilio fratrum misit ad Tartaros fratrum Johannem de Plano Carpini et fratrem Benedictum de Polonia, et fratrem Stephanum de Bohemia, cum litteris Apostolicis ut Imperatorem a persecutione Christianorum compescerent".

[2]) Czyt. spolszczony przez Wiśniewskiego (l. c. T. II, str. 208—223) *Opis podróży brata Jana de Plano Carpino*, w którym jednak dodany przez tłómacza komentarz, pod względem geograficznym mocno szwankuje.

[3]) Ów książe łęczycki Konrad, stryj Bolesł. Wstydl., identyczny jest z „Konradem mazowieckim", który jak wiadomo ziemię dobrzyńską i michałowską Krzyżakom nadał. Książe Wasylko Romanowicz zaś był stryjem Lwa Daniłowicza, szwagra księżnej krakowskiej Kingi, który młodszą jej siostrę, królewnę węgierską Konstację, miał za żonę.

dzież biskup krakowski Prandota i niektórzy z rycerstwa.[1]) Dalsze losy owej ekspedycji franciszkańskiej, zdążającej przez Ruś Czerwoną, Wołyń i Rumunię do Azji, nie wchodzą już w ramy niniejszego artykułu. Nadmienię tylko, iż jest rzeczą bardzo prawdopodobną, iż na Wołyniu, gdzie przez pewien czas trzej powyżej wymienieni legaci papiescy zatrzymali się u księcia Wasylki w Włodzimierzu, przyłączyło się do nich kilku z pośród minorytów, pracujących w t. zw. „wikarjacie" ruskim. Dochowała się bowiem tradycja, iż kilku z pośród towarzyszów Jana de Plano Carpino zabitych zostało w Persji, gdzie pochowano ich w mieście „Armaloch" w dniu 20 czerwca 1248 r.[2])

Nie tyczy się to oczywiście Brata Benedykta Polaka, o którym skądinąd wiadomo, iż po powrocie swoim do Europy ułożył dla papieża pisemną relację o trudach i niebezpieczeństwach, tej (blisko dwa lata trwającej) wyprawy.[3]) Według Biernackiego (l. c. str. 225), był ów Brat Benedykt Wielkopolaninem, należał zaś, jak mniemam, albo do fundowanego w 1236 r. przez Henryka Pobożnego klasztoru wrocławskiego, albo raczej może do krakowskiego, skoro Jan de Plano Carpino, zamiast zdążać z Łęczycy (leżącej w pobliżu Skierniewic) na Ruś, przez pozostający wówczas w ręku ruskiem Lublin, zboczył na południe i w Krakowie się zatrzymał.

---

[1]) Hist. lit. polsk. Wiśniewskiego, II, 209.

[2]) Biernacki l. c. str. 225, z powołaniem się na Buchinusa. Szczegół ten pozwala powziąć wyobrażenie o itinerarium poselstwa papieskiego na terytorjum azjatyckiem. Przebywszy po lodzie dolny bieg rzeki Ural (z tatarska „Jaik" przez br. Jana nazywanej) i zamarznięty również północnowschodni brzeg morza Kaspijskiego, skierowali się franciszkanie ku pograniczu Persji i Turkestanu. Posuwając się wzdłuż tegoż doliną rzeki Assandarji na wschód, dotarli do południowych zboczy wyżyny Pamiru, z których zeszli przełęczami gór Hindukusz do leżącego w zachodniej Mongolji Karakorum, gdzie natenczas nowo obrany han tatarski Kujuk miał swoją siedzibę. Ostry, kontynentalny klimat ziem, które w Azji przebywali i brak dostatecznego pożywienia, czyniły wyprawę tę niemniej uciążliwą jak niebezpieczeństwa, na które ze strony ludzi ustawicznie byli narażeni.

[3]) Porówn. ks. Józef Umiński, *Niebezpieczeństwo tatarskie w połowie XIII-go stulecia i papież Innocenty IV-ty* (Lwów 1922 r.).

Zwierzchniczym posterunkiem wspomnianego wyżej „wikarjatu ruskiego", który wówczas prawdopodobnie do węgierskiej prowincji franciszkańskiej należał, był Lwów, już od 1236 r. (Biernacki, l. c. str. 214—215). Z pośród apostołujących na Rusi minorytów zginął w 1241 r. z rąk tatarskich gwardjan lwowski, Stanisław z Przemyśla i kilku jego współbraci, których relikwje papieże Innocenty IV i Honorjusz IV czcić pozwolili (Biernacki l. c. str. 223); w 1247 r. zaś zamęczeni zostali w okrutny sposób przez Tatarów w Krzemieńcu na Wołyniu Bracia Gerard i Markwild, których miejsce spoczynku Bóg również cudami i łaskami wsławił. (Biernacki, l. c. str. 224).

Utworzona w 1239 r. prowincja „czesko-polska" nosiła nazwę tę jeszcze za czasów Biernackiego, ministra jej w latach 1666—1669 (porówn. l. c. str. 290). W w. XIII obejmowała ona terytorjum, rozciągające się od Budyszyna łużyckiego aż po Sandomierz w kierunku wschodnim; od Berna morawskiego po Inowrocław i Włocławek w kierunku północnym.

Fundatorem klasztorów Braci Mniejszych w dwóch miejscowościach codopiero wymienionych był król czeski Przemyśl Ottokar w latach 1238 i 1240. Z jednego z nich pochodził zapewne ów Brat Adam Polak, o którym Jaroszewicz [1]) pisze, iż: „za mało to mając, że regułę Bogu poślubioną ściśle zachował i duszę swoją wszelkiemi napełnił cnotami, wyżej jeszcze postąpił, kiedy rozpalony żarliwością ku duszom chrześcijańskiej prawdy nieznającym, ofiarował się z innymi wielą towarzyszami na pracę apostolską w nawracaniu Prusaków, jeszcze pogan. Prącował słowem nauki i przyświecał owym niewiernym ostrością życia, ostatniem ubóstwem, nic swego nie szukając, ale tylko Chrystusa, i ich zbawienia". Franciszkanin ten: „ciesząc się obfitem żniwem pracy swojej w duszach, pobożnie i radośnie życia swego dokonał r. P. 1246".

Fundowany w 1239 r. przez W. Mistrza krzyżackiego Poppona — a tak blisko Inowrocławia leżący — klasztor franciszkański w Toruniu, pozostał po podziale, dokonanym

[1]) L. c. str. 286.

za rządów Jana z Plano Carpino — przy prowincji saskiej. Należał on do niej jeszcze w 1515 r. [1])

Około 1241 roku pojawiają się synowie św. Franciszka w Sandomierzu. Miało to miejsce za trzeciego z kolei ministra prowincji czesko-polskiej, Brata Rajmunda, o którym Biernacki pisze, iż zwołał on w 1242 r. kapitułę prowincjonalną do Złotowa (leżącego na Śląsku, w pobliżu Lignicy) i że „za jego staraniem przyłączono w tym samym 1242 r. do prowincji czesko-polskiej klasztor franciszkański w Sandomierzu, który później do Zawichostu przeniesiony został". [2]) Nowa ta placówka franciszkańska mieściła się prawdopodobnie tymczasowo albo na zamku sandomierskim, albo też raczej może w zabudowaniach kolegjaty tamtejszej. [3]) Na zamku umieścić mogła franciszkanów księżna sandomierska Grzymisława, matka Bolesława Wstydliwego, mieszkająca tam wówczas z córką swoją Salomeą, która, owdowiawszy po królu halickim Kolomanie, (zmarłym wskutek ran zadanych mu przez Tatarów w dniu 11-go kwietnia 1241 r. w bitwie nad rzeką Sajo w Węgrzech północnych), powróciła do Polski i osiadła przy matce. Pomieszczenie zaś w zabudowaniach Kolegjaty sandomierskiej ofiarować mógł franciszkanom ówczesny kanonik tejże Kolegjaty (i archidiakon krakowski), Prandota z Białaczewa herbu Odrowąż, który w rok później (1242) został biskupem krakowskim. Do wniosku takiego prowadzi bowiem fakt, iż już wkrótce, a mianowicie w 1244 r. odbyła się w Sandomierzu kapituła prowincjonalna, zwołana przez tegoż ministra Rajmunda, a połączona z przyjęciem Salomei do drugiego (tj. żeńskiego)

---

[1]) Dowodem tego jest dokument z datą 8-go maja 1515 r. przytoczony u Biernackiego *in extenso* na str. 219—220. Franciszkański dokument ów (t. zw. „litera aggregatoria"), jest jeszcze z innego względu interesujący; pojawia się w nim bowiem imię i nazwisko Barbary Kopernikównej, rodzonej starszej siostry astronoma Mikołaja Kopernika, ówczesnej ksieni panien benedyktynek w Chełmnie.

[2]) Biernacki l. c. str. 223.

[3]) O t. zw. kurji kolegiackiej w Sandomierzu, obejmującej w owym czasie całe wzgórze nad Wisłą, czyt. rozprawę Wład. Łuszczkiewicza p. t. *Kościół św. Jakóba w Sandomierzu* (Sprawozd. Komisji do badania historji sztukwi Polsce, Tom II-gi, Kraków 1884) str. 30.

zakonu św. Franciszka. Zarówno w kapitule, o której mowa, jak w obrzędzie postrzyżyn nowicjackich byłej królowej halickiej, brał czynny udział biskup Prandota.[1])

Na poparcie domysłu, iż świątobliwy ten mąż pośredniczył w sprawie osiedlenia się franciszkanów w Sandomierzu, posłużyć może również (zniekształcona z biegiem wieków) tradycja, przekazana w *Kronice polskiej* żyjącego w szesnastem stuleciu Marcina Bielskiego, iż „zanim jeszcze klasztor minorytów krakowskich przez Bolesława Wstydliwego wystawiony został, zbudował im był Iwo Odrowąż biskup krakowski klasztor w Brześciu nad brzegiem Wisły".[2]) Ponieważ klasztor „franciszkański", o którym mówi Bielski, za czasów (zmarłego w 1229 r.) Iwona Odrowąża ze względów chronologicznych istnieć jeszcze nie mógł, a i skądinąd o klasztorze takim nic nie wiadomo, przeto potrzeba prawdopodobnie odnieść wiadomość tę do innego Odrowąża, a zarazem biskupa krakowskiego, czyli do Prandoty, w położonym zaś „nad brzegiem Wisły" klasztorze franciszkańskim, upatrywać klasztor sandomierski.[3])

Owego trzeciego prowincjała czesko-polskiego nazywa

---

[1]) Pisze o tem Biernacki, l. c., najpierw na str. 223: „(fr. Raimundus) Capitulum celebravit Sandomiriae, in quo B. Salomeam ad ordinem S. Clarae suscepit et cum B. Prandota Białaczewio Episcopo Crac. sacro velo amictam Deo consecravit anno 1224", oraz na str. 233, gdzie pod r. 1272 następujący zamieścił zapisek: „Hoc anno moritur B. Raimundus B. Salomeae secretarius et procurator domus eius; cuius tonsurae sacrae in solemnitate tondendorum, ritu religioso, capillorum, cum Prandota Białaczewio Episc. Crac. celebravit ministerium. Sepultus est Crac. apud Min. Conv".

[2]) Biernacki, l. c. str. 214.

[3]) Jako ilustrację do konfuzji, panującej pod tym względem u naszych dziejopisów, przytaczam tu wzmiankę, znajdującą się w dziele: *Martini Cromeri De origine et rebus gestis Polonorum Libri XXX* (Basileae 1568 in pol.), na str. 141, pod rokiem 1240: „Nec ita multo ante, Brescense etiam monasterium supra Vistulam, quinto a Cracovia miliario, Praemonstratensibus monachis ab Ivone episcopo Cracoviensi conditum, possessionibusque ac decimis dotatum est". — Przypuszczam przeto, że i w przekazie Bielskiego splotły się z sobą dwa odrębne fakty za życia Prandoty zaszłe, a mianowicie uposażenie norbertanów, osadzonych przed laty dwudziestoma przez stryja jego Iwona w Brześciu, tudzież osiedlenie się za zezwoleniem tegoż Prandoty franciszkanów w Sandomierzu.

Biernacki (l. c. str 223): *Frater Raimundus, secretarius B. Salomeae reginae Haliciae seu Galatiae et procurator domus illius, vir probitate vitae, eximia sanctitate conspicuus*". Określniki „sekretarz królowej halickiej i prokurator jej domu" odnoszą się widocznie do starań, jakie brat Rajmund podjął u papieża Innocentego IV-go i generała zakonu Krescencjusza, w sprawie zamierzonej przez Salomeę fundacji klasztoru dla przyszłych klarysek polskich, których nowicjat prawdopodobnie w Zawichoście, a nie w Sandomierzu otworzony został. [1]) Wraz z Salomeą zamyślała o takiej fundacji matka jej Grzymisława, dobrodziejka franciszkanów sandomierskich, o której Jaroszewicz tak pisze [2]): „Grzymisława, skoro owdowiała, powodem była i radą synowi swemu Bolesławowi, aby klasztor w Zawichoście zakonnikom i zakonnicom św. O. Franciszka wystawił i dochodami słusznemi (za pozwoleniem papieskiem) opatrzył, a zwłaszcza panieński, do którego sama potem wstąpiła i tam przez lat szesnaście mieszkała, w czujnościach, w modlitwach, postach, w rozdawaniu jałmużn, żywieniu i odziewaniu ubogich, wielka służebnica Chrystusa Pana. Przymnożywszy zaś Bogu na służbę wiele panienek, zaprawiła je w służbie Boskiej i tak ugruntowała w miłości Chrystusowej, że po jej śmierci od tatarów za wiarę św. poległy. Sama zaś pełna cnót i zasług poszła do Pana roku P. 1258. Pogrzebiona w Zawichoście, w kościele św. Damiana OO. Franciszkanów, Bogu na cześć nieustającą. Amen".

Pod tymże rokiem 1258 napisał Biernacki (l. c. str. 228): *Hoc eodem anno B. Grimislava ducissa Poloniae, B. Boleslai Pudici et B. Salomeae mater, tertii Ordinis S. F. consoror, die 8 Novembris obiit ibidem Zavichosti, ubi aliud monasterium cum ecclesia pro 12 Fratribus Minoribus fundavit. Sepulta testante eius epitaphio in pariete sepulchri ipsius in*

[1]) Nowicjat ten prowadziły zapewne klaryski, przybyłe albo z Ostrzychomia (w którem to mieście, jak skądinąd wiadomo, królowa halicka przemieszkiwać lubiła), albo też z Pragi. Liczba ich nie musiała wynosić więcej nad dwie lub trzy, tak jak to np. stało się w kilka wieków później u karmelitanek bosych, z Belgji do Polski na założenie nawego klasztoru przybyłych.

[2]) L. c. str. 521.

ecclesia Zavichostensi apud Min. Conv. his verbis inscripto: „Illustrissima Domina Grimislava Mater Inclyti Boleslai Ducis Cracov. et Sandom. Fundatrix loci istius Zavichostensis. Hic iacet humata, regnat cum Christo beata".

W przekazie tym znajdują się dwa szczegóły skądinąd nieznane, a mianowicie dzień śmierci Grzymisławy (który Balcer, Geneal. Piastów str. 266: „między 14-tym czerwca a 24-tym grudnia 1258 r." kładzie), a nadto wiadomość o faktycznym udziale Grzymisławy we wzniesieniu klasztoru i kościoła minorytów w Zawichoście. Akt donacyjny Bolesława Wstydliwego, wystawiony w tem mieście dnia 18-go kwietnia 1255 r.,[1]) dotyczy bowiem tylko uposażenia szpitala zawichojskiego, przy którym mieszkały obsługujące go klaryski.

Tenże Biernacki wspomina na str. 288 o pochodzącym z archiwum kollegjaty sandomierskiej spisie imion zakonników i zakonnic reguły św. Franciszka i św. Klary, zamordowanych przez Tatarów w Zawichoście w dniu 2-go lutego 1260 r., a pochowanych tamże przy kościele św. Damiana i dodaje od siebie: *Recenset Martinus Baronius Jaroslaviensis Sanctimonialium omnium a Tartaris trucidatarum nomina propria 60 et loca oriundarum, tum et 12 Fratrum Min. Conv., quae nos brevitatis causa omittimus. Inter Fratres memorat B. Stanislaum Ctacoviensem, sacrae theologiae Doctorem et concionatorem verbi Dei ferventissimum, tum Dyonysium Posnaniensem, sacrae theologiae baccalarium.* Nasuwa się tu przypuszczenie, iż owi dwaj graduowani teologowie, a przeniesieni z Sandomierza do Zawichostu franciszkanie, byli może w młodości swojej kolegami uniwersyteckimi Prandoty, o którym jeden z nowszych biografów jego, ze znacznym stopniem prawdopodobieństwa mniema, iż w Bononji, albo w Paryżu się kształcił.[2])

[1]) Ogłoszony najpierw przez Theinera *Vet. Mon. Pol.* I, nr. 125, następnie przez Piekosińskiego, *Monum, medii aevi* IX, p. 99 101, a podany w ekscerptach przez Ulanowskiego w *Pamiętniku Akademji Umiejętn. krak.* VI, 12.

[2]) Biografem tym jest ks. Mateusz Gładyszewicz, kanonik katedralny krakowski, który w ułożonem przez się dziełku p. t. *Żywot błogosł. Prandoty z Białaczewa biskupa krakowskiego* (Kraków 1845) na str. 11—12 mówi: „Bo jeżeli współczesny mu Jakób ze Skarzeszowa, syn ubożuchnych ro-

Spis o którym mówi Biernacki, znajduje się w niesłychanie rzadkiem dziś dziele Marcina Baroniusa, kleryka jarosławskiego zatytułowanem: *Catalogus Sanctorum Regni Poloniae Patronorum.* [1]) „Ze starszych pism przesławnej Collegiaty Sandomierskiej" przejął go również Jaroszewicz, a przełożywszy na język polski, zamieścił we wzmiankowanem wyżej dziele, pod dniem 2-go lutego. Ponieważ i to dzieło również już do rzadkich się zalicza, [2]) przeto podaję tu według niego imiona ówczesnych zawichojskich Braci Mniejszych. Byli nimi: „Błogosł. Ojciec Bartłomiej, gwardjan; błog. Stanisław, św. teologji doktor; błog. Filip, spowiednik panieński; błog. Aleksander, eksprowincjał, kaznodzieja; błog. Stefan, definitor prowincji; błog. Dyonizy, zakrystjan; błog. Tomasz, kaznodzieja; błog. Elekt, djakon; błog. Otto, subdjakon; błog. brat Wisław; brat Urban; brat Kazimierz". Tatarzy napadli na nich, modlących się w publicznym chórze kościoła św. Damiana, w dniu Oczyszczenia N. Marji Panny i wszystkich w pień wycięli, poczem

dziców, w Bononji się douczał i tam stopień doktora praw pozyskał, toć wątpić nie można, że Prandota zamożnej rodziny (Odrowążów) potomek, do wszystkich w narodzie posług przeznaczony, w Bononji albo w Paryżu, albo w innem jakiem podówczas naukami słynącem mieście, serca swego i umysłu dokształcał". Bez podania źródła pisze o Prandocie Jaroszewicz (l. c. pod dniem 20 kwietnia): „młodość swych lat w przystojnych naukach, jako w filozofji i teologji, ćwiczył z wielką pochwałą u wszystkich. A udawszy się na stan kapłański, uczyniony był archidjakonem krakowskim i kanonikiem sandomirskim od Wisława natenczas biskupa krakowskiego, od którego też na kapłaństwo był poświęcony".

[1]) „Stupendae raritatis" nazwał już w ośmnastem stuleciu biskup J. A. Załuski niektóre inne hagiograficzne prace tegoż Marcina Baroniusa, kleryka jarosławskiego, drukowane w Rzymie, Kolonji i Krakowie, w latach 1602—1609 (Estreicher, *Bibljogr. pol.* T. I, Kraków 1891, str. 377—379). Opisu dzieła, którego tytuł w tekście za Biernackim podaję, niema u Estreichera; czyni on wszakże wzmiankę o niem l. c. str. 379, w środku kolumny pierwszej). W *Encyklop. kościelnej* Nowodworskiego V, 558—559, jest wzmianka o tem, iż w 1764 niejaki ks. Bonawentura Makowski napisał rzecz p. t. *Critica super Compendium Baronii*; rękopis niedrukowanej pracy tej, w prywatnem posiadaniu będący, zaginął; dochowały się wszakże niektóre urywki, które prowincjał franciszkański, ks. Jakób Piasecki pozamieszczał w *Pamiętniku religijno-moralnym*, poczynając od tomu IV, do XII.

[2]) Estreicher, l. c. T. VII (Kraków 1901) str. 142.

dopiero (jak niesie podanie) za klauzurę panien klarysek wtargnęli.

Wymienionego w rejestrze tym gwardjana zawichojskiego nie śmiem utożsamiać z imiennikiem jego, Bratem Bartłomiejem Czechem, o którym jest mowa w bullach papieża Aleksandra IV z d. 15 lipca 1256[1]) i z d. 5 lutego 1257,[2]) jako o (znanym Bolesławowi Wstydliwemu i Kazimierzowi łęczyckiemu) misjonarzu, pracującym wśród pogan na pograniczu polsko-litewskiem. Co się tyczy owego Brata Aleksandra, eksprowincjała, powinno tu być prawdopodobnie „Aegidius", gdyż tak nazywał się były minister czesko-polskiej prowincji, dwukrotnie w latach 1251 i 1254 wybierany.[3]) Chyba, iż ów Brat Aleksander był eksprowincjałem węgierskim, z Ostrzychomia lub Halicza,[4]) równocześnie z królową Salomeą przed laty dziewiętnastu do Sandomierza przybyłym, a następnie w Zawichoście osiadłym. Wyrażenie się Fürstenhaina (za którym poszedł Biernacki) o ministrze Rajmundzie: *sua industria recepta fuit domus Sandomiriae (ad provinciam bohemico-polonicam)*, da się bowiem także i w ten sposób interpretować, że było jakieś wahanie się pierwotnych franciszkanów sandomierskich, do której prowincji zakonnej należeć mają, a dopiero wpływ i zabiegi tegoż ministra Rajmunda sprawiły, iż do czesko-polskiej przyłączeni zostali. W układach tych miała oczywiście nie-

[1]) Wadding, *Annales Minorum* T. IV (editio secunda Romae 1732), p. 40 i 63.

[2]) A. Theiner, *Vet. mon. Pol.* I, 72; Wadding ibid. p. 445 et 454.

[3]) Biernacki, l. c. str. 224—225, gdzie zaznaczony jest również udział tegoż ministra Idziego w staraniach (podjętych przez Prandotę i Kingę) w sprawie kanonizacji św. Stanisława, biskupa krakowskiego.

[4]) O bardzo dawnem osiedleniu się franciszkanów w Haliczu mówi ks. Pawłowski w dziele: *Premislia sacra, sive series et gesta episcoporum r. l. Premisliensium* (Crac. 1870, str. 24, przypis 3-ci): Że pierwotni franciszkanie haliccy do prowincji węgierskiej należeli, wnoszę (m. i) z następującej wzmianki ks. Pawłowskiego: „... cum de Colomano cum uxore sua Salomea ad regnum Haliciae coronando ageretur (inter 1208—1214), Andreas Hungariae rex Colomani pater ab Innocentio III petierit, ut ad memoratum actum Archiepiscopum Strigoniensem delegaret". Prawdopodobnie więc otaczali w owej dobie arcybiskupi ostrzychomscy opieką swoją katolików mieszkających na Rusi, zanim ci przez Henryka Brodatego władzy biskupów lubuskich oddani zostali.

mały udział Salomea, a obok niej biskup krakowski Prandota, w którego diecezji Sandomierz leżał. Co do owego zaś Brata Djonizego, którego rejestr ów na szóstem miejscu wymienia, zauważę, iż różni się tu Jaroszewicz od Baroniusa; nie daje mu bowiem ani przydomka „z Poznania", ani go bakałarzem św. teologji nie nazywa. Nie (bałamutne podobno niekiedy) dzieło Baroniusa zatem było źródłem, z którego czerpał Jaroszewicz,[1]) lecz opisał on nam: „Męczeństwo B. B. zakonników y zakonnic Ś. O. Franciszka w Zawichoście" istotnie — jak sam podaje — na podstawie materjału, zebranego: *Ex Cromero Lib. 9 et Archivo Insignis Eccl. Colleg. Sandomiriensis,* z czegoby wynikało, iż rękopis, z którego korzystał, różny był od tego, z którego wypisywał Baronius.

Służący do kontroli Jaroszewicza długi ustęp w dziele Kromera *De origine et rebus gestis Polonorum*[2]) opisuje dosyć szczegółowo napad Tatarów na Polskę w 1259—60 r., a zwłaszcza kilkomiesięczne oblężenie przez nich Sandomierza, zakończone niesłychanie krwawą rzezią, zarówno załogi zamkowej, jak i ludności, która się była w zamku tamtejszym schroniła. Opis ten zbliża się najbardziej do relacji o owym fakcie, znajdującej się w t. zw. „Roczniku wołyńsko-halickim",[3]) a streszczonej przez Ulanowskiego w pracy: „Drugi napad Tatarów na Polskę";[4]) różni się zaś

[1]) Biernacki, przytaczając ów passus z Baroniusa, w którym jest mowa o zabitych przez Tatarów w Zawichoście zakonnikach i zakonnicach, dodaje (l. c. str. 228): „Haec ex Martino Baronio Jaroslao deprompta, quae ut ipse testatur fideliter extraxit ex Archivio Ecclesiae Sandomir., ex antiquo codice ms. de atroci vastatione totius Poloniae a principe Tartarorum Bathi et Romano duce Russiae". Rękopis ów zatem traktował przedewszystkiem o pierwszym napadzie tatarskim; mógł jednak w dalszym swym ciągu zawierać także wiadomości o drugim.

[2]) Porówn. *Martini Cromeri De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX.* Tertium ab authore diligenter recognito (Basileae, ex officina Op. 1568, fol.) str. 158.

[3]) *Polnoje Sobranje Russkich Ljetopissiej* II, p. 199—200.

[4]) Rozprawy i sprawozd. z posiedzeń wydz. histor.-filozof. Akad. Umiejętn. T. XVIII (Kraków 1885) str. 288. *In extenso* przytoczona jest relacja owa (po rusku i po polsku) w pracy Władysł. Łuszczkiewicza p. t. *Kościół św. Jakóba w Sandomierzu* (Sprawozd. Komisji do badania historji sztuki w Polsce 5. II, Kraków 1884, str. 32—33.

głównie w tem, iż za wodzów tatarskich ma mylnie Nogaja i Celbugę, podczas gdy dowodził nimi Buronda. W dalszych szczegółach owej inwazji tatarsko-ruskiej, idzie Kromer widocznie za rocznikiem świętokrzyskim, miejscami jednak także, za korzystającym z innych kronik Długoszem, z którym nawet pod koniec opowiadania swego polemizuje.[1])

Rozejrzenie się w kromerowskiem przedstawieniu owego krwawego epizodu dziejowego, daje negatywny wynik co do istnienia jeszcze w 1260 r. franciszkanów w Sandomierzu. Nie rozświetla sprawy tej również i rocznik wołyńsko-halicki, gdzie w opisie zajęcia miasta tego przez Tatarów, oraz okrutnej rzezi, jaka po niem nastąpiła, jest wprawdzie mowa o „zakonnikach" (igumeni), spowiadających i komunikujących przerażoną ludność,[2]) lecz wzmianka ta równie dobrze odnosić się może do dominikanów, których wówczas (jak głosi tradycja w zakonie ich się przechowująca) czterdziestu dziewięciu, z błogosł. Sadokiem na czele, życie utraciło.[3]) Przypuszczać zatem się godzi, iż przesiedlenie się franciszkanów (których prawdopodobnie nigdy znaczniejsza liczba w Sandomierzu nie była) do Zawichostu, o wiele wcześniej już było nastąpiło. Nic zresztą skądinąd o jakimś fundatorze klasztoru franciszkańskiego w Sandomierzu nie wiadomo, a tem mniej jeszcze o istnieniu tamże najskromniejszego nawet kościółka, którego żyjący z jałmużny zakonnicy ci, wznieść

---

[1]) Wywody Kromera tyczą się czasu trwania owej inwazji, który Długosz mylnie na dwa lub trzy miesiące ocenia. Wśród wywodów tych znajduje się następująca, interesująca wzmianka: „Nam eam, qua Sandomiria capta est, aestatis initio accedisse, constat ex eo, quod in hodiernum usque diem strages illa quasi martyrum Christi anniversaria celebritate, postridie Calendas Junii, Sandomiriae magno populi concursu recolitur, magna Alexandri quarti pontificis max. indulgentia cumulata ac dedicata". W dorocznej uroczystości tej uczestniczył niewątpliwie Kromer osobiście; był on bowiem od 1553 r. kanonikiem kustoszem kollegjaty sandomirskiej.

[2]) Łuszczkiewicz, l. c. str. 32.

[3]) Imiona ich podaje Jaroszewicz, l. c. str. 510—511, wypisawszy je: „Ex Sigism. Ferrano de rebus Hungaricis, part I, l. 1, et aliis". Według Łuszczkiewicza l. c. str. 28, znajdować się mają w *Annałach Kościoła* Abrah. Bzowskiego „szczegóły co do usiłowań przeprowadzenia kanonizacji owych męczenników sandomirskich".

nie byli w stanie, a bez którego w ciągu owych dziewiętnastu lat, upłynionych od czasu przybycia ich do tego miasta, obejść się nie byliby mogli.

Co do ówczesnego napadu Tatarów na Zawichost, wspomina Kromer jedynie o splądrowaniu przez nich tamtejszego klasztoru klarysek; milczy zaś o losie jakiemu uległ, przytykający do kościoła św. Damiana klasztor minorytów. Los braci tych musiał być istotnie tragiczny. Czerń tatarska zapędziła się była tym razem do Polski przez (zajętą już dawniej przez sprzymierzonych z nimi książąt ruskich) ziemię lubelską; parła więc na Sandomierz od północy i napotkała po drodze Zawichost, do którego po pokrytej grubym lodem Wiśle się dostała (Kromer, ibid.). Napad był nieprzewidziany i szybki, trudno przeto wyobrazić sobie, iżby Tatarzy obydwa franciszkańskie klasztory zawichojskie, zupełnie pustemi zastać mieli. Kryć się nie było gdzie, gdyż najeźdźcy nawet po lasach świętokrzyskich grasowali, warowny klasztor benedyktyński oblegli, a zdobywszy, kościół zrujnowali, zakonników i chroniącą się u nich ludność okoliczną wymordowali.[1]) Tożsamo stało się z leżącym w pobliżu klasztorem cystersów w Koprzywnicy. Z tego to względu nie należy, jak mniemam, odrzucać tradycji o męczeństwie franciszkanów zawichojskich, dochowującej się jeszcze za czasów Jaroszewicza wśród archiwaljów kollegjaty sandomierskiej.

Na pytanie: co działo się podówczas z klaryskami? nie znajdujemy odpowiedzi u żadnego z naszych historyków, zarówno starszych, jak nowszych. W wymienionej już powyżej rozprawie: „Drugi napad Tatarów na Polskę", pisze Ulanowski: „Z Lublina podążyli poganie do Zawichostu, skąd zatrwożone pierwszą wieścią o ich zbliżaniu się, uciekły, niedawno osadzone tam mniszki reguły św. Klary, liczące w swem gronie książęcą siostrę Salomeę". W dwa lata jednak później, ten sam autor w rozprawie zatytułowanej: O założeniu klasztoru św. Andrzeja w Krakowie, twierdzi, iż zakonnice te już w 1257 r. do leżącej w powiecie

[1]) Ulanowski, l. c. str. 317.

olkuskim Skały przeniesione zostały.[1]) Asercji tej, wyprowadzonej z bardzo misternie skombinowanych przesłanek, możnaby przeciwstawić jeden osłabiający ją nieco argument, a mianowicie, iż żyła jeszcze wtenczas sędziwa matka Salomei, księżna Grzymisława, której zakonnice zawichojskie samotnej zostawić nie byłyby mogły. W jej to dworcu bowiem mieściły się one niezawodnie, wraz ze swym szpitalikiem św. Franciszka, zanim od Bolesława Wstydliwego na jej prośbę pierwszą dotację w r. 1255 r.,[2]) a w 1257 r. drugą,[3]) jeszcze hojniejszą, otrzymały; u nich to zamknęła się ona na dewocji, według podania, przekazanego nam przez Jaroszewicza.[4]) Wątpliwą przeto wydaje się rzeczą, iżby przesiedlenie się klarysek zawichojskich do Skały, przed śmiercią Grzymisławy było nastąpiło. Dołącza się do tego inna jeszcze, ważniejsza od poprzedniej okoliczność, a mianowicie, iż naznaczenie terminu na owe przenosiny na rok 1257, zmu-

[1]) Bol. Ulanowski, *O założeniu klasztoru św. Andrzeja w Krakowie* (Pamiętnik Akademji Umiejętn. w Krakowie, Tom szósty, 1887), str. 33: „Reguła dozwalała w nagłych wypadkach poprzestać na upoważnieniu prowincjała przy translacji klasztoru. Korzystając z tego postanowienia przyszło do skutku przesiedlenie się zawichowskich klarysek do Skały, gdzie im tymczasem przygotował Bolesław odpowiednie mieszkanie. Wypadek ten nastąpił z początku 1257 r.". Ma tu Ulanowski zapewne jakiś napad Litwinów na myśli (porówn. ibid. str. 17), nie dodaje jednak żadnego bliższego w tej mierze objaśnienia. — Miechowita (*Chronica Polonium,* Crac. 1519 fol.) wie jedynie o napadzie księcia litewskiego Mendoga na Lublin i jego okolice w 1255 r. (p. 162), o innym zaś, o pięć lat późniejszym pisze: „Anno Domini 1260 Mendog princeps Lithuanorum... Mazoviae oram crudelissime depopulatus est" (p. 165).

[2]) Treść dokumentu do niej się odnoszącego znana jest jedynie z bulli papieża Aleksandra IV z dnia 2 sierpnia 1255 r.

[3]) Oryginał tego drugiego uposażenia klarysek zawichojskich zaginął. Dochował się tylko sporządzony na jego podstawie między 1278 a 1319 r. dokument z datą „Corchin Anno Domini MCCLVII, Sexto nonas marcij" (ogłoszony w *Monum. medii* aevi III, 52—54), którego treść wszakże, jak mniema Ulanowski (*O założeniu* etc. str. 20 oraz 27—29) nie odpowiada faktycznie stanowi rzeczy. — Wadding, wspominając o owem drugiem uposażeniu (*Annal. Min.* IV, 99), kładzie je dopiero na rok 1258 z powołaniem się na dzieło: Rodulphus, *Historia seraphicorum* fol. 291.

[4]) Jaroszewicz skreślił żywot bł. Grzymisławy, jak w nagłówku podaje, z materjałów zaczerpniętych: „Ex Longino (Długossio) in *Vita S. Cunegundis,* fol. 7, Cromero l. 7, fol. 128 et aliis". Opierał się zatem na autorach poważnych i wiarygodnych.

szałoby cały szereg dokumentów, wystawionych w latach 1257, 1258 i 1259 dla zawichojskiego klasztoru klarysek,[1]) aby już wówczas — „milcząco" — na imię lub korzyść nie tego, lecz skalskiego klasztoru opiewały.

Z chwilą złożenia matki do grobu, miała Salomea zupełną swobodę w przeniesieniu klarysek do Skały, w której, pierwotnie prawdopodobnie jedynie z powodu przepełnienia klasztoru zawichojskiego, pierwszą jego „filję" założyć zamierzała. Wskazówkę w tym względzie daje dokument z dnia 30-go marca 1257 r., w którym papież Aleksander IV upoważnia ministra czesko-polskiej prowincji franciszkańskiej (Daniela), ażeby ustalił liczbę klarysek zawichojskich.[2]) Inną znajdujemy w następującej zapisce Biernackiego (l. c. str. 229): *Anno 1259 Boleslaus Pius, Dux Calissiensis, Coenobium Minorissarum S. Clarae Gnesnae fundavit et villis, praediis dotavit, atque libertate a contributionis donavit, ut refert Miechovita lib. 3, cap, 53.* Równocześnie więc powstają dwie filje klarysek zawichojskich: skalska, fundowana przez Salomeę, której początek istnienia datuje się dokumentalnie od dnia 3-go maja 1259 r.[3]) i gnieźnieńska, fundowana przez Bolesława Pobożnego, męża błogosł. Jolanty, (bratanicy Kolomana).

Wcześniej wszakże już było doszło, zarówno do Krakowa jak do Zawichostu, ostrzeżenie o wyprawie ruskotatarskiej, gotującej się na osłabioną wskutek domowej wojny książąt Piastowskich Polskę. Ostrzeżenie to mogło wyjść od Konstacji, młodszej siostry Kingi (i wspomnianej przed chwilą Jolanty), a żony Lwa Daniłowicza, księcia ha-

---

[1]) Porówn. *Monum. medii aevi hist.* T. III, trzy dokumenty papieskie z 1257 r.; dalej dwa, również papieskie z 1258 r., a wreszcie przywilej Prandoty z dnia 4 kwietnia 1259. Wszystkie te dokumenty wystawione były dla Zawichostu.

[2]) *Monum. medii aevi* III, 56, nr. XLV. W dokumencie tym mówi papież: „In monasteriis et ecclesiis determinatum esse convenit numerum personarum, ne provisione careat superflua multitudo et ex paucitate. ministrorum cultus debitus eisdem monasteriis et ecclesiis subtrahatur"

[3]) *Ibid.* III, 65, nr. LIII: „1259 die 3 mensis Maii Cracoviae. Boleslaus dictus Pudicus dux Cracoviae et Sandomiriae, sorori suae Salomeae conditrici coenobii de Skała, villam Sułkowice confert." Było to pierwsze uposażenie nowego klasztoru.

lickiego, który, jak skądinąd wiadomo, wraz ze stryjem swoim Wasylką, do wyprawy tej należał.[1]) Świadectwem takiego „wiarygodnego doniesienia" jest dokument z dnia 11-go czerwca 1258 r., wystawiony przez Bolesława Wstydliwego i matkę jego Grzymisławę, w sprawie pomocy podwładnych biskupa Prandoty i kapituły katedralnej, przy obwarowaniu zamków w Krakowie i Sandomierzu, gdzie o niem wyraźna jest wzmianka.[2]) We wrześniu tegoż roku obecny jest Bolesław w Zawichoście.[3]) Przy tej to może sposobności, a raczej dopiero w listopadzie, po pogrzebie Grzymisławy, uradzone zostało nie tylko przeniesienie pewnej liczby zakonnic tamtejszych do Skały, ale także przeniesienie całego ich uposażenia na nowy klasztor,[4]) na co jednak zezwolenie papieskie było potrzebne. O zezwolenie takie wniosła w istocie Salomea prośbę do papieża Aleksandra IV, czego dowodem są dwie bulle tegoż papieża, prośbie jej zadość czyniące.[5]) Dla reszty zaś klarysek zawichojskich, ufundował w ciągu 1259 r. pobożny szwagier i imiennik Bolesława Wstydliwego, klasztor gnieźnieński.

W taki to sposób dałoby się może najłatwiej wytłómaczyć, dlaczego źródła dziejowe (z których m. i. Kromer przy opisie Tatarów na Sandomierz korzystał) tylko fakt „splądrowania" żeńskiego klasztoru franciszkańskiego w Zawichoście zanotowały[6]). Co się zaś tyczy owego rejestru imion

[1]) Ulanowski, *Drugi napad Tatarów etc.*, str. 316—317.

[2]) *Kodeks dyplomatyczny Katedry krakowskiej* (Monum. medii aevi T. I) p. 73—74.

[3]) *Monum. medii aevi* III, 63, tudzież IX, 109.

[4]) Dochowały się aż trzy dokumenty odnoszące się do tej sprawy. Według Ulanowskiego, który je krytycznemu rozbiorowi poddał, autentyczny jest jedynie ten, który w *Monum. medii aevi* III, 68, jako nr. LVII drukiem ogłoszony został. Facsimile jego zamieścił Ulanowski w *Pamiętniku Akad. Umiej.* T. VI, tablica I, fig. 2 i 6, odnosi go wszakże do roku 1257 (*ibid.* str. 20 i 27).

[5]) *Monum. medii aevi* III, 66. Pierwsza z nich, tycząca się przeniesienia przywilejów duchownych, nosi datę 6 sierpnia 1260 r.; druga, zezwalająca na przeniesienie dotychczasowego uposażenia, wydana została w dniu 13 sierpnia tegoż 1260 r., obydwie w Subiaco.

[6]) O fakcie wybudowania tego klasztoru nie da się na podstawie dokumentów nic pewnego powiedzieć. Jako „monasterium fundatum et constructum", wymieniony on jest jedynie w dokumencie Bolesława Wsty-

ówczesnych zakonnic tamtejszych, wypisanego przez Jaroszewicza „ze starszych pism przesławnej Kollegjaty sandomirskiej“ [1]) mógł on być sporządzony w 1257 r. dla prowincjała Daniela, w myśl polecenia papieskiego, o którem wyżej była mowa. Kopja zaś jego znaleziona po ustąpieniu Tatarów w zrujnowanym, pustką stojącym klasztorze (a jak mniemam raczej w męskim, jak w żeńskim), stała się prawdopodobnie przyczyną, że także i byłe klaryski zawichojskie do ofiar okrucieństwa tatarskiego zaliczono.

Dopowiedzieć tu jeszcze należy, iż w (nieznanej w oryginale) petycji Salomei u papieża Aleksandra IV w sprawie przeniesienia uposażenia klasztoru zawichojskiego na skalski, jako motyw zmiany tej podany był napad tatarski; nie było zaś w nim widocznie wiadomości o wymordowaniu zakonnic tamtejszych, gdyż odpowiedź papieska nic o tem nie wspomina. [2])

Przytaczając tu za Jaroszewiczem ów rejestr poniżej *in extenso*, czynię to po pierwsze dlatego, ażeby dać przyszłemu autorowi monografji, poświęconej dziejom zakonu Klarysek w Polsce, [3]) możność odszukania jego pierwowzoru w dostępnem obecnie archiwum prastarej Kollegjaty sando-

---

dliwego z dnia 2 marca 1257 r. (Monum. medii aevi III, 52), któremu Ulanowski autentyczności odmawia. Poczytywany przez niego za autentyczny dokument Bolesława (*Ibid.* III, 68, nr. LVII) wyrażenia „constructum“ nie zawiera. Z przywileju papieża Aleksandra IV z dnia 6 sierpnia 1260 r. (*Ibid.* p. 66), z którego poniżej wyjątek w przypisie przytaczam, zdawałoby się wynikać, iż w roku tym budowla taka jeszcze nie istniała, a była tylko w projekcie. Prawdopodobnie więc mieściły się klaryski w dworzyszczu, wdowią siedzibą Grzymisławy będącem, a na własność im może oddanym.

[1]) Aprobaty wydane dla autora dzieła z którego korzystam, przez kilku przełożonych zakonu, nazywają go: „A. R. D. Florianus Jaroszewicz O. M., S. Theologiae Lector emeritus, Custodiae Russiae Pater primarius et Diffinitor actualis“, a cenzorowie ksiąg duchownych dla diecezji krakowskiej świadczą o nim: „Viri omni Provincia optime meriti“. Wolno zatem na powyższem jego podaniu źródła bezpiecznie polegać.

[2]) *Monum. medii aevi* III, 66, nr. XLIV.

[3]) Do napisania takiej monografji zachęcał historyków polskich już przed laty blisko czterdziestoma Ulanowski w pracy *O założeniu i f. d.* Niektóre materjały do niej znajdują się w *Encykl. kościelnej* Nowodworskiego, Tom V, przy końcu rozdziału o franciszkanach.

mirskiej.[1]) Czynię to powtóre także i ze względu, iż istniejący już około 1245 r. konwent tychże panien w Zawichoście,[2]) chronologicznie biorąc, wogóle do najstarszych w tej części Europy należał. Dawniejszym od niego był tylko pragski, zapoczątkowany jeszcze za życia św. Klary przez Agnieszkę, córkę Przemyśla Ottokara w 1234 r.; młodszym zaś wrocławski, założony w 1257 r. przez Annę, wdowę po Henryku Pobożnym. Nie przesądzając w niczem ani autentyczności, ani wiarygodności tej konsekwencji,[3]) zwracam edynie uwagę na fakt, że imię Agnieszki nosiła pierwsza

---

[1]) Według informacyj, jakie daje książka p. t. E. Chwalewik, *Zbiory polskie, archiwa, bibljoteki i t. d. w ojczyźnie i na obczyźnie* (Warszawa 1916) str. 162—163, należałoby może nie w archiwum, lecz w bibljotece kapitulnej sandomierskiej poszukiwać rękopisu, którego tytuł powyżej za Biernackim podałam.

[2]) Ulanowski, *O założeniu etc.* str. 11, kładzie tę datę dopiero na rok 1253, rozumiejąc pod wyrazem „klasztor" zapewne nie samo zgromadzenie osób, lecz także temporalja, do bytu tegoż zgromadzenia potrzebne. Skoro wszakże, jak słyszeliśmy wyżej, błogosł. Salomea już w 1274 r. do zakonu klarysek przyjętą została, byłoby rzeczą dość dziwną, gdyby dopiero po latach dziewięciu zgromadzenie tamtejsze ukształować się miało.

[3]) Oto jak przedstawia się ów spolszczony przez Jaroszewicza rejestr zakonnic zawichojskich: „Agnieszka Jastrzębska (sic!) ksieni; Małgorzata z Sandomierza; Zofja z Opatowa; Helena z Tarnowa; Ottolia z Kazimierza; Jadwiga z Zatora; Kordula ze Sławkowa; Martina z Oświęcimia; Felicissima z Gródka; Marjanna ze Lwowa; Urszula z Proszowic; Katarzyna z Radymna; Bertilda z Warszawy; Ludomilla z Krakowa; Wisława z Kleparza; Oliwerja z Płocka; Ewa z Potylicza; Paulina z Sandomierza; Kunegunda Leszczyńska (sic!); Jukunda z Wieliczki; Borea z Przemyśla; Marcellina z Miechowa; Lucja z Nowego Miasta; Agata z Zawichosta; Bronisława z Sandomierza; Złotosława z Proszowic; Elżbieta z Pokrzywnicy; Felicitas z Bochni; Małgorzata z Jarosławia; Odosława z Warki; Ottilia z Częstochowy; Deodigna z Krakowa; Honorata z Zawichosta; Honorja z Płocka; Witosława z Buska; Wissobona z Włocławka; Chrystyna z Wojnicza; Jaromiła z Warszawy; Wiścisława z Leżajska; Małgorzata z Kalisza; Bromysława z Mościsk; Angela z Przeworska; Birgitta z Chęcin; Wolisława z Lublina; Busława z Łowicza; Godulia ze Skały; Klara z Krakowa; Wissomira z Łowicza; Melania z Gniezna; Petronella z Iłży; Scholastyka ze Stradomia; Monesława z Zakroczymia; Salomea z Radomia; Wissomira z Rzeszowa; Swentocha z Melsztyna; Stanisława z Opoczna; Domicylla z Warki; Joanna z Zawichosta",

ksieni skalska.[1]) Być może, iż pochodziła ona z mazowieckiego rodu Jastrzębców. Ze słów Jaroszewicza: „Nad pannami (zawichojskiemi) ksienią była Agnieszka Jastrzębska, pierwsza po błogosł. Salomei, dla wielkiej świątobliwości życia ksienią obrana", wynika jasno, iż mamy tu do czynienia z jedną i tą samą osobistością. Wiadomo bowiem z innych źródeł, iż królowa halicka przez pokorę godności ksieni się zrzekła i jedynie może tylko przez posłuszeństwo przez czas krótki ją piastowała.[2]) Owa siostra Agnieszka była zatem w istocie najpierw ksienią zawichojską, a dopiero w dalszym ciągu swego urzędowania ksienią skalską. Wymieniona w konsygnacji tej siostra „Swentocha z Melsztyna", wydaje się być identyczną z późniejszą następczynią Agnieszki, ksienią Świętosławą, znaną z dokumentu, wystawionego przez nią w kwietniu 1271 r.[3]) W wymienionej zaś w tejże konsygnacji siostrze „Salomei z Radomia", dopatrzećby się można księżniczki mazowieckiej Salomei,[4]) siostry Ziemowita I księcia czerskiego i mazowieckiego, którego imię w dwóch dokumentach Bolesława Wstydliwego, tyczącego się uposażenia klasztoru zawichojskiego widnieje.[5]) Być może, iż pod imieniem „Domicilia de Warka" wpisana została na listę zakonnic tamtejszych znana z innych źródeł: *Domicilla Salomea, Zemoviti ducis filia, ordinis sanctae Cla-*

[1]) Ulanowski, *O założeniu etc.* str. 31 i 35, z powołaniem się na *Monum. Poloniae hist.* T. IV, p. 781 i 783.

[2]) Opatovius, *Żywot i cuda św. Salomei*, str. 121.

[3]) *Monum. medii aevi*, III, 99.

[4]) Porówn. l. c. III, str. 310. — Nawiasowo zamieszczam tutaj mały przyczynek do dziejów klarysek polskich. Oprócz błogosł. Salomei (córki Leszka Białego i Grzymisławy księżniczki łuckiej) zaliczały się do zakonnic skalskich w tej epoce dwie jeszcze jej imienniczki, blisko z nią spokrewnione. Pierwsza z nich, Salomea, córka Konrada I księcia mazowieckiego i Agafji, księżniczki nowogrodzko-siewierskiej, jest to owa „soror Salomea", której pieczy stryjeczna jej siostra, błogosł. Salomea, w testamencie swoim, w 1268 r. sporządzonym, porucza kosztowne naczynia i szaty kościelne, przez się sprawione. (Monum. medii aevi III, 92, tudzież Balcer, Geneal. Piastów, tablica VI). Druga, młodsza od dwóch poprzednich, Salomea klaryska skalska († 1301), była bratanicą poprzedniej, a córką Ziemowita I, księcia czerskiego i Perejasławy, księżniczki halickiej (Balcer, l. c. tablica IX).

[5]) *Monum. medii aevi* III, p. 52 i 70.

rae; [1]) określnik „domicilla" służył bowiem często kronikarzom ówczesnym na oznaczenie panien szlacheckich, a zwłaszcza księżniczek krwi piastowskiej. [2])

Utożsamieniu siostry (a raczej może nowicjuszki) zawichojskiej „Domicelli z Warki" [3]) z późniejszą zakonnicą skalską Salomeą [4]) sprzyja fakt, iż rodzice tej ostatniej (księstwo mazowieccy Ziemowit I i żona jego Perejesława) byli szczególniejszymi dobrodziejami dominikanów w Warce. [5]) Jest więc rzeczą dosyć prawdopodobną, iż miejscowość ta była rezydencją książęcej pary, a zarazem i miejscem rodzinnem ich córki, znanej z franciszkańskiego Rocznika małopolskiego pod imieniem „Domicella Salomea" klaryski skalskiej. [6])

Pouczenie, z jakich klas społecznych pochodziły pierwsze polskie klaryski, daje nam Miechowita, który mówiąc w swej *Chronica Polonorum* (pod r. 1258) o uposażeniu zakonnic zawichojskich, dodaje iż Bolesław Wstydliwy zaopatrzył w ten sposób byt „zubożałych, lub wzgardzających

---

[1]) O tej, najmłodszej z trzech ówczesnych Salomei skalskich, porówn. Ulanowski, *Kilka słów o Żywocie św. Salomei, królowej halickiej.* (Rozpr. Wydz. hist. filozof. Akad. Umiej. Tom XX, Kraków 1887) str. 101 w przypisie.

[2]) Pisze o tem m. i. Łunukiewicz, l. c. z powołaniem się na Monum. Bielowskiego T. III, str. 38 i 39, oraz na Długosza Vita Stanislai.

[3]) Z okoliczności iż owa „Domicilla z Warki" wymieniona jest dopiero na przedostatniem miejscu wnoszę, iż była ona w 1257 r. dopiero nowicjuszą, a nie siostrą chórową.

[4]) Wymienia ją dokument Leszka Czarnego z dnia 9 stycznia 1286 r. *(Monumenta modii aevi,* III, 131, nr. CX).

[5]) Balcer, l. c. str. 316. Fakt ten tłómaczy również, dlaczego dominikanie pragnęli u siebie pochować zmarłą w 1301 r. „na Mazowszu" siostrę Salomeę Ziemowitównę, pomimo iż ta w testamencie swoim wyraziła była życzenie, aby jej ciało w krakowskim kościele franciszkańskim zostało pochowane. Zob. tyczące się tej sprawy przypisy Ulanowskiego do szkicu krytycznego p. t. *Kilka słów o żywocie św. Salomei, królowej halickiej.* (Rozpr. Wydz. hist. filozof. Ak. krak. T. XX) str. 101, z czem porówn. Balcer, l. c. str. 308.

[6]) Rok jej urodzenia nie jest wiadomy; prawdopodobnie była ona najstarszą z trojga dzieci Ziemowita I i przyszła na świat w 1248 r. Książę ten zabity został przez Litwinów w Ujazdowie na Mazowszu dn. 23-go czerwca 1262 r.

małżeństwem, córek baronów i szlachty swojej". [1]) Reguła zakonna i równość klasztorna były więc może przyczyną, iż w spisie, którym się zajmujemy, pod nazwami miejscowości, z jakich franciszkanki te pochodziły, ukryty został wysoki stan świecki pewnej ich liczby.

Nieco do myślenia dają wprawdzie w spisie tym imiona takie, jak Melania, Felicitas, Oliveria, Birgitta, Paulina, i t. p., o których zdawaćby się mogło, iż nie były jeszcze w epoce tej w użyciu. Znalazłam wszakże u Miechowity wiadomość, iż imię Birgitta nosiła także druga żona Konrada księcia głogowskiego, którą tenże w 1271 r. poślubił. [2]) Oliverius zwał się ówczesny biskup Sirmium (miasta leżącego na Węgrzech w pobliżu Calecry), któremu w 1263 r. papież Urban IV udzielił pozwolenia na wstąpienie do zakonu franciszkańskiego. [3]) Ową siostrę „Paulinę z Sandomierza" zaś, dałoby się może utożsamić z zakonnicą skalską, którą starożytny opis cudów św. Salomei „siostrą Puellana" nazywa. [4]) Siostra „Scholastyka ze Stradomia", pochodziła jak się zdaje z miejscowości tej nazwy, leżącej w powiecie pińczowskim, a często w ówczesnych aktach kamery apostolskiej wymienianej [5]) Widzimy zatem, że i w tym względzie rejestr klarysek zawichojskich, przez Jaroszewicza nam przekazany, cechy wiarygodności posiada. Najważniejszy zarzut, jakiby mu zrobić można, polega w tem, że brakuje w nim imienia byłej królowej halickiej. Ponieważ jednak zawiera on imiona tylko pięćdziesięciu ośmiu, a nie sześćdziesięciu zakonnic, przeto być może, iż już autor owego, przez Baroniusa wymienio-

[1]) Mathiae de Miechovia *Chronica Polonorum* (Crac. 1519) p. 163.

[2]) L. c. p. 170.

[3]) Zob. u Waddinga l. c. T. IV (editio secunda) p. 198—199, tudzież odnoszącą się do sprawy tej bullę papieską, ibid. p. 505.

[4]) Opatovius, l. c. str. 319: „Wtórego (1270) roku, na tymże mieyscu w klasztorze skalskim siostra Puellana ciężką chorobę z wielkimi boleściami cierpiała, y udała sie w modlitwach swoich do W. Salomei, przypominaiąc iey swoje posługi, iako iey wiernie y życzliwie służyła, y zaraz ozdrowiała, y tak sie iey zdało, iakoby ktoś boleść gwałtownie wyciągnął z iey boku". Siostra „Paulina z Sandomierza" była mięc może przed wstąpieniem do zakonu panną dworską królowej halickiej.

[5]) Zob. J. Ptaśnik, *Acta Camerae Apostolicae* (Monum. Poloniae Vaticana) Crac. 1913, gdzie w indeksach I i II tomu wymieniony jest „Stradom (alias Stradow) villa districk. Pinczów".

nego traktatu sandomirskiego: *De atroci vastatione totius Poloniae* etc., imienia błogosł. Salomei na podanym tam przez się spisie rzekomych „męczenniczek zawichojskich" nie zamieścił.

Z imieniem księcia kaliskiego Bolesława Pobożnego, męża błogosł. Jolanty, wiąże się, oprócz fundacji klasztoru klarysek w Gnieźnie [1]) także nadanie klasztorowi zawichojskiemu dochodów z trzech wsi, leżących w ziemi kaliskiej, [2]) oraz fundacja klasztoru Minorytów w Kaliszu. Wszystkie te trzy fakty zaszły za rządów siódmego z rzędu ministra czesko-polskiej prowincji, wspomnianego wyżej brata Daniela. Datę fundacji ostatnio wymienionej, podaje za Fürstenheinem Biernacki (l. c. str. 225) w słowach: *celebravit primum capitulum Inovladislaviae in Cuiavia, in festo s. Antonii 1257, quo anno in eodem capitulo receptae sunt domus Calissii et Nissae.* Klasztor ten przytykał do należącego do niego kościoła pod wezwaniem św. Stanisława biskupa krakowskiego, świeżo pod ten czas kanonizowanego.

W staraniach o tę kanonizację mieli, obok biskupa Prandoty i księżnej Kingi, nie mały udział franciszkanie krakowscy. Trzykrotnie bowiem uczestniczyli oni w poselstwie, które Prandota w tej sprawie do bawiącego w Lyonie, a następnie w Perugii papieża Innocentego IV (pod przewodnictwem Jakóba ze Skarzeszowa, dziekana kapituły katedry krakowskiej i kanonika jej, Gierarda) wyprawiał. [3]) Na ich to głównie prośbę, polecił papież franciszkaninowi włoskiemu, Jakóbowi z Vellestri, ażeby ścisłe badanie co do żywota i cudów św. męczennika w Krakowie przeprowadził. [4]) We franciszkańskiej wreszcie bazylice w Asyżu, wpi-

---

[1]) Wiadomość o tej fundacji podał (przed Miechowitą na którego powołuje się Biernacki) Długosz, *Hist. Pol.* II, p. 72, pod rokiem 1259.

[2]) *Monum. medii aevi* III, p. 67. Dokument ten, mający datę 22 stycznia 1262 r., pisany jest tą samą ręką co wystawiony również dla klasztoru zawichojskiego przywilej Prandoty z d. 4 kwietnia 1259 r. (Porówn. facsimilia obydwóch tych dokumentów w Pamiętniku Akademji Umiej. T. VI, tablica I, fig. 1, oraz tablica III, fig. 21).

[3]) Gładyszewicz l. c. str. 31, z powołaniem się na Długoszową *Vita S. Stanislai.*

[4]) *Monum. medii aevi* T. I, str. 41, dokument z dnia 26 maja 1252 r.

sał go Innocenty IV uroczyście w poczet Świętych katolickiego Kościoła, wśród wspaniałego obrzędu kanonizacyjnego w dniu 8-go września 1233 r.[1])

Wspominając o tem, przydaje Biernacki (l. c. str. 225), że na pamiątkę, iż kanonizacja św. Stanisława w Asyżu się odbyła, zaczęli od tej pory biskupi krakowscy umieszczać nagrobki i wizerunki swoje na krużgankach krakowskiego klasztoru franciszkańskiego.

Zestawienie wszystkich wiadomości o ustawicznym kontakcie świątobliwego biskupa Prandoty, zarówno z duchownymi synami, jak córkami św. Patrjarchy z Asyżu, prowadzi do wniosku, iż był on niezawodnie członkiem trzeciego zakonu serafickiego. Nie można bowiem wątpić, iż instytucja ta, wydająca tak błogie owoce w południowej i zachodniej Europie, u nas równocześnie z pierwszym i drugim zakonem św. Franciszka zaprowadzona została. Jakkolwiek przygodne tylko o tercjarzach i tercjarkach polskich z owej doby dochowały się wzmianki, wiadomo np. iż do trzeciego zakonu wpisał się był w 1240 r. Koloman halicki, mąż błogosł. Salomei.[2]) Tercjarzem nazywa Biernacki Bolesława Wstydliwego,[3]) tercjarkami matkę jego Grzymisławę, tudzież siostrę Kingi, księżnę halicką Konstancję.[4]) Starsi dziejopisowie franciszkańscy notują, iż zmarła w 1264 r. Jutta Konopacka, żona kasztelana chełmińskiego Jana, owdowiawszy młodo „przyjęła odzienie trzeciego zakonu S. O. Franciszka i wszystkie swoje dostatki na ubogich rozszafowała".[5]) Tercjarką była również owa *religiosissima Martha* z krakowskiego rocznika franciszkańskiego,[6]) z domu której w Krakowie bło-

---

[1]) Gładyszewicz, ibidem, str. 32.

[2]) Nowodworski, *Encykl kośc.* T. V, str. 558.

[3]) *Speculum Minor.*, str. 254.

[4]) Powołując się na Długoszową *Vita S. Cuneg.* pisze Biernacki (l. c. str. 245) pod rokiem 1300: „Hoc eodem anno mortua est B. Constantia, Tertii Ordinis S. F. Soror et germana B. Cunegundis et B. Julentae. Sepulta Leopoli in Ecclesia SS. Corporis Christi die 20 Octobr."

[5]) Jaroszewicz, l. c. str. 252, z powołaniem się na *Menologium franciscanum*, fol. 54.

[6]) *Mon. Pol. hist.* III, 49

gosł. Jolanta i Kinga w dniu 10-go grudnia 1279 r. na pogrzeb Bolesława Wstydliwego wyszły.[1]) Tercjarką była wreszcie Jadwiga, córka wspomnianego wyżej księcia katolickiego Bolesława Pobożnego i Jolanty; żona Władysława Łokietka i matka Kazimierza Wielkiego, a późniejsza klaryska sądecka.

---

[1]) *Mon. Pol. hist.* IV, 699.

Zofja Birkenmajerowa.

Przegląd piśmiennictwa.

Stefan Żeromski. Przedwiośnie — powieść. Wydawnictwo Mortkowicza. Warszawa—Kraków. 1925, str. 383.

Ostatnia powieść Żeromskiemu fatalnie się nie udała.

Nie ze względów literackich! Jako dzieło sztuki jest ona — naszem zdaniem — lepszą i to znacznie od poprzednich utworów Żeromskiego. Przedewszystkiem odznacza się dość rzadką u tego pisarza jednością budowy i akcji, niema w niej nieraz przydługich, nie związanych ani logicznie, ani psychologicznie z zasadniczą treścią powieści epizodów i dygresyj. W „Przedwiośniu" — wszystko, nawet awantury miłosne bohatera Cezarego Baryki, ma jakiś swój cel i podporządkowane jest głównej idei. Drugą wielką zaletą „Przedwiośnia" — to prawda psychologiczna tak bohatera jak i innych działających osób. Nie spotykamy żadnych niespodzianek i łamańców psychologicznych, których zdrowy rozum uznać i zrozumieć nie potrafi. Znamy genezę każdego poglądu i czynu bohatera, każdy jego krok jest psychologicznie umotywowany, stąd zrozumiały, logiczny. Zalet literackich ostatniej powieści Ż. dopełnia cudowny język, plastyka, wyrazistość, miejscami wprost potęga wspaniałych, do głębi wstrząsających opisów piekła bolszewickiego w Baku, niedoli repatrjantów i nędzy polskiej.

Lecz właśnie te wielkie wartości literackie „Przedwiośnia„ tem bardziej podnoszą jego fatalność. Oby to była powieść licha, niedołężnie napisana! Prześlibyśmy nad nią do porządku, nie przyniosłaby żadnej szkody. Niestety jest inaczej!

Już dużo pisano o „Przedwiośniu" Żeromskiego; spotkał je nie mniej ni więcej jak zarzut propagandy komunizmu bolszewickiego. W Rosji przyjęto ją z triumfem — jako dowód zwyciężenia ideologji komunistycznej, jako „Przedwiośnie" bliskiego przewrotu; podobno myśli się tam już o przekładzie rosyjskim nowego arcydzieła literatury komunistycznej.

Żeromski zaprotestował. Woła w liście otwartym do Arcybaszewa, że go nie zrozumiano. Obrazem piekła bolszewickiego

pragnął przerazić rodaków, a obrazem nędzy polskiej poruszyć sumienia polskie do stworzenia polskich, z ducha naszego wyrosłych reform — a tymczasem zrobiono go apostołem rewolucji. Czy słusznie? Częściowo... tak.

Wierzymy Żeromskiemu, że cel mu przyświecał wielki i szlachetny; w rzeczywistości osiągnął skutek wprost przeciwny, a nie mógł osiągnąć innego, bo każde zdanie jego książki, od pierwszego do ostatniego, wbrew intencji autora, nabrzmiałe jest wołaniem o rewolucję komunistyczną.

Nie liczenie się z psychiką współczesnych umysłów, dla których książkę swą przeznaczył, zbyt idealistyczne a równocześnie powierzchowne pojmowanie najważniejszych zagadnień społeczno-gospodarczych, płytkie uproszczanie bardzo złożonych problemów — oto przyczyny, które w sumie robią z „Przedwiośnia" powieść propagującą wbrew intencji autora bolszewizm.

Żeromski od pierwszej strony książki wysila się, aby kontrast dwu wrogich światów wypadł jak najjaskrawiej. Historja życia i karjery Seweryna Baryki, charakterystyka jego samego i jego — zdaniem autora „Wiatru od morza" — ślamazarnej, tęskniącej romantycznie za Podlasiem żony, opisy ich życia, a potem ta nieszczęsna Nawłoć (cała druga, największa część książki) mająca być symbolem Polski współczesnej, życiem obywatelstwa polskiego — to wszystko jest jakby tłem, na którem autor maluje z jednej strony sybarytyzm, cynizm, próżniacze życie ludzi zwanych burżujami, a z drugiej skrajną nędzę ludu miast i wsi, ze szczególnem uwzględnieniem nędzy żydostwa.

Po całej powieści rozsiane są drobne obrazki czy sceny, urastające w przedstawieniu autora do wielkości symbolu. Młody Baryka z Hipolitem Wielosławskim, panem Nawłoci, jego kuzynką i jego bratem księdzem Anastazym (postać wstrętna — nieskontrastowana innym przedstawicielem duchowieństwa, jest krzywdzącą obelgą, rzuconą w twarz polskiemu duchowieństwu) pędzą sobie w różowych humorach na przejażdżkę, syci, wypoczęci, zdrowi. Mijają Żyda z brudnym workiem na plecach, chłopów z trudem posuwających się błotnistą drogą. Baryka zaczyna filozofować w duchu, rozmyślać nad ich niedolą, nad tajemnicą wnętrza worka żydowskiego, tajemnicą jego życia. „Dźwiga na sobie ciężar, a dźwigając go pełza po błocie i piasku, szarga się i „flonta" po drogach prastarych ziemi, ...gdy w samolocie, szybującym z Warszawy do Paryża... wytworna dama podróżująca, dla skrócenia sobie nudnego czasu, śpi smacznie, ułożywszy się na dnie lotnej kabiny. O nędzo, nędzo biednego, brudnego Żyda, kto cię wysłowi". (str. 186). W Baryce myśli te budzą odruch buntu i chęć, by wyjść w ten lud nędzny a głupi (str. 187) „urągać na panów, na układ świata".

Tego rodzaju obrazki powtarzają się często.

Hipolita po powrocie z wojny r. 1920 witają radośnie parobcy, służba dworska. Baryka raczy go taką perspektywą przyszłości: „Za tę jedną srebrną papierośnicę, za posiadanie kilku srebrnych łyżek, ci sami, wierz mi... wywleką cię do ogrodu, i głowę ci rozwalą siekierą. Wierz mi! Ja wiem! Grube i dzikie sołdaty ustawią cię pod murem... Nie drgnie im ręka, gdy cię wezmą na cel! Za jednę tę oto srebrną cukiernicę" (str. 143).

Widmo rewolucji, jako konieczności dziejowej, unosi się jak zmora w powieści. Nawet zmarłej matce Baryka udawadnia, że rewolucja jest prawem moralnem dziejów ludzkości. Jego rozumowania podpisałby bez wahania każdy bolszewik świadomy swych celów (str. 47).

Wszystkie dyskusje na temat przemian społecznych kończą się pozornem przynajmniej zwycięstwem ideologji komunistycznej (np. długa rozmowa starego Baryki z synem, str. 73—88), tem samem zwycięstwem kończy się również walka wewnętrzna bohatera powieści Baryki. Zmagają się w nim dwa poglądy: umiarkowany i radykalny; chwilami pierwszy bierze górę, pobudza go nawet do przeciwstawienia się radykalizmowi, ostatecznie jednak nasycenie się widokiem nędzy warszawskiego Jełka (dziwna rzecz!) a zwłaszcza opowiadanie o znęcaniu się policji nad więźniami i osobisty zawód miłosny rzuca Barykę w objęcia komunizmu. Widzimy go na czele robotników, idących do Belwederu a raczej na Belweder! Tu się powieść urywa. Jakiś straszny ból chwyta serce, cała istota buntuje się przeciw takiemu rozwiązaniu! Chciałoby się autora tłumaczyć, szuka się zdań a nawet słów, któreby wskazały, że Żeromski nie solidaryzuje się z decyzją swego bohatera! Daremnie!

I cóż wobec tego znaczą wyjaśnienia autora w liście otwartym? Dla poparcia ideologji komunistycznej wyzyskał autor wszystkie prawdziwe racje i wszystkie frazesy i sofizmaty wojującego socjalizmu i bolszewizmu, dla poparcia ideologji umiarkowanej jakby rozmyślnie prawie nic nie uczynił, a jeżeli coś uczynił, to sam zniszczył ironją, sarkazmem, sofizmatem.

Matka Baryki — wiecznie „chlipiąca" za swojemi Siedlcami i Podlasiem, pobożna, zacna, ale słaba, pada ofiarą przewrotu na Kaukazie, entuzjazmowi rewolucyjnemu syna nie umie przeciwstawić żadnej racji — cierpi biernie i ginie.

Ojciec, oficer rosyjski, później legjonista, próbuje syna przekonać o potrzebie rewolucji a zgubności przewrotu — daremnie — pomysł domów szklanych, Wisły ujętej w szklanne mury jest śmieszny, jako symbol fatalny, nie udany.

Późniejszy opiekun warszawski pan „wiceminister" Gajowiec to znowu poczciwy idealista, piszący książkę, mającą uzdrowić odrazu bolączki społeczne w Polsce. Wszystkie jego myśli, często trafne i głębokie, spotykają się z sarkazmem i ironją Baryki, a na odwrót cięte przeciw zarzuty Baryki wprawiają go

w kłopot, nie zawsze umie się bronić — i ostatecznie czytelnik musi odnieść wrażenie, że sympatje autora są po stronie Baryki, on jest górą, tamten, niedołęga przegrał.

Tak się przedstawia ideologja „Przedwiośnia". Ma ono jeszcze inne braki, jednostronności! Całkiem fałszywem jest zrobienie z dworu i wsi w Nawłoci symbolu Polski współczesnej. Dziś główne sprężyny w miastach spoczywają — inteligencja miejska pracująca i robotnicy miejscy — to dwie najważniejsze grupy społeczne. A tych nam Żeromski całkiem nie ukazał! Szkoda, obraz burżuazji nie byłby może wtedy tak jaskrawy, a obraz proletarjatu tak straszny!

Zato mamy dużo, za dużo czułości o Żydach; nędza żydostwa Nalewek więcej autora wzrusza niż nędza polskiego chłopa czy robotnika wyzyskiwanego, rozpijanego przez Żyda. O Żydzie pijawce ani słowa; ani słowa także o burżuazji żydowskiej, o tych najstraszniejszych eksploatatorach nędzy.

Za to jest ksiądz Anastazy — cynik, sybaryta, obżarcioch i pijak! *Cui bono* dostał on się do „Przedwiośnia"? Czy dla radości sąsiadów z za wschodniej granicy? Czyżby Żeromski nie znał innych księży w Polsce? Czyżcy nie widział tego dobra i ładu, tego ogromu pracy i zasług duchowieństwa dla Polski?

Za to są opaśli burżuje z dworu polskiego, próżniacy, są samice w rodzaju Żanny, są orgje pijaństwa i rozpusty — wszystko w tym celu, by obraz wypadł jak najjaskrawiej. Popełnił tu jednak Żeromski wielką niekonsekwencję. Bohater powieści, rzecznik i obrońca uciśnionego proletarjatu świetnie się bawi wśród uciskającej burżuazji, on bezdomny, sierota, korzysta z gościnności polskiego dworu — bałamuci polskie panny. I byłby w tym dworze pozostał, stałby się zwyczajnym burżujem, gdyby nie porażka miłosna. Ona go wypędziła z Nawłoci, ona rzuciła w wir propagandy komunistycznej, ona wreszcie, a nie nędza ludu czy idealizm, pchnęła go ostatecznie do decydującego kroku przejścia do polskich (?) bolszewików (str. 381), kroku objawiającego się pochodem na Belweder. Osobista zawiść i żądza zemsty nad burżujką robi z Baryki komunistę; nie bardzo to idealnie wygląda; dziw, że tak się nim ucieszono za wschodnią granicą.

Do dalszych „nietaktów" „Przedwiośnia" zaliczyć należy opowiadanie o więzieniach polskich (będzie radość z tego u naszych wrogów wewnętrznych i zewnętrznych — sami Polacy się przyznają...!) i historja z policjantem. Sens jej krótko taki: państwo polskie spoczywa tylko na systemie policyjnym, który jednak już się załamuje, policjanci są po stronie proletarjatu i czekają na okazję, by z nim razem obrócić się przeciw reakcyjnej władzy.

To wszystko zmusza czytelnika, by cel i sens „Przedwiośnia" widział w słowach następujących: „Cóż za zwierzęce pę-

dzicie życie, chłopy silne i zdrowe! Jedni mają jadła tyle, że z niego urządzili kult, obrzęd, nałóg, obyczaj i jakąś świętość, a drudzy po to tylko żyją, aby nie zdychać z głodu! Umiłujcież się, chłopcy potężne, przeciwko swojemu sobaczemu losowi" (str. 292).

Czy się godziło wydawać dziś w Polsce taką książkę, pełną tego rodzaju apostrof i haseł. Przypuśćmy nawet, że obraz Polski współczesnej w „Przedwiośniu" jest we wszystkiem zgodny z prawdą, to czy jest rzeczą rozumną dolewać oliwy do ognia, jątrzyć? Żeromski powiada w liście otwartym, że chciał wtrząsnąć sumieniami i pobudzić społeczeństwo do stworzenia jakiejś wielkiej idei! Ależ my mamy za dużo wielkich idei, nasza filozofja mesjaniczna sformowała ich wiele, wieki czekać będziemy na ich realizację. Więc nie o nowe idee wołać należy, lecz o urzeczywistnienie tych, które uznaliśmy za swoje i wielkie. Na to trzeba jednak cierpliwości. Burzyć można w jednej chwili, ale by budować, tworzyć, trzeba czasu. W długim wysiłku, w pracy, w męce realizują się wielkie reformy. Dlatego należy nie jątrzyć rany, ale je koić, uczyć ludzi cierpliwości, ich nadmiarę zgorzkniałe serca uciszać, od myśli o buncie odwracać — oto jakiem ma być polskie „Przedwiośnie".

W. Bednarski.

O. Jacek Woroniecki O. P.: Katolicka etyka wychowawcza, część I analityczna. Poznań, księg. św. Wojciecha 1925, str. VII+232.

Z pod pióra niedawnego rektora uniwersytetu lubelskiego wyszła jedna z bardzo potrzebnych dziś książek, przeznaczona dla katolików inteligentnych. Ważnym jej rysem jest to, że kiedy rozliczne inne pokrewne prace traktują zasady moralności czysto przyrodzonej, do poznania których może dojść sam rozum — autor zgóry zapowiada etykę „katolicką" i w tym celu ujmuje w ścisłem zjednoczeniu zasady i czynniki przyrodzonego i nadprzyrodzonego życia moralnego, a tylko teoretycznie rozgranicza ich zakresy. Współdziałanie natury i łaski, osobistego wysiłku człowieka i pomocy Bożej występuje dzięki temu w tem jaśniejszem świetle.

Treść niniejszego, pierwszego tomu, ogranicza się do prawd ogólnej natury i obejmuje analityczną część etyki. W rozdziale pierwszym przechodzi autor pojęcia wstępne: przedmiotu, metody i podziału etyki, oraz podaje krótki krytyczny pogląd dziejowy. Zdaniem jego etyka wogóle w nowszych czasach podupadła, głównie z powodu indywidualizmu oraz intelektualizmu moralnego, który, oddając pierwszeństwo rozumowi, nie uwzględniał należycie pożądania i woli. Systematyczne rozwinięcie etyki rozpoczyna od zagadnienia celu człowieka, którym ostatecznie jest Bóg, podczas gdy pragnienie szczęścia jest tylko ostatnią pobudką działania; tym sposobem jedyna chrześcijańska etyka umie pogodzić: szczę-

ście i obowiązek, tak indywidualny jak społeczny. Pytanie, jak powstaje czyn moralny i w jaki sposób czyny ludzkie podporządkowują się temu celowi ostatecznemu, prowadzi autora do analizy skomplikowanej struktury naszej działalności moralnej. Rozpoczyna ją od zbadania roli, jaką w niej spełniają poszczególne władze umysłowe i zmysłowe. Ponieważ czynniki moralne muszą być świadome i dobrowolne, zaczyna od rozumu, kierującego działaniem i woli, jako wykonawczyni, przyczem tłumaczy zagadnienie wolności i sumienia. Następnie przechodzi do wykazania roli, jaką uczucie i temperament, wogóle władze zmysłowe, odgrywają w życiu moralnem i zwraca uwagę na ważność tych czynników w pracy wychowawczej. Samo postępowanie moralne wymaga pewnej zasady, normy; jest nią prawo moralne, wypływające bezpośrednio z rozumu i obdarzone wybitnym charakterem społecznym. Jako przyrodzone prawo moralne, ma ono swe ostateczne źródło w Bogu, a uzupełnione zostaje przez prawo pozytywne, częścią Boskie objawione, częścią ludzkie, podyktowane przez państwo, albo przez zwyczaj.

Pytanie, na czem opierają się nasze sądy o wartości moralnej danego czynu, prowadzi do kwestji kryterjum moralności, które etyka chrześcijańska znajduje w połowie drogi pomiędzy błędnemi zdaniami hetero- i autonomicznych systemów moralności. Według niej normą rozróżnienia dobra i zła jest bezpośrednio natura ludzka, a ostatecznie myśl Boża względem człowieka: z takiego jej pojęcia płynie niezmienność i powszechność normy naszego postępowania moralnego. Na samą wartość moralną czynu wpływa przedewszystkiem jego przedmiot, a pozatem okoliczności, zwłaszcza cel działania; przy tej sposobności objaśnia autor istotę złego, grzechu i jego podział. Przechodząc do środków, które wspierają nas na drodze do celu nadprzyrodzonego, wyjaśnia autor pojęcie i rolę łaski poświęcającej, uczynkowej i innych specjalnych. Ostatni rozdział poświęcony jest wychowaniu, nie wchodzi jednak w szczegóły, ale bada ogólne jego podłoże, podkreślając, że chrześcijańskie wychowanie musi się liczyć zarówno z przyrodzonemi warunkami, tj. wrodzonemi skłonnościami i ich ćwiczeniem, jak z nadprzyrodzonemi, mianowicie łaską. Owocem tej pracy powinno być zdobycie charakteru, czyli zespołu cnót moralnych, nadającego postępowaniu człowieka cechę stałości, umiaru i jednolitości moralnej.

Treść jest więc bogata i poważna, tak że książka jest odpowiednią tylko dla osób inteligentnych. Sposób przedstawienia rzeczy nie jest równomierny, co autor sam uznaje w przedmowie; niektóre jednak części są bardzo cenne, bądź treścią, bądź sposobem jej ujęcia. Obok organicznego powiązania etyki przyrodzonej z nadnaturalną podnieść można np. piękne przeciwstawienie uniwersalizmu etyki chrześcijańskiej partykularyzmowi innych systemów etycznych (str. 22—30), konieczność równoczesnego

uwzględnienia pierwiastka nadprzyrodzonego i przyrodzonego w pracy wychowawczej nad sobą i drugimi (str. 189, 223—6). Bardzo dodatnim jest pozytywny charakter całości, objawiający się w tem, że autor zaczyna od cnót, a dopiero potem przechodzi do wad i grzechów, i taki sam porządek zaleca wychowawcom; czasopismo nasze podnosiło ważność tego stanowiska już przed paru laty z okazji innej recenzji.

Obok tych dodatnich uwag mielibyśmy jednak i pewne zastrzeżenia co do rzeczy, na które nie możemy się zgodzić. Pomijamy już terminologję, naogół dobrą, ale w której wyrazy, jak „pasować, dopasowanie się, kontestować" byłoby lepiej zastąpić innemi; inne wyrazy, jak „materjalny, formalny" przydałoby się objaśnić bliżej ze względu na czytelników nieobeznanych ze słownictwem scholastycznem. Mniejsza również o to, czy św. Salezy był flegmatykiem w sensie przez autora zakreślonym — nam zdaje się, że wcale nie. W umysłach czytelników może także wprowadzić pewne zamieszanie rozróżnianie grzechu ciężkiego od śmiertelnego, podczas gdy w nauce katechizmu przyzwyczaili się używać tych dwóch określeń za jednoznaczne (str. 150).

Poważniejszą jednak trudność stanowią poglądy autora na pewność w rzeczach moralnych, na rolę rozumu i woli. Kto uważnie przeczyta stronę 14—16 o metodzie nauk moralnych, ten musi dojść do przekonania, że takie postawienie problemu jest całkowitem zaprzeczeniem istnienia czynności istotnie złych (*actiones intrinsece malae*). Jeśli bowiem wiedza „praktyczna habitualna" nie może dojść w poznaniu do pewności, tylko do większego lub mniejszego stopnia „możliwości" — to wypadałoby zastosować to również do czynności takich, jak bluźnierstwo, zaparcie się Boga, cudzołostwo, zabicie człowieka niewinnego; a tymczasem wszystkie te czynności są istotnie złe i pewność co do tego jest metafizyczna, nie tylko w wiedzy „praktyczno-teoretycznej" ale i „praktycznej habitualnej". Swoją drogą sama kwestja pewności jest tu również zagmatwana, podobnie jak gdzieindziej zagadnienie wolności woli; z jednej strony autor każe rozumowi „zawdzięczać pewność i stanowczość swych decyzyj" wpływowi woli (str. 17), z drugiej wolność woli tłumaczy raczej właściwością rozumu (str. 67—68), a wolność moralną wprost nazywa „właściwością naszego umysłu" (str. 69) — przemieniając tym sposobem właściwe role umysłu i woli.

Trudnością innej natury jest zasadnicze stanowisko autora w sprawie stosunku etyki do pedagogiki: „pedagogika jako osobna nauka, obdarzona własną jednością wewnętrzną, nie istnieje", ale jest główną częścią składową etyki (str. V). Sądzimy, że większość uczonych nie podpisze tego twierdzenia. W starożytności pedagogika występowała w łączności z nauką o państwie, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa związana była z teologją, potem stanowiła część etyki — można więc powiedzieć, że wyemancypowała

się późno (str. 7), co jest prawdą, ale to nie jest żadnym dowodem na brak samoistności, bo wtedy musielibyśmy odmówić prawa istnienia całemu szeregowi odrębnych nauk, powstałych w czasach nowszych. Na ścisłą zależność pedagogiki od etyki nie można również się powoływać, bo nauki przyrodnicze ścisłe zawisłe są od chemji i fizyki, a te od matematyki a przecież nie przeszkadza im to bynajmniej stanowić osobnych gałęzi wiedzy. Pedagogika ma swój specjalny przedmiot: wychowanie, ma rozległe pole teoretyczne i doświadczalne, ma swe metody naukowe, ma olbrzymią własną literaturę i dlatego jest dziś nauką samodzielną i nikt jej tego nie odmawia. Można i trzeba więc podtrzymywać ścisłą zależność i łączność pedagogiki z etyką, ale chcieć odmawiać tamtej charakteru osobnej wiedzy, to dziś chyba wysiłek daremny.

Ks. St. Podoleński.

Tadeusz Sinko: Polscy podróżnicy w Grecji i Troi. Kraków 1925. Nakładem krak. Spółki wydawniczej. Str. 80.

Wielki miłośnik antyku i kultury klasycznej nie zadowala się wykazywaniem jej wpływów na ojczystą literaturę, zwraca on swe oczy na jej kolebkę, na teatr zdarzeń, które opiewał ojciec poezji, nieśmiertelny Homer — na wybrzeże, „gdzie była Troja", i na ojczyznę poety, który wyśpiewał wszystkim wiekom jej sławę. W niewielkiej książce prof. Sinki znajdujemy wyniki mozolnych i sumiennych dociekań; odsłania on nam przed oczyma szereg naszych rodaków, których nęciła ta „ziemia święta" poezji, od Macieja Stryjkowskiego w XVI wieku aż do Sienkiewicza, Józefa Weyssenhofa, Wojciecha Dzieduszyckiego, prof. L. Ćwiklińskiego i Rydla. Nie pomija autor i duchownych, jak ks. Niedziałkowskiego i niestrudzonego w wycieczkach misyjnych ks. M. Czermińskiego, nazywając dzieło jego „Z Grecji i Krety" najlepszą książką polską o Grecji. Grecja, urabiając czarującym wpływem swej poezji i naszą literaturę narodową, jest niejako jej macierzą, a jako taka zasługuje na wdzięczność i zainteresowanie. Dlatego uczony badacz kończy swe dzieło słowami Eneidy: *Antiquam exquirite matrem!* Złączenie erudycji z lekkością stylu i żywością opowiadania sprawia, że studjum prof. Sinki czyta się, jak ciekawą nowelę.

Ks. T. Karyłowski.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Ks. Wacł. Kruszka: Siedm Siedmioleci czyli pół wieku życia. Pamiętnik i przyczynek do historji polskiej w Ameryce. 2 tomy. Poznań—Milwauke, nakład autora. Drukarnia św. Wojciecha w Poznaniu, str. 818 i 814.

Alb. Vaccari S. J.: La Grecia nell'Italia meridionale, Studi letterari et bibliografici, Roma, Pontif. Istit. Orientale, str. 56.

J. Feldmann: Schule der Philosophie. Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten. Paderborn 1925. Ferd. Schöningh str. 51.

Ks. J. Michalak: Krótki wykład listów św. Pawła Apostoła. Płock 1925, str. 138.
H. Pinard de Boullaye S. J.: L'étude comparée des religions. Essai critique. Paris 1925, G. Beauchesne, str. 522.
Ks. T. Portych: Statystyka duszpasterska Kalinowy z pięciolecia 1919—1924, Kalisz, nakład księg. Jasińskiego, str. 38.
Wołody Skiba: Nad poziomy, powieść, t. I. Warszawa, Bibljoteka Domu Polskiego, str. 127.

Instytut wydawniczy „Bibljoteka Polska", Warszawa 1925:
Kornel Makuszyński: Romantyczne, dziwne powieści. Str. 300.
Tenże: Po mlecznej drodze. Str. 297.
Wład. Orkan: Kostka Napierski, powieść z XVII wieku, str. 310.
Molier: Tartufe czyli Świętoszek, komedja w 5 aktach, przełożył Boy, str. 101.
Teofil Lenartowicz: Lirenka, str. 87.
Ign. Weinfeld: Tablice statystyczne Polski wydane za rok 1924, opracowała L. Oxińska-Szcześniakowa, str. 96.
Wacł. Sieroszewski: W szponach. Pism t. XIII, str. 239.

Nakładem Herdera we Fryburgu, 1925:
Aug. Poulain S. J.: Handbuch der Mystik. Freie Wiedergabe, str. XXIV i 564.
L. von Pastor: Die sixtinische Kapelle. Die Stanzen und Loggien des Vatikans, 5 Tafeln, str. VIII i 170.
Athan. Wintersig: Die Väterlesungen des Breviers. Übersetzt, erweitert u. kurz erklärt (Ecclesia orans), str. XVI i 390.
Alf. Heilmann: Vom kostbaren Leben. Sonntagsgedanken, stron VIII i 192.
M. Kl. Fey: Fastenbetrachtungen, str. XII i 258.
C. Frick S. J.: Logica in usum scholarum, wyd. 6, str. 348.
Gertr. von Zezschwitz: Persönliches Erlebnis protestantischer u. katholischer Frömmigkeit. Ergänzung zu „Warum katholisch?", str. 52.
K. Rieder: Der Brautunterricht. Eine praktische Anleitung für den Seelsorgeklerus, str. VI + 40.
Ben Kraft: Die Evangelienzitate des hl. Irenäus (Biblische Studien, XXI Band, 4 Heft), str. XVI i 116.
Sendschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius XI — über das allgemeine Jubiläum des heiligen Jahres 1925, str. 58.
Christ. Pesch S. J.: De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Tractatus dogmatici ad 6-a, str. 441,

Sp. Akcyjna „Ostoja", Poznań, Pocztowa 15:
Walerja Szalay-Groele: Bolesław Chrobry, kompletny materjał na uroczystą wieczornicę. Śpiewy, deklamacje, żywe obrazy, wykład.
Felicja Żurowska: Święto Narodowe, wybór stosownych przemówień i urozmaiceń na obchód ku czci konstytucji 3 maja.
Królowa Korony Polskiej, z mową Ks. prałata Kłosa, podręcznik do urządzenia marjologicznej wieczornicy.
Ludwik Wrzesiński: Poświęcenie sztandaru, program i materjały na uroczystość organizacyjną.
Walerja Szalay-Groele: Zmartwychwstali, obrazek dramatyczny dla zespołów żeńskich na tle epoki Bolesława Chrobrego.
Walerja Szalay-Groele: Królewska korona, obrazek dramatyczny dla zespołów męskich z czasów Bolesława Chrobrego.
Felicja Żurowska: Żołnierz, sztuka teatralna dla zespołów męskich, osnuta na tle wojny polsko-bolszewickiej.
Ks. Franciszek Walczyński. Op. 147 a: Już majowe świecą zorze, 12 pieśni majowych ku czci N. M. Panny na chór trzygłosowy.
Ks. Franciszek Walczyński, Op. 147 b: Królowo Polska, 12 pieśni ku czci Królowej Korony Polskiej na 3 głosy równe.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Ze świata nauk i wynalazków.

Zaćmienie słońca z d. 24 stycznia b. r. Najdawniejsze zaćmienia. Mobilizacja astronomiczna. W Anglji i w Ameryce. Zaćmienie a radjo. Budowa i rozciągłość atmosfery. Teorja Heaviside'a Radjo do innych planet. Fading effect. Radjo jako problem moralny.

Dzień 24-ty stycznia b. r. oderwał znowu od ziemi choć na chwilę umysły w Anglji, Kanadzie i Stanach Zjednoczonych Ameryki, i skierował je ku niebu, gdzie księżyc w tańcach swych rytmicznych naokoło ziemi zasłonił przed nami sobą na czas krótki słońce, wywołując znane a jednak zawsze z niezmierną ciekawością i zainteresowaniem wyczekiwane i oglądane zjawisko całkowitego zaćmienia słońca. W dawnych wiekach, gdy tajniki mechaniki niebieskiej pokrywała jeszcze gruba osłona fałszywych mniemań i wyobrażeń, zaćmienia przypadały niespodziewanie, bo nie umiano czasu ich nadejścia obrachować. Nic też dziwnego, że wywoływały one zdumienie i strach zabobonny, tak, że z przerażenia nie mogli ich ludzie nawet obserwować spokojnie i zdać sobie sprawy, jakie się przy tem odbywają zjawiska na niebie i ziemi. Dzisiaj, do tych zaćmień zarówno słońca, jak księżyca już przywykliśmy niejako, umiemy bowiem sobie je tłómaczyć i czas ich przyjścia obliczać, a nadto zaćmienie słońca, które dawniej z powodu braku komunikacji znanem było tylko bezpośrednim ich widzom, a ludy innych części ziemi nic o nich nie wiedziały, dzisiaj jest jakby oglądane przez całą ziemię, bo opisy ich bardzo dokładnie opowiedziane, są dostępne i rozpowszechniane po całej kuli ziemskiej. A tych zaćmień całkowitych, widzianych po pewnych częściach powierzchni ziemi, jest wiele, bo w naszym 20-tym wieku zaćmienie słońca styczniowe jest już piętnaste z rzędu z pośród zaćmień słonecznych całkowitych. Jeśli się pominie, z powodu ich niepewności, zaćmienia, o których wspominają monumenta historyczne chińskie, to naj-

dawniejszem zaćmieniem, o którem mamy pewne dosyć wiadomości jest zaćmienie z dnia 20 czerwca r. 1070 przed Chryst. zanotowane w Babilonie, a drugie z Niniwy z 14 czerwca r. 763, przyczem obliczania astronomów naszych wykazują, że zaćmienie to przeszło około 150 kilometrów na północ od Niniwy. Widać stąd, jak zainteresowanie się niem daleko dokoła musiało być wielkie, skoro w Niniwie je zapisują.

W naszych czasach zjawiska zaćmień, czy to słońca, czy księżyca, nie mogą zaskoczyć ludzkości niespodziewanie, gdyż wobec olbrzymich postępów teoretycznej mechaniki niebieskiej, a nadto udoskonalenia przyrządów i metod obserwacji ruchów ciał kosmicznych, astronomowie dzisiejsi obliczają z bardzo wielką dokładnością przyszłe zaćmienia, a nawet oznaczyć mogą daty dokładne zaćmień wieków minionych. Znane są pod tym względem i klasyczne tablice T. R. von Oppolzera, wydane p. t. *Kanon der Finsternisse* przez wiedeńską akademję nauk w r. 1887. W tablicach tych podaje autor obliczenia zaćmień w ciągu więcej niż trzydziestu wieków, bo od r. 1207 przed Chryst. do roku 2161 po Chryst.

Obliczania te opierają się, jak już wspomnieliśmy, na teoretycznych prawach mechaniki niebieskiej, których fundamentem jest prawo grawitacji powszechnej, odkryte jeszcze w wieku XVII przez genjalnego Newtona i na elementach ruchu planet, branych z obserwacji tych ruchów. Chociaż jednak astronomja zarówno pod względem teoretycznym, jak i instrumentalnym doszła dzisiaj do bajecznych wprost wyników, nie zdołała jednak i nigdy pewnie nie zdoła ogarnąć myślą i dosięgnąć wszystkich szczegółów i składników tego zdumiewającego swą potęgą i głębią zegaru, który Mądrość Wszechmocnego we wszechświecie zbudowała. Stąd też obliczenia astronomów co do czasu zaćmienia nie zgadzają się całkiem ściśle z rzeczywistością i wśród licznych zagadnień i kwestyj, na jakie astronomowie szukają odpowiedzi przy badaniu zaćmień, jedna z ważniejszych i pierwszych jest ta właśnie, czy i o ile czas obserwowany początku i końca zaćmienia, zgadza się z czasem, jaki przepowiadały obliczenia teoretyczne.

Zaćmienie zupełne słońca z dnia 24 stycznia dało pod tym względem ciekawe rezultaty. W Anglji z powodu zachmurzenia nie można było dokładnie obserwować czasu początku zaćmienia, lecz w Ameryce pogoda była przepyszna, stąd i obserwacje dokładne. Wykazały one, że w Nowym Jorku zaćmienie zaczęło się o cztery sekundy (dokładnie 3·6 sek.) później, niż astronomowie przepowiadali; w Yale również o 4 sekundy później, w Buffalo natomiast o dwie sekundy wcześniej, w Itace znowu o pięć sekund później, tak, że średnio wypada opóźnienie zaćmienia słońca o 3 sekundy. Przyczyną błędu było, jak przypuszczają, nieuwzględnienie czy nieznajomość wogóle należytej poprawki długości astronomicznej księżyca.

Wogóle dla astronomów całkowite zaćmienie słońca to nie tylko wielkie manewry, ale walna bitwa, do której przygotowania trwają nieraz liczne miesiące, by móc wymierzyć ku niebu na szybko mijającą chwilę zaćmienia całe baterje olbrzymich teleskopów, przyrządów astrofotograficznych, a nawet kamer kinematograficznych. Ileż to bowiem zagadnień związanych jest z każdorazowem zaćmieniem słońca! Wszystkie inne nauki przyrodnicze są w tem szczęśliwem położeniu, że nie tylko biernie obserwują przyrodę, ale zapomocą tak zwanych doświadczeń, których warunki zachodzące w przyrodzie dowolnie się grupuje lub zmienia, zadaje się przyrodzie śmiałe i głęboko nieraz sięgające pytanie, na które musi ona dać wyczerpującą odpowiedź i choć niechętnie, odsłonić swe starannie ukrywane tajemnice. Astronom nie może urządzać doświadczeń z ciałami niebieskiemi, może tylko cierpliwie czekać i podpatrywać chwili, kiedy przyroda sama, zmuszona okolicznościami, uchyli rąbka tajemnic swoich, grupując czasem w sposób niezwykły i na krótko swe zjawiska. Taką chwilą dla astronoma, a zwłaszcza dla astrofizyki, to jest nauki, zajmującej się badaniem fizycznych właściwości świata planetarnego, jest właśnie każdorazowe, zwłaszcza całkowite, zaćmienie słońca.

Tajemnice tej gwiazdy przedziwnej, od której nasze bytowanie całe na ziemi tak wszechstronnie zależy, ukryte są głęboko w jej światłości, która poraża i ubezwładnia oko śmiałka, zwracające się ku słońcu, by dokładniej się mu przyjrzeć. Tymczasem podczas zaćmienia usłużny księżyc przysłania dyskretnie tarczę słoneczną, dozwalając nam widzieć i badać, co się tuż koło niej dzieje. Są to trzy przedewszystkiem zjawiska, od lat już wielu znane i swą zagadkowością zwracające na siebie ciągłą uwagę astronomów, mianowicie tak zwana korona, to jest jasny krąg świetlany, szeroko okalający przykrytą księżycem tarczę słoneczną, następnie krąg jeszcze jaśniejszy, na wewnętrznym brzegu korony, czerwonawej barwy, któremu Franklin i Lockyer nadali w r. 1869 nazwę chromosfery i wreszcie wystrzelające z niej, żywym czerwonym blaskiem świecące, jakby płonące pochodnie, zwane protuberancjami. Prócz badań tych zjawisk, ich postaci i natury, narzuca się jeszcze cały szereg innych zagadnień, jak naprzykład sprawa istnienia planety większej między słońcem a najbliższym mu Merkurem, wpływ magnetyczny zaćmienia, dalej wpływ jego na temperaturę powietrza, na psychę zwierząt i ludzi, wreszcie w ostatnich czasach sprawa sprawdzianu Einsteina i jako nowość ostatnia — wpływ zaćmienia na radjo, mianowicie na zasięg i łatwość rozchodzenia się fal elektrycznych w przestworzu.

W Anglji zaćmienie przypadło na godzinę czwartą popołudniu, w Ameryce natomiast widziane było przedpołudniem, mianowicie w Nowym Jorku o godz. 9-tej i min. 11. Wzdłuż całego pasma krajów, przez które przejść miało całkowite zaćmienie,

rozsiane były astronomiczne stacje i ekspedycje obserwacyjne, uzbrojone w najnowsze i potężne środki obserwacyjne, toteż plon naukowy będzie z nich prawdopodobnie obfity, długie jednak miesiące upłyną, zanim zostanie on dostatecznie uporządkowany i wyzyskany. Na wyspach brytyjskich stosunki meteorologiczne były niekorzystne, tak że w Londynie nie zdołano ujrzeć tarcz słońca i księżyca. Mimo to jednak o godzinie trzy kwadranse na czwartą widnokrąg wybitnie się zaciemnił, jak gdyby noc już nadchodziła, a powietrze oziębiło się znacznie. Tysiączne tłumy wyległy na ulice i place i wzgórza, by przyjrzeć się wspaniałemu zjawisku niebieskiemu, jednak — *signum temporis* — gracze w football w południowo-wschodniej dzielnicy Londynu uganiali za swą skórzaną banią bez przerwy, wykazując światu, jak mało uszlachetniająco sport ten gruby i nie estetyczny oddziaływa na umysły. Na południowym i na wschodnim skłonie niebo było odsłonione, lecz widocznie dlatego, że od chmur rozpraszało się po przestworzach światło, nie można było dostrzec znajdujących się w tych stronach firmamentu Marsa i Kozicy. O godz. kwadrans na piątą, a więc w kwadrans po największej fazie zaćmienia które tam nie było dokładnie całkowite, zrobiło się widocznie ja, śniej, o wiele jaśniej, niż było o godzinie czwartej. Ciemność wywołana zaćmieniem zwiodła też i ptaki, które o całą godzinę wcześniej udały się do gniazd swych i schronisk.

W stanach Zjednoczonych Ameryki jakie 15 miljonów ludzi było świadkami sceny zaćmienia, tutaj już całkowitego, odegranej na tle najczystszego, żadną chmurką nie zmąconego firmamentu. Po śniegiem pokrytych polach, otaczających Nowy Jork, mknął cień księżyca, lecz co ciekawe, nie ze wschodu na zachód, jak przepowiadano, lecz z południa na północ. Gdy tarcza słoneczna skryła się całkowicie poza księżycem, widać było przy tem jej miejscu, jakie zajmuje piątka na tarczy zegarowej, promień światła tak jasny prawie, jak samo słońce, a naokoło zasłonionej tarczy ukazała się wspaniała korona w całym swym majestacie. Zrobiło się tak ciemno, że na ciemnem sklepieniu niebieskiem zabłysnęły satelity słońca: Merkury, Wenera i Jowisz. Czas całkowitego zaćmienia bywa, jak wiadomo, rozmaity i dochodzi nieraz do siedmiu minut, obecne jednak zaćmienie trwało tylko 30 sekund. Mimo to temperatura powietrza opadła o jeden stopień.

Z ciekawszych dla ogółu obserwacyj tego zaćmienia wspomnieć trzeba o ekspedycji znanego pisma naukowego *Scientific American* na Long Island, która dokonała całego szeregu zdjęć fotograficznych z zaćmienia w barwach naturalnych, na specjalnie czułych płytach, przyczem czas naświetlania wynosił sekundę. Dr. Hewitt, który te zdjęcia robił, poczynił też pomiary natężenia światła korony i przekonał się, że wynosi ono jedną trzechsetną część świecy. Dla porównania dodać należy, że światło

pełni księżyca, mierzone tą samą metodą, wykazuje siłę światła równą dwóchsetnej części świecy.

Cechą charakterystyczną obecnych metod obserwacji zaćmienia był współudział około dwudziestu aeroplanów. W Stanach Zjednoczonych porucznik Goddard na wojskowym latawcu wzbił się aż do wysokości 16.000 stóp, przyczem tak opisuje swe wrażenia: „Najbardziej uderzającem zjawiskiem było odbicie jaskrawe sierpu słonecznego na Long Island tuż przed samem i po samem zaćmieniu zupełnem. Widziałem następnie cień, pędzący ze straszną szybkością poprzez lądy i wody, przemieniający zmierzch w ciemność, i wymazujący domy i inne znane oku drogowskazy. Wokół krawędzi cienia zauważyć można było odrzucający się blask czerwony, który z naszego gniazda obserwacyjnego wydawał się tak bliskim horyzontu, że czerwień spływała stopniowo w lazur i zieleń krańców nieba". Porucznik Goddard zdjął też 12 fotografij tego cienia, otrzymując jego wyraźnie zarysowany obraz jakoteż i odbicie małego sierpa słonecznego na wodach Long Island.

W Kanadzie przygotowania astronomiczne i oczekiwania widzów były daremne, gdyż gęste chmury przykryły niebo. Obserwatorowie królewskiej floty powietrznej wzbili się na latawcu na wysokość aż 9.000 stóp, by ponad chmurami bez przeszkody i ryzyka widzieć i badać zjawisko zaćmienia. Ale i to nie zupełnie pomogło, bo właśnie na czas samego zaćmienia otulił ich gęsty, nie dający się okiem przebić obłok mgły i zoczyli słońce dopiero wtedy, gdy już miało kształt zaciemnionego i zamglonego cienkiego sierpa. Tak więc i latawce nie pomogły.

Przypominają się tu przykre losy jednej z najsławniejszych wypraw astronomicznych, jakie zna historja, bo jednej z tych dwóch, które miały ostatecznie stwierdzić, czy promienie gwiazdy doznają zboczenia pod wpływem pola grawitacyjnego, pochodzącego od słońca, jak to przepowiadał na mocy swej teorji Einstein. Chodziło wtedy o obserwacje i pomiary, dla których szczególnie dogodne warunki przedstawiało zaćmienie z dnia 29 maja 1919, które jednak nie było widzialne w Europie. Już dwa lata przedtem, bo w marcu r. 1917 zwrócił na to zaćmienie, ze względu na jego szczególnie dogodne warunki, uwagę świata uczonego astronom królewski A. S. Eddington. Toteż za jego staraniem dwa wielkie naukowe towarzystwa, mianowicie Royal Society i Royal Astronomical Society zjednoczyły swe siły, by wysłać na krańce świata aż dwie ekspedycje astronomiczne, uzbrojone w potężne i liczne środki badania, jakich tylko nauka najnowsza mogła dostarczyć. Jedna z tych wypraw udała się do Sobral, w południowej Brazylji, druga, pod przewodnictwem samego Eddingtona, na wyspę Principe w zatoce gwinejskiej, w zachodniej Afryce. Prócz wielu innych ciężkich, kosztownych i nie mało zachodów i ostrożności w podróży wymagających przyrządów, które trzeba było

zabrać ze sobą z Londynu, był wielki teleskop, koło 4 metry długi, którego objektyw miał przekroju 30 cm. Chodziło tu bowiem o dokładne odfotografowanie gwiazd podczas zaćmienia całkowitego, mianowicie tej części nieba, na której odgrywało się zaćmienie. To też teleskop, który wziął ze sobą Eddington był tak silny, że gwiazdy, odległe od siebie o sekundę łuku, były na fotografji odległe o jedną sześćsetną część milimetra, co zapomocą mikroskopu można łatwo zmierzyć. Oczywiście żeby w kraju odludnym i obcym ustawić przyrządy, zmontować je należycie, wyszkolić ludzi potrzebnych do pomocy przy samych obserwacjach, rozdzielonych na rozmaite grupy i rodzaje przyrządów, trzeba przybyć na miejsce znacznie wcześniej. Toteż i wyprawa Eddingtona była już miesiąc przeszło przed zaćmieniem na stanowisku, i przez cały ten czas oddawano się pracom i ćwiczeniom przygotowawczym gorliwie. Nadszedł wreszcie dzień i godzina tyle oczekiwana — lecz z nią zjawiły się na niebie gęste chmury, tak że o dokładnem obserwowaniu zaćmienia mowy być nie mogło, było ono bowiem tak widzialne na niebie, jak widzimy księżyc w pełni, przebijający się przez grube chmury. Ograniczono się więc tylko do zdejmowania kinofotograficznych widoków zmian krajobrazu, a gdy przy końcu całkowitego zaćmienia dokonano szesnastu zdjęć nieba, tylko pięć obrazów gwiazd było podatnych do obliczeń. Szczęściem druga wyprawa, do Sobral, spotkała się z lepszym losem i jej rezultaty są niezmiernie doniosłe dla teorji Einsteina.

Podczas obecnego zaćmienia słońca usiłowano po raz pierwszy otrzymać dokładniejsze dane co do bardzo interesującego pytania, na jakie nauka napotkała w czasach ostatnich, a mianowicie co do wpływu słońca na rozchodzenie się fal elektrycznych, któremi posługuje się radjotelegrafja. Fale elektromagnetyczne, przepowiedziane teoretycznie przez Maxwella, odkryte w dwadzieścia lat później doświadczalnie przez Hertza, chociaż dziś nie tylko wszechstronnie ustawicznie badane, ale wytwarzane z łatwością o dowolnej długości na setkach tysięcy stacyj radio-nadawczych, nie tylko są co do swej istoty i ośrodka, w którym się rozchodzą, osłonione głęboką tajemnicą, ale nadto w miarę, jak posługiwanie się niemi się rozpowszechnia, coraz to więcej wykazują zjawisk zawiłych i nie przeczuwanych, coraz to więcej sprawiają miljonom odbiorców niespodzianek i zawodów, a czasem i przyjemnego zdziwienia. Jedną taką zagadką, dotychczas zadowalniająco nie wyjaśnioną, to wogóle fakt zasadniczy, że wysyłać te fale można i telegrafować i telefonować nawet z ich pośrednictwem na drugą półkulę ziemi bez żadnej przeszkody, podczas gdy fale świetlne, które przecież są tej samej natury zupełnie, co fale elektromagnetyczne, tylko znacznie krótsze, ziemia sobą wygasa, przysłania. Co prawda fale używane w radiotelegrafji lub w radiotelefonji są znacznie, miljony razy dłuższe od fal

świetlnych. Najdłuższe fale używane w radjo mają kilka lub kilkanaście, a wyjątkowo nawet 30 kilometrów długości; w zwykłych broadcastingach pracuje się falami na kilkaset lub niewiele ponad tysiąc metrów długimi, podczas gdy fale świetlne, widzialne dla oka, są na 400 do 660 tysięcznych milimetra długie. W tej też różnicy długości fal świetlnych i elekromagnetycznych, używanych w radiotelegrafji, należy szukać powodu różnic ich zachowywania się.

Zwrócono mianowicie na to baczną uwagę, że na fale dłuższe eteru musi wybitniejszy wpływ wywierać powietrze atmosferyczne, jak wogóle materja wpływa na eter i jego lokalne własności. A ta atmosfera ma budowę bardzo zawikłaną, podległą nadto ciągłym zmianom i tworzącą warstwy bardzo od siebie własnościami fizycznemi różne. Jak wiemy z pomiarów barometrycznych, nad każdym centymetrem kwadratowym powierzchni morza stoi słup powietrza, którego ciężar wynosi około jednego kilograma, co równa się słupowi rtęci o wysokości około 760 milimetrów. Powietrze jest bardzo elastyczne, ściśliwe, stąd warstwy jego blisko ziemi położone, przygniecione całym ciężarem warstw wyższych, są bardziej ściśnione, gęstość ich jest większa, w miarę jak wznosimy się wyżej, gęstość atmosfery maleje. Gdy ciśnienie nad powierzchnią morza równa się ciśnieniu słupa rtęci na 760 mm wysokiego, to na wysokości 5.513 m wynosi już tylko połowę tego, na najwyższym szczycie Himalaja wynosi ona niespełna trzecią część, bo tylko 240 mm, na wysokości 30 km wynosi 8 mm rtęci, na wysokości 50 km już tylko 0.8 mm, zaś na wysokości 80 km, tyko ośm tysięcznych części milimetra.

Fizycy przypuszczają, biorąc na uwagę ciężar całego słupa powietrza, prawa jego zgęszczania w zależności od ciśnienia, jakoteż zjawiska świecenia meteorów, które jak wiadomo, dopiero lecąc przez naszą atmosferę przez tarcie rozżarzają się i świecą, że atmosfera otaczająca ziemię, nie sięga wyżej, jak na 300 km., całą zaś tę powłokę gazową ziemi dzielą geofizycy na trzy warstwy. Pierwsza, najniższa, o grubości około 10 km., tak zwana troposfera, dzieli się na dwie części. Dolna, do 4000 m. sięgająca jest cieplejsza dlatego, że w niej tworzą się chmury, więc przez kondensację pary wodnej uwalnia się wielka ilość ciepła, która ogrzewa powietrze. Toteż leżąca nad nią warstwa wyższa troposfery odznacza się brakiem wilgoci i znacznem obniżeniem temperatury, rosnącem w miarę wysokości. O stosunkach tych wie się z badań atmosfery zapomocą balonów, bądź wraz z ludźmi — udało się to do wysokości około 13.000 m., bądź bez ludzi, a opatrzonych tylko automatycznie registrującemi przyrządami, i takie balony wzbijają się znacznie wyżej (np. balon w Hudson, w Ameryce północnej, dosięgnął 1-go września 1910 roku wysokości 30.486 m.) lub wreszcie zapomocą latawców, podobnych do tych, któremi się bawią dzieci. Takie właśnie badania atmosfery doko-

nywane obecnie po całym świecie cywilizowanym, wykazały też, że na wysokości mniej więcej 10.000 m. zmieniają się nagle stosunki cieplne, mianowicie temperatura, gdy idziemy ku górze, już prawie zupełnie nie opada, owszem następuje w tych wyżynach często tak zwana inwersja temperatury, to znaczy staje się ona wyższą, niż w warstwach niżej położonych. Od tej mniej więcej wysokości 10.000 metrów zaczyna się druga warstwa atmosfery, tak zwana stratosfera, która rozciąga się aż do wysokości 100 kilometrów. Wreszcie ponad nią wznosi się warstwa ostatnia, aż do jakich 250 lub 300 kilometrów, tak zwana warstwa Heaviside'a, nazwana tak od zmarłego przed kilku tygodniami sławnego fizyka angielskiego, dlatego, że on zwrócił na nią uwagę, badał jej właściwości fizyczne i postawił teorję, która tej właśnie warstwie duże przydziela znaczenie w zjawiskach radjotelegraficznych.

Wskazuje mianowicie Heaviside na tę okoliczność, że powietrze w tej warstwie najwyższej jest niezmiernie rzadkie, jego ciśnienie równa się jakimś biljonowym lub tryljonowym częściom milimetra słupa rtęci, więc jest takie lub mniejsze nawet jeszcze, jakie znajduje się w najnowszych rurkach katodowych czy röntgenowskich. W powietrzu tym powstają tedy pod wpływem promieni pozafijołkowych słońca, które tam w tych wyżynach są bardzo silne, jony swobodne i elektrony, tak, że staje się ono bardzo dobrym przewodnikiem elektryczności, podobnie jak metale. Wiadomo zaś już z doświadczeń klasycznych, które nad falami elektromagnetycznemi czynił ich odkrywca Hertz, że gdy fale te padają na powierzchnię przewodników dobrych, metali — powstają zjawiska takie, jak gdyby powierzchnia metali odbijała te promienie, zupełnie jak powierzchnia zwierciadeł szklanych lub innych odbija promienie świetlne. Otóż odnośnie do fal elektromagnetycznych cała ta warstwa, 200 kilometrów gruba, zjonizowanej niesłychanie rzadkiej atmosfery, okalająca ziemię naszą, jest jakby płaszczem, pancerzem metalowym, poza który fale te do przestworza przejść nie mogą, lecz uderzywszy o nią, zostają odbite napowrót ku ziemi, a częściowo zaabsorbowane, w tej warstwie.

Zjonizowaniu podlega powietrze atmosferyczne, chociaż w znacznie mniejszym stopniu, także i w niższych warstwach, a im bliżej ziemi, tem mniej. Będzie ono oczywiście wszędzie silniejsze, gdy na powietrze działają bezpośrednio promienie słońca, a więc w dzień. Warstwy takie zjonizowanego gazu są jakby kawałkami metalu po atmosferze rozmieszczonemi, oddziaływać więc muszą niekorzystnie na rozchodzenie się fal elektromagnetycznych, odbijając je nieregularnie, rozpraszając i absorbując. I rzeczywiście dostrzegamy, że zasięg fal elektromagnetycznych czyli odległość, w której można je jeszcze wykryć, jest znacznie mniejszy w dzień niż w nocy. Otóż ten wpływ promieni

słonecznych na zasięg i rozchodzenie się fal elektromagnetycznych i stwierdzono podczas ostatniego zaćmienia słonecznego.

Na chwilę zaćmienia słońca czyhali przy aparatach bardzo liczni zwolennicy radjo i stwierdzono przedewszystkiem powszechnie, że podczas samego zaćmienia otrzymywano w słuchawkach dźwięki znacznie silniejsze, niż to bywa za dnia, a nadto, co ciekawsze, zdołano pochwycić całkiem wyraźnie podczas samego zaćmienia sygnały takich odległych stacyj, których nigdy dotychczas za dnia nie słyszano. Tak naprzykład jeden z radjoamatorów w Wimbledon w Anglji otrzymał o godz. 4-tej, a więc w chwili największego zaćmienia, wiadomość radjotelefoniczną z Mosulu, w Mezopotamji, a w chwilę później aż z Melbournu z Australji, skąd mu donoszono, że przed chwilą stacja ta była w porozumieniu radjotelefonicznem z Nową Zelandją i Ameryką. Jest to tem bardziej dziwne, że dotychczas żaden radjotelefonista nie zdołał usłyszeć nic z Australji za dnia, i tylko w nocy można się było z Australją porozumieć. Podobnie usłyszano podczas zaćmienia w Anglji dwa odezwania się ze stacyj amerykańskich, co także dotychczas za dnia nigdy prawie się nie przydarzyło.

Uważać tedy można za rzecz zupełnie stwierdzoną, że zaćmienie, które od naszej atmosfery powstrzymało działanie jonizujące promieni słonecznych, wywołało dla fal elektromagnetycznych stosunki takie, w jakich one znajdują się w porze nocnej, jak to zresztą wynikałoby z teorji Heaviside'a, a przez to teorja ta znalazłaby poniekąd nowe potwierdzenie.

W zwolennikach połączenia naszej bryłki kosmicznej zapomocą radjotelegrafu czy jeszcze lepiej radjotelefonu z innemi ciałami niebieskiemi, chociażby narazie tylko z małym Marsem, fakt ten musiałby wywołać czarną rozpacz. Boć przecież teorja Heaviside'a mówi, że ziemia jest cała otoczona jakby płaszczem, czaszą kulistą z dobrego przewodnika, która wprawdzie sprawia, że przez odbicie od niej fale elektromagnetyczne mogą rozchodzić się wzdłuż całej kuli ziemskiej, i przedostawać się bez przeszkody do antypodów, ale też zarazem stwierdza ta teorja, że poza tę czaszę żadna fala do przestworza poza atmosferę ziemską wydostać się bezwarunkowo nie może i stąd między nami a niemi jest przepaść, której nic prócz fal świetlnych nie zdoła przebyć. Możemy więc z mieszkańcami hipotetycznymi Marsa i innych tworów kosmicznych na siebie wzajemnie patrzeć, ale słyszeć się i porozumiewać nie możemy.

Na szczęście jednak cała teorja Heaviside'a, chociaż tak logicznie pięknie wypracowana, nie stoi bynajmniej na podstawach niewzruszonych i już dzisiaj jej wielu przeczy; jedni uważając ją za nie potrzebną, gdyż z faktów, które ona miała tłómaczyć, można sobie zdać sprawę w inny sposób, drudzy znowu dlatego, że według nich teorja ta nie wyjaśnia dostatecznie wszystkich dziwnych faktów, na jakie praktyka radjowa ustawicznie napotyka.

i tak pominąwszy tę zasadniczą zresztą zagadkę, o której już wspomniano wyżej, że fale elektromagnetyczne nie robią sobie nic ze zasłony, jaką jest ziemia i rozchodzą się bez przeszkody na antypody, i nawet jeszcze dalej, to sam już sposób tego rozchodzenia się tam jest bardzo dziwny i nie wytłomaczalny. Bo przecież fale elektromagnetyczne rozchodzą się po przestworzach kulisto, i do jakiegoś punktu leżącego na drugiej półkuli, przeciwległego punktowi, z którego wyszły, dochodzić więc muszą po obu stronach kuli ziemskiej. Tymczasem naprzykład gdy z Anglji wysyła się depesze zapomocą radjo do Nowej Zelandji, żaden z radjotelegrafistów Ameryki nie słyszy tej depeszy. Następnie dziwnem jest też i tak zwany *fading effect*, który sprawia, że z tego samego punktu odbierając zapomocą radjo depeszę lub głos wogóle, głos ten raz staje się silniejszym raz słabszym, czasem jest bardzo silny, czasem niknie zupełnie. Teorja Heaviside'a wyjaśnia to zapomocą interferencji fal. Z antenny idą mianowicie fale jedne ku górze i tam napotkawszy na warstwę dobrego przewodnika doznają od nich odbicia i spotykają się z temi falami, które idą prosto z antenny przez powietrze lub przez ziemię do miejsca przeznaczenia. Spotkawszy się zaś z niemi interferują na podstawie znanych praw składania ruchów falowych i bądź to wzmacniają się, bądź wygaszają, odpowiednio do tego, jaki jest stosunek wzajemny ich faz. Faza zaś ta zależy, wobec stałej odległości punktu wysyłającego i odbierającego, od położenia warstw zjonizowanych czyli odbijających. Ponieważ zaś te warstwy są ruchome, stąd każdorazowe ich przesunięcia stają się też powodem owego zjawiska zanikania lub zmiany natężenia fal elekromagnetycznych w miejscu odbioru, czyli t. zw. *fading effect*.

W radjo napotyka się nadto niespodziewanie na fakt, że fale elektromagnetyczne łatwiej, to jest z mniejszą stratą energji rozchodzą się w jednym kierunku przestworza niż w drugim, a przecież jeżeli przyjmiemy za podłoże tych fal eter kosmiczny, to dotychczas uważaliśmy go i uważać musimy za twór amorficzny, to jest że nie wykazuje on innych właściwości w jednym kierunku niż w drugim. Wreszcie dziwną i nie wytłómaczalną na podstawie dotychczasowych teoryj jest wielka różnica w zachowaniu się fal długich i krótkich.

Wszystkie te fakta skłoniły amerykańskich fizyków Nicholsa i Schellenga do postawienia całkiem nowej teorji rozchodzenia się fal elektromagnetycznych w atmosferze ziemskiej. Uznając i uwzględniając nie dający się zaprzeczyć wpływ wolnych elektronów na te fale, wskazują oni, że uwzględnić jednak nadto trzeba koniecznie oddziaływanie pola magnetycznego ziemskiego, którego skutek inny będzie w wypadku fal krótkich a inny przy falach długich, inny na odległość bliską a znowu inny przy znaczniejszych odległościach między stacją nadawczą a odbiorczą.

Jesteśmy więc tu znowu świadkami, jak największe nawet

umysły ludzkie, uzbrojone w cały aparat matematyczny i fizyczny, czynią prawie beznadziejne wysiłki, by wytłómaczyć jedną tylko stosunkowo małą grupkę zjawisk przyrody — a zjawisk przecież poza tą grupką ocean bezgraniczny. I potem zamiąst ugiąć kolano przed tym Rozumem nieskończonym, którego ślad i dowody działania na każdym znachodzimy kroku, powiadają — że to wszystko samo powstało, przez ewolucję bezmyślnej materji. Jak wyjaśnić tę zagadkę psychologiczną? Jest tylko jedno wyjaśnienie: raczej zaprzeczyć istnienia rozumu lub jego najoczywistszych zasad, niż go poddać i ugiąć z pokorą, chociażby przed Bogiem.

Mówiąc o radjo niepodobna tu nie wspomnieć sprawy, która dopiero co się wyłania, ale wyłoni się i rozrośnie przed naszemi oczyma z gwałtowną szybkością i natarczywością. Nasunęła się ona już obecnie z okazji ostatnich koncertów Paderewskiego w Londynie. Na prośbę mianowicie tamtejszej centralnej stacji nadawczej BBC (British Brooadcasting Company), Paderewski grał w niedzielę dnia 15-go marca b. r. przez półtorej godziny wobec świata całego, do którego krańców rozchodziły się za pośrednictwem fal elektromagnetycznych natchnione dźwięki fortepianu, wzniecane jego mistrzowską ręką, które słyszane były także przez naszych radjoodbiorców w Krakowie. Warunki atmosferyczne, tak zawsze grymaśne i nieobliczalne, były tą razą, jak Times opisuje, pomyślne i ogółem reprodukcja wypadła zadowalniająco, tak, że można było rozpoznać Paderewskiego i rozkoszować się grą jego. Jednak, jak to być musi przy radjo w dzisiejszym stopniu jego rozwoju, niektóre miejsca zwłaszcza przy silnych, gęstych basach, nie były całkiem jasne, ginęła też prawie całkiem ta nieuchwytna piękność i subtelność tonu, jaką się gra Paderewskiego odznacza,. natomiast pasaże bardzo głośne, zwłaszcza rapsodję Liszta, wychodziły za hałaśliwie. Naogół jednak był to koncert bardzo poważny, seans muzyczny na wyższą nastrojony nutę.

Radjo jednak jest zawsze źródłem różnych niespodzianek, które wyłaniają się z miejsca najmniej oczekiwanego. Tak było i tu. Gdy jedni zapowiedź radjowego koncertu Paderewskiego przyjęli z entuzjazmem, byli tacy i to widocznie liczni, skoro o nich mówiono w prasie szeroko, że to za poważna muzyka na radjo, że słuchacze radjowi chcą czegoś innego, lekkiego tańca, a zwłaszcza lekkiej opery.

Co dzisiaj znaczy lekka opera, to wiemy chyba dobrze i tu się wyłania nasz problem. Co to będzie, gdy ta muzyka i taka opera i taki teatr zapanuje nad radjo całkowicie lub prawie całkowicie? O czem się tam będzie mówić i co śpiewać? Wiadomo, że cenzura nowoczesna władz państwowych idzie bardzo daleko w swej pobłażliwości, o wiele dalej, niż na to pozwala etyka Kościoła. Jak ustrzec młodzież a i starszych od tego nowego zalewu, który idzie po kinach, już i tak wyuzdanych i po jeszcze wyuzdańszych teatrach? Od kina i teatru można uchronić

siebie i innych przez nieuczęszczanie lub zabronienie uczęszczania na te widowiska. Przy radjo przeprowadzenie takiego zakazu będzie bardzo utrudnione, bo zresztą nie wie się naprzód, co będzie dane, a ruch mały jednej i drugiej śrubki przerzuca słuchacza po świecie całym. Przy najlepszej nawet woli nieraz dopiero, gdy już plugawy żart lub śpiew splami wyobraźnię, można będzie się spostrzec i przerwać. I to przy ognisku rodzinnem, wobec dzieci różnego wieku i płci i nieraz co gorsza, gdy one będą przy radjo same, bez dozoru starszych. Pomyślmy o tem poważniej, zanim do rodzin naszych, do grona naszych najdroższych dzieci, za których dobro moralne życie byśmy chyba dali, wpuścimy nieznanych zupełnie, tem bezwstydniejszych, że o setki kilometrów odległych gości z odeonów i tingltanglów. Oczywiście nie można z radjo zerwać zupełnie, bo ta fala zbyt potężnem idzie korytem, ale czuwajmy i bądźmy ostrożni.

Wielki ten wynalazek, jak tyle innych, stanie się potężnem narzędziem odwiecznego zła. Będą jednak i są rzeczy dobre i pożyteczne, a już serca katolików muszą przepełniać się radością na myśl, że wnet już może usłyszymy w domach naszych głos Ojca św., przemawiającego do swych dzieci. Jak bowiem donoszą z Watykanu, budują tam już wielką stację radjonadawczą, głównie ze składek i na prośby katolików amerykańskich.

Tak Bóg urządził, że słońce świeci nad dobrymi i nad złymi i dla szlachetnych i niskich celów ludzie mogą korzystać z nieprzebranych skarbów jego energji. Tak też jest z radjo, tak z każdą inną siłą przyrody, tkwiącą czy to w nas, czy poza nami.

Ks. Feliks Hortyński.

Polska Komisja Międzynarodowej Współpracy Intellektualnej.

Z inicjatywy Rady Ligi Narodów zawiązane zostały w poszczególnych państwach Narodowe Komisje Współpracy Umysłowej, mające na celu nawiązanie łączności i zbliżenie między instytucjami naukowemi i uczonymi poszczególnych państw, ułatwienie wymiany profesorów i studentów, nadto wymianę dzieł naukowych, organizowanie wycieczek naukowych i t. p. Komisje Narodowe nawiązują kontakt między sobą za pośrednictwem Komisji Współpracy Intellektualnej Ligi Narodów.

W 1923 r. Polska Komisja Międzynarodowej Współpracy Intellektualnej (P. K. M. W. I.) została zawiązana przy Kasie im. Mianowskiego z inicjatywy Ligi Narodów. W r. 1924 zakończono organizację Komisji według zasad następujących: Komisja składa się z dwóch delegatów Polskiej Akademji Umiejętności oraz dwóch delegatów Kasy im. Mianowskiego; ci wybierają ze swego grona Prezesa i Sekretarza. Ponadto we wszystkich ważniejszych ośrodkach życia umysłowego Polski Komisja dobiera do współpracy Członków-Korespondentów, w zasadzie

po 2-ch — jednego przedstawicieia nauk humanistycznych, jednego — nauk ścisłych.

Skład osobowy P. K. M. W. I. jest następujący:

Prezes: *prof. Karol Lutosławski;* sekretarz: *prof. Ludwik Szperl;* członkowie: *prof. Jan Kochanowski, prof. Kazimierz Żórawski;* członkowie-korespondenci: Lwów, *prof. Franciszek Bujak, prof. Jan Czekanowski;* Wilno, *prof. Władysław Dziewulski, prof. Kościałkowski;* Poznań, *prof. Bronisław Dembiński, prof. Zdzisław Krygowski;* Kraków, *prof. Michał Siedlecki;* Warszawa, *prof. Oskar Halecki;* Lublin, *Ojciec Jacek Woroniecki;* Płock, *Dr Aleksander Maciesza.*

Biuro Komisji mieści się w lokalu Ka..y im. Mianowskiego (Pałac Staszica). Urzędowanie w poniedziałki, środy i piątki od godziny 10—1.

REDAKTOR I WYDAWCA: *KS. IAN URBAN T. I.*

Druk ukończono 1 kwietnia 1925 r.

Konkordat a szkoła i wychowanie.

Dzięki przychylności i poparciu samego Ojca Św. sprawa konkordatu została załatwiona niezwykle szybko. W myśl artykułu 114 Konstytucji wydelegowała Rada Ministrów pod koniec ubiegłego roku prof. Stanisława Grabskiego, posła i b. ministra W. R. i O. P. jako przedstawiciela rządu do rokowań ze Stolicą Apostolską w Rzymie. Już 10 lutego b. r. nastąpiło tamże podpisanie tekstu konkordatu przez delegata polskiego i kardynała P. Gasparri, a 18 lutego Rada Ministrów uchwaliła projekt ustawy ratyfikacyjnej. Projekt ten odesłany został przez Sejm bezzwłocznie wraz z tekstem konkordatu w oryginale francuskim i jego przekładem polskim, do połączonych Komisyj Konstytucyjnej i Zagranicznej, które po parotygodniowej dyskusji uchwaliły d. 18 marca znaczną większością głosów (trzydzieści kilka na dwanaście, względnie czternaście) przedstawić Sejmowi ustawę ratyfikacyjną, którą tenże przyjął w trzeciem czytaniu d. 27 marca. D. 20 kwietnia, a więc już po napisaniu tego artykułu, ustawa ma przejść pod obrady Senatu.

Nie wchodząc w kwestję całości konkordatu, o którym pismo nasze już wspomniało i do której może jeszcze powróci, chcemy zająć się narazie tylko kwestją szkolną, a w szczególności wychowania religijnego, o ile ona występuje w świetle powyższego dokumentu.

Poświęcony jej artykuł 13 brzmi następująco; podajemy go w oryginalnym tekscie francuskim, oraz tłumaczeniu polskiem (wraz z autoryzowanemi poprawkami), które zostały przedłożone podczas obrad sejmowych:

1. Dans toutes les écoles publiques, à l'exception des écoles supérieurs, l'enseignement religieux est obligatoire. Cet enseignement sera donné à la jeunesse catholique par des maîtres nommes par les autorités scolaires qui les choisiront exclusivement parmi les personnes autorisées par les Ordinaires à enseigner la Religion. Les autorités ecclésiastiques competentes surveilleront l'enseignement religieux en ce qui concerne son contenu et la morale des enseignants.

Au cas ou l'Ordinaire retirerait à un enseignant l'autorisation qu'il lui aurait donnée, ce dernier sera par là même privé du droit d'enseigner la Religion.

Les mêmes principes, concernant le choix et la révocation des enseignants, seront appliqués aux professeurs, aux agrégés et aux adjoints universitaires des facultés de Théologie catholique (Sciences ecclesiastiques) des Universités de l'Etat.

2. Dans toutes les diocèses l'Eglise catholique possédera des Séminaires ecclésiastiques en conformité avec le Droit Canon, qu' Elle dirigera et dont Elle nommera les enseignants.

Les brevets d'études délivrés par les grands Séminaires seront suffisants pour enseigner la Religion dans toutes les écoles publiques, exceptées les écoles supérieurs.

Art. 13. 1. We wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religji jest obowiązkowa. Nauka ta będzie udzielana młodzieży katolickiej przez nauczycieli, mianowanych przez władze szkolne, które wybierać ich będą wyłącznie z pośród osób, upoważnionych przez Ordynarjuszów do nauczania religji. Kompetentne władze kościelne nadzorować będą nauczanie religji pod względem jego treści i moralności nauczycieli.

W razie, gdyby Ordynarjusz odebrał nauczycielowi dane mu upoważnienie, ten ostatni będzie przez to samo pozbawiony prawa nauczania religji.

Te same zasady, dotyczące wyboru i odwoływania nauczycieli, będą stosowane do profesorów, docentów i asystentów uniwersyteckich na wydziałach teologji katolickiej (nauk kościelnych) uniwersytetów państwowych.

2. We wszystkich diecezjach Kościół katolicki posiadać będzie seminarja duchowne, odpowiednio do prawa kanonicznego, któremi będzie kierował i w których będzie mianował nauczycieli.

Dyplomy naukowe, wystawione przez wyższe seminarja, będą wystarczały dla nauczania religji we wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych.

Co wynika z powyższego tekstu? Co realnego przynosi nam artykuł 13 konkordatu? Spróbujmy zanalizować to krótko.

1. Przedewszystkiem nauka religji jest o b o w i ą z k o w a we w s z y s t k i c h szkołach p u b l i c z n y c h, z wyjątkiem szkół wyższych (uniwersytety, akademje). A zatem, ściśle rzecz biorąc, mogą istnieć szkoły prywatne bez nauki religji; szkoły takie bezwyznaniowe nie mogłyby jednak uzy-

skać prawa publiczności, ponieważ do tego wymaga się zawsze zgodności programu ze szkołami publicznemi, te zaś według konkordatu muszą mieć wszystkie naukę religji.

Ponieważ nauczanie religji jest obowiązkowe we wszystkich szkołach publicznych, oprócz szkół wyższych, zatem nie tylko szkoły powszechne i średnie ogólnokształcące, ale także licea, seminarja nauczycielskie, szkoły przemysłowe, handlowe, zawodowe i inne, które nie należą do kategorji szkół wyższych, a są szkołami publicznemi, muszą w swym planie szkolnym mieć także odpowiednią ilość godzin, przeznaczonych na naukę religji i władze szkolne obowiązane są postarać się o kwalifikowanych nauczycieli.

Powyższe słowa nie mówią jednak nic o ilości godzin nauki religji. Sprawa ta należy więc do naszych wewnętrznych i powinna zostać uregulowana odpowiednio do ważności przedmiotu. Nadmienić tu można, że dwie godziny tygodniowo stanowią okres niedostateczny i tylko z konieczności muszą wystarczyć.

2. Nauczyciele religji, jako osoby mające nie tylko „nauczyć" jej jako przedmiotu szkolnego, według wyznaczonego podręcznika, ale wpoić głęboko w serce młodzieży zasady wiary, pobudzić do ich ukochania i ścisłego wypełniania, muszą oczywiście naprzód sami przejąć się ich duchem i świecić przykładem w życiu. Dlatego nie każdy może uczyć religji, a kompetentnym sędzią w tej sprawie może być tylko władza kościelna. Stąd nauczycieli religji — którymi mogą być osoby duchowne i świeckie, obojga płci — mianować będą wprawdzie władze szkolne, ale wyłącznie z pośród osób, które biskup diecezjalny upoważni do tego. Wszyscy nauczyciele religji w szkołach publicznych są więc już z tego tytułu zawiśli od władzy kościelnej, władze szkolne mogą wybierać jedynie z listy kandydatów, podanych przez biskupa.

Niemniej władze szkolne mają pozostawioną sobie pewną swobodę, większą poniekąd, niż np. w byłym zaborze austrjackim. Tam bowiem biskup wyznaczał sam księdza do danej szkoły (w dawniejszych latach przedstawiał terno, potem jednego tylko kandydata), a władze szkolne go mianowały; obecnie zaś te ostatnie, gdyby się chciały trzymać

litery konkordatu, mogłyby przebierać między kandydatami, upoważnionymi przez biskupa do nauczania religji, oraz mogłyby ich przenosić według uznania z jednej szkoły do drugiej.

3. Ponieważ Kościół jest właściwym nauczycielem w rzeczach wiary, przeto oczywistą jest rzeczą, że nauka religji w szkołach musi pozostawać pod jego nadzorem i kontrolą. Toteż konkordat przyznaje kompetentnym władzom kościelnym, a więc biskupowi i mianowanym przez niego organom, nadzorowanie nauczania religji pod względem treści. Nie wolno zatem używać żadnych podręczników szkolnych, któreby nie były aprobowane przez władze kościelne. Powtóre, te ostatnie muszą mieć możność doglądania samego nauczania w szkole, jego treści i sposobu. Wizytator, naznaczony przez biskupa, będzie mógł odwiedzać lekcje religji we wszystkich szkołach i będzie miał prawo udzielania odpowiednich wskazówek jej nauczycielom. Wogóle musi zostać stworzona jakaś forma stałej łączności tychże z władzą kościelną, obejmująca zarówno księży jak świeckich nauczycieli, gdyż inaczej nadzór Kościoła byłby iluzorycznym tylko.

Władze kościelne powinny również czuwać nad poziomem wiedzy nauczycieli religji. Samo jednorazowe zdanie egzaminu nie zabezpiecza jeszcze przed zapomnieniem raz przerobionego materjału i wymaga, zwłaszcza ze strony świeckich nauczycieli, dalszego kształcenia się. Nadto nauczanie religji w szkołach średnich żąda dość rozległej znajomości innych przedmiotów i ciągłego dostosowywania się do potrzeb chwili. Wskazanem więc będzie urządzanie pewnych kursów uzupełniających oraz zjazdów, i o ile biskupi zażądają brania w nich udziału, nauczyciele religji będą obowiązani zastosować się do ich życzeń.

4. Nadzór władz kościelnych z natury rzeczy rozciągać się musi nie tylko na samo nauczanie religji podczas godzin szkolnych, ale poniekąd i na osobę nauczyciela. Konkordat uwzględnia też tę stronę, kiedy mówi o nadzorowaniu nauczania religji „pod względem... moralności nauczycieli".

Kwestja ta, która podczas dyskusyj parlamentarnych wywołała silniejsze ataki ze strony lewicy, należy z natury

swej do trudniejszych i wymaga pewnego objaśnienia. Nie może tu oczywiście chodzić bezwzględnie o nadzór nad całem postępowaniem nauczyciela; rozciągać się on będzie jedynie o tyle, o ile tego wymaga nauczanie i wychowanie religijne. Tekst konkordatu, jakkolwiek w tem miejscu może nieszczęśliwy, podkreśla to wyraźnie, kiedy mówi, że władze kościelne będą nadzorowały „nauczanie religji pod względem jego treści i moralności nauczycieli". Moralność tę trzeba więc, sądzimy, rozumieć nie w zwyczajnem tylko codziennem znaczeniu, ale w szerszem, tak jak je pojmuje etyka, to jest obejmować ona musi całe postępowanie człowieka, jako istoty rozumnej, działającej świadomie i dobrowolnie.

W tem znaczeniu nadzór kościelny jest rzeczowo aż nadto uzasadniony. Jak już powyżej wspomnieliśmy, nauczyciel religji ma nie tylko wyłożyć i zadać lekcję, oraz sklasyfikować odpowiedzi uczniów, ale przedewszystkiem wpoić w nich umiłowanie wiary i zachęcić do życia według jej zasad; tylko ludzie nie rozumiejący rzeczy albo złej woli mogą inaczej zapatrywać się na tę sprawę, ale każdy wierzący, choćby był innego wyznania, owszem nawet bezwyznaniowiec, ale szanujący przekonania drugich, tak będzie pojmował naukę religji. Lecz do spełnienia takiego zadania będzie zupełnie niezdolny nauczyciel, który sam nie wierzy, albo wierząc nie żyje po katolicku; musi on być zatem wierzącym i praktykującym katolikiem. Nadto, jeśli w swem postępowaniu sprzeniewierza się on rażąco prawom Bożym i kościelnym, a rzecz ta jest znana publicznie, wtedy trudno, aby mógł wpajać w serca miłość Boga Jego przykazań. Podobnie będzie się miała rzecz, jeśli nauczyciel należy do stronnictwa albo organizacji, które walczą z religją katolicką; nie można bowiem równocześnie odstręczać ludzi od Boga i prowadzić do Niego. To wszystko są rzeczy zupełnie oczywiste, zaprzeczyć je może tylko zaślepienie albo zła wola.

Trudniejszą sprawą jest wszakże praktyczne wykonanie tego punktu, który będąc z natury swej drażliwym i wystawionym na łatwe nadużycia z obu stron, musi być traktowany przez władze kościelne z nadzwyczajną oględnością.

O ile mają one święty obowiązek odebrać upoważnienie nauczania religji człowiekowi niegodnemu lub nieodpowiedniemu, o tyle muszą się liczyć nie tylko ze złością ale i ze słabością ludzką. Wszelka łatwowierność nawet wobec ludzi skądinąd zacnych i pobożnych, z drugiej zaś strony wszelka stronniczość i kierowanie się względami ludzkiemi, narazić mogą władze kościelne na przykre następstwa i niemałe szkody. Procedura postępowania w tego rodzaju wypadkach zostanie też zapewne starannie ułożona (oczywiście w całym kraju taka sama), a wykonanie jej powierzone być musi osobom wielkiej roztropności i taktu, znającym ludzi i stosunki.

5. O ile się pokaże, że nauczyciel religji dla któregokolwiek z powyższych względów stanowczo nie odpowiada swemu zadaniu, biskup cofnie dane mu upoważnienie, a wtedy tem samem zostaje on pozbawiony prawa nauczania i władze szkolne muszą go usunąć, a na jego miejsce mianować innego z pośród upoważnionych przez biskupa. Jest to punkt niezmiernie ważny, który co do rzeczy nie pozostawia najmniejszej wątpliwości. Przy czujności ze strony władz kościelnych i samych rodziców zabezpieczy on dzieci katolickie przed niepowołanymi nauczycielami, a mniej pewnym z pośród tychże pomoże do poprawnego spełniania swego obowiązku.

6. Takie same prawa władz kościelnych zabezpieczone są również na teologicznych wydziałach uniwersytetów państwowych. Nadzór Kościoła dotyczy tu zarówno wykładów, jak i wszystkich zajętych przez nich osób, t. j. profesorów, docentów i asystentów; będą oni mianowani przez władze szkolne z pośród kandydatów, uznanych za odpowiednich przez władze kościelne, a zostaną cofnięci ze stanowiska z chwilą, w której władze kościelne dla słusznych przyczyn odbiorą im swe upoważnienie.

7. Poza fakultetami teologicznemi na uniwersytetach państwowych, każda diecezja posiadać może własne seminarja duchowne, w których się będzie cieszyła zupełną swobodą w zorganizowaniu ich według wymagań prawa kanonicznego, w nominacji grona profesorskiego i w naczelnem kierownictwie. Seminarja te, jak wynika z kontekstu,

mogą być podwójne: niższe, obejmujące studja przygotowawcze do właściwej teologji, odpowiadające szkole średniej, oraz seminarja wyższe, przygotowujące bezpośrednio do kapłaństwa.

8. Ostatni punkt artykułu 13 powiada, że dyplomy naukowe, wystawione przez wyższe seminarja, t. j. prywatne diecezjalne zakłady studjów teologicznych, będą wystarczały dla nauczania religji we wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych. A zatem władze szkolne ze swej strony nie mogą zmuszać nauczycieli religji szkół powszechnych i średnich wszelkiej kategorji do słuchania żadnych kursów, urządzanych przez siebie, jako warunku, koniecznego do otrzymania tej posady. Mogą natomiast, jak powyżej wyłuszczyliśmy, wymagać tego władze kościelne; one też wyłącznie decydują o tem, czy dany nauczyciel jest zdolny do nauczania religji, one dają mu upoważnienie, a władze szkolne tylko wybierają z pośród przedłożonych kandydatów i udzielają nominacji.

Taki stan rzeczy obarcza jednak równocześnie władze kościelne ciężką odpowiedzialnością i nakłada obowiązek zorganizowania w seminarjach dostatecznych kursów katechetycznych i przygotowawczych dla przyszłych księży prefektów. Ów „dyplom naukowy", o jakim wspomina konkordat, nie może być tylko świadectwem z ukończenia teologji, bo wiemy dobrze, jak trudnem i wymagającem specjalnego przygotowania jest zadanie nauczyciela religji i jak wiele słusznych skarg zewsząd się podnosi z powodu braku tego przygotowania u wielu. Niema co ukrywać, bo to jest rzeczą publiczną, że ignorancja religijna naszych sfer inteligentnych, a nieraz i zniechęcenie do Kościoła, mają częściowo swą przyczynę w szkolnem nauczaniu religji, które było udzielane zupełnie niedostatecznie, albo w sposób, mogący raczej zrazić do wiary, niż pociągnąć. Księża, uczący w szkołach średnich, potrzebują nadto szerszego wykształcenia także w innych gałęziach wiedzy i powinni się wykazać sporą ich znajomością, zanim otrzymają ów „dyplom naukowy". O ile zaś, co prawdopodobnie nieraz będzie miało miejsce, zorganizowanie takich wykładów okaże się niemożliwe w danem seminarjum, będzie można się uciec do

urządzenia wspólnych kursów uzupełniających w rodzaju tych, jakie dziś urządza się dla nauczycielstwa.

* * *

Tak przedstawiałyby się atrybucje Kościoła w sprawach szkolnych, które wynikają ze samego konkordatu. Są one wcale znaczne, o ile chodzi o samą naukę religji i wpływ na osoby jej udzielające. Uderza natomiast inny ogromny brak: w całym artykule 13 mowa jest tylko o „nauczaniu" religji, ani słowa zaś o wychowaniu religijnem w szkole. Czy szkoła ma być prowadzona w duchu katolickim, czy nie wolno przy innych przedmiotach podkopywać wiary, czy mają być zachowane praktyki religijne, czy uczniowie mają uczęszczać obowiązkowo na msze św. szkolne, czy ma być dla nich egzorta co niedzielę, spowiedź i komunja św. parę razy do roku, rekolekcje i t. d. — o tem wszystkiem ani wzmianki.

Jak sobie to wytłumaczyć? Oczywiście Stolica Apostolska spuszcza się pod tym względem na rząd i społeczeństwo polskie, jako naogół katolickie i prowadzące szkołę w duchu katolickim. Zwłaszcza obecny Ojciec Św., który jako nuncjusz w Polsce przypatrzył się rozlicznym objawom religijności narodu naszego, mógł się zgodzić na zajęcie takiego stanowiska. Słowa p. ministra St. Grabskiego zdają się nas utwierdzać w tem mniemaniu; podczas obrad komisyj konstytucyjnej i spraw zagranicznych powiedział bowiem:

Stolica Apostolska ufa, że państwo polskie nie dopuści do podkopywania religji w szkole... Jeśli Watykan ma pod tym względem zaufanie do państwa, to dlaczego my tego zaufania nie mamy do niego mieć.

(*Kurjer Polski* nr. 77)

Czy to jednak wystarczy? Zapewne, dziś możemy być spokojni, ale czy zawsze rządy pozostaną w rękach dobrych? Czy stronnictwa wrogie Kościołowi, wspierane przez różne tajne i jawne związki, nie wzmocnią się z czasem na tyle, że rozpoczną wojnę przeciw religji katolickiej? A wtedy „zaufanie" na nic się nie przyda, trzeba będzie podstaw prawnych, a tych niema. I dlatego zdaje nam się, że nie ujmując nic obecnemu rządowi, ani władzom szkolnym, należałoby ze względu na te możliwości zabezpieczyć się lepiej

w formie ustaw uzupełniających, które i tak mają być uchwalone w różnych kwestjach, poruszonych przez konkordat.

Na tem samem posiedzeniu obu komisyj oświadczył p. Grabski w odpowiedzi Ks. Styczyńskiemu:

Ks. Styczyński uskarżał się, że konkordat nie daje wpływu na wychowanie religijne. Wpływ katechety nie ogranicza się do lekcji religji, ksiądz należy do rady pedagogicznej i wpływ jego zależny jest wyłącznie od jakości katechety. Dobry katecheta ma duży wpływ na dzieci i ciało pedagogiczne. (*Kurjer Polski* nr. 77)

Otóż to wszystko prawda, lecz sam ten wpływ katechety nie wystarczy. Jeśli np. innemu profesorowi spodoba się szerzyć w szkole błędne teorje lub zwalczać wiarę, to katecheta temu nie przeszkodzi, jeśli nie ma podstaw prawnych, na których mógłby się oprzeć. Faktem zresztą jest, że takie nadużycia ze strony niektórych nauczycieli i nauczycielek już się zdarzały; niektóre z nich poruszano w dziennikach, a z pośród niepodanych można przytoczyć jako przykład, że jedna z „towarzyszek" potrafiła uczennicom pewnego seminarjum w b. Kongresówce tak przewrócić w głowach, że niektóre z nich porzuciły praktyki religijne i drwiły sobie z nich.

Toteż po ogłoszeniu tekstu konkordatu posypało się niemało skarg z różnych stron. Atrybucje, przyznane w nim, wydały się niektórym stanowczo niedostateczne, a za podstawę do tego zarzutu służył im przedewszystkiem zawarty niedawno temu, bo w styczniu b. r., konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Bawarją.[1])

I rzeczywiście różnica jest wielka. Podczas gdy na 27 artykułów konkordatu polskiego tylko jeden, 13-y, traktuje sprawę szkolną, to konkordat bawarski poświęca jej 7 artykułów na ogólną liczbę 16-u. Nadto, o ile chodzi o szkołę, konkordat polski mówi tylko o nauczaniu religji, o osobach do tego przeznaczonych i ich zależności od władz kościelnych, nie wdaje się zaś wcale w kwestję jakości szkół pod względem wyznaniowym i ich ducha poza godzinami religji.

[1]) Konkordat ten został zawarty dnia 29 marca 1924 r., ale ostateczna wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła dopiero dn. 24 stycznia b. r. (Por. *Acta Apostolicae Sedis* r. 1925 nr. 2).

Natomiast konkordat bawarski zawiera szkołę wyznaniową dla dzieci katolickich, zastrzega taki dobór całego personalu nauczycielskiego, aby duch katolicki nie ucierpiał w tej szkole pod żadnym względem i włącza wszystko, co potrzebnem jest do zdobycia i utrzymania takiego nauczycielstwa; oprócz tego osobne postanowienia zabezpieczają prawa szkół prywatnych i zakonnych. Zaprzeczyć więc niepodobna, że pod względem katolickości szkoły i wychowania zostaliśmy daleko wtyle poza Bawarją i ubolewania na tem tle nie są nieuzasadnione.

Kto jednak temu winien? — Naturalnie nie Stolica Apostolska. Jeśli każdy katolik uświadomiony pojmuje doniosłość szkoły wyznaniowej dla kształcenia i wychowania młodzieży katolickiej, to przedewszystkiem rozumie ją najwyższa władza Kościoła. Kodeks Prawa Kanonicznego wypowiada to zresztą jasno, kiedy nakłada na rodziców i wszystkich ich zastępców „prawo i najcięższy obowiązek starania się o chrześcijańskie wychowanie dzieci" (kan. 1372 par. 2) i zabrania je posyłać do „szkół niekatolickich, neutralnych, mieszanych (międzywyznaniowych), t. j. takich, do których mogą uczęszczać także niekatolicy"; jedynie biskup może, zgodnie z instrukcjami Stolicy Apostolskiej i po zastosowaniu wszelkich środków ostrożności, pozwolić w potrzebie na korzystanie z takich szkół, a i to ma być tylko „tolerowane" (kan. 1374). Jeśli więc papież zgodził się przy zawieraniu konkordatu z Polską na pominięcie kwestji szkoły wyznaniowej, to z pewnością uczynił to jedynie dlatego, że na drodze stanęły mu jakieś trudne do przezwyciężenia przeszkody.

Czy winę za ich stawianie ponosi zatem delegat rządu polskiego, jak niektórzy mniej lub więcej wyraźnie próbowali zarzucić? — Przedewszystkiem nie wiemy, jak wyglądały całe rokowania w Rzymie, osłonięte bowiem były grubą tajemnicą. Nadto niejednego usposobiły nieprzychylnie względem osoby min. St. Grabskiego pewne wyjaśnienia, złożone podczas obrad komisyj; były one dość niefortunne, nie tyle ze względu na samą rzecz, bo można je było naogół i dobrze rozumieć, ile ze względu na część auditorjum, przed jakiem zostały wygłoszone, które przyjęło je w znaczeniu

raczej nieprzychylnem dla Kościoła i rozniosło wśród szerokich warstw, nawet w prasie nie lewicowej.

Lecz właśnie jedno z tych wypowiedzeń zawiera równocześnie usprawiedliwienie mowcy. Podczas obrad komisyj, na zarzut, że konkordat nie daje wpływu na wychowanie religijne, oświadczył p. minister, że broniąc się w Rzymie przed taką ingerencją Kościoła do spraw szkolnych, jaką zawiera konkordat bawarski, odwołał się do groźby „reakcji przeciw klerykalizacji szkoły i reakcji przeciw wierze" *(Kurjer Polski* nr. 77). I niestety miał wiele racji.

Wiadomo, że jedynie szkoła wyznaniowa zabezpiecza sprawę nie tylko kształcenia ale i wychowania religijnego. A tymczasem cofnijmy się nieco wstecz do czasów uchwalania Konstytucji. Kiedy przyszło do kwestji szkolnej, nawet niektóre stronnictwa, mające w sobie wyłącznie lub przeważnie katolików, oświadczyły się przeciw szkole wyznaniowej, która też upadła, a artykuł 120 Konstytucji z d. 17 marca 1921 r. objął jedynie sprawę nauczania religji i nadzoru nad niem, w następującem brzmieniu:

W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, utrzymywanym w całości lub w części przez Państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religji dla wszystkich uczniów obowiązkową. Kierownictwo i nadzór nauki religji w szkołach należy do właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych.

O ile chodzi o szkoły państwowe, względnie subwencjonowane przez państwo albo samorządy, Konstytucja z 17 marca nie uznaje więc szkoły wyznaniowej, pozwala tylko na prywatne szkoły wyznaniowe, zakładane i prowadzone przez obywateli polskich (art. 117 w związku z art. 110, oraz art. 113 przyznający to prawo związkom religijnym).

Że przekonania z r. 1921 nie zmieniły się do dziś dnia, stwierdziła najlepiej dyskusja nad konkordatem. Za szkołą wyznaniową oświadczyła się otwarcie Chrześć. Demokracja, ogół zaś poza paru mowcami przemilczał zupełnie tę sprawę, względnie sprzeciwił się jej stanowczo.

I czy wobec takiego nastroju można było żądać, by p. St. Grabski forsował w konkordacie szkołę wyznaniową? Przecież nie mógł liczyć wcale na dostateczne poparcie

w kraju, owszem lewica zakrzyczałaby go i zarzuciła z pewnością postępowanie „anty-konstytucyjne". Z chwilą, w której przeważna część społeczeństwa polskiego nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia i potrzeby szkoły wyznaniowej, a sporo innych zwalcza ją zawzięcie, projekt wprowadzenia jej byłby zupełnie nierealny i nie można było narażać Stolicy Apostolskiej na kompromitację, aby w konkordacie zamieszczała punkt, zgóry skazany na nieprzyjęcie.

Co innego Bawarja. W kraju tym, naogół katolickim, a w niektórych swych obszarach liczącym przeszło 90% katolików, istniała szkoła wyznaniowa już bardzo dawno, a od r. 1883 szkoły ludowe były z reguły wyznaniowemi. Przedstawiciele Kościoła czuwali łącznie z władzami państwowemi nad ich prowadzeniem i zapewnieniem odpowiedniego personalu nauczycielskiego. Dyrektorami seminarjów nauczycielskich były wprawdzie od r. 1873 osoby świeckie, ale nominacja ich następowała w porozumieniu z władzami kościelnemi, a zastępcą dyrektora i równocześnie nauczycielem religji był prawie zawsze ksiądz. W takim kraju — w którym szkoły międzywyznaniowe (symultanne), będące u nas regułą, należały do wyjątków — można i trzeba było oczywiście w konkordacie poświęcić sporo miejsca szkole i to wyznaniowej. W Polsce niestety było to na razie niemożliwem i trzeba się zadowolić tymczasem jednym artykułem, nie z winy p. min. Grabskiego, ale z powodu naszych wewnętrznych stosunków.

Sąsiedztwo bowiem i zachłanność protestantyzmu, oraz obrona polskości, której Kościół był niemal synonimem, sprawiały, że mieszkańcy byłego zaboru niemieckiego umieli cenić szkołę wyznaniową i upominali się o nią. Lecz w b. zaborze austrjackim, z jego swobodą narodowościową i katolickim naogół duchem, który niwelował braki ustawodawstwa szkolnego, nie odczuwano potrzeby szkoły wyznaniowej; do dziś dnia przeciętny mieszkaniec Małopolski ze zdziwieniem przyjmuje jej żądanie i pyta: poco, kiedy przecież mamy szkołę katolicką? Dla przywykłych zaś do ucisku obywateli b. zaboru rosyjskiego jest dzisiejsza szkoła polska tak nadzwyczajną zdobyczą, że nie myślą nawet więcej żądać.

Trzeba będzie dopiero dłuższej pracy uświadamiającej,

a kto wie, czy nie popartej smutnemi doświadczeniami, by ogół katolickiego społeczeństwa polskiego zrozumiał, że szkoła międzywyznaniowa (symultanna) nie jest wystarczającą, ponieważ zabezpiecza katolickie wychowanie o tyle, o ile personal nauczycielski podziela sercem i czynem te zapatrywania, ale zostawia również otwartą drogę do wyrywania wiary ze serc młodzieży z chwilą, w której mała nawet część grona nauczycielskiego będzie usposobiona wrogo dla Kościoła.

* * *

Dyskusja nad artykułem 13-tym w komisjach i w sejmie była słaba, wogóle zainteresowanie się nim w prasie było nie wielkie, daleko mniejsze niż na to rzecz zasługiwała. Partje ludowe, pochłonięte głównie sprawą dóbr i uposażenia, nie zajmowały się nią wcale; poświęciły jej więcej czasu stronnictwa prawicy i P. P. S.

Racji bytu i potrzeby szkoły wyznaniowej broniła tylko Chrześć. Demokracja. Uzasadnił ją dobrze wskazaniem na możliwe grożące niebezpieczeństwa pos. Błażejewicz, podczas obrad komisyj konstytucyjnej i spraw zagranicznych:

Kościół wgląda w wykład religji, ale jeżeli dwu godzinom religji przeciwstawia się np. 34 godzin takiej nauki, przy której nauczyciele podważają światopogląd religijny, jeżeli całe wychowanie nie jest oparte na jednolitej podstawie etycznej, to szkoła taka nie może przynieść dobrych wyników wychowawczych. Dlatego Chrześcijańska Demokracja dążyć będzie do wprowadzenia szkoły wyznaniowej.

(Kurjer Warszawski nr. 69).

Konsekwentnie też przed sejmem ten sam poseł oświadczył:

Domagamy się też szkoły wyznaniowej, nie dla propagandy klerykalizmu czy fanatyzmu, tylko dla oparcia wychowania na zdrowych podstawach. Wbrew temu, co tu powiedziano, historja uczy, że katolicyzm był zawsze czynnikiem reform i postępu społecznego i on stworzył podstawy nowoczesnego demokratyzmu. *(Kurjer Polski* nr. 85).

Imieniem Związku Ludowo Narodowego przemówił pos. Głąbiński podczas obrad w komisjach:

Kościół przywiązuje słusznie wielką wagę... do wpływu swego na system wychowania i nauczania w szkołach. Ale w konkordacie okazał... wielką wstrzemięźliwość, nie przesądzając w niczem uregulowania tych

spraw przez państwo w ramach Konstytucji. Zastrzeżenie nauki religji w zakładach publicznych naukowych nie wychodzi poza postanowienia Konstytucji, która pod tym względem w art. 120 idzie dalej, albowiem naukę religji czyni obowiązkową we wszystkich zakładach naukowych, kształcących młodzież poniżej lat 18, utrzymywanych w całości lub w części przez państwo lub ciała samorządowe, nawet nie publicznych. My, jako katolicy, mimo braku zastrzeżeń w tych sprawach w konkordacie dążyć będziemy do tego, aby ustawodawstwo nasze uczyniło zadość zasadom katolickim. *(Gazeta Warszawska* nr. 73)

O szkołę wyznaniową Związek Lud.-Narod. nie upominał się, jakkolwiek wspominali o niej Ks. Styczyński i Ks. dr. Nowakowski podczas obrad komisyj i w sejmie.

Najgoręcej zajmowała się sprawą szkoły Polska Partja Socjalistyczna, dając tem naukę niektórym stonnictwom katolickim, że lepiej od nich umiała ocenić doniosłość rzeczy. Niestrudzony, przyznać to trzeba, pos. Czapiński napisał obszerny artykuł w *Robotniku,* powtórzony oczywiście przez krakowski *Naprzód,* wydał broszurę o konkordacie, objeżdżał kraj z odczytami i przemawiał długo zarówno podczas obrad w komisjach jak przed sejmem. We wspomnianym artykule *Robotnika* (nr. 53 i 55) pisał:

Weźmy kwestję szkolnictwa. Zajmuje się niem art. 13. Powiada on, iż „we wszystkich szkołach powszechnych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religji jest obowiązkowa". Zdawałoby się, iż powiada tylko tyle, co Konstytucja nasza. Jednakowoż konkordat po 1) petryfikuje (ustala) przymus religijny, podczas gdy brzmienie odnośnego artykułu Konstytucji może być zmienione. Po 2) w myśl Konstytucji przymus religijny wprowadza się tylko do szkół państwowych i samorządowych oraz innych, otrzymujących subwencje od państwa lub samorządu; tymczasem konkordat wyraźnie mówi o „wszystkich szkołach". Wynikałoby z tego, iż nie wolno nawet prywatnej szkoły założyć bez wykładu religijnego. Jest to bardzo istotne ograniczenie.

Ustęp powyższy, błędny co do rzeczy, przytoczyliśmy tylko dla zilustrowania poglądów p. Czapińskiego, który z pewnością żałuje dziś, że tyle razy wygadywał na scholastykę, zamiast się jej dobrze nauczyć. Byłby się bowiem z niej dowiedział, że zanim się przystąpi do argumentacji, trzeba się naprzód zapoznać ze samą sprawą; z powodu zaniedbania tego natrudził się p. poseł niepotrzebnie, zwalczając rzecz, której w konkordacie niema, gdyż art. 13 mówi

o wszystkich szkołach „publicznych“ tylko, a zatem mniej nawet niż Konstytucja.

Jedną z najgorszych rzeczy, zdaniem p. Czapińskiego, jest objęty w artykule 13 nadzór Kościoła nad nauczaniem religji, pod względem jego treści i moralności nauczycieli:

W ten sposób cytowany artykuł stwarza możność wykonywania poprostu terroru klerykalnego. Każdy nauczyciel, który otrzyma prawo nauczania religji, zostanie poddany kontroli księdza w zakresie swej „moralności“ i biada mu, jeśli nie będzie księdza słuchał, do spowiedzi i kościoła uczęszczał i t. d. (*Robotnik* nr. 55)

Z prawdziwą zaciekłością zwrócił się naturalnie p. Czapiński przeciw takiej „potworności“, jaką jest szkoła wyznaniowa; wobec sejmu wołał:

Na komisji Ks. Styczyński i pos. Błażejewicz, mówiąc o konkordacie, powiedzieli, że brakuje jeszcze szkoły wyznaniowej. To znaczy, że brakuje jeszcze rozłupania jednolitej szkoły narodowej polskiej na szkółki fanatyzmu wyznaniowego. (*Robotnik* nr. 84)

W tym samym duchu przemawiał też w sejmie poseł Z. Piotrowski z P. P. S.:

P. Błażejewicz domaga się wprowadzenia szkoły wyznaniowej, której rolę znamy już z historji, jak obniżyła poziom umysłowy, schlebiała szlachcie i krzewiła fanatyzm. Żądamy szkoły niezależnej świeckiej, wychowującej obywateli a nie oddanych sług Rzymu. (*Robotnik* nr. 85).

Wogóle sprawa szkoły wyznaniowej niepokoi w wysokim stopniu P. P. S., a p. Czapiński obawia się nawet, czy przypadkiem pierwszy artykuł konkordatu nie da jakich podstaw do jej wprowadzenia; rozbierając go bowiem w artykule *Robotnika* (nr. 53) pisze, że powiedzenie iż:

„Państwo zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie jego władzy duchownej i jego jurysdykcji... zgodnie z prawami bożemi i prawem kanonicznem“ zawiera w sobie „wszystko“! Albowiem „władza duchowna“ w pojęciu prawa kanonicznego rozciąga się na wszystko... Próżno więc nieuważny czytelnik będzie się np. cieszył z tego, iż nasz konkordat nie zawiera szkoły wyznaniowej; albowiem prawo kanoniczne taką szkołę zawiera (art. 1374), zaś art. I naszego konkordatu poręcza władzy duchownej wykonywanie prawa kanonicznego.

W troskliwości swej nie pominął p. Czapiński nawet wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych i w seminarjach duchownych, w których dzieją się „wprost

horrenda" (przemówienie podczas obrad komisyj, *Robotnik* nr. 66), jakie bliżej opisał w artykule *Robotnika* (nr. 55):

... poziom wykładów teologicznych jest u nas okropny. Świeżo np. prof. Szczepański ogłosił rozprawę o „Józefie z Nazaretu w świetle krytyki", gdzie bardzo poważnie rozprawia o tem, jak to „opętanie człowieka oznacza opanowanie go przez czarta, który rozporządza się jego duchem i ciałem". Znane są także niesłychanie „naukowe" elukubracje takich „profesorów", jak osławiony ks. Zimmerman lub ks. Sieniatycki. Wydziały teologiczne należy od uniwersytetów oddzielić, nad seminarjami zaś roztoczyć nadzór państwa.

W ten sposób zarówno pierwszy artykuł konkordatu, mogący „dać podstawę do niesłychanych uroszczeń klerykalnych" (*Robotnik* nr. 53), jak trzynasty o szkole, zostały starannie znicowane przez przedstawiciela P. P. S. — a wyrazem tego były liczne rezolucje interpretacyjne, podane przez p. Czapińskiego „na wypadek odrzucenia wniosku" właściwego, o odrzucenie przedłożonego tekstu konkordatu; rezolucje te, jak wiadomo, upadły wszystkie.

Lecz jeśli błędne zapatrywania P. P. S. znajdują pewne uzasadnienie w podstawowych zasadach socjalizmu, to stanowisko, jakie wobec konkordatu, a więc pośrednio wobec Kościoła i szkoły katolickiej, zajęło „Wyzwolenie", robi wrażenie naprawdę przygnębiające. Stronnictwo to reprezentuje przecież masy ludu katolickiego, a tymczasem przemówienia jego posłów zdradzały chwilami nieprzejednanie wrogie stanowisko względem Kościoła, owszem, wyglądały miejscami na drwiny z religji. W „świetnej" według wyrażenia *Robotnika* (nr. 86) mowie, wygłoszonej przed sejmem, powiedział pos. Putek:

Ani jeden artykuł nie uwzględnia świeckiego społeczeństwa katolickiego... Dążąc do rozdziału Kościoła od państwa, uważamy za niewskazane tworzenie ściślejszych węzłów... Rozdział taki jest naszym programem na jutro... Oceniając więc cały konkordat, widzimy, że nic dobrego państwu nie przynosi.

Tak nawet socjaliści nie przemawiali. Prawda, że nie wszyscy posłowie z grupy „Wyzwolenia" podzielają te zapatrywania, ale fakt, że znanemu z nich mowcy powierzono przedstawicielstwo w komisjach i w sejmie, świadczy ujemnie o całości stronnictwa, jako wrogiego dla religji i tem

samem sprzeniewierzającego się przeważnej części swych wyborców.

Nikogo natomiast nie zdziwią słowa komunistycznego posła Skrzypy, który skarżył się przed Sejmem, że

„konkordat utwierdza wpływ Kościoła na szkolnictwo i dalej będzie się dzieciom wbijać do głowy bajki o stworzeniu świata w sześć dni i o Trójcy Św."

Jest to wprost wycinek z *Bezbożnika,* przetłumaczony na język polski, a upomnienie, udzielone mowcy przez marszałka sejmu, za obrazę uczuć religijnych, było zasłużoną na niego odpowiedzią.

Oto krótki obraz zainteresowania się kwestją szkolną wśród naszych ciał ustawodawczych, oraz poglądów poszczególnych stronnictw. Akt pierwszy skończony, w chwili wyjścia tego zeszytu zapewne i w senacie sprawa będzie już ukończona i niedługo doczekamy się ostatecznego jej załatwienia. Pozostanie tylko kwestja ustaw, wprowadzających ją w życie i uzupełniających. Jak widzimy, potrzeba ich jest niemała, zadaniem więc stronnictw katolickich będzie uchwalenie takich, któreby odpowiedziały potrzebom katolickiego społeczeństwa, a tem samem dobru narodu i państwa — bo tylko ci, którzy chcą wyrwać wiarę ze serc młodzieży, mogą być jego wrogami.

Ks. Stanisław Podoleński.

Towianizm na tle historycznem.

(Ciąg dalszy).

Towiański musiał zrozumieć, że z Mickiewicza nie będzie miał już nigdy powolnego, jak dawniej, narzędzia. Co wystarczało garstce marzycieli, kołującej w Zurychu z dnia na dzień w jałowem admirowaniu Mistrza, to nie mogło zaspokoić Tytana Prometeusza, prącego siebie i otoczenie swe do czynu. Czuł on dobrze, ku czemu dążą ludy w Europie. „Musimy zatknąć swoją chorągiew i powiedzieć, czego chcemy; musimy pokazać czynem, jaka jest droga Emigracji; pokazać Narodowi, dokąd idziemy". [1]) Koło Mickiewiczowskie podzielało zapał swego kierownika. Wrotnowski ze wszystkich najtrafniej odmalował stan zniecierpliwionego niepokoju wychodźcy polskiego, który od r. 1831 wyglądał na wszystkie strony świata, skąd burza społeczna nadciąga: „stan mój podobny jest do stanu ptaka, który już nie zastanawia się, czy nadeszła pora odlotu, ale, *bijąc się w klatce na wszystkie strony,* patrzy tylko, kędy wylecieć". [2])

Mickiewicz zapowiedział swemu Kołu d. 5 października 1847 r., że „budowanie Państwa Chrystusowi musi wziąć początek z Rzymu". Do Rzymu też postanowił wyruszyć, aby tam misję swą przedstawić Piusowi IX. Dawni przyjaciele Mickiewicza nie byli pewni, co wyniknie z jego podróży do Rzymu. Bohdan Zaleski, gorliwy katolik, wówczas w Paryżu na przedmieściu Batignolles sąsiadujący z Mic-

[1]) Wsp. II. 99.

[2]) 1 paźdź. 1847. ŻAM. III. 472.

kiewiczem, tak o nim pisał (7 grudnia 1847 r.) do starego, wspólnego druha, Ignacego Domejki:

„Z Adamem rzadko się widujem, bo widząc się, *nie mamy już o czem mówić*. Zakamieniał w sekciarstwie, że ani śladu dawnego, serdecznego Adama. W postawie, ruchach i głosie arcy-mocen mistrz. Zestarzał się bardzo, włosy niemal całkiem zbielały. Zdaje się jednak, że już Towiańskiego nie ma za Chrystusa, ale za męża Epoki. Ochłódł widocznie z zapału dla Mistrza; z niektórymi nawet jego fanatyczniejszymi zwolennikami zerwał całkiem stosunki... Wybiera się teraz w podróż do Rzymu. Wiezie jakieś propozycje swoje Papieżowi. Może na widok miejsc świętych i namiestnika Pańskiego zmiękczy się w sercu i upokorzy w duchu. Daj Boże! Ty wiesz, jak on dumny, to bez cudu ani pomyśleć, aby usłuchał czyjejś perswazji. Tuszymy sobie dobrze z tej podróży. Bóg wielki, Bóg miłosierny uratuje nam Adama na pokutnika i sługę znów dla siebie". [1])

Kiedy tak Bohdan Zaleski spodziewał się dla Polski i dla Kościoła pomyślnych skutków z podróży Mickiewicza do Rzymu, Towiańczycy niepokoili się w Zurychu. Mistrz sam, po ostatnim bolesnym liście Mickiewicza o nadużyciach „braci", nie odezwał się do Poety, ale najbliżsi Mistrza wyznawcy zastrzegali się w osobnym zbiorowym *akcie* z dnia 18 stycznia 1848 r., że Mickiewicz tylko razem z K. Różyckim, Wodzem Sprawy, może być jej przedstawicielem; o ile zaś nie ulegnie woli Mistrza, czyn przezeń w Rzymie zamierzony, „może być tylko zamachem Złego na Sprawę; bez spółki z Towiańskim nie będzie organem myśli Bożej". [2]) Powiernicy Towiańskiego starali się takimi argumentami zachwiać pewność Mickiewicza wobec jego zamierzeń najbliższych:

„Masz wezwać pierwszy Urząd Kościoła (Piusa IX) do przyjęcia woli Bożej, sam jej nie przyjmując? masz mu dać energję chrześcijańską do jej pełnienia, sam dotąd nie mogąc się na nią zdobyć? masz go przyprowadzić do braterstwa z duchem i człowiekiem Męża Epoki, *sam niewierny temu braterstwu*? Jeżeli nie to masz z nim (Piusem IX) spełnić, to cóż spełnisz, ty, pierwszy powołany na pierwszego sługę Bożego w duchu Epoki nowej, w Kościele wyższego Chrześciaństwa?

[1]) ŻAM, III. 480.

[2]) ŻAM. III. 489 i nast.

W jakim duchu, w czyje imię wezwiesz Go? W czyim tonie przemówisz do Niego? Czem się zespolisz z Jego myślą Bożą? Co mu dasz? Gdzie Go poprowadzisz? Czyj sztandar zatkniesz tam, gdzie już sztandar słowa Bożego Nowej Epoki stoi zatknięty, ofiarą Chrystusowego Słowa"?

Trudno było wyraźniej zaprzeczyć Mickiewiczowi prawa przemawiania w imieniu Mistrza; trudno było silniej zachwiać w Mickiewiczu wiarę w powołanie do spełnienia misji zbiorowej wobec Papieża. Akt powyższy podpisali towiańczycy, blisko dawniej Mickiewicza stojący, jak Goszczyński, Szwajcer, Rutkowski, Rettel i inni. Nie wpłynęło to jednak w niczem na zamiary Poety, który wyjechał z Paryża do Rzymu 21 stycznia 1848 r. w towarzystwie Edwarda Gieritza. Bohdan Zaleski uprzedzał listownie Cyprjana Norwida, bawiącego wtedy w Rzymie, że Mickiewicz „wyjechał z dobremi intencjami, chociaż nie dość skruszony i pokorny". Szczególnie zaciekawiony był Bohdan, jakie wrażenie wywrze Mickiewicz na Norwidzie: „Adam to jakby antypod Zygmunta". Jakoż tak było istotnie.

Krasiński nie widział Mickiewicza od r. 1831. Tęsknił za widokiem jego od lat kilku. Rozstali się niegdyś w Genewie, w pamiętnym roku wojny narodowej, obaj w rozkwicie natchnień poetycznych.

Spotkać się teraz mieli po latach siedemnastu, obaj przyprószeni siwizną, doświadczeni cierpieniami, bolejący nad losem Polski, nękanej przez trzech tyranów; obaj pełni wiary, miłości Ojczyzny i nadziei nietylko w przedświt, ale już w poranek różowy — zdawało się — wschodzącej Wolności wszecheuropejskiej!

Jakimiż mieli się odnaleść w Rzymie?

* * *

Autor *Trzech Psalmów* od czasu hiobowej wieści o rzezi galicyjskiej nie mógł przyjść do siebie. Nadsłuchiwał odgłosów emigracyjnych z Paryża; dowiadywał się pilnie, co tam mówią o Mickiewiczu i o Słowackim.

Gaszyński mu donosił w połowie czerwca 1846 r., „że na pewno Mickiewicz zwątpił już o Towiańskim; z milczenia wybrnął, po znajomych chodzi i wiele gada. Zawsze

twierdzi, że Towiański niezmiernie znakomity człowiek, biegły we wszystkiem do zadziwienia i rozwiązujący wszystkie zagadki, które mu kto zada, lecz w jego posłannictwo Boże już przestał wierzyć. Kamieński [1]) znów z nim w zgodzie, ale dla tego szkoła, nauka, mistyczne stowarzyszenie [2]) nie ustało, i niem teraz Mickiewicz sam rządzi wszechwładnie". — Równocześnie zaś Krasiński uwiadamiał (19. IV. 1846 r.) Gaszyńskiego, że „odebrał odezwę do księcia Adama Czartoryskiego z dziwną dozą Towiańszczyzny i stylem naciąganym, ale nie bez siły i fantazji napisaną. Jeśli to nie Juljuszowe pióro, to nader podobne do niego". [3])

Krasiński odczuwał boleśnie własną bezczynność, pragnął z niej wyjść, biorąc się do przepisywania dawniej rozpoczętej części *pierwszej* Nieboskiej Komedji, ale wnet przekonywał się, że „iskry żadnej nie odnaleść w piersiach; wszelka twórczość, wszelki pochop, zapał, miłość do dzieła i pracy przepadły". Na takiem bezowocnem wciąganiu się do pracy, na przepisywaniu dawnych zeszytów *Nieboskiej* schodziły mu tygodnie tem smętniejsze, że obok niego Cieszkowski wykańczał swe arcydzieło *(Ojcze Nasz),* od lat ośmiu tworzone. „Ilekroć odczytuję je, a zawsze odczytuję w innych okolicznościach, w innym wieku życia, w innem usposobieniu, to samo wrażenia niespożyte trwa". — Ciągła, bezlitosna analiza własnego stanu ducha doprowadzała Krasińskiego do tego, że „truchlał przed sobą samym",— w czem było dużo przesady, ale wiele też prawdy, wynikającej z rozterki moralnej między żądzą czynu społecznego, a bezsilnością. Czuł ustawicznie potrzebę utworu patrjotycznego, do którego nawoływać będzie głośna odezwa *Do Mistrzów Słowa;* rozumiał, że Polska „gnie sie się pod wszystkimi wiatry, stała się trzciną wiotką, prosi się o radę, prosi się!..." — ale natchnienie nie spływało!

---

[1]) Mikołaj Kamieński, podpułkownik W. P. wystąpił przeciw rzekomym dążnościom russofilskim Koła Tow. 16 lutego 1845 r., potem jednak pogodził się z Towiańskim.

[2]) T. j. Koło paryskie adherentów Mickiewicza.

[3]) Był to istotnie utwór Słowackiego, wydany anonimowo *Do Księcia A. C.* Paryż, 1846, str. 8, Wydawnictwo Polskie Radwańskiego.

Z serca miłującej małżonki szły do niego wówczas przeczucia i pobudki najgorętsze: „jutrzenki jeszcze nie widać, ale czuje się w powietrzu, że ranek bliski, może też krwawa zorza, ale zorza!... Kto się wstrzymuje, ten zatracony, kto stanie choćby na chwilę, ten przepadł!" (Październik, 1846 r.). Autor *Ostatniego* wiedział o tem dobrze, ale niemoc fizyczna ubezwładniała go na tygodnie i miesiące całe, równocześnie zaś wiedział, „że światu całemu ma się *ku strasznym konwulsjom*". (9 stycznia 1847 r.). Nic dziwnego, że w takim stanie umysłu odczytywany w miesiąc potem *Król Duch* Słowackiego wydał się Krasińskiemu niezrozumiałym utworem. Na domiar przygnębienia nadeszły w lutym 1847 r. z Paryża echa rozmowy Pani Delfiny z Mickiewiczem o twórcy *Nieboskiej*, rozmowy, nie znanej nam w szczegółach, ale widocznie bezlitosnej, skoro Krasiński przyznawał: „tak mnie (Mickiewicz) osądził, jakby Bóg mnie osądził, gdyby Bóg był bez serca... Energji, prawda, nigdy nie miałem do rozdeptywania serc ludzkich — on pamięta mnie w czasach takowej bezenergji..., pamięta, żem nie pojechał do Powstania...; więc ma prawo sądu nademną i używa go, a jednak wiem głęboko, że on mnie kocha". Przyznawał wreszcie Krasiński, że „zmysł spostrzegawczy, najdrobniejszych szczegółików nigdy nie zapominający, był zawsze u Mickiewicza". Szkoda, że niemamy listu Pani Delfiny, streszczającego całą rozmowę z Mickiewiczem; zaledwie taki z niej fragment przechował sam Krasiński: „Dobrze to mówić: „czego się męczy (Krasiński); przyjdzie godzina, a takie cztery kartki napisze, co przewrócą świat!" Te słowa świadczą, jak wysoko cenił twórcę *Nieboskiej* Mickiewicz.

Ale echa rozmowy tej Mickiewicza z P. Delfiną rozruszyły w znękanej duszy Krasińskiego wszystkie blizny niezgojonych nigdy ran. To też wybuchnął tajonym przed obcymi żalem, który wezbrał taką wobec Beatryczy rzewną spowiedzią:

„Co ty mówisz o powinności mojej do szczęścia wewnętrznego? Nieznajdziesz, na kuli całej, duszy wewnętrznie nieszczęśliwszej!... Na powierzchni tylko duszy mej rodzą się idee i przebywają natchnienia czasami, ale głąb sam czarny,

jak noc wieczna... Nigdy w sobie samym pociechy nie znalazłem za grosz,... w samej g ł ę b i n i e, w samej w e w n ę t r z n e j przepaści ducha mego niema dla mnie schronienia, i zaraz ci to wytłumaczę. T a m albowiem bywa kuźnia energji, t a m bohatyrskie harty woli, t a m postanowienia, co gdy wyjdą z duszy, jak lwy po ziemi chodzą i zazierają oko w oko tygrysom, ziemią władnącym. Otóż, mogłem-że kiedy dojść do takiego postanowienia, do takiego czynu? mogłem-że kiedy wszystko porzucić i pójść za Chrystusem.[1]) Mogłem-że? Nie byłbym, tak czyniąc, zabił tych, których zabijać nie powinienem i nie mogę?[2]) których zabicie zgryzotami-by mi serce zaludniło! bo mam serce i ono mnie zgubiło. Więcem zawsze pozostał zawieszon — prawdziwy wisielec — między ziemią a niebem: zanadto powietrzny, bym mógł być ziemnym, zanadto serdeczny i kochający chodzących po ziemi, bym mógł być niebieskim; słowem: wisielec z sznurem losów, uwitym z fałszywych położeń, okręconych około gardła. Oto t a j e m n i c a i b r a k u e n e r g j i we mnie, energicznie stworzonym — i nieszczęścia wiecznego, wewnętrznego, skorom nie pijany ideami, pomysłami, dźwiękami, barwami, chodzącymi po p o w i e r z c h n i mego ducha". (z Nicei, 24 lutego 1847).

Tę spowiedź szczerą, a drgającą bolem serdecznym, trzeba mieć zawsze w pamięci, ilekroć przyjdzie komu łatwa ochota do potępiania Zygmunta Krasińskiego z powodu braku energji w chwilach stanowczych jego życia, czy to był rok 1831, rok powstania listopadowego, czy to będzie niebawem rok 1848.

Zaciekawiony do samego dna duszy tem, co o nim przed Panią Delfiną mówił w Paryżu Mickiewicz, ciągle jeszcze wracał Krasiński listownie do tej rozmowy i domagał się jej szczegółów. Dowiedziawszy się zaś o jakimś żalu Mickiewicza do niego, Krasiński wyjaśnia Pani Delfinie, o co mogło chodzić:

„...mylisz się, mógł być i żal do mnie z powodu nieprzybycia 1843 r. na wezwanie do Heidelberga... Zresztą wszystko, co tylko powie *(Mickiewicz)* na mnie, daruję i przyjmę, bo naprzód: jest w tem sąd Boży; powtóre, on sam nieszczęśliwy, tak jak mi go opisujesz. Boże mój! ufaj we wdzięczność narodów! Nikt tak ducha narodu nie pod-

[1]) Ma na myśli Ewangelję św. Marka. X., 21—23.

[2]) Ojca swego ma na myśli, oddanego zupełnie carowi Mikołajowi I

niósł, nie odletargował, nie wprowadził we wszystkie następstwa przyszłości, jak on! A teraz co? brudno, zimno... u niego!

Biedny on! Kwas jego rozumiem, rozumiem do głębi serca, do dna umysłu rozumiem! i to, co na mnie powiedział, mnie już nie boli, bo wiem, że jego, mówiącego, życie całe niemiłosiernie boli! Czemuż mi wszystkiego nie możesz opowiedzieć? czy tam jakie tajemnice takie ważne, że odkładasz aż do ustnej rozmowy?..." (Nicea, 1 marca 1847 r.).

W dalszej wymianie wzajemnych myśli o Mickiewiczu wyrażał się ze współczuciem Krasiński:

„...biedny on, biedny! chciał koniecznie urzędu proroczego, w tem duma, bo, o ile można być prorokiem ludu swego za dni naszych, już był nim *de facto*. Co Czartoryskich zgubiło i jego zgubiło: *Urzędomania*, a w końcu próżność. Ale z tem wszystkiem to wielki duch! Siła żywotna w nim taka, że ją miljony poczuły, i w istocie ten człowiek stał się duszą Polski! O tem zapominać nie należy, nie godzi się! nie można!" (6.III. 47).

Dowiedziawszy się w tym czasie o zapatrywaniach bardzo demokratycznych Mickiewicza, wyrażał Krasiński swe zdziwienie: „Pana Adama niegdyś [1]) znałem raczej ku arystokracji nakłaniającego się — pomimo to wszystko jednak nikt tyle nie wpłynął na Polskę, co ten duch!" (10.III. 47).

Ale kiedy Towiański w *Sprawie* wyraźnie i stanowczo grzech społeczny u arystokracji polskiej potępił, odkąd zwłaszcza w „Biesiadzie z Bratem Karolem" (1 paźdz. 1845 r.) położył silny nacisk na znaczeniu wspólnej pracy z ludem, uwydatniwszy „miłość Ludów" jako „dźwignię w wielkiej służbie Bogu", i powołując się na głośną zapowiedź Poety: „Lud Ludów, trud trudów" — odtąd i Mickiewicz w Kole swem paryskiem zalecał braciom zespolenie się z duchem ludu polskiego, zwłaszcza ludu białoruskiego, który od wieków żyjąc w najcięższych warunkach materjalnych, stanął duchowo wyżej od innych ludów słowiańskich.

Krasiński nie podzielał tych zapatrywań optymistycznych, zwłaszcza kiedy dowiedział się o szczegółach rzezi

[1]) W Rzymie 1830 r., z czasów wspólnego bywania u Ankwiczów i przestawania z Henrykiem Rzewuskim.

galicyjskiej. Stanisław Egbert Koźmian, przebywszy w drugiej połowie r. 1846 czas dłuższy w najbliższem otoczeniu Krasińskiego, stwierdził we wspomnieniach swych, [1]) że autor *Nieboskiej* był jeszcze w dziesięć miesięcy po rzezi galicyjskiej pod okropnem jej wrażeniem, a na wszelkie namawiania, aby tworzył — odpowiadał, że ostatnia katastrofa narodowa „uderzyła go w mózg jakby obuchem i że jest do niczego". Koźmian, chcąc koniecznie go „przynaglić, aby wziął się znów do pióra, napisał głośny na emigracji wiersz *Do Mistrzów Słowa"*, posłał go zaraz do drukarni paryskiej, a doczekawszy się jeszcze w Heidelbergu korekty tego anonimowo drukowanego utworu — dał do przeczytania Krasińskiemu. Ten z niemałem wzruszeniem znalazł w tej odezwie poetyckiej ustęp do siebie skierowany:

„...wyjdź na Synaj, ty najmłodszy, najmilejszy,
A zeszedłszy, grom, zaklinaj,
Póki dzisiaj się nazywa *Dzień Dzisiejszy...*"

Gdy zaś wszystko do końca przeczytał Krasiński, rzucił się Koźmianowi w objęcia i rzekł wzruszony: „Zajechałeś mi pod samo serce, odpowiem ci, odpowiem — i nie za długo".

Jakoż dotrzymał obietnicy. Koźmian był rad, że wiersz jego „dał pochop naszemu wieszczowi do dwóch jego utworów". Pierwszy powstał niebawem, w końcu stycznia 1847 r. jako wznowienie dawniej, w roku 1840 w Rzymie zaczętego poematu „o więzieniu", który w druku otrzymał tytuł *Ostatni.* Była w nim afirmacja uczuć wierności dla Ojczyzny, wierności aż do zgonu (marzonego na Sybirze) nie bez analogji umyślnej z *Anhellim* Słowackiego. Drugi poemat, z pobudki Koźmiana napisany w r. 1847, także nie był owocem świeżego natchnienia; owszem, był tylko rozszerzeniem dawnego pomysłu (p. t. *Fantazja Konania)* dostosowanego do przeżywanych w r. 1847 obaw i przeczuć katastrofy europejskiej, wobec zagrażających wówczas całemu Zachodowi wstrząśnień rewolucyjnych. O ile *Ostatni* był wyrazem indywidualnego, latami całemi nabrzmiewającego liryzmu cierpień

[1]) Ob. jego słowo wstępne do zbioru Listów Zygm. Krasińskiego (Osobne odbicie z *Pamiętnika Literackiego,* Lwów 1912 r. str. 15 i nast.).

osobistych, o tyle w *Dniu Dzisiejszym*, którego tytuł tak ściśle wiązał się z przytoczoną powyżej strofą wiersza Koźmianowego, obok autokrytyki dawniejszych poglądów filozoficznych, miały znaleść ujście przedewszystkiem porachunki ze współczesnemi stronnictwami politycznemi, tak na Emigracji, jak i w Polsce pod trzema zaborami. Może nigdzie indziej Krasiński nie poczuł się tak wyraźnie wnukiem starosty opinogórskiego, parlamentarzysty z czasów Sejmu Czteroletniego, on, któremu niestety nie było danem nigdy zabrać głosu na żadnym sejmie Rzeczypospolitej. Nie tu jednak miejsce wchodzić w szczegóły djalektyki retorycznej *Dnia dzisiejszego* w owych dziesięciu rzecznikach przemawiających obozów (arystokraty, demokraty, panslawisty, komunisty, patrjoty itd. itd.). Każdy teraz, w Polsce wyzwolonej, łatwo zrozumie, ile w tym poemacie naprawdę jest z dnia *Dzisiejszego*, t. j. nieprzedawnionego od lat siedemdziesięciu ośmiu! Iluż dziś jeszcze w sejmie Rzpltej w szczerości ducha wyznać może: „Ktoś mną włada, ktoś przezemnie inny gada"!

Nie w tem bowiem słabość utworu, że przeżyły się strachy nadchodzącego wówczas zarania rewolucji 1848 r., ale w tem siła prawdziwego w tym poemacie objawienia zwierzęcych potworów, drzemiących w ludzkich duszach, a zawsze zdolnych do rozpętania; skoro to, co się mogło wówczas wydawać płodem rozbujałej chorobliwie imaginacji, nabrało, za dni naszych, znamion historycznego przeżycia lat niedawnych w komunizmie rosyjskim, węgierskim i nad Wisłą w inwazji bolszewickiej 1920 roku:

„Tam w oddali świat się pali — —
Z płomienistych łun w przestworze
Jak drugie krwi morze...
Bagnetów tysiące, działa, lonty tlące,
Śród dział trony i korony, flag purpury...
I będzie się pasowało z ślepem ciałem ślepe ciało..
Wszędzie wstyd i ból...
Widnokrężna podłość wszędzie..."

Kto drugi wówczas z taką siłą przeczucia rzucił Polsce obosieczną przestrogę wobec wroga dziedzicznego od Zachodu i od Wschodu, kiedy to jednym rodakom objawiał

„odkrycia, co od pruskich szły już włości", aby „zrównać wszystkie ciała, zrównać wszystkie dusze, choćby rozwiać gmach w perzynę..."

Tak wtedy marzył niejeden, „w myślne Niemców skuty pęta". Drugich zaś rodaków, upojonych potęgą wszech-Mikołajów (1831—1914) ostrzegał proroczo, by się nie łudzili, że z bezedni rosyjskiego błota „jakie wznijdą i korzyści!" Piętnował jak rozpalonem żelazem tych, co po faryzejsku wzdychając, namawiali i wtedy i potem:

Trzeba, trzeba, gdy los woła,
Z człowieczeństwa wyniść koła,
Z Chrystusowej zejść Kalwarji
Do moskiewskich kancelarji..."

Po wierszach tych odrazu domyślił się autora Mickiewicz, tak były one w swej złowróżbnej ironji w całej Polsce wówczas jedyne!

Krasiński wierny był dalej sobie samemu, wierny *Przedświtowi* i *Psalmom*, kiedy po nad przemijające męty i nawałnice wieków chciał wznieść wysoko swą Polskę, aby przez nią wieścić pierwsze zmartwychwstanie Ludzkości, „prawo miłości, rozlewalne wszędzie", „niedzielę wieków, na jaw wydobytą".

Dla nas zaś, w studjum niniejszem, to przedewszystkiem jest uwagi godnem, że poeta w *Dniu Dzisiejszym* błogosławił, na odchodnem, rodakom

„Wszystkiemi swemi w wszechświecie żywoty,
Wszystkiem, czem byłem, czem jestem, czem będę" —

słowem, w zupełnej wierze w dalsze reinkarnacje, błogosławił tak samo, jak Mickiewicz, kiedy rozstawał się ze swymi współwyznawcami w wykładzie w *Collège de France* (19 marca 1844 r.):

„Radość, jakiej doświadczyłem, jaką uczułem stąd, żem został powołany wam to powiedzieć, będzie radością całego mego żywota, wszystkich moich żywotów... Służba moja przed Bogiem spełniona..."

Nie inaczej kończył wieszcz *Dnia Dzisiejszego* zapewnieniem:

„Już wszystko spełnione!
Za mną idź, za mną, nowonarodzone
Ty *grobu* dziecię..."

Obu Poetów-wieszczów zdawała się ożywiać taż sama wiara w lot postępowy ducha,

...„lot ducha przepłynny,
Przez ciąg postępnych wszechświata kolei
I świat nareszcie wieczny, Boży, inny..."

Ale ta jednaka wiara w d a l s z e, za grobem, kształty duchowe nie wykluczała tu, na ziemi, odmiennych dróg, któremi obaj iść zamierzali w chwilach stanowczych. Zbyt różne były to bowiem indywidualności, aby spotkanie ich po tylu, tylu latach w Rzymie mogło się obejść bez starcia duchowego.

IV. Hr. Henryk i Pankracy w Okopach św. Piotra. — Rok rewolucyjny 1848.

Zanim Mickiewicz przybył do Rzymu, Krasiński przechodził tam najrozmaitsze nastroje. Stan społeczny w Europie wydawał mu się od końca r. 1847 rozpaczliwy: „Dziś chłopy stali się kwestją życia i śmierci, choć wcale nie dojrzali sami przez oświecenie do takiej przemiany". Zapowiadał mu się szereg nowych wrażeń, których się nerwowo lękał. Na miesiąc przed przyjazdem do Rzymu Mickiewicza, już się spotkania z nim obawiał: „Będą sceny — pewno się pokłócim". Ale na razie poznanie Władysława Zamoyskiego odwróciło myśli w inną stronę: 2 stycznia 1848 r. tak go charakteryzował: „pół bohatera, ćwierć intryganta, ćwierć monomana. Gwóźdź koronny w nim.[1]) Przeważa bohatyrskość, charakteru wola żelazna, odwaga lwia, pewna smętna uprzejmość." Równocześnie zaś z Zamoyskim poznawał w Rzymie Cyprjana Norwida, którego tak prześlicznie odmalował 8 stycznia 1848 r.:

„Na *Sistina* przez korrydarze i wschody labiryntowe dostałem się do Norwida; zapukałem, drzwi się otwarły — szeroka jakby pracownia. Lampa zasłonięta, gdyby iskra konająca jedna śród ciemności; kilka ram — płótno jedno wielkie — dwie gipsowe głowy — a w tym zmierzchu czło-

[1]) Wład. Zamoyski, siostrzeniec księcia Adama Czartoryskiego, popierał dążenia stronnictwa, które chciało k o r o n y królewskiej dla duchowego wodza Emigracji Polskiej. Stąd gwóźdź *koronny*.

wiek młody: pół Słowackiego, pół Jerzego [1]) — ni to ni owo, ale z obu coś; bo i fantazji ogrom i tkliwości. Nerwowa natura, zagmatwana, siebie sama niedokładnie pojmująca, ale prześliczna — nie tytańska, ale prześliczna! Ogień w alabastrowem naczyniu. Sto luciolek [2]) skupionych razem na duszę jedną. Choroba, nędza, a wszystko to w tęczy! Uprzejmość, grzeczność, wdzięczność i wdzięk, wcale nie demokratyczne — woń jakaś arystokratyczna! Z godzinęm siedział"...

Norwid mógł działać wówczas kojąco. [3]) Zamoyski tylko podniecająco, jako wcielenie tragizmu emigracyjnego. To też jedna z rozmów z nim (w nocy z 14 na 15 stycznia) trwała od ósmej z wieczora do trzeciej nad ranem. Rozstawali się wtedy Zamoyski czerwony od gorączki, Krasiński blady jak trup od przerażenia i smutku. Zamoyski wyglądał jak krzyż na mogile, gdy stanął i rozpostarł ręce w powietrzu:

„Jest to znakomita postać i będzie zapamiętaną. Ale gdzie to wojsko polskie, gdzie owi, których tak pamiętam, których tak znałem! gdzie te szlify srebrne i pałasze brzęczące?! Gdzie te armaty, konie, żołnierski tłum!? Sami pozostaliśmy, sami — nagie dusze bez ciał, bez broni. Myśli jakieś oderwane — mary, abstrakcje, jak pierwsi chrześcijanie! Krzyż w Kolizeum uczy, co mogą dusze, choć bezcielesne. W tem pociecha i nadzieja!"

Tymczasem nadchodziły coraz bliższe wieści o przyjeździe Mickiewicza, o tem, że mu księża polscy dali pieniędzy na drogę do Rzymu, „ale to duch, co im figla wypłata". Wreszcie, 2 lutego przeraża Krasińskiego zapowiedź bliskiego już przyjazdu Mickiewicza do Rzymu: „przyjdzie i jak upiór będzie deptał po trupie". Już ten zwrot sam świadczy o wielkiem zdenerwowaniu Krasińskiego. Spotkania z Mickiewiczem uniknąć oczywiście nie mógł, a najwidoczniej czuł, że nie oprze się urokowi i sile człowieka, którego od pierwszej swej młodości ukochał. Trzeba zaś

[1]) Jerzy książę Lubomirski z Przeworska.

[2]) Robaczek świętojański, świecący w nocy, po włosku zwie się *lucciola*.

[3]) Nie zawsze jednak. Jednego wieczora (27 stycznia) opowiadał Krasińskiemu o męczarniach patrjotycznej młodzieży warszawskiej, jak np. Levittoux w cytadeli sam się spalił na łóżku, byle nie wydać sekretu.

wiedzieć, że będąc w Rzymie w bliskich i ciągłych stosunkach z księżmi Zmartwychwstańcami, Krasiński od nich mógł bardzo wiele mieć szczegółów o przemianach duchowych Mickiewicza. Wystarczy zaznaczyć, że właśnie w tych tygodniach X. Kaysiewicz, znany przeciwnik Towianizmu, często bywał u Krasińskiego i starał się go „podbić, nim owładnąć".

Podając poniżej listowną kronikę zwierzeń Krasińskiego z rozmów jego z Mickiewiczem, staramy się tekstu oryginalnego nie przerywać uwagami własnemi. Czasem tylko damy najniezbędniejsze wyjaśnienia w dopisach u dołu. Wrażenia Krasińskiego mają wielki urok bezpośredniości i wyjątkową świeżość; rzucają one silne światło na obie gienialne postacie Poetów. Krasiński objaśnia tu Mickiewicza, ale w tem, co o nim mówi, daje równocześnie wskazówki niezawodne o sobie samym. Cóżbyśmy dali, gdyby się były dochowały podobne wspomnienia Mickiewicza o Krasińskim z tychże rzymskich miesięcy? — niema ich! Musimy poprzestać na jednostronnem oświetleniu, które może, a nawet nieraz musi wydać się stronniczem! A przecież! Ile tam po dziś dzień tlejącego żaru przekonań, ile pryskających iskier, co świadczą o niezwykłych, wyjątkowych okolicznościach, w których się dwaj nasi gieniusze z sobą zmagali!

Przygrywka była zrazu poświęcona spokojnie sprawom towianizmu. Krasiński pisał do Pani Delfiny z Rzymu, 28 stycznia 1848 roku:

„... Wczoraj w wieczór poszedłem do księży, odebrawszy wezwanie pilne od Jełowickiego... Zgadało się o Towiańskim; pokazywali mi list, przezeń pisany, a przez żyda[1]), którego był nawrócił, oddany Grzegorzowi XVI, kiedy policja stąd Towiańskiego wygnała i niedozwoliła mu się widzieć z Papieżem. List po francusku; dziwną francuszczyzna: [2])

[1]) Był to Żyd litewski, Ram, znany Ferd. Guttowi z Wilna. Całe zdarzenie opisał Wład. Mickiewicz w ŻAM t. III, str. 247. Dokładniejsze szczegóły audjencji Rama u Grzegorza XVI podał p. Attile Begey w zbiorze p. t. André Towiański et Israël. Actes et Documents... Rome, (G. Romagna et C.) 1912, 8⁰ maj. str. 51—53.

[2]) Tekst, który tu Krasiński podał, jest znacznie krótszy od tekstu, wydanego w Wsp. II. 198—201, a także w PAT t. I. 43 i u Begeya, j. w

„*J'ai reçu l'ordre de Dieu, de venir te deposer, o père et premier magistrat de Dieu sur la terre, la volonté de Dieu — J'adore la pensée de Dieu en Toi, o père! J'ai désobéi la première foi à mon gouvernement et je suis sorti pour accomplir la volonté de Dieu, car il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes. — Dieu, o Père, m'a ordonné de t'annoncer que le Verbe incarné regnera desormais et triomphera sur la terre*[1]) *— Le gouvernement français m'a ordonné de sortir de France, et j'ai obéi. Ton gouvernement s'est interposé entre moi et Toi, o Père, et m'a ordonné de quitter tes états,*[2]) *et j'obéis. Mais du moment, ou cette lettre te sera parvenue, déposée à Toi, par un de ces Juifs que j'ai converti à la Volonté de Dieu, o Père, rappelle-toi, que ton compte commence avec Dieu. — Car les hommes peuvent s'opposer à la Volonté de Dieu, mais cette Volonté triomphe tôt ou tard*". Podpisano: *André Towiański, polonais de Lithuanie 1845.*

Dziwny list pokojem, przekonaniem, uniżaniem się w frazesach przed *premier magistrat*, a podnoszeniem się nad niego w istocie, w duchu. — Zresztą wyrażonego celu żadnego, ni nauki.

Księża daleko mniej zażarci przeciw niemu, niż dawniej — Duński prawie uwielbiający go[3]) — mnóstwo jego papierów ma u siebie, ale nie chciał mi pokazać. O panu Adamie zaś mówi, że wcale nie proroctwo niespełnione śmierci[4]) go oderwało od Towiańskiego, ale to, że Tow. w ostatnich czasach żądał od niego ofiar takich, że sam p. Adam mówi, że struchlał na myśl o nich i uczuł się niesilnym na ich wykonanie. Więc Mistrz go odesłał. Ośmiu tylko z nim zostało, którzy do takowych ofiar gotowi, a te zależą na złożeniu już w czynach a nie słowach tylko, świadectwa prawdzie, przyniesionej przez mistrza. — Duński zaprzecza także, by tam był magnetyzm. Słowem, Duński jakby należał do nich już sercem i uderzoną wyobraźnią, choć jeszcze nie urzędem: mówi, że tylko jedna metempsychoza odróżnia ich od Kościoła".

53—56. Albo Krasiński miał od XX. Zmartychwstańców tylko odpis w skróceniu, albo też mamy tu do czynienia z tekstem pierwotnym, później przez Towiańskiego rozszerzonym, jak to się stało z innemi także pismami, przez mistrza rozszerzonemi. Data listu Towiańskiego do Grzegorza XVI jest w Wsp., PAT itd. „Ronciglione, le 25 octobre 1843".

[1]) Podkreślone w liście przez Krasińskiego.

[2]) T. j. Państwo Papieskie.

[3]) X. Duński niebawem uwierzył w Towiańskiego i rozstał się z XX. Zmartwychwstańcami.

[4]) Ob. wyżej zapowiedź śmierci Mickiewicza przez Karolinę Towiańską w Zurychu 1846 r.

(Rzym, 8. lutego 1848 r.)

„Pierwsza w nocy. Dotąd Weyssenhof[1]) mnie trzymał, opowiadając o widzeniu się z Panem Adamem, co dziś przybył i stanął w *Minerva*. Pan Adam nic szczególnego mu nie powiedział, tylko, że Włochy, nie spodziewają się klęsk, które na nich spadną i że może żal im będzie patriarchalnych rządów papieskich, gdy przyjdą ciężkie trudu i bitew i rozdarć godziny. Ale Gierycz, uczeń i sługa brata Adama, który zawsze jak Cerber stoi u drzwi jego i wpuszcza i wypuszcza lub broni progu, wciąż przez cały dzień mu o mnie gadał. Twierdził o Henryku[2]) zaś, że wielki, wielki prorok, cytował wciąż z jego dzieł wiersze; dziwił się tylko, że ten wielki prorok życia swego nie stosuje do wielkich Ducha swego myśli — „a jakże ma żyć?" — zapytał Weyssenhof" — na to odpowiedzi nie było. Nigdy inaczej nie wyrażał się, tylko: „brat Adam", a o Towiańskim „mistrz" — i mówi, że brat Adam błędnie i truchleje przed mistrzem, ale że go Mistrz ukochał wśród innych wszystkich najbardziej i dla tego też najwięcej odeń wymaga. — Lękam się, lękam, by do scen nie przyszło; wszelkim sposobem będę ich unikał. Jutro wieczór pójdę Mickiewicza odwiedzić".

(Rzym 9. lutego 1848 r.)

„... Rozpacz żarła serce — z rozpaczym poszedł do *Minerva*. Zastałem tam na trzeciem piętrze pana Adama. Wchodzę — był z nim uczeń Gierycz — zrazu nie poznał, ale wnet rzucił się na mnie i ściskał do zaduszenia — i rzekł tonem mongolskim do Gierycza, z którym grzecznie się chciałem przywitać i zapoznać: „Ruszaj precz! — zostaw nas samych". Ten, jak niewolnik, nie śmiejąc się nawet mi odkłonić, znikł. — Zostaliśmy sami. On zaraz do mnie o wielkościach mego ducha i że z naszego spotkania się dobro dla wszystkich wypłynąć musi. Ja, nie poczuwając się do wielkości onych, coś skromnie zaprzecznego odpowiadam, że blask sam na mnie on rzucił...[3]) On wtedy natychmiast w gniew. „A, to żarty, — zawsze żarty, tylko kpiny, czy się nie czujesz?, czy nie wiesz, kimeś? tu nie o skromność lub pychę chodzi, ale o dary zlane, które trzeba uczynnić... Zawsze żarty, nic serio nigdy, to, jak Mycielski generał, doskonały, zacny, ale rozstrzelał siłę całą na żarty, nie skupi

[1]) Lucjan Weyssenhof.

[2]) T. j. o Zygmuncie Krasińskim, który w listach zawsze się pod innemi imionami ukrywał z obawy przed policją, otwierającą listy.

[3]) Aluzja do pochwał „Nieboskiej" w *Collège de France*.

się nigdy — to, jak Pani D. (tum uszy natężył) — wyższy duch, tak, wyższy, niepospolita kobieta, ale co z tego? przychodzę do niej, z najgłębszem uczuciem jej mówię: „Jadę do Rzymu" — a ona: *„Ah! comme je voudrais aller avec vous"*. Więc ja mówię: „Biorę z sobą" — a ona wtedy: *„Je ne puis pas"*. Więc na co mówić, że chciałoby się, kiedy nie może; na co kpić?... Takim to mi tonem powiedziała lekkim. Szczere, głębokie, chłopskie uczucie inaczej-by się odezwało!"

Natychmiast reflektować go zacząłem: „a, to chciałbyś, drogi Adamie, tyranją niesłychaną obarczyć każde słowo, każden ruch, każden wykrzyk ludzki. Jakżeż? niewolno już krzyknąć „chce mi się!" Na miłość Boga, co to znaczy? nie wolno Pani Delfinie oświadczyć chęć jakąś, a potem wyznać, że nie może jej wykonać. To był krzyk naiwny jej ducha. A potem powiedziała: „nie mogę". To był znów okoliczności mus — co tu dziwnego? To potoczne życie; szczegół najdrobniejszy — czy warto o nim mówić?" — „Ale chłopskie uczucie inaczej-by się było odezwało. Jakoś by powiedziało z westchnieniem: *„Ach! żeby to do Rzymu mnie!"* — ale nie takim sposobem: *„Emmenez — moi avec vous, comme je voudrai etc etc"*. Na to ja: „Zapominasz, że całe wychowanie włożyło na Panią Delfinę jako powinność, obowiązek nie wyrażania się nigdy po chłopsku!" — „Ah, ah, prawda i to — masz racją, o czem innem mówmy".

Pierwszą tę walkę stoczywszy i nie ustąpiwszy, zacząłem w mnóstwie rzeczy co chwila walczyć, przystawać, kiedym mógł, opierać się, kiedym nieczuł, że prawda. Kiedy on głos podnosił, ja głośniejszy jeszcze wydobywałem z piersi. To wywierało specyficzne na nim wrażenie. Ale, wiesz, w dyskusji kogo mi najbardziej sposobem łamanym, a despotycznym jej prowadzenia przypomniał? — wiesz kogo? — ot, ojca mego — i to nie tylko w metodzie, ale i w wielu zdaniach swoich, skoro mówi o wadach narodu. Nic przykrzejszego, jak rozmowa z nim, bo ciągłą bójką na noże: nigdy go w ciągu logicznym rzeczy nie utrzymać. Skacze przez otchłanie rozumowania, z brzegu na drugi. — Jednak, jak każdy despota, skoro poczuje opór silny i z prawdziwego przywileju wolności pochodzący, zmieszan się cofa. Ból wtedy okropny maluje się na jego twarzy.

Ranę, którą ci wciąż zadaje, ty mu wtedy zadałeś na odwrót.

Choćby i prawda wiekuista była w Towiańszczyźnie, jeszcze-bym powiedział, że go opętała. Bo, chcieć nie rozlewać prawdę jak światło się rozlewa, ale wciskać ją tak, jak nakłada się kajdany, to być opętanym, a nie oświeconym przez prawdę!

Myślałem, że doznam wpływu mistycznego, wiesz, onego, który w mózgu zadrgawszy spływa mrozem przez kość pacierzową, zaiskrza się łzami w oczach roztkliwionych... Nic takiego, wcale nic nie doznałem; owszem, rzeczywistą tylko uczułem energję, we mnie się budzącą, twardą stal ducha, stającą oporem przeciw stali drugiej; świętej wolności dar mi od niebios dan w stosunku do wszelkiego ludzkiego, drugiego ducha, odzywający się w piersi, przez ucisk obrażonej. — I tom mu zaraz wypowiedział, z najtkliwszą prośbą, by pamiętał o tem i w rozmowie nie chciał mi być Tyranem—: „Możesz być duchem wyższym stokroć odemnie i myślę, że takim jesteś, lecz przed Bogiem, przed owym Trzecim, przytomnym, oba równości zażywamy jednej co do wolnego, niepodległego myślenia. Ja mam święte prawo mówić i oświadczać, co myślę, czuję, w co wierzę, lub co odrzucam."

(Ciąg dalszy nastąpi)

Prof. J. Kallenbach.

Etyka niezależna i jej propaganda w Polsce.

(Dokończenie).

„Związek Zawodowy Nauczycielstwa Polskich Szkół Średnich" w broszurze p. t. „Zagadnienia Szkolnictwa Polskiego" (Nakł. Z. Z. N. P. S. Ś., Warszawa, 1924) ogłosił dłuższy artykuł Wiktora Chrupka p. t. „Najpilniejsze postulaty w dziedzinie wychowania moralnego u nas".

Zdaniem autora jestto najpilniejsza sprawa, żeby jak najprędzej wprowadzić do szkół polskich etykę t. zw. niezależną, świecką, w miejsce etyki chrześcijańskiej. Już w poprzednim artykule zbadaliśmy istotę tej etyki świeckiej, teraz pozostaje nam zastanowić się nad wywodami W. Chrupka i wydać bezstronny sąd o ich wartości.

Pierwszy argument, którym zawsze się posługują wrogowie etyki chrześcijańskiej, szczególnie masoni, a który autor poprostu na nowo odgrzewa, jest następujący: Wychowanie naszej młodzieży opiera się dotychczas wyłącznie na religji. Tymczasem życie bardzo często niszczy wiarę w młodych duszach, a z ruiną tego fundamentu także w gruzy się rozsypuje nadbudowa moralna. Zatem młodzież należy wychowywać bez religji, aby, nawet po utracie wiary, ta młodzież mogła być moralną (str. 37).

Na to odpowiadamy najpierw, że p. Chrupek myli się, jeżeli twierdzi, jakoby system moralny chrześcijański wyłącznie się opierał na wierze religijnej. Albowiem moralność chrześcijańska nie tylko opiera się na wierze, ale także na rozumie. Istotne uczynki, jakich się wymaga od chrześcija-

nina, nie dlatego są dobre, że Bóg je nakazuje, lecz dlatego, że są zgodne z naturą ludzką, a po przeprowadzeniu ostatecznej analizy, z naturą Boską. Złe uczynki, których chrześcijanie muszą się wystrzegać, nie dlatego są złe, że Bóg ich zakazuje, lecz dlatego się je zabrania popełniać, że są złe t. j. niezgodne z naturą ludzką i jej się sprzeciwiają. N. p. pijaństwo nie dlatego jest złem, ponieważ Bóg je zakazuje, lecz ponieważ jest przeciwne rozumnej naturze ludzkiej. Zabójstwo, kradzież, obmowa nie z powodu Bożego zakazu są złemi, lecz ponieważ sprzeciwiają się społecznej naturze ludzkiej. Bluźnierstwo dlatego jest złem, ponieważ sprzeciwia się ludzkiej naturze, która ze swej istoty jest stworzeniem. Rozum ludzki łatwo dochodzi do tego, że takie czyny muszą być przez Boga zakazane, a Objawienie uczy, że Bóg, jako Istota najświętsza, tego rodzaju czynów rzeczywiście zabronił.

Chociażby zatem ktoś utracił wiarę chrześcijańską, to przecież pozostaje mu drugi fundament moralności, a tym jest rozum, który może rozróżnić, co dobre a co złe, może gromadzić dowody, które mu zalecają cnotę, jako zgodną z rozumem, jako coś dobrego i koniecznego. Teoretycznie ten fundament rozumowy może być przynajmniej podporą moralności przyrodzonej, jeżeli po utracie wiary już runęła nadprzyrodzona część moralności. Czy atoli ten fundament czysto filozoficzny także w praktyce może podtrzymywać moralność u wszystkich ludzi, we wszystkich czynnościach, i to na dłuższą metę, to inna kwestja.

Powtóre powiadamy, że jeśli się odłączy moralność od religji, to tem samem zniesie się moralne zobowiązanie. Bo przecież wolę ludzką tylko wola wyższa może moralnie do czegoś zobowiązać. Ten t. zw. „imperatyw kategoryczny" jest niczem albo w najlepszym razie zagadką, nie dającą się rozwiązać, jeżeli w nim nie widzimy objawu woli Boga nakazującego. Imperatyw kategoryczny, który odczuwam w zobowiązaniu moralnem, nie może pochodzić z mej własnej woli, ponieważ moja wola jest tu stroną bierną, przyjmującą tylko zobowiązanie, a nie stroną czynną, nakładającą takie zobowiązanie. Nawet państwo naogół nie może być sprawcą zobowiązania, o ile upatrujemy w niem naturalną instytucję,

którą trzeba sprowadzić w ostatecznej analizie do Boga, sprawcy natury ludzkiej. Ale i w tym wypadku może państwo nakładać tylko pewne zobowiązania, mianowicie społeczne, nie zaś natury prywatnej, takie zobowiązania, które się tyczą życia zewnętrznego, nie zaś odnoszące się do życia wewnętrznego. Zresztą państwo może zobowiązywać tylko własnych obywateli, a nie wszystkich ludzi. Tymczasem zobowiązanie moralne jest powszechne, nie znające granic geograficznych, a rozciąga się ono na wszystkie objawy działania ludzkiego. Zatem sprawcą tak powszechnego imperatywu jedynie może być Ten, co jest Stworzycielem i Panem wszystkich ludzi.

Doskonale to czują wychowawcy świeccy, dlatego nie nakładają na młodzież obowiązku dążenia do cnoty, ale tę cnotę tylko zalecają, jako piękną, rozumną, korzystną tak dla zdrowia jednostki, jakoteż dla dobra społecznego. To jednak także etyka chrześcijańska uznaje, a katecheci wcale nie zaniedbują przypominania i tych pobudek młodzieży. Etycy modernistyczni bardzo często przedstawiają moralność chrześcijańską jako pozytywistyczną, która się opiera jedynie na woli Boga rozkazującego. Ale czynią to zupełnie błędnie, gdyż Kościół odrzuca taki pozytywizm, normę zaś moralności, jak powiedzieliśmy, widzi w naturze ludzkiej, a po przeprowadzeniu analizy ostatecznie w naturze najdoskonalszego Boga, na którego obraz natura ludzka została stworzona. Dlatego nauczyciele chrześcijańscy przedstawiają dzieciom n. p. pijaństwo nie tylko z tego punktu widzenia, że jest zakazane przez Boga, ale również wykazują jego szkaradę, powolną utratę bystrości rozumu i inne smutne jego następstwa. Tak też postępuje się co do innych występków. Jeżeli zaś ta sprawa tak się przedstawia, to cóż nowego mogą powiedzieć o cnocie i grzechu nauczyciele etyki świeckiej?

Nie przeczymy wkońcu, że pewne szlachetniejsze jednostki, umysły filozoficzne, mogą żyć uczciwie i dążyć do cnoty nawet bez pobudek religijnych, ale stanowczo twierdzimy, że dla ogółu ludności w narodzie takie pobudki czysto filozoficzne są niewystarczające. Albowiem jak przez lekko zamarznięte jezioro może przejść kilka osób, ale pod

całym tłumem bez wątpienia taki lód się załamie, tak również ateizm niekoniecznie musi zupełnie podkopać moralność kilku pojedynczych filozofów, ale z pewnością nie potrafi podtrzymać moralności całego narodu.

W. Chrupek tak dalej mówi: „Dotychczasowa wyznaniowa nauka moralności okazuje się w skutkach niewystarczająca". Z tego twierdzenia jasno widać, że autor spodziewa się po etyce świeckiej lepszych i obfitszych owoców.

Otóż z naszej strony pytamy, na jakiej podstawie autor twierdzi, że etyka chrześcijańska jest bezowocną? Czy w tak ogólny sposób można postawić to twierdzenie? W. Chrupek żadnym dowodem swego zdania nie popiera, dlatego też moglibyśmy poprostu powiedzieć: *quod gratis affirmatur, gratis negatur.* Jednakowoż tak nie postąpiliśmy, ale w poprzednim artykule dostatecznie, jak sądzimy, wykazaliśmy, że nauka moralności chrześcijańskiej z biegiem czasu wydała bardzo obfite i podziwienia godne owoce.

Jeżeli w niektórych szkołach wychowanie chrześcijańskie nie jest dosyć owocne — co się przydarzyć może — przyczyny tego nie należy upatrywać w samej treści nauki moralności chrześcijańskiej, gdyż ta z pewnością o całe niebo góruje ponad innemi systemami moralnemi, ale albo w braku dostatecznej ilości nauczycieli albo w zewnętrznych warunkach, które wychowanie moralne młodzieży paraliżują. Jest rzeczą naturalną, że metoda nauczania w niektórych krajach może być niedoskonała, lecz gdyby zwolennikom etyki świeckiej szczerze zależało na postępie moralnym młodzieży i gdyby tego postępu pragnęli, wykazywaliby te braki i żądaliby ich usunięcia według przysłowia łacińskiego: *tollatur abusus, maneat usus.* Oni atoli wolą, według niemieckiego przysłowia, razem z kąpielą wylać też i dziecko.

Powtóre, gdyby etyka chrześcijańska, jak mówią, nie była zdolną uczynić młodzieży moralnie dobrą, to tem mniej mogłaby tego dokonać etyka świecka, która nie ma ani autorytetu, ani jedności, ani tak potężnych pobudek, jak etyka chrześcijańska.

Zresztą, jakie owoce wydała etyka staro- i nowopogańska, widzieliśmy w poprzednim artykule w świetle nie-

moralności starożytnych pogan oraz zupełnego upadku obyczajności we Francji.

„Etyka" — ciągnie dalej autor — „podlega prawu ewolucji. Ona więc rozwija się i doskonali. Tymczasem wyznania chrześcijańskie, a przedewszystkiem katolicyzm, stanęły na stanowisku niezmienności i absolutnej doskonałości swoich zasad etycznych po wszystkie wieki" (str. 38). Zatem nauka moralności chrześcijańskiej jest zaśniedziała i przestarzała, dlatego należy ją zastąpić etyką świecką, zastosowaną do dzisiejszego postępu.

Wszystkie wywody p. W. Chrupka to cechuje, że wykazują bardzo małe zaznajomienie się autora z istotą etyki chrześcijańskiej. Gdyby już nic innego nie wiedział o etyce chrześcijańskiej i. katolickiej, to powinienby przynajmniej jedno wiedzieć, że literatura etyczna katolicka ustawicznie wzrasta i pomnaża się. W szkołach nie używa się książek, ułożonych w średniowieczu, lecz podręczników nowszych, a z dniem każdym nowe dzieła tego rodzaju wychodzą. Tego objawu z pewnością nie możnaby było wytłumaczyć, gdyby etyka katolicka pod każdym względem była niezmienna i nie podlegała w żaden sposób prawom rozwoju. Zatem i ona stosuje się do postępu ludzkości, ale nie w tem znaczeniu, jakie W. Chrupek wraz ze szkołą ewolucjonistów ma na myśli.

Rozwój etyki katolickiej polega przedewszystkiem na dwu rzeczach. Najpierw poszczególne akty moralne jaśniej się tłumaczy i ustawicznie lepiej się je wyjaśnia na podstawie wewnętrznych ich przyczyn, a skutkiem tego stawia się tezy z daleko większą przejrzystością i dokładnością. Powtóre, ogólne zasady zastosowuje się odpowiednio do nowych okoliczności w każdym okresie czasu. Życie ludzkie się zmienia, nowe powstają i wytwarzają się warunki życia, a z niemi rodzą się nowe zagadnienia. Etyka chrześcijańska dobrze wie o tem, z tem się liczy i tego bynajmniej nie bagatelizuje. Tak n. p. kontrakt najmu w dawnych czasach nie istniał, dlatego też i etyki, normującej taki kontrakt, nie było. Skoro tylko ten kontrakt w życiu ekonomicznem się pojawił, natychmiast wypracowano jego etyczne normy. Te zaś bynajmniej nie są czemś nowem, gdyż złożyły się na nie

dawne zasady sprawiedliwości i miłości, które zastosowano tylko do nowych warunków życia. Tak samo ma się rzecz z t. zw. bojkotem i strajkiem. Właściwie całe dzisiejsze życie przemysłowe jest czemś nowem, dlatego też powstała nowa etyka przemysłowa. Nowa tylko względnie, a nie bezwzględnie. Natura ludzka również w tych nowych warunkach przemysłowych pozostała ta sama, jaka była przedtem, dlatego także dawne zasady moralne pozostają w swojej mocy i znaczeniu, a jedynie trzeba je zastosować do nowych warunków życia.

To samo trzeba powiedzieć o moralnych przepisach ściśle chrześcijańskich. Chrystus Pan nie pozostawił nam księgi praw moralnych, wypracowanej w najdrobniejszych szczegółach, ale tylko główne i ogólne zasady moralne, jakoto Dekalog, objaśniony Kazaniem na górze, oraz dwa wielkie i zasadnicze przykazania miłości. Również do rozwiązania zagadnień społecznych nie nakreślił nam jakiegoś szczegółowego programu, lecz podał nam główne zasady. Program bowiem z natury rzeczy zastosowany być musi do okoliczności miejsca i czasu, dlatego szybko traci swe zastosowanie, a zasady ogólne są powszechne i niezmienne. I tak przeciw starożytnemu okrucieństwu pogańskiemu, które się nie starało o niedołężnych starców, ludzi chorych czy ułomnych, Chrystus Pan postawił wielką zasadę miłosierdzia, a między t. zw. uczynkami miłosiernemi wyliczył główne nędze ludzkie, wszędzie napotykane, jak głód, pragnienie, nagość, chorobę i t. d. Te nieszczęścia, w różnych miejscach i w różnych czasach, przybierają inne formy i mają inne przyczyny, aby im przeto zapobiec i usunąć, trzeba, stosownie do okoliczności, zawsze nowe plany układać. Ale te plany i programy zawsze się opierają na jednej i tej samej zasadzie miłosierdzia, która jest stała i niezmienna.

I rzeczywiście, ta jest różnica między etykami ewolucjonistycznymi a moralistami chrześcijańskimi, że pierwsi utrzymują, jakoby etyka zupełnie się zmieniała i w niej tylko są zmienne składniki, podczas gdy drudzy, t. j. moraliści chrześcijańscy, uczą, że w etyce prócz zmiennych składników są także stałe zasady, nie podlegające żadnej zmianie. Dzisiaj tę prawdę już uznaje nawet większość ety-

ków świeckich. Być sprawiedliwym, prawdomównym, dotrzymywać umów, kochać rodziców, wspomagać bliźnich, być wstrzemięźliwym, okazywać wdzięczność względem dobrodziejów, mieć wzgląd na starców — zawsze i wszędzie zalecano i dziś się zaleca. Przeciwnie, zawsze i wszędzie potępiano i dziś się potępia, jako rzecz zdrożną, kłamstwo, zabójstwo, krzywoprzysięstwo, niewdzięczność, brak miłości względem rodziny i ojczyzny.

Według sławnego historyka T. Buckle'a „nic niema na świecie tak niezmiennego jak te wielkie zasady, na których się opierają moralne systemy. Drugim dobrze świadczyć, dla nich robić ofiarę z własnych pragnień, bliźniego jak siebie samego miłować, nieprzyjaciołom przebaczać, swoje namiętności poskramiać, rodziców czcić, przełożonych szanować, te i tym podobne normy postępowania są głównemi zasadami moralności, i te się nie zmieniają". [1]) To samo utrzymywali najwięksi ze starożytnych filozofów, jak Sokrates, Platon, Arystoteles, to samo głoszą, pomijając wszystkich moralistów chrześcijańskich, ze świeckich etyków modernistycznych Fr. Brentano, T. Lipps, K. Stumpf, F. Krüger, O. Flügel, M. Scheler, Mackintosh i inni. [2])

A ta niezmienność głównych zasad moralności nie tylko faktycznie istnieje, ale ona jest także koniecznie potrzebną. Według ewolucjonistów, etyka do tego stopnia jest zmienna, że wszystko w niej może zająć nawet krańcowo przeciwny biegun. Co dzisiaj jest moralnem, z biegiem czasu może się stać niemoralnem i odwrotnie; oszczerstwo, cudzołóstwo, grzech sodomski i t. d. mogą kiedyś być dobremi czynami. To już jest niedorzecznością. Bo wartość moralna czynów jest wewnętrznie ściśle połączona z ich istotą, a nie jest od nich oddzielona i tylko od zewnątrz im udzielana. Natura ludzka i jej istotne relacje nie zmieniają się, przeto i moralność, która się na niej opiera, nie może się zmieniać. Dopóki człowiek będzie obdarzony władzą mocy, kłamstwo zawsze będzie złem, ponieważ jest nadużyciem tej władzy. Również zabójstwo, kradzież, zawsze będą czynami złemi,

[1]) History of Civilisation in England, cz. I.
[2]) Por. M. Wittmann, Ethik, Monachjum, 1923, str. 52.

ponieważ człowiek jest istotą społeczną i taką na zawsze pozostanie. Bogu cześć oddawać i Jego miłować zawsze będzie czynem dobrym, ponieważ człowiek nigdy nie przestanie być stworzeniem Boga, a Bóg nie przestanie być godnym nieskończonej miłości.

Chrześcijańska zatem etyka, mimo że ma zasady niezmienne i najdoskonalsze, zadośćczyni wszystkim zmianom rozwijającego się życia ludzkiego. Nie jest zaśniedziała ani przestarzała, dlatego wcale niema potrzeby na jej miejsce czegoś innego wprowadzać.

W dalszych wywodach W. Chrupek powołuje się na niemieckiego pedagoga Barth'a, który powiada: „Moralność zawarta w Biblji nie nadaje się do systematycznego nauczania moralności z powodu licznych sprzeczności, tłumaczących się oczywiście poziomem kulturalnym epoki, w której ta księga powstała". Barth, mówi nasz autor, odkrył w Piśmie św. pięć różnych systemów etycznych, jak etykę: Patrjarchów, Dekalogu, Salomona, Kazania na górze i św. Pawła. Na podstawie tego odkrycia Barth'a wnioskuje, że „etyka Biblji nie nadaje się, jako podstawa do systematycznego nauczania moralności" (str. 40).

Taki zarzut miałby pewne znaczenie przeciw protestantom, którzy za jedyne źródło nauki chrześcijańskiej przyjmują Pismo św. i dowolnie je objaśniają. W. Chrupek zapomniał o tem, co już dzieci w początkowych szkołach wiedzą, że oprócz Pisma św. także i tradycja ustna jest źródłem Objawienia, a te oba źródła Kościół katolicki, mianowicie najwyższy jego urząd nauczycielski, strzeże i nieomylnie wykłada.

Ten zaś nauczycielski urząd Kościoła, jak również nauka biblijna, w etycznych zasadach Pisma św. widzą tylko harmonijny rozwój, nie zaś sprzeczności. Stary Testament jest przygotowaniem do Nowego, dlatego też moralność pierwszego jest wprawdzie co do stopnia niższa niż moralność chrześcijańska, lecz nie sprzeciwia się jej diametralnie. Dlatego też Chrystus Pan powiedział, że nie przyszedł Prawa znosić, ale je dopełnić. Kontradykcję między etyką Ewangelij a etyką św. Pawła wytworzył błąd luterski, nie zaś prawdziwie przedmiotowa i wierna egzegeza Pisma św.

Ostatni argument W. Chrupka tak wygląda. W Polsce jest wiele różnych wyznań religijnych, a ta niejednolitość nie zmniejszy się, ale jeszcze wzrośnie. Każde wyznanie na swój i to różny sposób udziela młodzieży nauki w rzeczach moralności, przeto niema uzgodnienia w etycznem wychowaniu. To uzgodnienie i tę jednolitość wprowadzi jedynie etyka świecka (str. 40).

Na to odpowiadamy, że rozmaitość wyznań i z niej płynąca niejednolitość w nauczaniu i wychowaniu etycznem jest złem, którego istnienia przeczyć nie myślimy. To zło jednak jeszczeby się zwiększyło, a nie zmniejszyło, przez wprowadzenie etyki świeckiej. Gdyby bowiem W. Chrupek znał historję etyki filozoficznej, wiedziałby o tem, że daleko większa jest niezgodność i sprzeczność między systemami etycznemi filozoficznemi niż między systemami wyznaniowemi. Aby się o tem przekonać, wystarczy otworzyć jakikolwiek podręcznik historji etyki n. p. Jodl'a lub Sidgwick'a.

Gdyby więc w nauczaniu etyki panowała zupełna swoboda, wykładanoby w szkołach tyle systemów etycznych, ile podręczników ułożyliby etycy, należący do różnych szkół etycznych, (epikureizm, utylitaryzm indywidualny, utylitaryzm społeczny, etyka kulturalnego postępu, etyka darwinistyczna, pozytywistyczna, etyka Kanta, Nietzsche'go, etyka bez zobowiązania i sankcji, i t. d. i t. d.) — co wprowadziłoby zupełny bezład i anarchję. Tę zaś mógłby usunąć jedynie rząd przez ustawę, zaprowadzającą we wszystkich szkołach tylko jeden system etyczny obowiązujący. To znowu byłoby nieznośną tyranją, gdyż o tych rzeczach nie ma prawa rozstrzygać władza świecka. Zresztą nawet i w ten sposób nie możnaby wprowadzić jednolitości w wychowanie etyczne, ponieważ rządy nie są stałe. One mają stałość tylko w zmianie, a ich zmiana pociągałaby za sobą ustawiczną zmianę systemów etycznych w szkołach. Rząd socjalistyczny pragnąłby widzieć w szkole etykę socjalistyczną, liberalny liberalną, bolszewicki bolszewicką. Lekarstwo zatem okazałoby się gorszem od samej choroby.

Na zakończenie naszej rozprawy o etyce świeckiej i chrześcijańskiej niechaj nam wolno będzie powołać się na

dwa dokumenty niezmiernej doniosłości w historji moralności ludzkiej.

Pierwszym jest Dekalog. Jak wszyscy wiemy, trzy pierwsze przykazania Dekalogu odnoszą się do Boga i przepisują kult, jaki się należy od człowieka, jako stworzenia, Bogu, jako Stwórcy. Następne przykazania są społeczne. Etyka zatem religijna i etyka społeczna w tym doniosłym dokumencie tworzą jeden organizm. Obowiązki względem Boga nie są oddzielone od obowiązków wzajemnych ludzi między sobą, lecz razem ściśle się łączą. I w rzeczy samej tylko ten jest prawdziwie moralnym, który nietylko ludziom świadczy, co im się należy, ale także względem Boga wypełnia swe obowiązki. Prócz tego, jak widać z tego dokumentu, obowiązki względem Boga zajmują pierwsze miejsce. Są zatem od innych ważniejsze i tworzą fundament wszystkich obowiązków społecznych. Czyż więc wolno nam rozłączać, co sam Bóg złączył? Czy wolno nam niszczyć fundament całej moralności społecznej? W jakiż sposób utrzyma się cały gmach, jeśli się usunie jego fundament?

Drugim dokumentem, jeszcze donioślejszym i ważniejszym od pierwszego, są słowa najwyższej powagi w rzeczach moralności, Chrystusa Pana, który, przez uczonego w prawie zapytany o największe przykazanie, odpowiedział, że największe przykazanie jest: Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twojego — i drugie temu podobne: kochaj bliźniego twego jak siebie samego.

Widzimy znowu, że religja i moralność stanowią jedną całość, której dzielić na części nie wolno. Powinniśmy kochać Boga najdoskonalszego i ludzi na Jego obraz stworzonych. Nie tylko Boga powinniśmy miłować, ale i ludzi. Nie tylko bliźnich, ale i Boga — to cała moralność. A także i w tym dokumencie pierwsze miejsce zajmuje Bóg, którego miłość jest podwaliną miłości względem ludzi. Czyż więc wolno rozdzielać, co Syn Boży złączył? Czy wolno w etycznem wychowaniu młodzieży przesuwać obowiązki względem Boga na drugi plan albo, co jeszcze gorsza, zupełnie je pomijać?

Nadto Chrystus Pan potwierdził tę naukę życiem swojem, które niczem innem nie było, jak tylko zachowaniem

tych właśnie dwóch przykazań. Zbawiciel nasz nadewszystko miłował wolę Ojca niebieskiego. Ta miłość względem Ojca krzepiła Go w gorzkiej męce i strasznej śmierci. Z drugiej strony ten nasz Zbawiciel posunął swą miłość ku ludziom do tego stopnia, że dla nich z nieba zstąpił, pozostawał z nami 33 lata i „przeszedł dobrze czyniąc". A w tej dobroci Swojej nie zrażał się, chociaż ludzie byli niewdzięczni, źli, chociaż Go prześladowali i na śmierć skazali.

Ks. Dr. Franciszek Jehlićka.

Kolegjata św. Józefa w Klimontowie.

Dokończenie).

Kolegjata św. Józefa w Klimontowie zajmuje miejsce pośrednie między typem kościoła centralnego, a typem kościoła podłużnego. Na te bowiem dwie grupy zasadnicze należy podzielić wszystkie kościoły, o ile mowa o ich rzucie poziomym. Kościoły podłużne są charakterystyczne dla epoki średniowiecza na Zachodzie. Przyjęły się głównie z tego względu, że w bazylikach rzymskich, które są budowlami podłużnemi, wytworzył się ceremonjał nabożeństwa katolickiego i do ich kształtu się dostosował.[1]) Kształt centralny dawano zwłaszcza budowlom mniejszym, jak baptisterja i kaplice grobowe. Na Wschodzie, którego sztuka innemi szła drogami, zwyciężyły głównie budowle centralne z kopułami. W epoce renesansu także i na Zachodzie wchodzą w użycie kościoły centralne, zarówno pod wpływem coraz to bardziej rosnącego kultu antyku, głównie rzymskiego i jego reprezentanta, Panteonu w Rzymie, jak również wskutek rozproszenia się po świecie po upadku Konstantynopola bizantyńskich artystów, którzy tę formę z dalszego jeszcze Wschodu przejętą propagowali,[2]) podobnie jak uczeni bizantyńscy szerzyli znajomość języka i literatury greckiej.

Jednak forma centralna, mimo niedoścignionych niejednokrotnie budowli kościelnych tego typu w epoce renesansu,

[1]) H. Willich, Giacomo Barozzi da Vignola. Strassburg 1906. p. 64—66.

[2]) H. Glück, Östlicher Kuppelbau, Renaissance und St. Peter. Monatshefte für Kunstwissenschaft XII, 7. Leipzig 1919.

nie miała warunków trwałego powodzenia, nie odpowiadała bowiem tak dobrze potrzebom kultu, jak forma podłużna. Z pomieszczeniem ołtarza w kościele podłużnym nie wiążą się żadne trudności. Ustawia się go w prezbiterjum otwierającem się do nawy, a więc w miejscu wyróżniającem się z pośród innych. W kościele centralnym wypadałoby ołtarz pomieścić w środku, co jednak nie jest praktyczne i nie weszło w użycie. Przez ustawienie wielkiego ołtarza pod jedną ze ścian centralnego kościoła zaciera się różnica między nim, a ołtarzami bocznemi.[1]) Najczęściej radzono sobie w ten sposób, że do centralnej nawy dobudowywano prezbiterjum na pomieszczenie wielkiego ołtarza, to ostatnie jednak rozwiązanie rozbija jednolitość i zwartość rzutu.

Gdy po zorganizowaniu się zakonu jezuitów i soborze trydenckim przyszło do znacznego ożywienia się ducha religijnego i wszechwładnie zapanowała reakcja katolicka, znana pod nazwą kontrreformacji, a ruch budowlany w zakresie architektury kościelnej wzmógł się bardzo, architekci stanęli wobec pytania, czy budować kościoły centralne, jak w epoce renesansu, czy podłużne, jak w średnich wiekach. Za formą centralną przemawiały względy artystyczne, kościół bowiem centralny z kopułą, która panuje nad całością, jest budowlą bardziej zwartą, jednolitą i zamkniętą w sobie, niż świątynia podłużna. Formę podłużną natomiast dyktował wzgląd na wygodę i praktyczność, oraz na dawne tradycje. Powstała kolizja między względami artystycznemi a praktycznemi, która musiała skończyć się kompromisem, ponieważ tak jedne, jak i drugie były równej wagi. Kompromis, którego owocem jest wytworzenie się formy pośredniej między podłużną a centralną, poprzedziła jednak długotrwała walka. Najlepszym jej przykładem jest historja budowy kościoła św. Piotra w Rzymie. Bramante i Peruzzi projektują budowlę centralną, Rafael i Antonio da Sangallo — podłużną, Michał Anioł powraca do formy centralnej,[2]) wreszcie Carlo Maderna wydłuża jedno z ramion

[1]) H. Willich, Giacomo Barozzi da Vignola. Strassburg 1906. p. 65.

[2]) J. Burckhardt, Geschichte der Renaissance in Italien. Stuttgart 1904. p. 131—134, fig. 92—95. H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München 1908. p. 69, oraz A. Riegl, Die Entstehung der Barock-

budowli Michała Anioła i tworzy kościół pośredni między centralnym a podłużnym.[1]) Nie Maderna jednak, ale Giacomo Barozzi da Vignola jest twórcą pierwszego kościoła centralno-podłużnego. Jego znakomite dzieło, kościół Gesù w Rzymie, zaczęty w roku 1568, łączy w sobie — na planie krzyża łacińskiego z kopułą na przecięciu ramion — elementy budowli centralnej z elementami budowli podłużnej w organiczną i wymaganiom artyzmu odpowiadającą całość. Kościół Gesù, o epokowem wprost znaczeniu dla dalszego rozwoju architektury, wpłynął w decydujący sposób na dzisiejszy kształt kościoła św. Piotra w Rzymie. Ujemnie jednak, albowiem przez dobudowanie nawy przedniej na początku XVII wieku zepsuto efekt wspaniałej kopuły Michała Anioła, skomponowanej w związku z budowlą centralną, a nie podłużną. Natomiast kościół Gesù, jako od samego początku organiczne i artystyczne połączenie tych dwóch form, czyni zadość zarówno wymaganiom zwolenników budowli centralnych, jak i podłużnych.

Kościół Gesù, to jeden typ budowli centralno-podłużnej. Drugim jest znany nam już kościół S. Anna dei Palafrenieri w Rzymie, zbudowany na rzucie eliptycznym. O ile typ, którego przedstawicielem jest kościół Gesù, odpowiada znakomicie budowlom wielkich rozmiarów, o tyle typ drugi, typ kościoła owalnego, nadaje się dla świątyń mniejszych, gdzie całą przestrzeń można nakryć jedną kopułą. Ten drugi typ ma tę wyższość nad pierwszym, że silniej zespala elementy budowli centralnej z elementami budowli podłużnej przez nakrycie całości kopułą, której rzut poziomy ma kształt do pewnego stopnia pośredni między kołem, a prostokątem.

Jak z jednej strony powodem pojawienia i szerzenia się w epoce baroku kościołów eliptycznych jest pośrednie ich miejsce między centralnemi, a podłużnemi, tak z drugiej strony sama elipsa jest formą, która znakomicie odpowia-

kunst in Rom. Wien 1908. p. 80—84. Bardzo dobre zestawienie planów Bramanta, Rafaela, Sangalla i Michała Anioła podaje M. Reymond, Bramante et l'architecture italienne au XVI^e siècle. Paris. pl. 4.

[1]) C. Gurlitt, Geschichte des Barockstiles in Italien. Stuttgart 1887. p. 397, fig. 166.

dała aspiracjom sztuki barokowej. Koło jest formą spokojną, zrównoważoną, statyczną. Przeciwnie elipsa jest wyrazem niepokoju, ruchu, dynamiki; [1]) zdaje się, że lada chwila, niby stalowa obręcz ręką naciśnięta, rozpręży się i wróci do kształtu kolistego, z którego wyszła. Z tego też powodu forma ta więcej odpowiadała sztuce barokowej, do której istotnych cech należy ruch, niż spokojnej sztuce renesansowej.

Kolegjata św. Józefa w Klimontowie jest bardzo wczesnym przedstawicielem typu kościoła eliptycznego. Zaledwie lat 27 upłynęło między ukończeniem pierwszego na świecie kościoła eliptycznego (1616), a rozpoczęciem budowy naszej świątyni (1643). Jest ona nadto jednym więcej dowodem, jak silnym był wpływ Vignoli na polską architekturę XVII wieku. Kościół śś. Piotra i Pawła w Krakowie jest co dotyczy poziomego rzutu filjacją kościoła Gesù, dzieła Vignoli. Rzut kościoła kamedułów na Bielanach pod Krakowem [2]) wykazuje silne pokrewieństwo z rzutem części przedniej kościoła Gesù, [3]) jak również z rzutem kościoła w S. Oreste [4]) (40 km. na północ od Rzymu), zbudowanego przez Vignolę około roku 1568. [5]) Kościół w S. Oreste uważać należy za introdukcję do wielkiej świątyni jezuitów w Rzymie. Również do sfery wpływów rzutu kościoła Gesù zaliczyć trzeba kościół karmelitów bosych (obecnie więzienny) w Wiśniczu, oraz kościół karmelitów bosych na Wesołej w Krakowie, należący dziś do szpitala św. Łazarza, co jednak w ostatnim wypadku, jak i w odniesieniu do kościoła kamedułów na Bielanach pod Krakowem, dotyczy tylko przedniej części świątyni. Wierną prawie kopją kościoła Gesù jest kościół jezuitów w Nieświeżu. [6]) Długi jeszcze szereg kościołów w Polsce możnaby wymienić, które są dziećmi duchowemi Vignoli. Poprzestaję je-

---

[1]) H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München 1908. p. 45.

[2]) Teka Grona Konserwatorów Galicji Zachodniej II. Kraków 1906. p. 11, fig. 6.

[3]) H. Willich, Giacomo Barozzi da Vignola. Strassburg 1906 p. 142, fig. 33.

[4]) Ibidem, p. 52, fig. 9.

[5]) Ibidem, p. 50.

[6]) F. Klein, Kościół śś. Piotra i Pawła w Krakowie. Rocznik krakowski XII. Kraków 1910. p. 49, fig. 35.

dnak na kilku powyższych przykładach i przechodzę do budowli świeckich. Tu należą zamki w Wiśniczu [1]) i Łańcucie, zbudowane dla wojewody krakowskiego Stanisława Lubomirskiego, zamek w Laszkach Murowanych koło Chyrowa, [2]) a przedewszystkiem zamek Krzyżtopór w ziemi sandomierskiej, siedziba wojewody sandomierskiego Krzysztofa Ossolińskiego. Wszystkie one, w ślad za zamkiem Caprarola koło Viterbo, zbudowanym przez Vignolę w latach 1558—1562, łączą w sobie obronność z wygodą i komfortem pałacu. Architekci wymienionych naszych zamków stosują w swych dziełach system fortyfikacyjny t. zw. nowo-włoski, polegający na otoczeniu pałacu pięciobokiem z szkarpowych murów kamiennych z bastjonami na narożnikach. Cały ten system forteczny trzyma się blisko pałacu, w przeciwieństwie do późniejszego systemu Vauban'owskiego. Szczególnie bliskim Capraroli jest zamek Krzysztopór, jak to już wykazał Dr. Stanisław Tomkowicz. [3])

O ile często spotykamy się z wpływami Vignoli na naszą architekturę barokową, o tyle wpływy weneckie, które również widzieliśmy w rzucie kolegjaty klimotowskiej, należą do wyjątków. Poza kolegjatą klimontowską umiem wskazać dwie tylko budowle w Polsce z epoki baroku, w których zauważyć można oddziaływanie zabytków weneckich. Są to: kościół filipinów w Gostyniu, [4]) wierna prawie, choć uproszczona kopja kościoła S. Maria della Salute w Wenecji, oraz niektóre szczegóły ornamentacyjne we wspomnianym już zamku Krzyżtopór, gdzie między oknami drugiego piętra widnieją czworolistne medaljony, [5]) przejęte z późno-

[1]) W. Łuszczkiewicz, Zabytki dawnego budownictwa w Krakowskiem. Kraków 1867. Zeszyt IV.

[2]) W. Łoziński, Prawem i lewem II. Lwów 1904. p. 305, fig. 37.

[3]) Cf. S. Tomkowicz, Krzyżtopór, twierdza magnacka w XVII wieku i jej architekt Wawrzyniec Senes. Sprawozd. komisji do badania historji sztuki w Polsce V. Kraków 1896. p. 216 i 209, fig. 2 i H. Willich, op. cit. p. 102—103, fig. 23 i 24.

[4]) N. Pajzderski, Kościół filipinów w Gostyniu. Sprawozd. komisji do bad. hist. sztuki w Polsce VIII. Kraków 1912. p. 41—66.

[5]) S. Tomkowicz, Krzyżtopór, twierdza magnacka w XVII wieku i jej architekt Wawrzyniec Senes, Spr. kom. do bad. hist. sztuki w Polsce V. Kraków 1896. p. 216, 213, fig. 3 i tabl. XX.

gotyckich pałaców weneckich, jak n. p. Ca Doro przy Canale Grande.[1])

Zamek Krzyżtopór wzniósł w latach 1631—1644 architekt imieniem Laurentius de Muretto de Sent,[2]) t. zw. Senes dla wojewody sandomierskiego Krzysztofa Ossolińskiego, brata przyrodniego kanclerza Jerzego. Jeśli zważymy, że Krzyżtopór i Klimontów leżą w pobliżu siebie, że Krzysztof, fundator Krzyżtopora i Jerzy, fundator kolegjaty klimontowskiej, to przyrodni bracia, że dalej czas rozpoczęcia budowy kolegjaty w Klimontowie (1643) schodzi się z czasem ukończenia budowy Krzyżtopora (1644), nadewszystko zaś fakt, że w obu tych budowlach odbiły się te same wpływy, z jednej strony wpływ Vignoli, z drugiej zaś wpływ architektury weneckiej, nasunie się nam sama przez się hipoteza o wspólnym architekcie obu tych budowli. Wobec wzmianki w liście Jerzego Ossolińskiego do przeora dominikanów w Klimontowie o panu Lorensie, który ma z nim omówić sprawę użyczenia cegielni, potrzebnej do wyrobu cegieł na budowę kolegjaty klimontowskiej, przypuszczenie, że Laurentius de Muretto de Sent, architekt Krzyżtopora jest zarazem twórcą kolegjaty św. Józefa w Klimontowie, staje się chyba pewnikiem.[3])

„Pan Lorens" nie mógł być bezpośrednim uczniem Vignoli, który zmarł 59 lat przed zaczęciem budowy Krzyżtopora, ale budowle jego, jak zamek Caprarola koło Viterbo i kościół S. Anna dei Palafrenieri, któremi dopomógł sobie projektując zamek Krzyżtopór i kolegjatę w Klimontowie, mogły mu być znane z autopsji. Nasz architekt pochodził z włoskiej Szwajcarji, wiadomo zaś, że w Rzymie przeby-

[1]) H. Willich, Die Baukunst der Renaisance in Italien bis zum Tode Michelangelos I. Berlin Neubabelsberg. p. 135, fig. 147.

[2]) Co do pochodzenia t. zw. Senesa przyjmuję hipotezę Łozińskiego i używam jego nazwiska w brzmieniu ustalonem przez tego uczonego. W. Łoziński, Sztuka lwowska w XVI i XVII wieku. Lwów 1896. p. 80, nota 4.

[3]) Już ks. W. Kuklińśki, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 418 i ks. J. Wiśniewski, Dekanat sandomierski. Radom 1915. p. 55, podają, że „Senes" wybudował kolegjatę w Klimontowie, nie cytują jednak źródła tej wiadomości.

wała z początkiem XVII wieku cała kolonja górnowłoskich artystów, jak n. p. Carlo Maderna, Domenico i Carlo Fontanowie i wielu innych,[1]) gdyż Rzym był podówczas największem środowiskiem artystycznem, do którego i oni i artyści z całego świata dążyli. Mógł znać pałace weneckie, z których przejął pewne motywy do ornamentacji Krzyżtopora. Dziwniejszem wydaje się sięgnięcie do kościoła S. Maria della Salute, ponieważ jest rzeczą prawie wykluczoną, by „pan Lorens" mógł był poznać plany jego w Wenecji. Kościół S. Maria della Salute zaczęto budować w r. 1631, zaś nasz architekt już 10 stycznia 1632 roku bawił w Krakowie, dokąd przybył zdaje się z Warszawy, gdzie się ożenił.[2]) Sądzę, że w tym wypadku zapośredniczył fundator kolegjaty. Jerzy Ossoliński był w latach 1633 i 1634 w Rzymie i Wenecji, jako poseł króla Władysława IV do papieża Urbana VIII i do doży weneckiego.[3])

Wjazd posła polskiego do Rzymu narobił wiele rozgłosu w swoim czasie, skutkiem niesłychanego przepychu, jaki Ossoliński rozwinął przed przyzwyczajonymi do wspaniałości Włochami. Pamięć tego wjazdu przetrwała do dziś w pięknych rycinach Stefana della Belli.[4])

Bardzo często Ossoliński musiał przechodzić koło kościoła S. Anna dei Palafrenieri, tak blisko Watykanu stojącego. Jest rzeczą prawie pewną, że wtedy już myślał o ufundowaniu w Klimontowie kościoła parafjalnego z trwałego materjału, do czego niejednokrotnie zachęcać go musiał proboszcz drewnianego kościółka śś. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty, ks. Paweł Rzecicki, którego nazwisko czytamy

---

[1]) A. Riegl, Die Entstehung der Barockkunst in Rom. Wien 1908. p. 127 i 128.

[2]) S. Tomkowicz, Krzyżtopór, twierdza magnacka w XVII wieku i jej architekt Wawrzyniec Senes. Sprawozdania komisji do badania historji sztuki w Polsce V. Kraków 1896. p. 216 i nast.

[3]) Ks. F. Bohomolec, Życie Jerzego Ossolińskiego. Kraków 1860. p. 121—137. Cf. J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 16—22, oraz L. Kubala, Jerzy Ossoliński I. Lwów 1883. p. 70—98.

[4]) W. Łoziński, Życie polskie w dawnych wiekach. Wyd. III. Lwów 1912. tabl. 112 i 113.

wśród nazwisk uczestników poselstwa do Rzymu i Wenecji.[1]) Powtarzam, że nie wykluczam możliwości, iż architekt kolegjaty klimontowskiej mógł znać kościół S. Anna dei Palafrenieri, przypuszczam jednak, że o przyjęciu go za prototyp kolegjaty zadecydował raczej Ossoliński, przywożąc plany z Rzymu. Wspomnieć jeszcze należy, że Ossoliński nie po raz pierwszy bawił podówczas w Rzymie. Pierwszy jego pobyt w Wiecznem Mieście przypada na rok 1616[2]) i schodzi się z datą poświęcenia kościoła S. Anna dei Palafrenieri. W r. 1633 poseł polski udał się z Rzymu do Wenecji, gdzie zainteresować go musiał kościół S. Maria della Salute, na którego budowę zwrócona była uwaga wszystkich wenecjan. Kościół podówczas dopiero zaczął się dźwigać z fundamentów, Ossoliński więc mógł go znać tylko z planów i modeli. Wiemy, że Longhena nie był o swoje plany zazdrosny, o ile mu za nie dobrze zapłacono. Wszak Zofji Konarzewskiej sprzedał plany tego kościoła i na ich podstawie zbudowano kościół filipinów w Gostyniu.[3]) Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że i Ossoliński kupił od niego plany. Po powrocie do Polski fundator zapewne przedłożył architektowi plany tak rzymskiego, jak i weneckiego kościoła, a ten z nich skombinował plany kolegjaty klimontowskiej. Jerzy Ossoliński niewątpliwie w decydujący sposób wpłynął na architekta i z tego zapewne powodu ks. Franciszek Bohomolec samego kanclerza uważa za twórcę planów.[4]) Byłby to nader interesujący i stosunkowo rzadki przykład tak daleko idącego wpływu woli fundatora na dzieło sztuki.

Kolegjatę klimontowską zaczęto budować wprawdzie dopiero na wiosnę 1643 roku, a więc w dziewięć lat po pobycie jej fundatora we Włoszech. Nie ulega jednak wątpliwości, że już w roku 1634, gdy Ossoliński wyjeżdżał z Wenecji, kształt nowej świątyni był zadecydowany. Spotykamy

---

[1]) Ks. F. Bohomolec, Życie Jerzego Ossolińskiego. Kraków 1860. p. 121. Cf. J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 17.

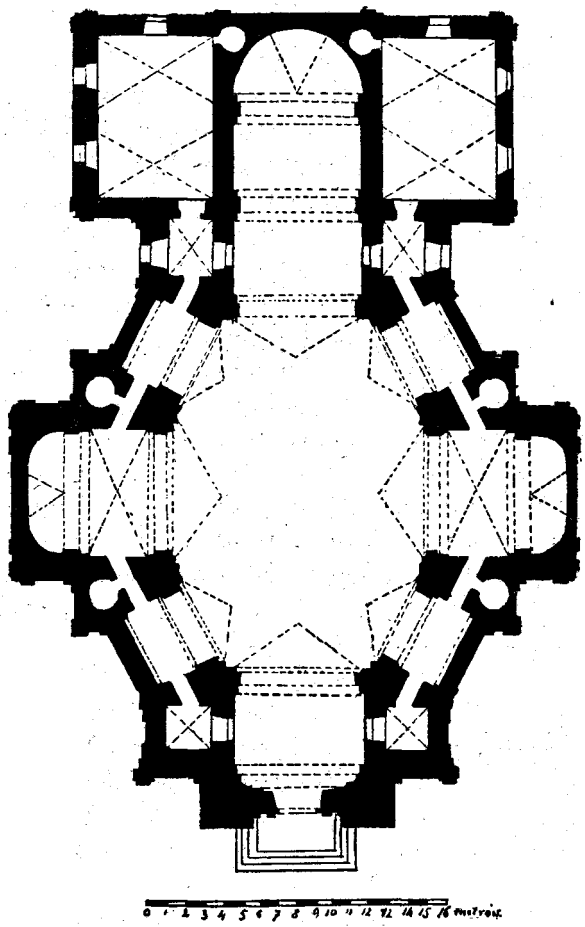
[2]) Ks. F. Bohomolec, op. cit. p. 19.

[3]) N. Pajzderski, Kościół filipinów w Gostyniu. Sprawozd. komisji do badania historji sztuki w Polsce VIII. Kraków 1912. p. 52.

[4]) Ks. F. Bohomólec, op. cit. p. 342.

się więc z bardzo szybkiem przeszczepieniem planu kościoła weneckiego na nasz grunt.

Gdy mowa o kościele św. Józefa w Klimontowie, nie



Bielany pod Warszawą. Kościół kamedułów. Rzut poziomy. (Podług J. Hinza, Szkice architektoniczne krajowych dzieł sztuki).

można nie wspomnieć choćby w kilku słowach o kościele kamedułów na Bielanach pod Warszawą, którego rzut poziomy mimo znacznych różnic wykazuje pokrewieństwo z rzutem poziomym naszego zabytku (str. 11 i 35). Oba kościoły

są eliptyczne, oba w grubości murów posiadają wąskie korytarzyki i małe salki, oba mają po sześć nisz w rodzaju kaplic, tylko że kaplice w kościele bielańskim są obszerniejsze. Główna różnica między obydwoma planami polega na braku obejścia w kościele bielańskim. Kościół kamedułów na Bielanach pod Warszawą jest fundacją króla Władysława IV z r. 1641. Współfundatorem jest Jerzy Ossoliński. Budowa ciągnęła się długo, bo — z przerwami — aż do r. 1758, [1]) toteż trudno z wszelką pewnością rozstrzygnąć, czy kościół bielański jest tylko wzorowany na klimontowskim, czy też oba zaprojektował może ten sam architekt. Na tę ostatnią ewentualność mógłby wskazywać fakt, że fundator kolegjaty w Klimontowie jest współfundatorem kościoła bielańskiego. Sprawę tę możnaby rozstrzygnąć tylko w tym wypadku, gdybyśmy wiedzieli, czy kościół kamedułów ukończony w roku 1758 wybudowano według planów z czasu fundacji, czy też nie, co wymagałoby specjalnych studjów.

Na punkcie rzutu poziomego bardzo zbliżony jest do kolegjaty klimontowskiej kościół niegdyś pijarów w Chełmie (str. 37), ufundowany w 1667 r. [2]) Kościół ten wzniesiono na zasadzie elipsy z obejściem. Prostokątnemu prezbiterjum towarzyszą po bokach dwie zakrystje, a w fasadzie wznoszą się dwie wieże. Rzut, który w braku lepszego, publikuję, jest niestety — jak mnie informuje Dr Stanisław Tomkowicz — niezbyt dokładny, w każdym jednak razie daje pojęcie o zależności kościoła chełmskiego od kolegjaty klimontowskiej.

W XVIII w. kolegjata klimontowska wpłynęła na kilka jeszcze zabytków naszej architektury. Kościół paulinów we Włodawie (str. 39) wykazuje w rzucie silne pokrewieństwo z nasza kolegjatą. Kościół włodawski ufundował w 1717 r. Ludwik Pociej, hetman wielki litewski i wojewoda wileński. Budowę ukończono w r. 1780. [3])

[1]) L. Zarewicz, Zakon kamedułów, jego fundacje i dziejowe wspomnienia w Polsce i Litwie. Kraków 1871. p. 35—37.

[2]) Encyklopedja powszechna V. Warszawa 1861. p. 205, cf. Słownik geograficzny królestwa polskiego I. Warszawa 1880. p. 554.

[3]) M. Baliński i T. Lipiński, Starożytna Polska pod względ-

F. M. Sobieszczański [1]) i B. Chlebowski [2]) piszą, że kościół w Lubartowie, ufundowany przez Pawła Karola Sanguszkę, marszałka wielkiego litewskiego w latach 1733—1735 [3]), jest zupełnie podobny do włodawskiego. Jak już wspomniałem, kościół włodawski powstał pod wpływem kolegjaty klimontowskiej. Niestety Lubartowa nie znam, wobec czego na podstawie autopsji nie mogłem stwierdzić, o ile kościół tamtejszy jest zależny od klimontowskiego. Podług informacji udzielonej mi łaskawie przez Dra Stanisława Tomkowicza, lubartowski kościół należy zaliczyć do sfery wpływów kolegjaty w Klimontowie. Rzutu poziomego świątyni lubartowskiej nie udało mi się uzyskać.

Do tej samej wreszcie grupy zaliczyć przyjdzie kościół dominikanów w Tarnopolu (str. 41), fundację Józefa Potockiego, hetmana w. kor. z lat 1749—1779. [4])

Wszystkie wymienione kościoły skupione są głównie w lubelskiem, które sąsiaduje z sandomierskiem. Jedynie bielański pod Warszawą i tarnopolski wysuwają się poza to terytorjum. Jest rzeczą znamienną, że czas ich wybudowania naogół schodzi się z czasem odnowienia kolegjaty klimontowskiej za czasów ks. Walentego Radoszewskiego.

Kościół dominikanów we Lwowie, w tym samym roku rozpoczęty, co kościół w Tarnopolu (1749) i przez tego samego Józefa Potockiego ufundowany, nie należy do sfery oddziaływania kolegjaty klimontowskiej, ale powstał pod

---

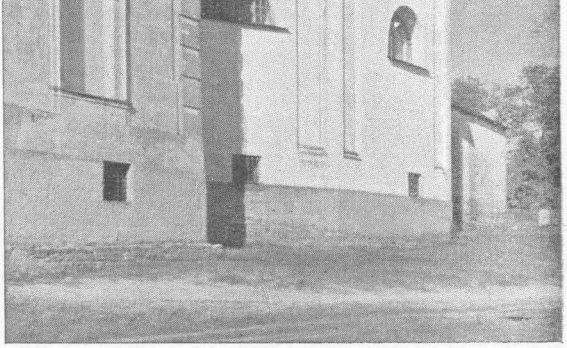
dem historycznym, geograficznym i statystycznym opisana III. Warszawa 1846. p. 752. Cf. Encyklopedja powszechna XXVII. Warszawa 1867. p. 457. Słownik geograficzny królestwa polskiego XIII. Warszawa 1893. p. 712 i 713. P. Clemen, Kunstschutz im Kriege II. Leipzig 1919. p. 122. W tej ostatniej publikacji jako datę rozpoczęcia budowy (przez włoskich architektów) podano rok 1720.

[1]) Encyklopedja powszechna XXVII. Warszawa 1867. p. 457.

[2]) Słownik geograficzny królestwa polskiego XIII. Warszawa 1893. p. 712 i 713.

[3]) Słownik geogr. król. pol. V. Warszawa 1884. p. 379.

[4]) F. Klein, Kościół OO. dominikanów w Tarnopolu i jego restauracja. Sprawozdanie i wydawnictwo Wydziału Tow. opieki nad polskiemi zabytkami sztuki i kultury za rok 1909. Kraków 1910. Cf. Ks. W. Żyła, Kościół OO. dominikanów w Tarnopolu. Lwów 1917.



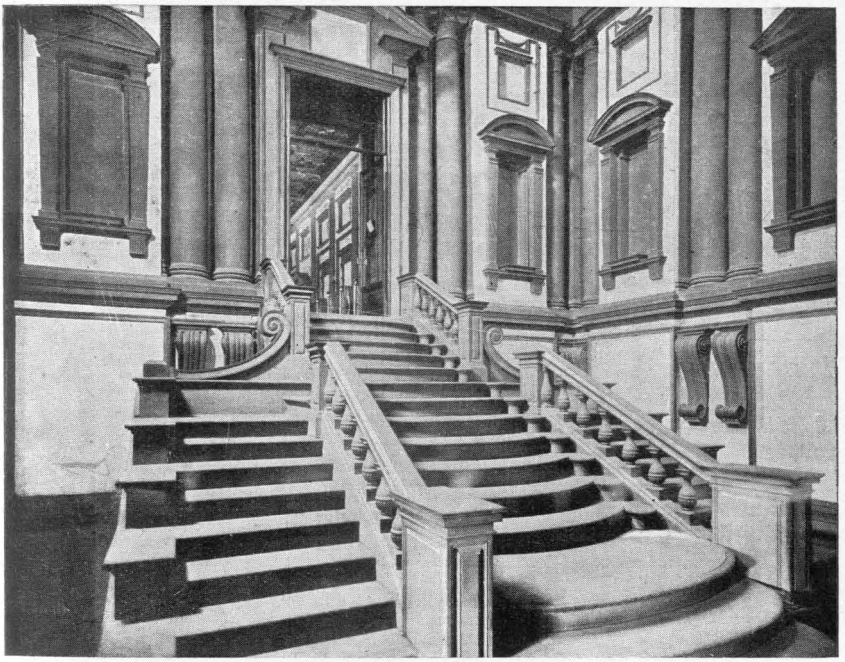
9. KLIMONTÓW. KOLEGJATA ŚW. JÓZEFA.
SZCZEGÓŁ POŁUDNIOWEGO BOKU. *Fot. A. Bochnak.*



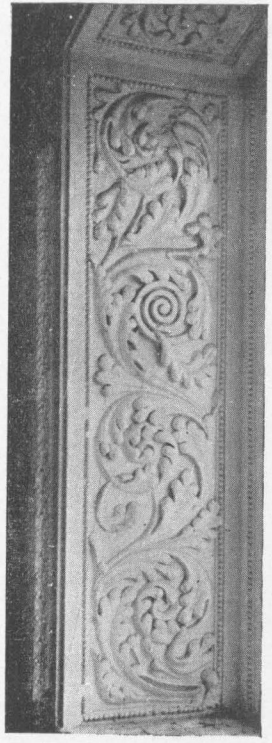
10. KLIMONTÓW. KOLEGJATA ŚW. JÓZEFA.
FASADA WSCHODNIA. *Fot. A. Bochnak.*



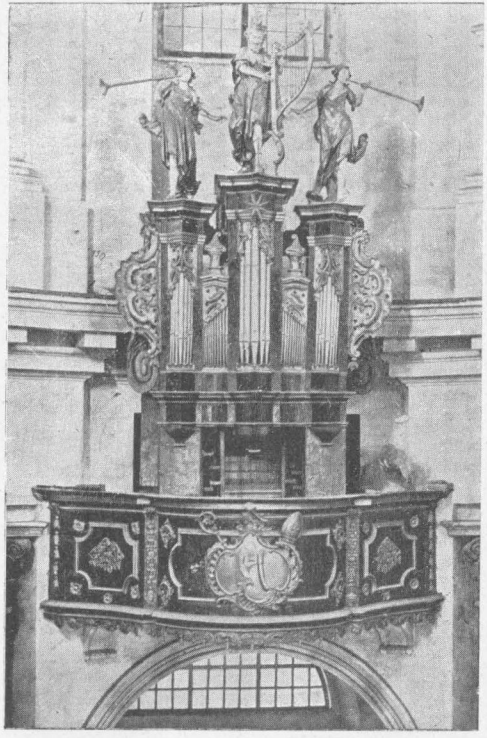
11. RZYM. KOŚCIÓŁ S. ANNA DEI PALAFRENIERI. WNĘTRZE.
Podług H. Willicha, Giacomo Barozzi da Vignola.



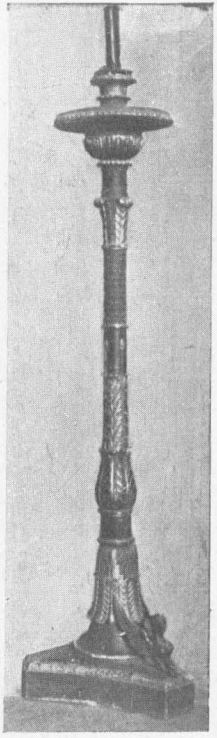
12. FLORENCJA. BIBLIOTECA LAURENZIANA. KLATKA SCHODOWA. *Fot. Alinari.*



13. KLIMONTÓW.
KOLEGJATA ŚW. JÓZEFA
STIUKI FALCONIEGO.
Fot. A. Bochnak.



14. KLIMONTÓW. KOLEGJATA ŚW. JÓZEFA.
ORGANY. *Fot. Dr. T. Szydłowski.*



15. KLIMONTÓW.
KOLEGJATA ŚW. JÓZEFA.
ŚWIECZNIK EMPIROWY.
Fot. A. Bochnak.



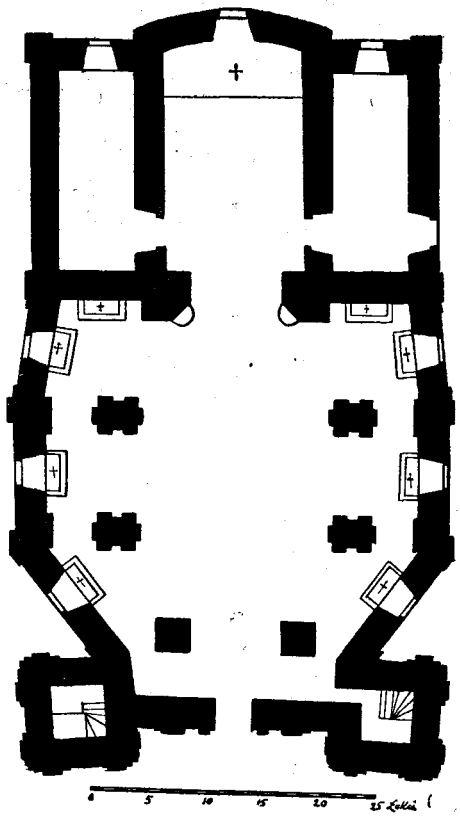
16. KLIMONTÓW. DWOREK INFUŁATÓW KOLEGJATY ŚW. JOZEFA. *Fot. A. Bochnak.*

wpływem kościoła św. Karola Borromeusza w Wiedniu, na co już prof. Dr. Ks. Wł. Żyła trafnie zwrócił uwagę. [1])

III.

DEKORACJA KOŚCIOŁA I URZĄDZENIE WNĘTRZA.

Pozostają jeszcze do omówienia dekoracja i wewnętrzne urządzenie kościoła. Zgóry zaznaczyć należy, że oprócz stiuków, nic z pierwotnych czasów nie przetrwało, wszystko bowiem przepadło w wojnie szwedzkiej i podczas długich lat opuszczenia kościoła aż do r. 1727. Stiuki, będące prawdziwą ozdobą biednego dziś kościoła, wypełniają fryz belkowania, które stanowi podstawę sklepienia, pokrywają samo sklepienie oraz wiją się we framugach i po obu stronach okna, pomieszczonego nad wielkim ołtarzem. Dekoracja sklepienia składa się z podziałów geometrycznych, jak koła, czworoliście i kombinacje prostokątów z półkolami. Stiuki na fryzie (fig. 4) i koło okna (fig. 13), to delikatne sploty akantów. Artysta, który je wykonał, obdarzony był w wysokim stopniu poczuciem sztuki dekoracyjnej. Rysował biegle i śmiało, modelował nadzwyczaj subtelnie i starannie. Brak typowo barokowych motywów, ujmowanie



Chełm. Kościół pijarów. Rzut poziomy. (Podług Zbioru znaczniejszych budowli w województwie lubelskiem).

[1]) Ks. Wład. Żyła, Kościół i klasztor dominikanów we Lwowie. Lwów 1923. p. 26.

wszystkiego w ramę geometryczną z perełek, rozwinięcie całej dekoracji raczej płasko niż wypukło, wszystko to, obok wspomnianej już staranności w wykonaniu szczegółów, świadczy, że przejęty był jeszcze silnie duchem renesansu.

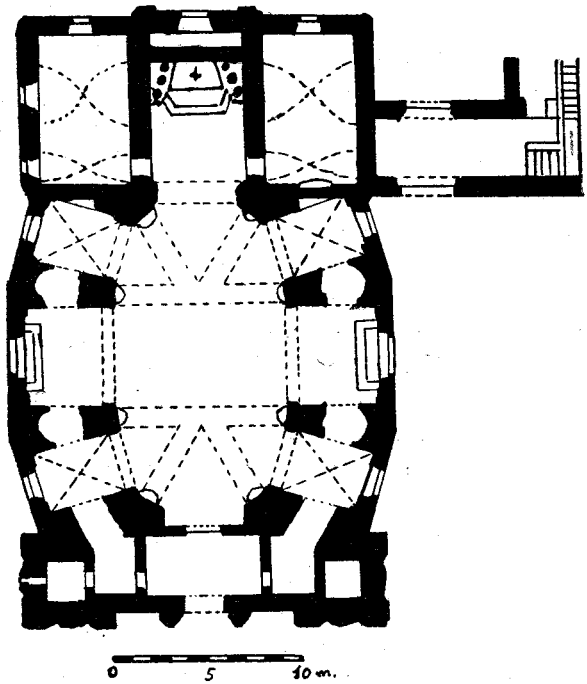
W osobnej, dotychczas nie wydanej pracy, przedstawiłem działalność warsztatu stiukatorskiego, którego kierownikiem był Giovanni Battista Falconi, oraz przypisałem Falconiemu stiuki w kolegjacie klimontowskiej, tak na podstawie ich stylu, jak i wiadomości archiwalnych. Tu przypomnę tylko, że stiuki klimontowskie sposobem modelowania, rysunkiem i całym charakterem, oraz poszczególnemi motywami odpowiadają dekoracjom kościoła śś. Piotra i Pawła w Krakowie, karmelitów bosych w Wiśniczu, pijarów w Rzeszowie, kaplic w spodzie wież kościoła kamedułów na Bielanach pod Krakowem, kaplicy Lubomirskich w Niepołomicach, kopułek baszt w zamkach w Wiśniczu i Łańcucie, oraz kaplicy Oświęcimów w Krośnie. O Falconim, jako o twórcy stiuków w kaplicy Oświęcimów w Krośnie wspomina w swym pamiętniku Stanisław Oświęcim, fundator tej kaplicy. Pod datą 1 Octobris 1647 pisze on, że Falconiego przywiózł z Klimontowa do Krosna.[1]) Stiuki w prezbiterjum kolegjaty musiały już być wtedy skończone, w przeciwnym razie Falconi nie byłby z Klimontowa wyjeżdżał. W r. 1650 Falconi znów jest w stosunkach z Jerzym Ossolińskim. Dnia 1 stycznia tego roku zawarł z nim kontrakt dzierżawny, mocą którego kanclerz swemu stiukatorowi — jak się o Falconim wyraża — oddał w trzechletnie używanie dwa młyny i trzy browary, w pobliżu Klimontowa położone.[2]) Widocznie Falconi po ozdobieniu kaplicy Oświęcimów w Krośnie powrócił do Klimontowa i zapewne wykonał niezachowaną dekorację wnętrza części przedniej kościoła. Dzierżawa młynów i browarów wiąże się niewątpliwie z ukończeniem całej deko-

[1]) S. Oświęcim, Dyaryusz 1643—1651. Wydawn. Komisji historycznej Akad. Umiejętn. w Krakowie, tom 63. Kraków 1907. p. 207—208.

[2]) Ks. W. Kukliński, Miasto prywatne Klimontów i jego dziedzice. Dodatek do Kroniki diecezji sandomierskiej IV. Sandomierz 1911 p. X—XII. — J. N. Chądzyński, Historyczno-statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856. p. 27, podaje dzień 6 stycznia jako datę tej umowy.

racji stiukowej w kolegjacie. W r. 1650 stiuki wraz z głównemi częściami kościoła musiały już być gotowe.

Wszystko, co oprócz stiuków znajduje się wewnątrz kościoła, pochodzi już ze znacznie późniejszych czasów. Ks. Walenty Radoszewski († 1758) ufundował cztery ołtarze, [1]) z których do naszych czasów dotrwał tylko wielki ołtarz,



Włodawa. Kościół paulinów. Rzut poziomy
(Podług P. Clemena, Kunstschutz im Kriege).

o formach późnobarokowych i rokokowej ornamentacji. (str. 13). Te same cechy stylistyczne posiada ambona. (str. 15). Ołtarz wielki i ambona [2]) kolegjaty klimontowskiej — to dzieła snycerskie poprawne, nie przekraczające jednak miary przeciętności.

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimuntowskiego.

[2]) Ks. J. M. Nagawski, Skarb nieoszacowany etc. pisze już w r. 1733 o ambonie. Nie sądzę, by to mogła być ambona dzisiejsza o roko-

Cenniejszemi pod względem artystycznym są figury, stojące na szczycie organów, odnowionych i ozdobionych przez ks. Wojciecha Radoszewskiego przed rokiem 1787.[1]) Do tego infułata odnieść należy herb Oksza na parapecie chóru muzycznego. (fig. 14). Figury, o których mowa, to król Dawid, grający na harfie i dwaj aniołowie, dmący w trąby. Szczególnie piękny jest Dawid. Wiele gracji ma cała jego poza, oraz ruch, z jakim uderza w struny harfy. Znać w tych figurach jakby odblask sztuki francuskiej z epoki Ludwika XV, który dostrzegaliśmy również w posągach, stojących na filarach bramki cmentarza kościelnego. Zdaje się, że jedne i drugie są dziełem tego samego rzeźbiarza.

Również z czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego pochodzą balustrady, które zamykają otwory górnego obejścia.[2]) (fig. 1 i 5). W ich prostolinijnych kształtach przejawia się już pseudoklasycyzm epoki Ludwika XVI, podczas gdy fantastycznie powyginane, ruchliwe kształty asymetrycznych wazonów, któremi balkoniki są ozdobione, należą stylistycznie jeszcze do Meissonier'owskiego odcienia rokoka. Na jednym z tych balkoników widnieje napis A. D. 1779, świadczący o dacie ich wykonania.

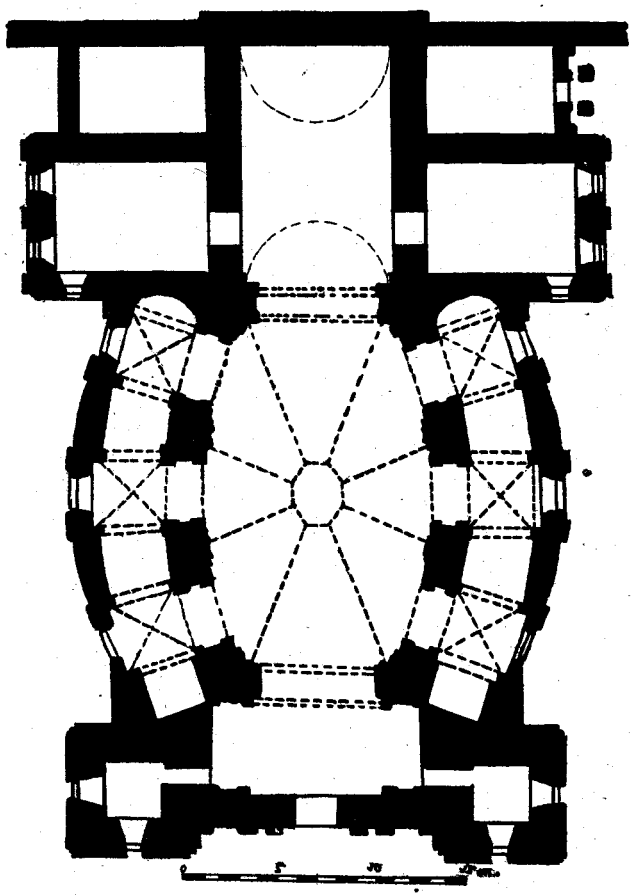
Współcześnie z restauracją kościoła za czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego powstały malowidła w wybudowanej podówczas kruchcie. Artystyczna ich wartość jest niewielka. Ciekawe są jednak jako rzadki u nas przykład przedstawienia architektury zapomocą farby i pendzla. Wejścia z kruchty do nawy ujęte są w perspektywicznie malowane portale z kolumnami i figurami świętych. Zdobią je kartusze z herbami Jerzego Ossolińskiego, Franciszka i Ludwiki z Denhoffów Ledóchowskich, oraz Macieja Sołtyka, wraz z odpowiedniemi napisami. Nad herbem Jerzego Ossolińskiego czytamy majuskułowy napis: *Georgio Duci in Ossolin S. R. I. P. Ossoliński, Supr. Regni Cancel. fundatori,* nad herbami

kowej ornamentacji. Byłoby to zjawisko przedwczesne, przynajmniej w prowincjonalnem miasteczku. Zdaje się, że poczciwego księdza kaznodzieję poniósł w tym wypadku zapał oratorski i napisał o zamierzonych „tysiącznych na ambonę nakładach" jako już dokonanych

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c.

[2]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c.

Ledóchowskich: *Francisco et Ludovicae de Denhoffy Ledochowskie, Palatinis Czerniech. collatoribus et benefactoribus,* wreszcie nad herbem Sołtyka: *Mathiae comiti Sołtyk, Palatino*



Tarnopol. Kościół dominikanów. Rzut poziomy.
(Podług F. Kleina, Kościół oo. dominikanów w Tarnopolu i jego restauracja oraz ks. W. Żyły, Kościół oo. dominikanów w Tarnopolu).

Sandomiriensi, ordinum Pol. equiti, de Ecclesia Patriaq. viro optime merito.

Powyżej, ponad napisem odnoszącym się do Ledóchowskich, wymalowano osiemnastowiecznego eleganta w jasno-błękitnym fraku i peruce, po drugiej zaś stronie, nad

napisem odnoszącym się do Sołtyka — szlachcica w stroju polskim. Sklepienie kruchty pomalowane na kolor bladozielony, podzielone jest na pola zapomocą różowych pasów i ozdobione białemi ornamentami muszlowemi, co — obok wazonów na balkonikach górnego obejścia i kartusza na parapecie chóru muzycznego — świadczy, że u nas styl rokoko, zwłaszcza na prowincji, trzymał się bardzo długo. Cała dekoracja utrzymana jest w tonach jasnych, złamanych, właściwych sztuce XVIII wieku.

Osobna wzmianka należy się dwom pięknym, niestety bardzo uszkodzonym świecznikom z epoki pierwszego cesarstwa, które stoją przed wielkim ołtarzem. (fig. 15). Wykonane są z drzewa, wysokość każdego wynosi 171 cm. Skromne ich kształty, sposób traktowania akantów, któremi są ozdobione, dalej sfinksy skrzydlate, siedzące na ich trójkątnych podstawach, wreszcie zielona, miejscami złocona farba, mająca naśladować patynę starego bronzu, świadczą o czasie ich powstania.

Do tej samej epoki należą stalle w prezbiterjum, oraz cztery konfesjonały, pomieszczone w murach dolnego obejścia. Wykonane są z drzewa jasnej barwy, ozdobione intarsją z hebanu, skromne, ale wytworne i ze smakiem zaprojektowane. Pochodzą z daru Antoniego Ledóchowskiego. [1])

Opis nagrobków, które zresztą większej wartości artystyczniej nie posiadają, jak również napisy pomijam. [2]) W zakrystji niema cenniejszych zabytków. Ornaty, z których najstarsze nie sięgają poza koniec XVIII wieku, nie przedstawiają większej wartości artystycznej, podobnie jak i naczynia liturgiczne. Zabytki dawniejsze przepadły w czasie najazdu szwedzkiego i podczas pożaru w roku 1690, co zaś

[1]) J. N. Chądzyński, Historyczno statystyczne opisy miast starożytnych w ziemi sandomierskiej leżących II. Warszawa 1856 p. 33 podaje, że wykonali je Antoni i Bernard Chmielowscy, rzeźbiarze sandomierscy, zaś ks. W. Kukliński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej II. Sandomierz 1909. p. 424, że je w roku 1806 z Wiednia sprowadzono.

[2]) Napisy podają J. N. Chądzyński, op. cit. II. p. 55—58, Ks. W. Kukliński, Opis historyczny kościołów klimontowskich. Kronika diecezji sandomierskiej III. Sandomierz 1910. p. 208 i 241—243, oraz ks. J. Wiśniewski, Dekanat sandomierski. Radom 1915. p. 58—59.

wtedy ocalało, padło ofiarą bandytów, którzy pod wodzą niejakiego Wulfa, żyda galicyjskiego, w roku 1777 kościół ograbili.[1]) Portrety, które wiszą w zakrystji, przedstawiające Jerzego Ossolińskiego, córkę jego Paulinę, jakiegoś innego Ossolińskiego, dalej nieznanego mężczyznę w pancerzu, wreszcie jakiegoś infułata, nie mają żadnej wartości artystycznej. Mogą mieć znaczenie może jedynie dla historji kostjumów i ikonografji osób na nich przedstawionych.

Dla dopełnienia obrazu wspomnę jeszcze w paru słowach o dworku infułatów (fig. 16), który stoi tuż obok kolegjaty. Jest to parterowy budynek o kilku pokojach, nakryty czterospadowym dachem siodłowym. Dworek ten, wystawiony przez ks. Walentego Radoszewskiego, a przebudowany i do dzisiejszego stanu doprowadzony przez ks. Wojciecha Radoszewskiego przed rokiem 1787,[2]) z ogrodem pełnym malw, otoczony akacjami, tworzy z kościołem bardzo piękną i wdzięczną całość. Od strony cmentarza posiada wystawkę na czterech kwadratowych filarkach, po przeciwnej zaś zdobi go podobna wystawka na czterech toskańskich kolumienkach.

Naprzeciwko kolegjaty, w ogrodzie jednego z domów, stoi figura św. Józefa, replika dwóch znanych nam już figur tegoż świętego, z których jedna zdobi fasadę wschodnią, druga zachodnią. Pochodzi ona, podobnie jak tamte, z czasów ks. Wojciecha Radoszewskiego.[3])

Kolegjata św. Józefa w Klimontowie w dzisiejszym stanie, ogołocona z pierwotnego urządzenia, nieszczęśliwie wewnątrz przerobiona w XVIII wieku, nie może się równać z takiemi zabytkami jak kościoły śś. Piotra i Pawła lub św. Anny w Krakowie, jak kościół kamedułów na Bielanach pod Krakowem, czy kościół śś. Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie. Mimo to jednak zasługiwała na dokładne opracowanie, jako ważne ogniwo w historji architektury barokowej w Polsce, jako zabytek, w którym skrzyżowały się

---

[1]) Ks. Wojciech Radoszewski, Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi kościoła klimontowskiego.

[2]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c.

[3]) Ks. Wojciech Radoszewski, l. c.

wpływy architektury rzymskiej i weneckiej, wreszcie jako pierwszy — jak się zdaje — owalny kościół z tej strony Alp, tem bardziej, że nie pozostała bez wpływu na dalszy rozwój architektury polskiej.

Anneks.

D. O. M.

Potomnym wiekom podana wiadomość o fundacyi Kościoła Klimuntowskiego [1])

Fundator tego Kościoła (w strukturze na podobieństwo Watykanu [2]) I. O. Ierzy Hrabia Ossoliński S. P. R. Xiążę, Kanclerz Wiel. Koronny, Poselstwem do Urbana VIII., do Ferdynanda Cesarza, do Iakóba Angielskiego, do Elektorów Rzeszy Niemieckiéy, do Doży Weneckiego, rozmową braterską między katolikami i dyssydentami miana w Toruniu o Artykułach Wiary Świętéy, Maiestatowi Zygmunta III., Władysława IV., Iana Kazimierza wiernością, dzielnością wymowy, miłością Oyczyzny, odwagą na woynach y potyczkach za Panowania wyrażonych Monarchów wsławiony.

Założone fundamenta i mury podniesione Roku 1634, [3]) skończony przez wieżów dokończenia, bez przysionka i faciaty. Erekcyą tego Kościoła sam Fundator ułożył Roku 1640. i do Approbaty Gembickiemu Biskupowi Krąkowskiemu podał Roku 1648. Konstytucyą całéy fundacyi na Seymie otrzymał w Warszawie Roku 1649. Duchowieństwo przy tym Kościele w Erekcyi wyrażone: Proboszcz-Infułat, Dziekan, Kustosz, Kanoników czterech. W Warszawie życie zakończył Roku 1650. d. 9. sierpnia z żalem całéy Oyczyzny. Ciało Jego do Grobu tego Kościoła sprowadzone Roku tegoż d. 3. września. Szwedzi, grasuiący kray polski i nie przyiaźni Domowi Ossolińskich, tenże Kościoł zburzyli, ze srebra, apparatów złupili, nadgrobek Fundatora wspaniały zrujnowali, który iest w Kronice Paprockiego [4]) zapisany; i potym spalili, cokolwiek pożarowi ognia podpadało, Roku 1656. Tak spustoszony Kościół stał lat 70. Fundacye upadły, Beneficium Goźlickie inkorporowane odpadło, Kościoł iedyną był iaskinią. Przy tym Kościele ieden kapłan znaydował się, lecz..... encyi [5]) nie maiący, odstąpił. W dalszym czasie bez Ołtarza, ofiary, kapłana, bez zamknięcia, bydła legowiskiem i swywolnych dzieci, ciosy psuiących stał się mieyscem. OO. Dominikanie parafią Miasteczko

[1]) Dokument, którego tekst tu podaję, spisany na papierze atramentem bardzo już dziś spłowiałym, przechowywany jest w zakrystji kolegjaty. Ortografję podaję niezmienioną, natomiast drobne zmiany wprowadziłem w interpunkcji. Autorem tego dokumentu jest X. Wojciech Boxa Radoszewski, proboszcz infułat klimontowski, biskup hironeński in partibus infidelium, sufragan sandomierski.

[2]) Błędna ta tradycja do dziś dnia w Klimontowie przetrwała.

[3]) Pomyłka. Powinno być 1643.

[4]) Nie w kronice Paprockiego, lecz w S. Starowolskiego, Monumenta Sarmatarum. Cracoviae 1656.

[5]) Początek wyrazu uszkodzony.

Klimontów utrzymywali, z Folwarku Borku f. 30. dochodu maiący, i dwa razy w Rok z Processyą mury Kościoła odwiedżali w krzyżowe dnie. J. W. Iakub Morsztyn W-da Sandomirski z żoną swoią z Kalinowskich Heleną, wnuką [1]) Fundatora, wzruszony Pobożnością nad spustoszeniem Domu Boskiego, (a iak zaświadczał, napomniony we śnie od Ś. Józefa,) szukał męża według Serca Bożego, kapłana cnotliwego. i upatrzywszy Imć X. Walentego Boxę Radoszewskiego, Kanonika Kijowskiego, potym i Sandomirskiego, Plebana Strzyżowskiego, temu oddał Presentę Roku 1727, za którą instytuowany na Probostwo Klimontowskie, który za pozwoleniem Zwierzchności Duchowney uprzątnąwszy rumowisko i przeyście do Wielkiego Ołtarza, przykrywszy mnieyszy chór dachem, resztę Kościoła słomą, okna niektóre dawszy, inne choiną zakrywszy, zamknięcie iakież-kolwiek oporządziwszy, zaczął Nabożeństwo, dobrawszy do pomocy kapłana, wprowadzać. Ślady tylko ten Pasterz fundacyi i papiery nie dostateczne wynalazł. I. W. Kollatora gorąco prosił, aby dachem Kościół pokrył, murów cokolwiek poprawił, okna opatrzył i cośkolwiek obrzydzenia z Domu Świętego oddalił. Obiecywał tę uczynność I. W. Kollator, ale od czasu do czasu odkładał; ponawianemi prośbami rozgniewany, więcej zakazał do siebie rekursu czynić; niemający Proboszcz sposobności tak wielkiéy struktury przy szczupłych dochodach w naymnieyszéy części wyreparowania, postanowił to probostwo rezygnować, I. W. Kollatorowi rozgniewanemu podziękować; zaprosiwszy zacnych urzędników W-dztwa do przeproszenia I.W. Kollatora, od Ofiary Świętéy umyślił tę czynność zacząć; poszedł na Mszę S.; na odgłos dzwonka lud się zgromadził z miasteczka i przyiaciele wezwani WW. Goszkowski i Trembecki. Przy dokończeniu Mszy Świętéy przed Ołtarzem Ś. Józefa, z tego ołtarza słup wypadł spruchniały, z tego słupa torba dokumentów Kościoła: Erekcya na pargaminie oryginalna, téy approbata przez Gembickiego Biskupa Krakowskiego, Konstytucya, utwierdzaiąca Erekcyę, na co zgromadzony w zadumieniu lud patrzył; i do tych czas, to iest Roku 1787. żyiący mieszczanie Bilski, Kędzierski świadczą sumiennie, że tak się stało. Oglądaiąc żądane Dokumenta fundacyi Proboszcz, rozradował się Duch w piersiach Iego, poznał Wolę Pana Boga, iż iest przeznaczony do dźwigania upadaiącego i walącego się w murach Kościoła. J. W. Kollatorowi też dokumenta prezentował, ale żadnych względów nie znalazłszy, udał się do Trybunału; przez lat kilka znacznym kosztem, (na który i wioskę dziedziczną Kempie przedał) fundusz windykował, z I. W. Kollatorem możnym, maiętnym a upartym lat 6 process prowadząc Trybunalny. Szczęśliwie wygrał fundusz Kościoła, lubo nie które summy na Taykurach i innych odległych dobrach przepadły. To wszystko, co iest w possesyi Kościoła do tego Roku 1787. przez wyrażonego Proboszcza wywindykowane. Zaras 4 kapłanów przy Kościele utrzymywał z pensyi Dworu Klimontowskiego, od summy przysądzoney Dekretem trybunalnym każdemu płacąc à f. 500. Kapelę swoim kosztem utrzymywał i Nabożeństwo przykładne zaszczepił, na które lud z całéy okolicy

[1]) Pomyłka. Wojewodzina Morsztynowa była prawnuczką Jerzego Ossolińskiego.

do Kościoła cudownie wskrzeszonego zgromadzał się i zgromadza. Kopułę wielką od dachu w murach podniósł i miedzią pokrył, wieżę jedną zakończył, mury wyreparował, okna podawał, cztery ołtarze wystawił, zakrystyą apparatem, srebrem ozdobił. Dom na czterech kapłanów, szpital, dom dla kapelij i dom Probostwa wybudował. Po śmierci tego Pasterza dobrego JW. Sołtyk, Kanonik Krakowski Proboszczem Infułatem, który lat 4 żyiąc, rzadko przy tym Kościele rezydował. Po śmierci tego JX. Michalski Proboszczem Infułatem lat 13, który summę f. 20 tysięcy, lokowaną na dobrach Słupi JW. Sołtyka pro conservatione fabricae hujus Ecclesiae podniosł, i prowizyi 4000, i za tę summę niskie dachy Kościoła pokrył i drugą wieżę nie ukończoną podniósł. Po śmierci tego JW. Karski, Suffragan Gnieźnieński Proboszczem Infułatem lat 2, possesyi zważaiąc dochody nie wystarczaiące na utrzymanie tey struktury Kościoła — rezygnował. Po tego rezygnacyi JW. Ledochowski, W-da Czerniechowski Prezentę na to Probostwo z Gdańska przysłał WImć Woyciechowi Boxie Radoszewskiemu, Kanonikowi Sandomirskiemu, Synowcowi ś. p. JX. Walentego Infułata, któren ten Kościół z gruzów podniósł iako wyżey.

Instytuowany tenże WImć X. Woyciech Boxa Radoszewski, Kanonik Sandomirski, na to Probostwo Roku 1776, d. 22. Julij, z miłości tego Kościoła, szczupłe dochody maiącego, intratne Beneficium Osieckie rezygnował. Po instytucyi wpuł Roku banda hultajów, których hersztem był Wulf, żyd z Gallicyi, w kilkanaście osób z bronią w czasie burzy 1-mis Febru. Roku 1777. ten Kościół, nie mający zamknieńcia dobrego i drzwi, łatwo otworzyli i ze wszystkich ozdób, sprzętów, srebra, apparatów złupili, nic nie zostawszy, tylko kilka nie zdatnych ornatów, bo i Puszkę, wysypawszy Nayświętszy Sakrament, zabrali. Depozyta szlacheckie w różnych mieyscach schowane; każde mieysce tego Kościoła tak obszyrnego i groby i trumny otwierali. Wielkim kosztem w całym kraiu Polskim szukani złodzieie, nie znalezieni. Herszt Wulf żyd, stracony od kata we Lwowie w dwa lat po kradzieży, na torturach wyznał, że banda jego hultaiów osób 20 z bronią ten Kościół ogołocili, i gdyby na on czas i dwoynasób tę kradzież postrzegli i bronili, toby zapewnie od zbrojnych hultaiów zginęli. Tenże Proboszcz Infułat w puł Roku possesyi argenteryą, apparatami bogatemi i cokolwiek iest w zakrystyi i na Ołtarzach do Roku 1787., wszystko własnym oporządził kosztem.

A co Stryia Walentego Infułata ręka zrobiła, przez długi czas nadruynowane, mury, okna, budynki, nayprzód wyreparował; gdy przez żelazną blachę w przybiianiu mieyscami popryskaną przez szpary z dżdżów woda na sklepienie się lała, zamyślał tę zrzucić, na którą f. 20 tysięcy kosztu, lecz naradziwszy się cum perito in hac arte, kitem szpary zaprawił, pokostem całą blachę przeciągnął i ta utrzymana, do Roku ut supra kropli wody nieprzepuszczaiąca. Tenże Infułat, gdy się patrzył, iż kruchta czyli przysionek z drzewa spruchniałego przystawiony i słomą nakryty całą strukturę wspaniałego Kościoła szpecił, od fundamentów tęż kruchtę, faciatę z ciosowego kamienia dosyć wspaniałą, do którey kamienie z Kunowa wielkim kosztem sprowadzane na ołów i żelazo sadzone: iak ko-

sztowną ta faciata i w wieżach kamienie i gzemsy ciosowe, ten poznać może, kto z ciosów struktury iakowe funduie. Taż kruchta odmalowana, drzwiami wspaniałemi i w faciacie i do Kościoła wchodząc ozdobiona. Przed faciatą z ciosowego kamienia gradusy dane, zygar na wieżą sprowadzony, godziny i kwadranse biiący. Cały Kościół wytrynkowany, posadzka wyreparowana i w wielu mieyscach nowa dana. Przed wielkim ołtarzem z marmuru ułożone i gradusy i rumanika czyli kratki. W małym churze pilastry mozayką ozdobione, sztukaterye wyzłocone, skarbiec wyreparowany, na tenczy wysoko krzyż dany, chór nowy częścią pozłocony, częścią wylaserowany. Organ wyreparowany i ozdobiony; rumaniki czyli kratki w koło drugiéy kondygnacyi Kościoła de novo dane i wyzłocone, kolumny 8 wyreparowane i umozaykowane, kapitele nowe dane i pozłocone; ab extra Kościół także w murach wyreparowany i naywyższa kopuła czyli latarnia w murze osłabiona przez cegły wypadłe, wyreparowana; w tey okna dane, krzyż i gałka nowa pozłocona. Probostwo wyreparowane, mur, ściany i faciata dane. Mur w pilastry i bramka z osobami z ciosowego kamienia, w którym murze sztachety dane. Kollegium na czterech kapłanów z cegły wygodne zaczęte. Kapela i szkółka, 30 przeszło uczniów mająca, kosztem tegoż Wlmć Infułata utrzymywana.

Folwark Borek wyreparowany, budowle nowe, stodoła, obora, karczma, browar, studnie, chałup 8 i pola wielkim kosztem wykarczowane.

Porządek Nabożeństwa w tym Kościele J. O. Fundator rozporządził w Erekcyi, a J. O. Gembicki Biskup Krakowski władzą zwierzchności approbował, szczególnie iednak ustanawiając codzienne Wotywy na iakową intencyę przez kapłanów pod ścisłą obligacyą maią być odprawiane, przepisał.

W Niedzielę: o Nayświętszéy Troycy, według intencyi Fundatora. W Poniedziałek: za Dusze Zmarłych, ratunku potrzebujących. We Wtorek: o Świętéy Annie, na intencyę Fundatora i Prześwietney Familij Iego, aby pobożnie, opatrzeni Sakramentami, z tego świata schodzili, oraz westchnienie za konaiących tego dnia Kapłan czynieć powinien. We Środę: o Świętym Józefie cum collectis orationibus o ŚŚ. Aniołach Stróżach według intencyi Fundatora. We Czwartek: o Nayświętszym Sakramencie z wystawieniem tegoż Nayświętszego Sakramentu. Na Czwartki całego Roku teraźnieyszy Wlmć X. Infułat wyiednał od Ś. Stolicy Apostolskiéy i pozwolenie od Zwierzchności, aby też Wotywy uroczyście z Processyą iak w Boże Ciało odprawiane były, na które lud gromadzący się, modlący się za podwyższenie Kościoła Świętego, dostempuie odpustu. Na téy Wotywie Kapłan obowiązany czynić westchnienia o szczęśliwe skonanie Sukcessorów J. O. Fundatora. W Piątek: o Męce Pańskiéy według intencyi Fundatora. W Sobotę: W .....[1]) Roratę przez cały Rok N. M. Panny, wyiąwszy Wielką Sobotę.

Dnia 9. Sierpnia co-rocznie uroczysty anniwersarz za duszę J. O. Jerzego Fundatora. Wszyscy Kapłani tego Kościoła przytomni być powinni, Wigilią śpiewać i Mszę Świętą odprawiać, a Infułat Summę śpie-

[1]) Miejsce uszkodzone.

wać; także i Urząd i wszyscy obywatele miasteczka, maiąc wdzięczność I. O. Fundatorowi: za Przywilegie sobie nadane, za gronta sobie wydzielone Kroblickie i inne, przytomni być winni na tym Nabożeństwie, modląc się za duszę Pana Dziedzica i Dobrodzieia swego.

Tenże teraźnieyszy Wlmć X. Infułat, zagrzewaiąc Parafianów do Nabożeństwa i Chwały Pana Boga nayprzód naukami przez siebie gorliwym Kapłanom i przez sprowadzonych Missyonarzów w Artykułach Wiary Świętéy oświecił, także i starsi i dzieci Katechyzm dostatecznie poięli i nauczyli się. A na pamiątkę Missyi .....[1]) w ulicy katolickiéy wymurował i na téy osobę Ś. Józefa z ciosowego kamienia wystawił, aby oświeceni parafianie Panu Bogu Stwórcy swemu nie tylko prywatnie modląc się, ale i pieniem Bogu chwałę wyśpiewywali: lud, gromadzący się i słuchaiący głosów, Taiemnicę Wiary Świętéy wyrażaiących, do miłości Boga zachęcany był.

Uprosił J. Imć X. Pod-Dziekaniego Sandomirskiego, ażeby podług reguł kantu choralnego wyuczył śpiewaiących. Nauczeni Parafianie dobranemi głosami, lud do Nabożeństwa pobudzaiącemi, Wotywy i Summy polskim ięzykiem wyśpiewuią. Tenże Wlmć X. Infułat, aby we Czwartek Msza Ś. za dusze zmarłych była na .....[2]) pienia urządzone od Kościoła na Nabożeństwa żałobne śpiewane były, wyćwiczonym w śpiewaniu sumki znaczne dał na gronta, które w Urzędzie zapisane, i gronta tym rozdane, którzy śpiewaią na Mszy Świętéy ut supra za dusze zmarłych. A ktoby lub był leniwy, powinności nie wypełniał, lub z tego Świata zszedł, to Urząd mieyski gront odebrać powinien i temu oddać, kto pobożny, pilny i w śpiewaniu wydoskonalony.

A IIWW Infułaci nastempcy dla zasługi przed Niebem raczą pilnować, aby to Nabożeństwo nie ustawało.

---

[1]) Słowo nieczytelne, zapewne kapliczkę.
[2]) Słowo nieczytelne.

Dr. A. Bochnak.

„Veni Creator".

Wśród licznych hymnów, używanych przez Kościół w świętych obrzędach, jedno z pierwszych miejsc pod względem piękności i namaszczenia zajmuje bez wątpienia hymn *Veni Creator.* Znamionuje go dziwna prostota obok mocy i dobitności wyrażeń, a co do głębokości myśli jest on niemal streszczeniem całej teologicznej nauki o Duchu Świętym. Przy tak bogatej treści pieśń unika szczęśliwie wszelkiego balastu, nie nadającego się do poezji. Jest w niej obok mocy i potęgi wyrażeń jakaś dziwna słodycz i łagodność, unosi się nad nią jakby triumfalny okrzyk radości na widok tego Daru, o którym Stary Zakon nie miał nawet pojęcia, przebija zeń wielka ufność, że z pomocą Ducha Świętego zwyciężymy wszelki kłam, wszelką zdradę nieprzyjacielską! Na dźwięk, na głos tej triumfalnej, a zarazem błagalnej pieśni miljony serc drżą dziwną radością, dziwnem weselem duszy, które zdaje się zapowiadać radość, której nikt od nas nie odejmie, radość, jaka przejmie do głębi serca nasze, gdy Duch Święty spełni słowa prośby i w świetle swej chwały odsłoni nam bezmierną piękność Ojca i Syna, a zarazem i swe najświętsze oblicze, na które, jak się wyraża Piotr św. „pragną patrzeć aniołowie".

To też nie dziw, że Kościół pieśń tak piękną i natchnioną od tysiąca lat otacza szczególną czcią i szacunkiem i przeznacza ją do użytku tylko wśród największych uroczystości i najpodnioślejszych aktów życia chrześcijańskiego.

Dzisiejsza postać hymnu nie jest pierwotną. Stary tekst znajduje się w *Graduale romanum;* odmiennie brzmią tam zwrotki 2, 3, 6 i 7, które tutaj przytaczamy:

Qui paracletus diceris
Donum Dei altissimi,
Fons vivus, ignis, caritas
Et spiritalis unctio.

Tu septiformis munere,
Dextrae Dei tu digitus,
Tu rite *promisso* Patris
Sermone ditans guttura.

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium,
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

Praesta Pater piissime,
Patrique compar unice,
Cum Spiritu Paraclito
Regnans per omne saeculum.

Rewizję tego tekstu (ukończona w r. 1629) przeprowadziła za papieża Urbana VIII komisja, niektóre jednak jej poprawki nie są szczęśliwe, a wogóle — zdaniem nowszych hymnologów — nie były konieczne.

Kto jest autorem przesławnej pieśni *Veni Creator* do dziś dnia nie da się z zupełną pewnością ustalić. To pewna, że najwcześniejsze jej teksty, jakie znamy, pochodzą dopiero z IX wieku.

Guéranger z wielu innymi przypisuje hymn *Veni Creator* cesarzowi Karolowi V. Zdaje się, że jedyną podstawą takiego twierdzenia jest fakt, że cesarz Karol V starał się u papieża o wprowadzenie zwrotu: *filioque* do symbolu wiary, hymn zaś wyraźnie podkreśla tę prawdę, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna: *Te utriusque Spiritum.* Jak widzimy, podstawa sądu Guérangera dość jest krucha, gdyż wyrażenie hymnu określa prawdę nie przez jednego cesarza Karola V, ale przez cały Kościół św. katolicki wyznawaną.

W nowszych czasach zaczęto autorstwo hymnu przypisywać św. Ambrożemu. Jako rzekomo niezbity dowód na to podawano żywe podobieństwo niektórych zwrotów hymnu *Veni Creator* i hymnu *Veni Redemptor gentium,* który jest napewno napisany przez św. Ambrożego. Mianowicie w hym-

nie *Veni Creator* znajdujemy słowa *infirma nostri corporis virtute firmans perpeti,* które są jakby żywo wyjęte z hymnu *Veni Redemptor gentium.*

Na potwierdzenie swego zdania przytaczają ci autorzy drugie jeszcze podobieństwo zwrotu hymnu *Veni Creator: Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus* — ze zwrotem: *Infunde lumen cordibus*, wyjętym z hymnu *O lux beata Trinitas*, który z wielkiem prawdopodobieństwem przypisywany bywa św. Ambrożemu.

Słusznie mówi Henry,[1]) że argumenta te nie mają gruntownej podstawy. Z podobieństwa obu, albo i trzech hymnów niekoniecznie wynika, żeby jeden poeta miał być ich autorem. Jest rzeczą zupełnie możliwą, że daleko późniejszy autor naśladował pieśń swego poprzednika i że nawet umieszczał w swoim utworze całe wiersze obcego hymnu. W wiekach średnich szczególnie, gdzie nie bardzo dbano o sławę autorską, ale głównie o piękno samego hymnu, takie zapożyczanie się było rzeczą dosyć powszechną.

Uczony hymnolog niemiecki, Mone, przypisuje autorstwo hymnu *Veni Creator* św. Grzegorzowi dla jego rytmu klasycznego i niektórych rymów, podobnych do rymów św. Grzegorza. Jako potwierdzenie swego mniemania przytacza fakt, że pieśń ta pełną jest modlitw, co jest właściwością specjalną hymnów św. Grzegorza. Także akcent słowa *Paracletus* (jak było w pierwotnym tekście hymnu, zob. wyżej), uważa za dowód, że autorem *Veni Creator* jest św. Grzegorz.

I te wywody nie zdają się być przekonywujące. Ogromna ilość hymnów kościelnych ma charakter wybitnie modlitewny, a przecież do różnych innych autorów je odnosimy. Używanie podobnych rymów świadczyć może tylko o oczytaniu autora hymnu *Veni Creator* i o tem, że znając pieśni św. Grzegorza, świadomie lub nieświadomie je naśladował. Akcentowanie zaś słowa *Paracletus* na zgłosce przedostatniej nie jest właściwe wyłącznie tylko św. Grzegorzowi, jak zobaczymy niżej.

Angielski hymnolog Frere *(Introduction to Hymns Ancient and Modern, historical edition.* str. 22) sądzi, że z pew-

[1]) The catholic. Encyclopedia t. XV str. 341.

nem prawdopobieństwem autorstwo hymnu może być przypisane Rabanowi Maurowi. Tak samo mniema Dreves: „Ten w całem łacińskiem chrześcijaństwie rozpowszechniony hymn — pisze uczony hymnolog — nie tylko przez Browerusa zamieszczony został między innemi hymnami Rabana Maura, ale i w kodeksie londyńskim (Add. 18. 922) i w zbiorze wrocławskim z XV wieku wymieniony jest wyraźnie jako hymn Rabana. Jeżeli zważymy, że ten ostatni manuskrypt jest zupełnie niezależny od źródeł Browerusa i że Raban został w późnem średniowieczu jakby zupełnie zapomniany — to świadectwu jego nie możemy odmówić powagi". [1]) Na poparcie swego zdania podaje uczony niemiecki fakt, że dotąd nie znamy rękopisu, któryby, będąc starszy od IX wieku w którym żył Rabanus Maurus), tem samem wykluczał możliwość jego autorstwa.

Do tego samego zdania przechyla się i O. Klemens Blume T. J. [2])

Za autorstwem Rabana oprócz podanych wyżej racyj przemawia i ten wzgląd, że słowo *Paracletus* w starym tekście ma według rytmu akcent na przedostatniej zgłosce *(Qui Paraclétus diceris)*. Zwyczaj takiego akcentowania słowa *Paracletus* właściwy jest Rabanowi Maurowi w przeciwieństwie do całego prawie średniowiecza, w którem zawsze niemal spotykamy akcent tego słowa na zgłosce trzeciej od końca; ilustruje to dobrze tak poprawka korektorów *(qui diceris Parácletus)* jak i trzeci wiersz doksologji, która, jakeśmy już wspomnieli, nie jest oryginalną, ale później dorobioną *(Cum Spiritu Paráclito)*.

Zaznaczyć należy, że Henry jako doksologję starego tekstu (której także nie uważa za oryginalną) podaje następującą strofę:

Sit laus Patri, cum Filio,
Sancto simul Paraclito,
Nobisque mittat Filius
Charisma sancti Spiritus.

---

[1]) Anal. hymnica I, str. 194.
[2]) Por. Stimmen aus Maria Laach, t. 75, Nr. 1 (r. 1908).

I w tej redakcji słowo *Paráclitus* posiada akcent na zgłosce trzeciej od końca. O. Blume zaznacza, że w niektórych tekstach *Veni Creator* brak jest zupełnie doksologji, a wogóle jest ona niestała i raz jedną, to znów inną po rękopisach się napotyka.[1]).

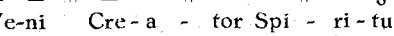
Ponieważ tak poważne względy przemawiają za autorstwem Rabana Maura, nie od rzeczy będzie przyjrzeć się jego życiu.

Urodził się on prawdopodobnie koło r. 776 i przez opata Bangulfa z Fuldy (780—802) został przyjęty do tamecznej szkoły klasztornej. W r. 801, przyjąwszy święcenia diakońskie, wysłany został przez następcę Bangulfa, Ratgara do Tours, ażeby tam przejść kurs studjów z zakresu egzegezy, teologji moralnej, filozofji i humanistyki pod kierunkiem słynnego Alkuina. Od uczonego tego męża, z którym wnet połączyła go zażyła przyjaźń, otrzymał Raban przydomek „Maurus", który na zawsze już przylgnął do jego miana. Wróciwszy do Fuldy zajmuje Raban katedrę nauczycielską w tamecznej szkole, a w r. 822 zostaje wybrany opatem swego klasztoru. I na tym urzędzie nie przestał zajmować się dociekaniami naukowemi. Uczniami jego w tym czasie byli Lupus, Walafried i Otfried. W r. 842 złożył Raban uciążliwy urząd opata i wycofał się do Petersbergu niedaleko Fuldy, aby wyłącznie oddawać się studjom naukowym. W r. 847 wybór kleru i ludu powołuje go na opustoszałą po Otgarze katedrę arcybiskupią w Moguncji. Jak gorliwie przejął się świątobliwy mąż obowiązkami arcypasterza, świadczy synod, zwołany przezeń zaraz w pierwszym roku po objęciu katedry, na którym potępiony został Gottszalk, niegdyś uczeń jego we Fuldzie, za błędy w zakresie t. zw. predestynacji. Umarł czcigodny arcypasterz jako osiemdziesięcioletni starzec 4 lutego 856 roku.

Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że hymn *Veni Creator* pełen jest głębokiej erudycji teologicznej, którą umie złączyć z lekkością formy — to chyba nie znajdziemy trudności w uwierzeniu, że stworzył go uczeń Alkuina, jednego z największych uczonych i estetów swego wieku.

[1]) Ein neuer Markstein in der liturg. Hymnodie. Stimmen aus Maria Laach t. 75, str. 6.

Przypatrując się budowie wiersza tego hymnu, widzimy, że jest ona niesłychanie prosta. Rytmiczność opiera się na akcencie, wiersz jest jednej długości, czterostopowy, o formie przeważnie jambicznej:



Wielka, podniosła treść nie dozwala poecie bawić się zbyt kunsztowną formą, wiersze i strofy płyną poważnie i z mocą, jak nurt wezbranej rzeki. Tytuły Ducha Świętego, określające jego przymioty, skupiają się w pierwszych trzech strofach pieśni, trzy następne na tych trzech jakby fundamentach biją w niebo strumieniem zwięzłych próśb i modlitw. To uzasadnienie próśb, zasyłanych do Ducha Świętego, określaniem Jego przymiotów, jest cechą znamienną poematu i świadczy, że tworzył go uczony, lubiący dla każdego słowa mieć silną podstawę.

Iście genjalnem jest wysunięcie na czoło hymnu tytułu *Creator* — Stwórca. Stworzenie świata i wszelkich istot przypisuje się powszechnie osobie Boga Ojca. Ale tu idzie o „nowe stworzenie", o świat łaski, w którym Bóg powołuje do bytu życie nadziemskie, przewyższające wszystko, co dotąd uczynił, życie Boże. Poeta skupia niejako wszystkie tytuły, jakiemi Pismo święte wysławia moc Ducha Św. Ciekawem jest to, że hymn nie kończy się, jak tyle innych, prośbą o niebo; poeta błaga o światło dla rozumu, o miłość dla serca, o zapanowanie nad krewkością ciała i zwycięstwo nad zdradnemi ułudami wroga. Prosi o poznanie Ojca i Syna i silną wiarę w Ducha Św., bo wie, że w tem jest „cały żywot" i pewna rękojmia nieba. *Ten jest* — mówi Zbawiciel — *żywot wieczny, aby poznali ciebie, samego Boga prawdziwego i którego posłałeś, Jezusa Chrystusa.*[1]) To poznanie, tę prawdę, daje Duch Święty: *Gdy przyjdzie* — słowa są Chrystusa — *on Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy,*[2]) dlatego pieśń zaczyna się od wołania pełnego mocy i ufności „Przyjdź Stwórco Duchu".

Hymn *Veni Creator* przeznaczony był pierwotnie na

[1]) Jan 17, 3.
[2]) Tamże 16, 13.

nieszpory. Rękopis jeden z XI wieku zamieszcza go razem w „Laudes" i w nieszporach. Dziś w brewiarzu rzymskim przepisany jest do odmawiania podczas oktawy Zielonych Świąt także na Tercję. Jak się zdaje, zwyczaj odmawiania go na Tercję zaczął się w klasztorze Kluniackim. Ma on swą podstawę w Piśmie świętem, gdyż, jak wiemy, zstąpienie Ducha Świętego na Apostołów miało miejsce o godzinie trzeciej (według ówczesnej rachuby) *hora tertia.* [1])

Veni Creator jest jedynym hymnem, który się zachował także w Kościele protestanckim episkopalnym. Przekład jego, jak zauważa Henry, znajduje się dotąd w książce modlitw tych protestantów *(Prayer Book)*, wchodząc w obrzęd święcenia księży.

Jak wielki entuzjazm wywołała czarowna ta pieśń zaraz niemal po swem powstaniu, dowodzi wielka ilość naśladownictw i przekładów. Zanim się niemi zajmiemy przypatrzmy się wprzód odmianom, jakie sam tekst hymnu przechodził w różnych rękopisach. Odmiany te w rękopisach z X, XI, XII i XIV wieku są nieznaczne, niekiedy ograniczają się do jednego lub drugiego słowa. Jak wnosić można, są to po wielkiej części błędy, popełniane przy przepisywaniu, które, wobec słabej znajomości łaciny u niejednego przepisywacza, były wprost nieuchronne. Do takich należą słowa: *spiritali* zamiast *spiritalis unctio*, *septiformis gratiae* zamiast *munere*, i t. p. Większe zmiany tekstu są bardzo nieliczne. I tak jeden z kodeksów przed zwrotką szóstą wtrąca następującą zwrotkę:

Da gaudiorum praemia,
Da gratiarum numera,
Dissolve litis vincula,
Astringe pacis foedera.

Inny rękopis po strofie VI wtrąca następującą:

Hic Christe nunc Paraclitus
Per te pius nos visitet,
Novansque terrae faciem,
Culpis solutos recreet.

Co do doksologji, jak już wyżej zaznaczyliśmy, zdarzają się większe zmiany. W *Analektach* (I str. 194) znajdujemy np. taką doksologję jednego z rękopisów:

[1]) Dzieje ap. 2, 15.

Gloria Patri Domino,
Natoquo, qui ex mortuis
Surrexit, ac Paraclito
In sempiterna saecula.

Ogromna liczba naśladowniczych hymnów świadczy, jak potężny przełom wywołał ten krótki hymn w całej literaturze kościelnej. Ograniczamy się na tem miejscu do dwóch przykładów, odsyłając ciekawszych czytelników do *Analektów hymnicznych* Drewesa.[1]) Ładną parafrazę hymnu *Veni Creator* znajdujemy w kancjonale Piotra de Medicis we Florencji i we francuskiej księdze pieśni w Wolfenbüttel. Oba rękopisy pochodzą z XII wieku. Przytaczamy tu początek pieśni:

Veni Creator spiritus
Spiritus recreator,
Tu dans, tu datus coelitus,
Tu donum, tu donator,
Tu rex, tu digitus,
Alens et alitus,
Spirans et spiritus,
Spiritus et spirator!

Mentes tuorum visita
Mentium visitator.
Visitando inhabita,
Visorum habitator:
Tu fons, tu rivulus
Frutex et surculus,
Dator, discipulus
Servorum coronator.

Drugi tekst wyjęty jest z księgi tropów również z XIII wieku, w archiwum tortozańskiem przechowanej:[2])

Veni redemptor gentium,
Veni Creator spiritus,
Veni vita viventium,
Nostros solari gemitus! itd.

Widzimy, że te parafrazy nie mogą dorównać oryginałowi ani co do kunsztu wysłowienia, ani też co do namasz-

[1]) Anal. hymnica. XII, 139; XXI, 52, 56; XXX, XXXIII, 23; XLIII, 211.
[2]) Por. Anal. hymn. XXI, 55.

czenia i piękna, zawartego w niewielu prostych słowach. Ale w tem właśnie leży istota każdego arcydzieła, że jest ono w swoim rodzaju niedościgłem, że jako objaw specjalnego natchnienia jest „jedyne".

Przekłady hymnu *Veni Creator* są bardzo liczne. Szczególnie narody zachodnie mają ich wielkie bogactwo, np. angielskich tłumaczeń jest około 60.

U nas w Polsce, w wieku XIV i XV cześć Ducha Św. była bardzo rozpowszechniona. Dowodzą tego choćby nazwy kościołów. Tak np. król Jagiełło, na krótko przed bitwą pod Grunwaldem ślubuje zbudowanie kościoła Św. Ducha, który (kilkakroć odnawiany) istnieje po dziś dzień w Nowym Sączu. Pieśni do Ducha Świętego, jak już zaznaczyłem w rozprawce o *Veni Sancte Spiritus*, należą do najstarszych niemal zabytków naszego języka.

Pierwszy ślad hymnu *Veni Creator* napotykamy w pieśni, która łączy w sobie reminiscencje z obu hymnów o Duchu Św.:[1])

Dusze święty, zawitaj k' nam,
Zmysły nasze nawiedzi sam,
Jako prawy pan,
Bychom z tobą przebywali,
Gdzie królują angieli. Kirie eleison!

Tyś w pracach odpoczynienie,
W gorącościach odetchnienie
I ochłodzenie,
Bądź płaczących pocieszenie,
Wszech grzesznych wieczne zbawienie,

Jak się zdaje I zwrotka tej pieśni jest bardzo stara, i kto wie, czy nie sięga jeszcze XIV wieku. Zdaje się wskazywać na to pokrewieństwo jej z pieśnią *Bogurodzica*, a raczej dosłowne wtrącenie jednego jej wiersza:

Gdzie królują angieli. Kirie eleison!

Pierwszy właściwy przekład polski hymnu *Veni Creator* znajdujemy dopiero w dziele p. t. *Żywot Chrystusów* Balta-

[1]) Por. A. Brückner. Średniowieczna pieśń religijna w Polsce. Kraków 1923, str. 114.

zara Opeća (Wydanie Hallera z r. 1522). Ciekawy ten zabytek naszej literatury przytaczamy w całości:

Duchu święty, raczyż przyjć k' nam,
Dusze twych wiernych nawiedź sam,
Raczyż swą łaską napełnić
Serca, któreś raczył stworzyć.

Jenżeś rzeczon pocieszyciel,
Darów boskich nadarzyciel,
Studnia żywa, ogień, miłość
I wszystka niebieska radość.

Siedmiorakie dary dawasz,
Ręką boską ty sam władasz,
Co nam był ojciec obiecał,
Toś ty już miłosiernie dał.

Oświeciż nasze ciemności,
W serca nam nalej miłości,
Racz umocnić nasze ciało,
Abociem barzo struchlało.

Od nieprzyjaciela racz szczycić,
Pokoja swego użyczyć,
A sam racz chodzić przed nami,
Bociem pobłądzimy sami.

Daj nam wesołą zapłatę,
Byśmy mieli każdą cnotę;
Racz dać zgodę, miłowanie,
Oddal przeciwne gabanie.

Ukaż drogę ojca poznać
I syna jego miłować,
Ciebie też ducha świętego
Wierzyć z nimi Boga jednego.

Chwała bądź ojcu żywemu
I z synem duchu świętemu,
Aby nam syn przezeń posłał,
Jako był przedtym obiecał! Amen.

Jak wiadomo dzieło Opeća jest przekładem dzieła św. Bonawentury († 1274), uczynionym na żądanie królewnej polskiej Elżbiety. Jan Haller przedrukował go z Wietora,

dodając nabożne wiersze Jana z Koszyczek i Hieronima Spiczyńskiego. Kto jest autorem tego pierwszego przekładu *Veni Creator* ustalić dziś trudno. Doksologja przekładu najwyraźniej pochodzi ze starego tekstu, o którym wspomina Henry:

Sit laus Patri cum Filio
Sancto simul Paraclito,
Nobisque mittat Filius
Charisma sancti Spiritus.

Znaczny postęp okazuje przekład wychowanka jezuitów pułtuskich, ks. Stanisława Grochowskiego, który wykształcił sobie smak estetyczny na autorach klasycznych i Kochanowskim. Słusznie mówi prof. Brückner, [1]) że „łatwość rymowania i nadzwyczajna płynność mowy wyniosły go nad późniejszych tłumaczów i wierszopisów". Oto początek jego przekładu:

Duchu Stwórco racz nam przybyć,
Myśli sług twych racz nawiedzić,
Napełni serca darem swym,
Wszak one są stworzeniem twym. [2])

Ciekawą jest rzeczą, że Grochowski nazywa pieśń *Veni Creator*: „hymna nieszporna świąteczna", co nasuwa myśl, że pod koniec XVI wieku hymn ten zamieszczano tylko w nieszporach. Doksologja przekładu wskazuje na tekst, jakim się dzisiaj posługujemy.

Po próbach przekładu podobnych, albo i słabszych od tłumaczenia Grochowskiego, jakie podejmują różni wierszopisowie, pierwszy przekład hymnu *Veni Creator* o wartości literackiej daje nam utalentowany śpiewak sielanek z drugiej połowy XVIII wieku, Franciszek Karpiński. Zaczyna się on następująco: [3])

Duchu Boży, mieszkaj z nami,
Nawiedź myśli obłądzone,
Bogacąc nieba łaskami
Serca od Ciebie stworzone.

---

[1]) Dzieje literatury polskiej t. I str. 178 (III wydanie. Warszawa 1921)

[2]) St. Grochowski. Wiersze i insze pisma co przebrańsze. Kraków. 1608 str. 79.

[3]) Dzieła Fr. Karpińskiego. Kraków 1862 str. 257.

Przekładu tego pięknego i gładkiego nie wprowadzono do modlitewników. Aż do naszych czasów utrzymywał się na różne sposoby przerabiany, nieudolny przekład, połączony z lekkiemi reminiscencjami starego Opeća i Grochowskiego. Zaczyna się on od strofy:

Duchu święty Stworzycielu,
Serc ludzkich Nawiedzicielu (albo Nauczycielu)
Racz łaską twoją obdarzyć
Serca, któreś raczył sprawić.

Najfatalniejszym jest przekład strofy V-tej:

Aby za twoją obroną
Złe odeszło inną stroną.

W r. 1857 ukazało się wydanie pośmiertne przekładów ks. arc. Ignacego Hołowińskiego.[1]) Znajdujemy tam przekład hymnu *Veni Creator*, pełen namaszczenia i powagi, ale bez większego rozmachu poetyckiego:

Przybądź Duchu Stworzycielu,
Nawiedź Twoich myśl i łono,
Napełnij skarbem łask wielu
Pierś naszą przez Cię stworzoną i t. d.

Mniej udatny jest przekład ks. arc. A. Symona, mający liczne usterki w samem rymowaniu, niedopuszczalne przy obecnym rozwoju formy wierszowej. Oto pierwsza strofa:

Przybądź Stwórco, Duchu Boży,
Nawiedź wiernych twych umysły,
Niech twa hojność łask przymnoży
Sercom, które z rąk twych wyszły.[2])

Na początku naszego wieku ukazała się przecudna parafraza hymnu *Veni Creator* jednego z największych poetów ostatniej doby, Stanisława Wyspiańskiego. Pełna archaistycznych wyrażeń i nieco pospiesznie tworzona, obok miejsc słabszych zawiera potężne i pełne poezji wzloty, wyczute przez genjalnego twórcę w hymnie *Veni Creator:*

---

[1]) Hymny kościelne. Kraków 1857.
[2]) Hymny. Warszawa 1902.

Zstąp Gołębica, twórczy Duch,
Byś myśli godne wzbudził w nas,
Ku Tobie wznosim wzrok i słuch
Spólnie żyjący, wzrośli wraz! i t. d.

Potężny wiew natchnienia, bijący z hymnu *Veni Creator,* mimo odmiennych słów unosi się i nad tą przecudną parafrazą, która pozostanie jedną z pereł naszej młodej poezji. Bądź co bądź, parafraza Wyspiańskiego nie jest właściwym przekładem i trudny ten problem pozostawiła bez rozwiązania. Pomijając już nieudolność wysłowienia i brak dokładności w odtworzeniu oryginału, żaden z przekładów dotychczasowych nie nadawał się do śpiewu na starą przepiękną nutę łacińską, która ma za sobą kilka wieków tradycji.

W r. 1911 spróbowałem dokonać nowego przekładu, starając się o ścisłość tłumaczenia i zachowując rytm łacińskiego oryginału, tak żeby przekład można było śpiewać na starą łacińską nutę.

Oczywiście w ciągu lat piętnastu tu i ówdzie poczynić trzeba było niewielkie poprawki. W wydaniu wileńskiem mych przekładów [1]) załączyłem melodję, która, jak mówią, powstała równocześnie z samym tekstem *Veni Creator* we Fuldzie. Podaję tutaj przekład z wydania wileńskiego z kilku najnowszemi ulepszeniami jego tekstu:

Przyjdź Duchu Stwórco w okrąg ziem,
Umysły twoich nawiedź rzesz,
Napełnij górnej łaski tchem
Te serca, którym życie ślesz.

Pocieszycielem Tyś jest zwan,
I najwyższego Boga dar,
Tyś namaszczeniem duszom dan
Zdrój żywy, miłość, ognia żar.

Dawcą Cię darów siedmiu łask,
Prawicy Ojca palcem zwą,
Tyś obietnicy Ojca blask,
Bogacąc usta mową Twą.

[1]) Celniejsze hymny kościelne. Wilno 1922, nakładem J. Zawadzkiego, str. 33.

O! Wnieś nam światło w zmysłów noc,
Miłości w serca wylej zdrój,
Ułomność ciała, w czynu moc,
Twą nieustanną łaską zbrój!

W dal odpędź wroga z naszych dróg,
I rychło pokój ześlij nam,
Gdy Ty powiedziesz, mocy Bóg,
Miniemy wszelkiej złości kłam.

Daj przez Cię, któryś prawdy Duch,
Niech znamy Ojca z Synem wraz
I Ciebie, jedno Tchnienie Dwóch,
Wyznajem wiarą w każdy czas.

Niech Bogu Ojcu chwała brzmi
Wraz z Synem, który z grobu wstał,
I Dawcy pociech, w jednej czci,
Hołd wiekuistych płynie chwał! Amen.

Tak przedstawia się w ogólnych zarysach proces twórczy, trwający od pięciu wieków, proces pracy nad przyswojeniem arcydzieła poezji kościelnej naszej literaturze narodowej. Czy proces ten jest zakończony, dziś przesądzać niepodobna. Autor ostatniego przekładu nie pochlebia sobie, iż dorównał wyrazowi natchnienia, żywiołowo tryskającego z oryginału. Zresztą, tłumacz zawsze jest w gorszem położeniu od autora: on musi niejako zniknąć, rozpłynąć się w natchnieniu cudzem, zupełnie je przejmując; unikając niewolniczości przekładu, która nie oddawałaby poezji oryginału i przez to samo czyniłaby przekład niewiernym, musi także wystrzegać się chęci współautorstwa, bo w takim razie fałszowałby niejako obraz oryginału. Oczywiście pewne pole dowolności jest mu zostawione, gdyż inaczej przekład artystyczny stałby się niepodobieństwem.

Oby hymn tak podniosły w tej, czy owej szacie przekładu rozebrzmiewał szeroko po naszych świątyniach i kościółkach wiejskich, budząc miłość Ducha Świętego, który jest miłością samą. Rozumiemy, że w niektórych wypadkach zachowany być musi śpiew łaciński, ale w iluźto razach, czy to przy rozpoczęciu roku szkolnego, czy rekolekcyj i t. p. większą korzyść odniesie lud, gdy pieśń będzie śpiewana słowem zrozumiałem dla wszystkich!

Jak Kościół święty ceni hymn *Veni Creator*, dowodzą tego choćby wielkie odpusty, jakiemi odmawianie tej pieśni nagradza. Do końca świata będzie on tęsknym okrzykiem wszystkich pokoleń, wszystkich dusz, dobywanych z nicości przez Ducha Stwórcę i wołających, by spełnił cel ich istnienia, by przyszedł i dał szczęście, dał samego Siebie tym sercom, które sam stworzył! Potężna i porywająca pieśń Oblubienicy Chrystusa umilknie dopiero wtenczas, kiedy On sam przyjdzie, by wprowadzić ostatki wybranych swych do przybytków „wiekuistej radości". Pieśń tęsknoty i prośby w niej zawarte będą wtedy w zupełności spełnione.

Ks. Tadeusz Karyłowski.

Przegląd piśmiennictwa.

Poezje i powieści.

J. A. Gałuszka: Gwiazda komandorji. Kraków 1925. — Jerzy Braun: Dywan rozkwitający. Tow. wyd. „Ignis". — Władysław Broniewski: Wiatraki. W. Czarski i Sp. — Jerzy Liebert: Druga ojczyzna. W. Czarski i Sp. — Stanisław Brucz: Bitwa. Bibl. Nowej Sztuki. — J. Stycz: Szare godziny. Ignis. — Józef Weyssenhoff: Świt i noc. Bibl. Polska. — Władysław St. Reymont: Pęknięty dzwon. Bibl. Laureatów Nobla. — Delmar: Zrodzeni na jednej ziemi. Lector. — Wacław Sieroszewski: W szponach. Ze świata. Bibl. Polska. — Władysław Orkan: Kostka Napierski. Bibl. Polska. — J. Kaden-Bandrowski: Miasto mojej matki. W. Czarski i Sp. — Kornel Makuszyński: Dziwne i romantyczne historje. — Tenże: Po mlecznej drodze. Bibl. Polska. — Hajota: Rosa Nieves. K. Kotlarski. Lublin. — Jan Wiktor: Burek. Wyd. „Płomień". — A. Dygasiński: Z pod ciemnej gwiazdy. Wende i Sp. — Guy de Maupassant: Piotr i Jan. Wende i Sp. — Jack London: Przygoda. Wende i Sp. — Hall Cain: Kozioł ofiarny. Wende i Sp. — Balzac: Stara panna. Bibl. Boy'a. — H. Rider-Haggard: Ona. Skł. gł. Gebethner i Wolff. — Conrad: Korsarz. Czarski i Sp. — Bernard Shaw: Święta Joanna. Czarski i Sp. — Ilja Erenburg; Juljo Jurenito, z przedm. Kadena Bandrowskiego, wyd. „Ignis". — G. K. Chesterton: Napoleon z Notting-Hill. Wende i Sp.

Ze wszystkich zbiorków poezji, jakie rzucił na rynek księgarski ostatni kwartał, wysuwa się na czoło „Gwiazda komandorji" J. A. Gałuszki. Książeczka ta ukazała się nie bez rozgłosu. „Wiadomości literackie" rzuciły się na ten utwór poety z grupy „Heljon", na „tę gałuszkę", co znów odpowiedni rewanż wywołało w prasie narodowej.

Z okazji Gałuszki ujawniło się zasadnicze rozdarcie psychiczne w świecie literackim. Rozdarcie na prawicę i lewicę. Po jednej stronie stanęła cała prasa narodowa, po drugiej — „Wiadomości literackie". Czasopismo to, pomimo swych zamierzeń informacyjnych, pomimo udzielania głosu różnym pisarzom, nie może utracić swego tonu bezwyznaniowo-kosmopolitycznego. Jest

to prawie jedyne pismo, informujące o zagranicy, na podstawie bezpośrednich korespondencyj i wywiadów lub też na podstawie czasopism obcych, n. p. ze swego pierwowzoru „Les nouvelles littéraires". Zostaliśmy po wojnie trochę za światem i dlatego chciwie rzucają się na tę karm zagraniczną ci nawet, którzy obcy są duchowo „Wiadomościom". Na potrzebę takiego pisma składa się również coraz bardziej business'owskie traktowanie literatury w pismach codziennych, coraz większe w nich obniżanie poziomu tych nielicznych utworów, które na łamy dziennika trafiają.

Zachodzi nieodbita potrzeba założenia pisma literackiego, któreby stanowiło przeciwwagę „Wiadomości". W literaturze starszego pokolenia panuje system przemilczania objawów najnowszych, zamiast podawania ich z odpowiednim komentarzem. Nie znajdujemy w czcigodnych tygodnikach i akademickich miesięcznikach prawie nic o kierunkach najnowszych. Ale jeżeli polityk musi wiedzieć. co się dzieje dziś właśnie, a nie za Napoleona, człowiek interesujący się literaturą ciekawy jest ostatnich w niej zdarzeń, co poniekąd opowiązuje Europejczyka. Prasa nas o tem bardzo skąpo informuje. Z konieczności czerpie się ze źródła, które się pod ręką znajduje. Jedynem takiem źródłem są „Wiadomości". Zresztą wielu nie bardzo sobie zdaje sprawę z charakteru i tendencyj „Wiadomości Literackich".

Powinno powstać nowe pismo i niewątpliwie wkrótce powstanie. Pismo interesujące się najnowszemi objawami literatury, bez stronniczego, jednostronnego ich oświetlenia.

Prócz napaści na Gałuszkę, należy zaznaczyć cały szereg poważnych polemik z powodu artykułów „Wiadomości" o Sienkiewiczu i Mickiewiczu. Kamieniem obrazy stał się artykuł J. N. Millera, gdzie o „Panu Tadeuszu" napisano: „I pomyśleć tylko, że taki obraz fizjologicznych procesów i próżniaczego gadulstwa staje się dla młodzieży włościańskiej i robotniczej w odrodzonej Polsce typem staropolskiego obyczaju i szczytnej tradycji..."

Największym błędem Millera jest rozpatrywanie „Pana Tadeusza" bez perspektywy historycznej. Tej perspektywy obowiązani jesteśmy i lud nauczyć, aby dać mu na progu dziejowym do ręki miarę właściwą. Doktryner i burzyciel nie zrozumie nigdy jednej rzeczy, właściwej wielkim harmonijnym duchom ludzkości: miłości do tego, co j e s t. On zawsze rwie się tylko do tego, co b ę d z i e. Kocha formułki, nie żywych ludzi. I dlatego mickiewiczowski sentyment dla przeciętnych ludzi z dworu i zaścianka nie znajdzie u niego zrozumienia.

Polemika ta była dość charakterystyczna w kronikach literatury.

Wracając do Gałuszki, musimy zaznaczyć postęp kunsztu w nowym jego zbiorku. Są tam i motywy podobne do dawniejszych, w zbiorku jego „Uśmiechy Boga":

Bóg owieczki wypędził na hale
białorune, niezliczone stado —
na błękitu opalowe dale
owce zbitą wypędził gromadą — —

Są to nastroje wielkiej pogody, wielkiej dziecinnej ufności w obecność Boga, objawiającego się wprost antropomorficznie z nadmiaru odczucia realności Jego. Ładną też jest radosna, słoneczna wiara w życie, pozbawiona wszelkich spleenów i kwasów pesymistycznych. Jest to cechą właściwą całej młodej sympatycznej grupie „Heljon", grupującej się dokoła „Głosu Narodu".

Ale czasami młodzi w swej dezynwolturze i wielkiem roztargnieniu czupryn nie umieją utrzymać miary. U Gałuszki zupełnie stanowczo musimy potępić niektóre porównania i trawestacje słów pieśni świętych. Np.:

Zjawia się anioł mój z upudrowaną twarzą,
podnosi przenajświętsze lilije rąk dziewiczych
nad umęczeniem mem dłoń swą, jak hostję waży
i sakramentów swych wymierza mi policzek.

„Dywan rozkwitający" drugiego heljonisty, Jerzego Brauna, ma również owo optymistyczne odczucie świata, gdy „poczuło się wszystko nowo, świeżo i bosko". Ale już kotłują w nim inne tony, nie nowe i nie ciekawe, a może i nie bardzo... mądre. Obłędne drogi wyciągają do niego objęcia — to czyha na niego szaleństwo, neurastenizm, halucynacje, bo nagle ogarniają go Carducci'owskie sympatje i prosi o amnestję dla Lucifera: „niech mu prawdę i łaskę Anioły przyniosą".

St. Brucza „Bitwa", rzecz niewątpliwego talentu, urbanistyczna i mechaniczna, pełna jest wszelkiego melanżu, znanego nam nie od dziś w produkcjach najmłodszych: rewolucyjności, antymilitaryzmu, klepania Pana Boga po ramieniu, hymnu na cześć maszyny i pracy robotnika.

Charakterystycznym jest jego wiersz „Dynamo", kończący się słowami: „Nie chcę już być człowiekiem, chcę być dynamomaszyną". Za lepszych, dawnych czasów, ludzi, co tak mówili, zamykano, dziś im wiersze drukują... postęp!...

Futuryzm w swem ubóstwieniu żelbetonowej materji doszedł do tego właśnie: do pojmowania człowieka w kategorjach mechanicznych. Jest to pojęcie straszliwe, grożące wielką destrukcją pojęć. Żywa dusza człowieka ze swą wolną wolą, ze swemi skrzydłami bynajmniej niepodobnemi do skrzydeł samolotu, z nieprzewidzianym, niewykreślonym biegiem swych czynów zaczyna nagle wzdychać do stania się motorem, rządzonym prawem niezmiennem swych trybów. W jaki sposób zabójcza ta koncepcja mogła opanować duszę poetów — jest rzeczą niewytłómaczoną. W każdym razie tam, gdzie się zjawia — dusza przestaje spiewać, poezja wpada w rażące prozaizmy.

W „Wiatrakach" Władysława Broniewskiego huczą wizje końca świata. Kiedy Braun w „Wieży Babel" wierzy w jego od-

budowę, Broniewski maluje destrukcję i katastrofy. Przypomina swym rytmem i ujęciem trochę Słonimskiego, głównie zaś mistrza wszystkich futurystów polskich Majakowskiego.

Jerzego Lieberta „Druga Ojczyzna" — to liryka zrównoważonego serca i cichych uczuć. Atmosfera tego zbiorku — to coś przedwojennego, trochę tu i klasycyzmu, i renesansu. Erotyki przypominają Michała Anioła. Aż dziwi, że w naszych czasach, gdy poeci wyrzucają wiersze, jak gejzery błotniste, spotkać można zbiorek tak czysty.

Liryka żywiołowa, dziwnie wnikliwa i śpiewna jest w J. Stycza „Szarych godzinach". Niektóre wiersze Stycza, Brucza, Brauna mają określony rysunek, niemal fabułę.

Poezja nie tylko treścią swoją, lecz i formą wyraża stan psychiki zbiorowej. Powrót do rysunku, do fabuły w wierszach na miejsce poszarpanej, urywkowej plątaniny obrazów oznacza większe skupienie, wyklarowanie się psychiki współczesnej. Europa przeżywała okres desagregacji — i to się odbiło na poezji urywanych obrazów, wykrzyków, dadaistycznego bełkotu. Teraz to ustaje. Fermentujące wino wyjaśnia się. Z miału, gruzów, gliny niekształtnej zaczynają znów lepić posągi.

Drugim objawem jest powrót do muzyki wiersza. Futuryści wprowadzali wiersz prozaizowany, rozmyślnie arytmiczny i rozdźwięczny. Lubili ciężki wiersz zahaczający się o niemożliwe średniówki, toczący się, jak wóz po bruku, wciąż natrafiający na przeszkody. Teraz wiersz Brauna, Styczowej, Brucza, Broniewskiego, Lieberta na nowo wprowadza pierwiastki muzyczne.

Muzyka wyzwala w człowieku całe pokłady najczystszych uniesień, uzdalnia do kontemplacji, odrywa duszę od zjawy materjalnej. Kościół to dawno zrozumiał. Muzyczność, harmonijna rytmika, ukazując się znowu w poezji, jest ważnym wskaźnikiem dla psychiki współczesnej.

Oba objawy w poezji są dodatnie i zdrowe.

* * *

Produkcja powieściowa ostatnich paru miesięcy przyniosła kilka książek wielkich autorów. Obok „Przedwiośnia" Żeromskiego drugą książką, będącą przeciwstawieniem pierwszej, to „Świt i noc" Weyssenhoffa. Powieść ta — bardzo zresztą słaba — osnuta jest na tle przeżyć wielkiej wojny. W „Hetmanach" swoich, pisanych po rewolucji 1905 roku, Weyssenhoff znajdował odtrutkę na niezdrowy czad rewolucji, buchający dla nas z obcych pieców, w działalności oświatowej, w wierze w ideę narodową, usymbolizowaną w postaci Wojciecha Piasta.

Teraz znowu tajemnicza postać starego Przeora jest kontynuacją tego symbolu. A Zofja i Tadeusz Sworscy, działacze oświatowi z „Hetmanów", i tu znajdują zastosowanie dla swej

pracy. Oświata zagoi rany, zadane przez wielką wojnę i scementuje szczeliny, dzielące budowę ciała narodowego na klasy.

Kiedy Żeromski w swej twórczości podkreślał bolesne rozdarcia i przeciwności społeczne, Weyssenhoff szukał punktów stycznych, celów wspólnych, możliwości zharmonizowania rozbieżności dziejowych. I w tem swojem dążeniu musiał podkreślać zadania duchowe, które łączą ludzi, podczas gdy interes ekonomiczny ich rozdziela.

Kiedy warstwy narodu w imię idei narodowej ograniczają swój interes materjalny, spełnione zostaje dzieło duchowego ich podniesienia. Dlatego dojrzenie warstw ludowych do idei narodowej jest zawsze momentem wejścia ich do kultury. A oświata w tem dojrzewaniu odgrywa pierwszorzędną rolę.

Smutnem jest tylko, że zarówno pisarze zahypnotyzowani cierpieniem i łatwo przerażający się dysonansami społecznemi, np. Żeromski, jak i pisarze z optymistycznej Sienkiewiczowskiej plejady, jak Weyssenhoff, nie zrozumieli i nie uwydatnili idei religijnej, jako najmocniejszej siły spójności międzycząstkowej. Nie każda oświata uodpornia na złe wpływy, nie każda odradza, nie każda niszczy dążności odśrodkowe.

Pogłosy wojny znajdujemy jeszcze w ostatniej książce Reymonta „Pęknięty dzwon" (zbiór nowel już drukowanych) i w powieści autorki p. pseud. Delmar „Zrodzeni na jednej ziemi".

Wspominki wojenne, wrażenia odebrane przez autorów wśród kataklizmu dziejowego mają nie małe znaczenie dla przyszłości, nawet dla badania dziejów. Dziejopis notuje suche fakty, ale powieściopisarz utrwala je artystycznie i oddaje atmosferę epoki. Jeżeli zanadto poddaje się swym wrażeniom, przesyca powieść materjałem aktualnym, wychodzącym poza ramy koniecznej, zwartej konstrukcji powieściowej, jak Weyssenhoff, opisując bombardowanie Kijowa — i spełnia raczej zadanie kronikarza. Jeżeli przetapia swe wrażenia całkowicie na koncepcje artystyczne — przechowuje dla historyka fakty uczuciowe.

Takiem jest znaczenie „Pękniętego dzwonu". Zaczyna się od pięknego symbolu rozdartej na dzielnice ojczyzny, przyrównanej do pękniętego na trzy części dzwonu. Ale kończy się akordem straszliwej nienawiści dla ciemiężyciela i wroga w „Echach" i „Skazańcu Nr 437".

Ten wybuch jest naturalny w czasach owych bezlitosnych klęsk, w czasach rujnowania i pędzenia na pustynię całych wsi i mordowania dzieci i kobiet. Ale to nie jest ostatnie nasze słowo. W czasach męczeństwa narodowego potrafiliśmy rzec słowo przebaczenia. Wyraziło się ono w kreśleniu dodatnich typów Moskali przez Mickiewicza i Słowackiego, wyraziło się w wysokich słowach filozofów romantyzmu. I po wielkiej wojnie dla własnej higjeny ducha i zbawienia powinniśmy się zdobyć w głębinach ducha na słowo przebaczeń.

Ale w sferze ziemskich dokonań nie zwalnia to nas od obowiązku samoobrony i konieczności stania mocno przy naszych prawach i rewindykacjach dziejowych. Bo istnieją przykazania miłości, wpadające w nihilizm. Wygłaszano je w Rosji. Kiedy mówiono o niesprzeciwianiu się złemu, tem samem wydawano cierpiących na łup zła i przemocy. Filozof polski Królikowski pisał w „Polsce Chrystusowej": „Żywiąc kata, zabijasz ofiarę". Tak jest w istocie. I zasadę walki wspiera włożony w nas przez Boga, naturalny instynkt obrony i odruchowy bunt przeciwko krzywdzie słabego i cierpiącego.

I Reymonta słowo pomsty i groźba kary Bożej jest tylko ową miłością dla ofiary, nie zasadniczem uznaniem nienawiści w stosunku do wroga. Bo oto ksiądz w noweli „Za frontem" woła w chwili natchnienia:

„I nie będzie już człowiek nastawał na człowieka jako wilk zgłodniały. Zakróluje na świecie sprawiedliwość i spokój, i braterstwo! A powiadam wam, jako w Bogu jeno nasze życie, nasza przyszłość i wieczność nasza".

Przepiękne, dorównywujące „Chłopom", są w innych nowelach obrazy niespożytej, twardej energji chłopa, który orze świętą ziemię pod kulami, padając z utrudzenia — ale orze... Obrazy wojny i zniszczenia są przepotężne, pełne grozy, ale niema w nich zwierzęcego strachu i wycia cierpiącej materji, jak np. w „Czerwonym śmiechu" Andrejewa. Tragedja ta nie tylko fizjologiczna, ale psychiczna. W tem jest wyższość naszej rasy.

Powieść „Zrodzeni na jednej ziemi" (Delmar) jest pod względem artystycznym dość słaba. Ale zapełnia ona ważną lukę naszej literatury: prócz rzeczy pamiętnikarskich i paru powieści dla młodzieży nie utrwalił jeszcze żaden pisarz literacko wojny ukraińskiej. Szkoda, że niema w tej powieści momentu najważniejszego: obrony Lwowa. Dobrze są skreślone typy lokalne z Małopolski wschodniej zarówno Polaków, jak Ukraińców. Uwydatniona jest pierwotność kulturalna Ukraińców.

Wydanie zbiorowe pism Sieroszewskiego posuwa się naprzód: wyszła powieść „W szponach" i w ładnem wydaniu ilustrowanem opowiadania „Ze świata".

Sieroszewski ma dwie główne nuty w swojej twórczości: rewolucję z jej typami i egzotyzm. „W szponach" maluje ohydne i oślizgłe wspomnienia z rządów ochrany rosyjskiej w Kongresówce. A obok tego mamy całą galerję typów z roku 1905: narodowca Gawara, walczącego o szkołę polską, socjalistów różnych odcieni, wreszcie — wykolejonego pepeesowca, który stał się bandytą — i złodziei — ten żywioł najgorszy, wrogi ideowcowi w równym stopniu w imię bezprawia, jak rząd carski w imię ciemiężycielskiego prawa.

Jest to karta z dziejów zaboru rosyjskiego, karta smutna, bo świadcząca o bezdrożach, na które wchodzi ruch społeczny,

podjęty tylko w imię walki i nienawiści, nie zaś w imię miłości. Ruch taki zdolny jest jedynie niszczyć, a stwarza typy wykolejeńców. Cały ruch socjalistyczny, który wierzył w tępe deterministyczne procesy, a nie brał w swych rachubach matematycznych pod uwagę strony etycznej człowieka, był straszliwą omyłką dziejową i w założeniu swojem zawierał nierozwiązalną antynomję: ofiarę dla hedonizmu, wyrzeczenie, cierpienie dla szczęścia doczesnego, co się wzajem znosiło.

Kto dąży do szczęścia, nigdy go nie osiąga, dążący do sytości skazany jest na wieczny głód. Szczęście jest zjawiskiem wtórnem, towarzyszącem człowiekowi twórczemu, pracującemu w zgodzie ze sobą. Zgoda zaś ze sobą jest harmonijnem zlaniem się z prawem bożem, intuicyjnie wpisanem w serce człowieka, realizowaniem tego prawa swem życiem.

Smutny to był okres — owe bojówki z wykwitającemi z nich bandytyzmem i prowokacją. Mała pociecha, że w 1863 roku też zdarzały się fakty bandytyzmu... A najsmutniejszemi były walki natur etycznych z gruntu, które, uwikłane hasłami rzekomego obowiązku społecznego, ułudzone jedyną na ziemi, umiłowaną wizją Polski Niepodległej dały się porwać w tryby tego ruchu, by tam przeżyć momenty najwyższej rozterki wewnętrznej i rozpaczliwych rozczarowań w miarę, jak materjaliści dziejowi już bez obsłonek wykładali cyniczne swe hasła.

W książkach Sieroszewskiego o rewolucji i zesłańcach za dużo bywa publicystyki — głównie w rozprawach ideowych działaczy między sobą. Więcej wykończenia artystycznego mają jego utwory egzotyczne. „Ze świata" zawiera takie właśnie nowele na tle podróży autora. Jak zawsze, są tu świetne opisy przyrody, świetna obserwacja obcoplemieńców. Jak u Jack'a Londona, przedstawiona jest twarda, straszliwa walka z przyrodą, w której zwycięża męstwo człowieka.

Ale w stosunku do ludów kolorowych Sieroszewski pełen jest współczucia i zrozumienia. To nie tylko materjał dla niesytej zaborczości białego człowieka. Sieroszewski w kulisie, w człowieku kolorowym widzi również bliźniego i kładzie na głowie umęczonego ludzkie, litosne, miłujące dłonie...

Książkę tę kończy jedna z perełek twórczości Sieroszewskiego, rzecz już klasyczna w literaturze: „Latorośle". Ze względu na brak elementu erotycznego „Ze świata" jest doskonałą książką również dla bibjotek ludowych i szkolnych.

„Kostka Napierski" Władysława Orkana jest pierwszą od dłuższego czasu u nas powieścią historyczną. Powieść historyczna wtedy tylko ma znaczenie, jeżeli w kształtach historycznych usymbolizowane są wieczne dążenia nasze, jeżeli porusza ona te struny, które i dziś dźwięczą. Dlatego oszałamiającą świeżość miały „Popioły" Żeromskiego, nic nie tracąc na swem znaczeniu historycznem. Dlatego tak poruszały czytelników, nawet z Za-

chodu, powieści Marcinkowskiego. Powieści o założeniu czysto historycznem — jak niektóre Ebersa, naszego Kraszewskiego i t. d. stają się wkońcu tylko dydaktyką albo zobrazowaną historją — nie zaś żywem tworzywem, z którego się lepi dusza współczesnych.

„Kostka Napierski" Orkana jest tylko powieścią historyczną. Możnaby z akcji Napierskiego, która łatwo mogła wpaść w chmielnicczyznę, wysnuć analogje do naszego roku 1920, ale tej możliwości Orkan nie podjął. Mowy o ucisku chłopa nie budzą wielkiego echa.

Jako romans, książka jest za rozwlekła, a podhalańszczyzna i artyzm Orkana pozostają daleko w tyle za Tetmajerem.

„Miasto mojej matki" J. Kadena-Bandrowskiego jest pomniczkiem wzniesionym rodzinie i dzieciństwu. Ujmuje nas cześć i miłość dla rodziców — jakież to miłe w naszych czasach potwornego rozprzężenia rodziny! Kaden-Bandrowski nie zatracił w sobie dziecka — jest to stan właściwy poetom, który z takim liryzmem oddał Rittner w „Zamkniętych drzwiach". Nie każdemu dano kochać swoje dzieciństwo. Kaden-Bandrowski daje z niego i treść uczuciową, i nauki, jakie podsunęło mu życie. Kiedy opisuje swoje czasy szkolne, przypomina się Amicis. Całość jest bardzo miła, ale nasuwa jedną refleksję: w dzieciństwie tem brakowało wrażeń religijnych. Nie padał na serce dziecinne, tętniące parną krwią ziemi, ani jeden odblask wieczności.

Kornel Makuszyński znowu wydał dwa dawne tomy: „Romantyczne i dziwne powieści" i „Po mlecznej drodze". W pierwszym tomie jest jeszcze zmaganie się z kabotynizmem i pierrotowski komizm oblany łzami. W drugim, pisanym na wygnaniu w Rosji, prawdziwe życie ze swą powagą musnęło poetę. Tu już nie wyimaginowane ani inscenizowane przed sobą tragedje, lecz prawdziwe. Jest w tej powieści ujmująca, choć zanadto rozgadana dobroć.

Hajota, znana i ceniona autorka, która od dłuższego czasu nic nie drukowała, wydała książkę „Rosa Nieves". Książka osnuta na tak modnem obecnie tle egzotycznem. W zajmujące i barwne przygody wpleciona wiara w prawdziwą, jedyną miłość. Życie się mści za sprzeniewierzenie się tej miłości.

Na powieści tej znać jednak, jak daleko odbiega nasze życie od zwyczajnych zasad wiary. Rosa Nieves odbiera sobie życie — i uważa się za usprawiedliwioną. Nie chce w tem życiu sprawić cierpienia człowiekowi, który ją kocha. I wierzy, że jej Chrystus odpuści ten grzech, jak Magdalenie... choć sama rozstrzygnęła, czy ona i człowiek ją kochający mają dźwigać swój krzyż do końca, czy też nie...

Zasady wiary są tak mało wszczepione w nasze życie, że sprzeczności wynikają na każdym kroku nawet u pisarzy, których intencją bynajmniej nie jest omijanie przykazań Kościoła. Z faktu

tego wypływa konieczność, by życie intellektualne naszej intelligencji zostało mocniej i gruntowniej przepojone myślą religijną. Ale cóż stąd, nawet wierzący mało czytają, rzadko biorą krytycznie zjawiska, przykładając do nich miarę nauki Chrystusa Pana. A tylko wtedy, gdy myślenie nasze nabierze naprawdę zabarwienia religijnego, odbije się to na twórczości artystycznej.

„Burek" Jana Wiktora jest książką dużo obiecującego talentu. W obraz psiej doli wklął młody autor krzyk rozpaczliwego osamotnienia na tle żywego świata, które ściga i człowieka w społeczeństwie. Dola psa-samotnika i samotnika-malarza splatają się w jedno.

Zadaniem społeczeństwa jest stworzyć jedność w imię Chrystusa Pana, w imię miłości. Ukazanie w całej okropności osamotnienia duszy w wilczym, bezmiłosnym świecie może zatargać sumieniami ludzi. Temat ten jest wielkiem zadaniem artysty i potrzebnem tak samo, jak kreślenie momentów gromadzkiej miłości i pomocy (u Reymonta w „Chłopach" i paru wiejskich nowelach).

Tak się przedstawia twórczość oryginalna. Zarówno wznowione wydania, jak i nowe powieści stoją przeważnie pod znakiem realizmu. Nie możemy wypłynąć z jego mielizn na głębokie oceany twórczości, która nie kopjuje życia, ale dech zaczerpnięty pod gwiazdami w życie zlewa...

* * *

Nie mniej obfitą, obfitszą prawie od oryginalnej jest literatura tłómaczona. W pierwszym rzędzie ogromne zasługi położy Bibljoteka Groszowa Wendego, której każdy tom kosztuje 95 groszy. Znaczenie tej taniej książki jest kolosalne. Robotnik pracujący tylko 8 godzin ma czas na czytanie. Zwróciła się do książki pół-intelligencja i pracownicy przeróżnych zawodów, nie wymagających wielkiej kultury umysłowej. Wszystko to rzuca się na literaturę sensacyjną, której dostarczają różne wydawnictwa z pod ciemnej gwiazdy. Na to jest jedna rada: dać literaturę ciekawą, ale w dobrym guście. Może w niej być nawet sensacja, lecz pozbawiona drastyczności i zepsucia.

Taki cel postawiło sobie wydawnictwo św. Wojciecha p. t. „Chwila wywczasu", a obecnie Wende. Ostatnio wydaną w Bibljotece Groszowej książką jest „Z pod ciemnej gwiazdy" Dygasińskiego. Wybór nie najszczęśliwszy, gdyż jest to gorsza powieść tego wybitnego autora, a i tło powieści jest przykre i ponure.

Z innych wydawnictw Wendego, już poza Bibl. Groszową trzeba zaznaczyć: „Piotr i Jan" Guy de Maupassant, „Przygoda" Jack'a Londona, „Napoleon z Notting Hill" G. K. Chestertona i „Kozioł ofiarny" Hall Cain'a.

Maupassant nie jest wogóle pisarzem dla szerokich warstw, ale „Piotr i Jan" jest książką moralistyczną, chociaż tragedja

matki, której przeniewierstwo małżeńskie odkrywa rodzony syn, jest podana tylko objektywnie. Wstrząsająca siła potępienia jest w samym fakcie, może nawet wbrew intencjom autora, którego interesowało tylko rozstawienie figur na szachownicy psychologicznej.

„Przygoda" Jack'a Londona jest wyjątkowo miłą książką.

„Kozioł ofiarny" Hall Cain'a — to historja człowieka, który skrzywdzony przez ludzi, oddaje im złem za złe, a potem dorasta do wyżyn ekspiacji. Łamanie się duchowe i fazy rozwojowe Izraela są skreślone pendzlem potężnego artysty. Ale... światło schodzi w duszę Izraela od sekciarza muzułmańskiego, Mahometa z Mequinezu, zaś najgorszą postacią powieści jest chrześcijanka Katarzyna. Izrael przebacza ludziom, ale nie znajduje prawdziwego Boga.

Zbędnem wydaje się przyswojenie literaturze polskiej przez Boy'a „Starej Panny". Książka to tak specjalnie związana z gruntem francuskim, pozostawia po sobie pustkę codziennych zdarzeń i płytkich ludzi. Jałowa, jak realizm. Bo nasuwa ona wiekuiście to samo zagadnienie: czy ważną w sztuce jest forma, doskonałe kształtowanie postaci, czy treść w nich zawarta?

Potężny genjusz Balzaka, wyrzucający, jak z kuźni wulkanu postaci indywidualne, żyjące, niczem Demiurg, lepiący niższe materjalne twory, nie widział nic poza gorączkowym procesem lepienia. I poza barwną panoramą świata nie ukazał nam nigdy ani jego sprężyn, ani celów.

Literatura francuska posiada wiele utworów, które mogłyby pchnąć naprzód dusze w ich rozwoju. Czy ten jednostronny dobór przekładów w Bibljotece Boy'a nie jest krzywdą wyrządzaną polskiemu czytelnikowi?

Zajmującą bardzo jest powieść H. Rider-Haggard'a „Ona", która wychodziła w „Głosie Narodu", a obecnie ukazała się w wydaniu książkowem B. Falka. Słynna „Atlantyda" Benoit ma być podobno tej książki tylko plagjatem. Niesłychanie bogata fantazja czyni ją jedną z najbardziej zajmujących, poetycznych a zarazem głębokich bajek świata.

Dalszy tom Conrad'a „Korsarz" jest powieścią uczucia narodowego i miłości do kobiety. Typy z epoki rewolucji francuskiej i napoleońskiej przedstawione są z nadzwyczajną wyrazistością i odczuciem epoki. Korsarz, który wśród przygód okrutnych zachował miłość dla Francji i serce zdolne do wielkich ukochań, przez ostatnią swoją wielką ofiarę, ofiarę z życia, ofiarę dla Francji i dla n i e j, staje się podobny do bohaterów poezji polskiej.

Ale faktura powieściowa Conrad'a, polegająca na powolnem, systematycznem stawianiu kresek na drobnych pociągnięciach pendzlem, tak że dopiero na końcu obejmujemy całość obrazu, jest czysto angielska.

„Św. Joanna" Bernarda Shaw'a w stylizowanem tłómaczeniu

F. Sobieniowskiego, wystawiona przedtem na scenie Teatru Polskiego, jest tą książką odwracającą wartości, która bodaj że może ludziom nieugruntowanym dostatecznie narobić porządnego zamętu w głowie. Przedewszystkiem dla wierzącego katolika św. Joanna nie jest świętą. Shaw uważa ją za zwykłą kobietę, tylko o indywidualności niezwykłej. W swej przedmowie przewrotnej, jak wszystko, co wychodzi z pod jego pióra, jest niby bezstronny wobec katolicyzmu, ale uwydatnia niekonsekwencję Kościoła, który skazał św. Joannę za przyznawanie sobie prawa indywidualnego doświadczenia religijnego — to jest za protestantyzm — nie miał więc słuszności, kanonizując ją. Książka wielkiego ironisty, a o małym duchu człowieka, sprawia wrażenie nieprzyjemne — ze świętej zrobiono ibsenowską bohaterkę, walczącą o prawa swego „ja".

Zbyt wielkiem wyzwaniem, rzuconem publiczności polskiej, było wydanie „Julio Jurenito" Ilji Erenburga. Ten produkt chuliganerji rosyjsko-żydowskiej nie powinien znaleźć dostępu do polskich bibljotek, do polskich rodzin. Autor nie wierzy w żadne idealne strony ludzi — krytykuje bezlitośnie ustroje obecne, nawet bolszewicki — wszędzie wyławia brud, zboczenie, erotomanję, ohydę. Doppinguje deprawację, podjudza ją, współdziała rozkładowi ostatecznemu. Ale nic wzamian dać nie umie. „Żyłem szpetnie — pisze — lecz nie wstydzę się i nie rozpaczam".

W Bolszewji podjęto teraz akcję „precz ze wstydem". Ludzie namówieni lub kupieni zrzucają suknie i obnoszą po ulicach swą nagość, aby wytępić w ludziach wstydliwość. „Juljo Jurenito" — to duchowe „precz ze wstydem". Erenburg odbywa spacer w obnażeniu duchowem po Europie — z odsłoniętemi wrzodami, trądem, krzywiznami i śmiertelną brzydotą swych członków.

Rzućmy prędzej zasłonę...

A oto na zakończenie wspomnijmy wydaną przez Wendego prześliczną książkę G. K. Chestertona „Napoleon z Notting-Hill". To protest przeciwko praktycznej trzeźwości, przeciwko użytkowemu pojmowaniu spraw świata, wśród którego giną idealne porywy. W obronie fanatyka i w obronie satyryka rozwinął Chesterton furję nieprawdopodobieństw. Broni fanatyka — typ przegłosowany przez życie, nieprzystosowany doń wcale. Broni humorysty, który nie może za nic w świecie brać poważnie tych wszystkich interesów, któremi ludzie wypełniają swoje życie. Marzenie piękna, sen o sławie — błyskotki dziecka — oto nieśmiertelne akcesorja poety. Chesterton skruszył w tej książce kopję w obronie tego, co jest konieczne, by ludzkość prowadzić do celów wiecznych: w obronie prawa czynów nieutylitarnych.

Chesterton zasługuje w Polsce na większe rozpowszechnienie — i ta książka pewnie otworzy mu wstęp do szerokich rzesz czytelniczych.

Naogół praca przekładowa odbywa się poomacku, bez planu i wyboru, z kompasem interesu w ręku. Gdybyśmy mieli powa-

żniejszą krytykę literacką, nie kierującą się systemem reklam przyjacielskich i partyjności, miałaby ona większe zaufanie u publiczności i niejedno mogłaby zdziałać. Ale w obecnem położeniu i krytyka jest prawie bezsilna. I krytyka potrzebuje idei.

Hanna Zahorska.

Ks. Józef Winkowski: Egzorty do uczniów szkół średnich. Tom trzeci, stron XII + 309. Kraków, 1925. Skład główny w administracji miesięczn. „Pod znakiem Marji". Zakopane. Łukaszówka.

Gdyby chcieć jednem słowem określić, na czem polega największa siła i urok egzort ks. Winkowskiego, trzebaby, sądzę, powiedzieć, że zaleca je przedewszystkiem ich świeżość. Owa świeżość objawia się już w formie, zupełnie poprawnej, a nie ścieśnionej żadnym szablonem ani sztucznością retorycznych przepisów, ale zwłaszcza w treści, niezmiernie prostej, a absolutnie nie banalnej, we własny, oryginalny sposób ujętej, bardzo po nowożytnemu pomyślanej i odczutej. Czytając, ma się wrażenie, że ten szereg nauk — to przeczysty strumyk krynicznej wody, który łatwo, pogodnie, a bardzo obficie wylewa się z dobrego źródła dla orzeźwienia serc. Niniejszy tom, trzeci z rzędu, zawiera egzorty na niedziele i święta drugiego półrocza, począwszy od niedzieli starozapustnej, nadto dwie serje rekolekcyj dla młodzieży męskiej i żeńskiej, cztery wreszcie nauki okolicznościowe, razem egzort czterdzieści dwie. W naukach rekolekcyjnych przeważa oczywiście element moralno-ascetyczny, w innych przeplata się on w wybornej mierze z elementem dogmatycznym i liturgicznym. Dużą rolę grają doskonale dobrane, zawsze podniosłe, przykłady i króciutkie obrazki z życia młodzieży, która, choć autorowi do głębi jest znana, nie występuje nigdy w jego opisach czarno ni ponuro. W całym bowiem stosunku jego do uczniów, obok wielkiej miłości, czuć szlachetny, zdrowy optymizm, który samem zaufaniem w cudzą dobroć, dobroć tę budzi i z pomocą łaski Bożej rozwija. Dla księży katechetów będą te śliczne egzorty wielką pomocą i podnietą; dla innych pracowników na ambonie będą nieraz źródłem świeżych myśli i wzorem tej niezmiernie pożądanej prostoty słowa, która wprost ze serca wychodząc, wprost do serca trafia. Za trud, włożony w przygotowanie i wydanie niniejszego tomu, należy się czcigodnemu autorowi tem większa wdzięczność, że skądinąd obarczony jest pracą nad wyraz pożyteczną, ale przerastającą prawie normalne siły.

Ks. Jan Rostworowski.

Tadeusz Mańkowski: Początki nowożytnego Lwowa w architekturze, Lwów 1923.

Autor wprowadza nas w dwa ostatnie dziesiątki XVIII i pierwszą połowę XIX wieku, na tle stosunków kulturalnych Lwowa,

przedstawiając architekturę tego okresu. Materjału archiwalnego dostarczyła Drowi Mańkowskiemu księga „Czynności urzędu budowniczego miejskiego od r. 1787 do końca października 1805" i plany architektoniczne, znajdujące się w Archiwum państwowem. Dowiadujemy się o szeregu budowniczych, Polaków i Niemców; przeważnie są to urzędnicy Dyrekcji architektury cywilnej, jak znany akwarelista Jerzy Głogowski, Maerz, Józef Merkl, Hellmann, Wondraszek i inni. Autor wspomina też o momencie ważnym dla ich oceny artystycznej, mianowicie w większej części prace tych wymienionych budowniczych były przeróbkami i restauracjami domów, zniszczonych wskutek wypadków politycznych. Cały rozdział (IV) poświęcony jest Ossolineum i planom Nobilego, które jednak nie zostały zrealizowane, Ossolineum bowiem wybudowano według planów sławnego w r. 1831 J. Bema, „kapitana inżynierów".

W związku z prądami w sztuce ogólnie panującemi i ich chronologją, omawia autor grupę zabytków, dających się odnieść do t. zw. hellenizmu (w terminologji idzie Dr. Mańkowski za książką Klopfera: Von Palladio bis Schinkel, Esslingen 1911). Na plan pierwszy wysuwają się tutaj przeróbka domu Kratterowskiego na pałac gubernatorski, obecnie wojewódzki, uskuteczniona przez Hellmanna i dom przy ul. Krakowskiej L. 4. Architektom przybywa w tym okresie zadanie nowe: dom mieszkalny obok budynku rządowego; na plan dalszy schodzi natomiast architektura kościelna. Lwów posiada jedną tylko fasadę z omawianego okresu, mianowicie kościoła OO. Karmelitów.

Tak wpływy Nobilego jak i hellenizm szły do Lwowa z Wiednia, skąd też przychodzi i renesansyzm. Teoretyczny wyraz temu prądowi w architekturze daje „nadzwyczajny profesor cywilnego budownictwa" w Uniwersytecie lwowskim, Ignacy Chambres, Niemiec o francuskiem nazwisku. Kto jest jednak twórcą istniejących zabytków renesansyzmu we Lwowie — dojść nie można, ponieważ odnośne archiwalja spłonęły w r. 1848. Zabytki te, bardzo interesujące, dzieli autor na trzy grupy, na podstawie ich ornamentacji rzeźbiarskiej. Grupę pierwszą, domy: przy ul. Ormiańskiej 21 i 23, Trybunalskiej 10 i Czackiego 4 wiąże Dr. Mańkowski z nazwiskiem współczesnego rzeźbiarza Hartmana Witwera. Z rzeźbiarzem Antonim Schimserem związana jest grupa druga, domy: przy ul. Czarnieckiego 8 i do najwybitniejszych należący dom Galicyjskiego Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego przy ulicy Legjonów 1 i 3, któremu Dr. Mańkowski osobną poświęcił monografję.[1]) Grupa trzecia nawiązuje raczej do empire'u francuskiego; przedstawicieli ma ona we Lwowie dwu, domy: przy ulicy Krakowskiej 34 i przy ul. 3 Maja 2.

Pobieżniej nieco omawia autor wpływy francuskie, niestety,

[1]) Dom Galicyjskiego Towarzystwa Kredytowego Ziemsk. Lwów, 1916.

bez reprodukcji zabytku, gdzie się one najsilniej przejawiły. Przykład „Zopfu" mamy w domu Rynek 45. W latach 40-tych XIX w. zapoznajemy się z twórczością Jana Salzmanna; przebudowuje on pałace: Skarbkowski i arcybiskupi i odnawia Ratusz lwowski. Podobnie jak przy tych przebudowach przejawia się jego zamiłowanie do monumentalności i w fasadach domów prywatnych. Naśladowcą Salzmana jest Wilhelm Schmidt.

Biedermeier nie zaznaczył się, wybitniej w architekturze Lwowa, podobnie jak i neogotyk, którego przykład najlepszy — to pałacyk hr. Comello przy ul. Piekarskiej L. 50.

Zadaje sobie autor przy końcu pytanie: „Czy są pierwiastki rodzime polskie w tej architekturze lwowskiej pierwszej połowy XIX wieku" i odpowiada na nie: społeczeństwo składało się z dwu warstw niejako, polskiej i niemieckiej, „przeto na lwowską ówczesną architekturę, prócz polskich, składają się różnolite między sobą elementy austrjacko-niemieckie". Odpowiedź ta jest za ogólnikową, tem więcej, że w pracy szczególniej są podnoszone niemieckie pierwiastki, wspomniane francuskie, a polskie, prócz wyliczenia w dwu wypadkach polskich motywów w dekoracji rzeźbiarskiej, nigdzie nie wydobyte.

Rezultatem pracy Dra Mańkowskiego jest opublikowanie interesujących zabytków epoki pseudoklasycyzmu we Lwowie, przedstawienie ich na bardzo sumiennie opracowanem i wykorzystanem tle archiwalnem. Historyk sztuki znajduje w tej pracy bardzo cenny materjał do historji budownictwa lwowskiego końca XVIII i połowy XIX wieku. *Marja Jarosławiecka.*

M. Ad. Tanquerey: Précis de théologie ascetique et mystique, t. II, str. XII + 610. Paris, Desclée 1924.

W drugim tomie swego *Précis* omawia autor szczegółowo trzy etapy życia duchownego, t. zw. drogę oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą (via purgativa, illuminativa, unitiva). Przy pierwszej porusza sprawy dotyczące pokuty, umartwienia, walki z grzechem i pokusą; przy drugiej mówi obszernie o ćwiczeniu się w różnych cnotach chrześcijańskich; przy trzeciej wreszcie omawia sprawę darów Ducha Św., kontemplacji wlanej i nadzwyczajnych zjawisk życia mistycznego. Każdej z tych dróg naznaczył jeden z rodzajów modlitwy, jako szczególniej jej właściwy; i tak drodze oczyszczającej przydzielił medytację, modlitwę uczuć drodze oświecającej, a modlitwę prostoty drodze jednoczącej. Wprawdzie autor zaznacza, że to przydzielenie nie jest bezwzględne, lecz taki sposób przedstawienia sprawy może wywołać w niektórych duszach, albo je utwierdzić w tem przekonaniu, że pewne formy modlitwy łączą się istotnie z pewnemi etapami życia duchownego. Tymczasem tak nie jest, np. modlitwa uczuć może być bardzo odpowiednia dla niejednej duszy, zostającej

jeszcze w stanie oczyszczenia, albo będącej już na drodze jednoczącej; zależy to więcej od okoliczności, temperamentu danej osoby, poruszeń łaski, niż od drogi, na której się znajduje. Ostatni rozdział poświęcony jest sprawie dziś bardzo dyskutowanej, mianowicie kontemplacji wlanej. Bardzo praktycznie autor postąpił, podając najpierw naukę ustaloną, wspólną wszystkim, a następnie dopiero kwestje sporne.

Jak przy pierwszym tomie, tak i przy tym należy podnieść wielką umiejętność autora w traktowaniu przedmiotu wogóle, a roztropność i należyty umiar w kwestjach spornych. Literatura podana na początku każdego rozdziału ułatwi każdemu głębsze studjum odnośnych części. — Przez swój dwutomowy *Précis* dał nam O. Tanquerey pełny, choć oczywiście mocno streszczony wykład wiedzy ascetycznej i mistycznej. Jako podręcznik zdaje się, że niema dotąd sobie równego. *J. Andrasz.*

Hermann Muckermann: Neues Leben. I: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. 4—6 Aufl. Herder, Freiburg i. Br. 1924. Str. X + 106. II. Die Botschaft vom Gottesreich. 1—2 Aufl. — Str. 92. — Herder. 1925.

Uczony przyrodnik, ks. H. Muckermann T. J., należy dziś do najpopularniejszych w Niemczech katolickich działaczy na polu społecznem. Liczne prace i artykuły w dziedzinie biologji, zwłaszcza w zastosowaniu do problemu ludnościowego, rodziny i dziecka, zjednały mu ogromne uznanie u wszystkich sfer, a odczyty jego są stale przepełnione publicznością. Dwa lata temu podaliśmy dokładną recenzję dwutomowej ciekawej jego książki: „Kind und Volk" (*Przegl. Powsz.* I, 1922, str. 63), dziś pragniemy zwrócić uwagę na świeżą serję „Neues Leben", w której tenże autor chce poruszać różne kwestje etyczno-religijne, ile możności z oparciem ich na podłożu doświadczalnem wiedzy przyrodniczej. Pierwszy jej tomik, gustownie wydany i z piękną reprodukcją fresku Michała Anioła o stworzeniu Adama, porusza zagadnienie ostatnich podstaw bytu według światopoglądu katolickiego i wykazuje, że istnienie całego świata i człowieka, jego ciała i duszy, znajduje jedyne racjonalne wytłumaczenie w akcie twórczym Boga. Cały ten dowód jest przeprowadzony przy uwzględnieniu zarówno filozofji, zwłaszcza teorji poznania, jak pozytywnych wyników nauk przyrodniczych. Stąd ogromna aktualność książki, zwłaszcza dla księży prefektów i katolickiej inteligencji. Wydanie obecne jest stosunkowo dość znacznie rozszerzone i posiada dokładny spis rzeczowy.

Opierając się na tych wynikach, przeprowadza autor w drugim tomiku obszerniej twierdzenie, że sens życia polega na szukaniu i spełnianiu woli Bożej w sposób, odpowiedni naszej rozumnej naturze. Człowiek nie może znaleźć prawdziwego pokoju i zadowolenia w rzeczach przemijających i dlatego nie mogą one

być celem życia, ale tylko środkami do zdobycia tego, co nie przemija. Rzecz to jednak trudna i dlatego koniecznem było, by ktoś nauczył ludzi tej drogi prawdy. Zadania tego podjął się sam Zbawiciel — i tą kwestją zajmuje się autor w niniejszej książce. Pierwsza jej część obejmuje „posłannictwo słowa", rozwinięte na tle kazania na górze. W piękny sposób wskazuje autor na znaczenie i logiczne powiązanie ośmiu błogosławieństw, następnie na podstawowe przykazanie miłości, oraz konieczność działania z pobudek wewnętrznych, dla Boga. W drugiej części rozbiera „posłannictwo czynu", jaki Jezus głosił z krzyża, na którym umarł, aby zmartwychwstać i wszystkich pociągnąć do siebie. Przestrogą, że człowiek nie może się spuszczać na samo odkupienie, ale musi sam, dobrowolnie dążyć do korzystania z jego owoców, kończy się ta piękna rozprawa, która w sposób nowożytny, przystępny i zwięzły ujmuje pewien całokształt obowiązków człowieka na ziemi i drogę do ostatecznego celu.

Ks. St. Podoleński.

Jan St. Bystroń: Historja w pieśni ludu polskiego. Nakład Gebethnera i Wolffa. 1925, stron 117.

Już Mickiewicz interesował się wysoce pieśnią ludową i odczuwał głęboko jej urok. Pieśń „o żołnierzu tułaczu, który borem, lasem idzie, z głodu i zimna przymierając czasem", do łez go, jak wiemy, roztkliwiała. Nawet echo śpiewki o Cybulskim, co sprzedał żonę, grając w marjasza z Moskalem i „o wojnie grzybków pod wodzą borowika" uwiecznione zostało w naszej narodowej epopei. U współczesnych nam poetów zainteresowanie to wzrosło, powstają dłuższe pieśni artystyczne, oparte na motywach pieśni ludowej, jak np. o Janosiku i Waligórze. Badaczy jednak poezji ludowej mieliśmy dotąd mało, sporo piosenek ludowych o treści zajmującej skutkiem tego zaginęło bez echa. Obecna książka J. Bystronia przynosi nam echa historycznych wypadków, jak one odbiły się w śpiewkach ludowych. Temat niezmiernie wdzięczny i miły. Szkoda tylko, że dla całości obrazu nie dołączono śpiewek ludowych z ostatniej wielkiej wojny. Za świeżej pamięci możnaby wiele ich zebrać i uratować od sztucznego przekształcenia, jakiemu ulegają po śpiewnikach. Ciekawem też byłoby np. podać, jak żołnierze naprędce dawne swe piosnki dostosowywali do nowych wypadków. Tak w pierwszych dniach ogólnej mobilizacji słyszałem chórem śpiewany przez naszych wiarusów wyjątek z pieśni „o okupacji Bośni", podanej przez autora na stronie 106, brzmiały zeń jednak przeważnie same słowa modlitwy:

„Boże nasz, ratuj nas, daj, byśmy wygrali!"

Niewątpliwie, takie uzupełnienie byłoby cennym przyczynkiem do ciekawego studjum autora, zachowując literaturze wiele

pereł spontanicznej, rodzimej twórczości naszego ludu, tak od najdawniejszych czasów lubiącego przyśpiewki i pieśni.

Ks. T. Karyłowski.

Ukazał się numer 3 (5) miesięcznika „Muzyka" redagowanego przez M. Glińskiego. Obszerny ten zeszyt wydany w pięknej formie zewnętrznej i ozdobiony licznemi ilustracjami, zawiera na wstępie nie drukowany wiersz R. M. Rilkego p. t. „Muzyka", oraz artykuły następujących wybitnych muzyków współczesnych: M. Ravela („O muzyce szopenowskiej"), F. Weingartnera („O sztuce kapelmistrzowskiej"), Śt. Niewiadomskiego („Stanisław Moniuszko"), L. Różyckiego („O operze Casanowa"), A. Simon („Filozofja muzyki Hoene-Wrońskiego"), K. Szymanowskiego („Maurice Ravel"), A. Wieniawskiego („śp. Jan Reszke"), Treść numeru uzupełnia niezwykle bogaty dział bieżący, ankieta w sprawie Filharmonji Warszawskiej i nowowprowadzone „Rzeczy Wesołe". W dodatku nutowym: pieśń A. Szeluty.

Do numeru dołączone są jak zwykle kupony ulgowe (8) do Opery, Filharmonji i in. Sal Konc. Numer zawiera 60 str. (20 ilustr.) i kosztuje 1.50 zł.

Adres Red. i Adm.: Warszawa, Kapucyńska 13.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

J. Smołka: Rocznik Towarzystwa Przyjaciół nauk w Przemyślu za rok 1924. Przemyśl, nakł. T-wa. Str. 160.

Ks. L. Bielawski: U stóp Jezusa. Rozważania i modlitwy na dzień I-szej Komunji św. i na dalsze życie. Str. 309.

Dr St. Sławski: Dostęp Polski do morza a interesy Prus Wschodnich. Gdańsk 1925, str. 106.

Ks. J. Archutowski: Gramatyka języka hebrajskiego. Wyd. 2. Warszawa, Konst. Trepte. Str, 163.

— Z aktualnych zagadnień szkolnictwa średniego Pamiętnik I i II konferencji dyrektorów szkół średnich. Str. 219. Łódź 1925.

Ks. Nikodem Cieszyński: Roczniki katolickie (III) za rok 1924 Poznań 1925. Str. 530.

Fel. Araszkiewicz: Bolesław Prus i jego ideały życiowe. Lublin 1925, Głowiński i Ska. Str. 200.

M. Küenburg S. J.: Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Innsbruck 1925, Fel. Rauch. Str. 111.

B. Groch: Ks. Bronisław Markiewicz a sprawa odrodzenia Polski. Miejsce Piastowe.

Instytut wydawniczy: „Bibljoteka Polska", Warszawa:

Al. Brückner: Dzieje narodowej literatury polskiej. Stron 177 i 167.

Balzac: Gabinet starożytności. Przełożył i wstępem opatrzył Boy-Żeleński. Str. 189.

Rud. Sohm: Instytucje, historja i system rzymskiego prawa prywatnego. Tłum. R. Taubenschlag i Wł. Kozubski. Część II. Prawo rzeczowe i zobowiązania.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Przyjęcie konkordatu w sejmie. — O ambasadę francuską przy Watykanie. — Deklaracja biskupów francuskich o laicyzmie.

Sprawa ratyfikacji konkordatu, zawartego ze Stolicą Świętą, została załatwiona przez nasz sejm stosunkowo prędko. Sama umowa była podpisana w Rzymie 10 lutego, a 27 marca odbyło się już trzecie czytanie i ostateczne głosowanie nad przyjęciem konkordatu. Jeśli się weźmie pod uwagę, że przed wejściem na plenum sejmu treść konkordatu rozpatrywano szczegółowo na wielu posiedzeniach połączonych komisyj sejmowych, konstytucyjnej i do spraw zagranicznych, a na posiedzeniach plenarnych wypowiedziały się w tej sprawie obszernie wszystkie stronnictwa sejmowe, to stosunkowo niemała szybkość powzięcia uchwały świadczy o zrozumieniu w naszym sejmie doniosłości zawartego przez Rzeczpospolitą ze Stolicą Apostolską aktu. Ferje świąteczne przeszkodziły senatowi załatwić zaraz przekazaną mu ustawę, zapewne jednak w najbliższych tygodniach, jeśli nie dniach, konkordat przejdzie i w senacie z mniejszemi nawet debatami, niż w sejmie, [1]) i wymiana aktów ratyfikacyjnych będzie mogła nastąpić jeszcze przed wakacjami. W takim razie w jesieni (w dwa miesiące po wymianie tych aktów) konkordat wszedłby w życie, a w przeciągu następnych trzech miesięcy Stolica Święta dokonałaby nowych rozgraniczeń, względnie erekcji nowych diecezyj. Rok bieżący zapisałby się w historji Polski jako data uporządkowania spraw kościelnych i zlikwidowania wielu nieprzyjaznych Kościołowi ustaw, odziedziczonych po zaborcach.

---

[1]) Ratyfikacja w senacie nastąpiła 23 kwietnia.

Ratyfikacja konkordatu w sejmie, choć przeszła szybko, nie przeszła jednak bez opozycji. Głosowały przeciw niej dwa wielkie stronnictwa: P. P. S. i „Wyzwolenie" oraz wszystkie grupki i luźne jednostki „mniejszościowe" i mniej lub więcej bolszewizujące. Żydzi tylko (z wyjątkiem Pryłuckiego) powstrzymali się od głosu, t. j. uczynili to, co mogli uczynić w danej chwili najlepszego, nie wtrącając się do spraw zupełnie sobie obcych. Nie będziemy tu streszczali mów opozycyjnych, ani polemizowali z niemi. Najważniejsze z nich, mowy posłów Putka i Czapińskiego, którzy wysilali się, by przedstawić niebezpieczeństwa, mające grozić Rzeczypospolitej polskiej ze zgody z Kościołem, trafiały przeważnie w próżnię — tak owe „niebezpieczeństwa" były urojone i nierzeczowe. To też większość sejmowa słuchała mów opozycyjnych jak się słucha oratorskich popisów ludzi, którzy przy każdej okazji muszą zaznaczyć swoje wrogie stanowisko wobec Kościoła i religji. Na ten raz jednak zawodowi „antyklerykali" sami musieli spełniać swą rolę z pewnym niesmakiem: skoro treść konkordatu nie nastręczała naprawdę sposobności do gwałtowniejszych wystąpień, to najsilniejszych akcentów do swoich mów szukać musieli w stereotypowych frazesach broszurkowej literatury, które już dawno przestały wywierać jakiekolwiek wrażenie.

Z mów opozycyjnych przeciwko konkordatowi zapisać wypada nie tyle treść zarzutów, podnoszonych przeciwko zawartej umowie lub przeciwko Kościołowi, jak raczej obłudę, z jaką mowcy usiłowali maskować swe wrogie uczucia względem katolicyzmu rzekomą życzliwością dla religji wogóle, owszem dla Kościoła. Poseł Czapiński zapewniał, że jego stronnictwo nie jest ani antyreligijne ani antykościelne, i jeśli stoi na stanowisku zasady rozdziału Kościoła i państwa, to tylko dlatego, że w rozdziale widzi jedyną gwarancję demokracji, świeckiej szkoły, wolnego ruchu robotniczego. Poseł Putek wystąpił nawet jako powołany obrońca owego większego Kościoła, liczącego 18 miljonów wiernych, przeciwko uroszczeniom 11 tysięcy księży: konkordat rzekomo krzywdzi „Kościół" na rzecz hierarchji. Obie te introdukcje do mów przeciwko umowie ze Stolicą Swiętą dowodzą, że mowcy dobrze się orjentują — przyznać to im należy — co do charakteru naszego polskiego katolicyzmu. Z jednej strony cała ludność kraju zarówno robotnicza, jak wiejska, mimo swego radykalizmu społecznego, uważa się za katolicką i katolicką pozostać pragnie, i dlatego każdy demagog, nawet kiedy zabiera się do gryzienia księży i „klerykalizmu", żegna się nabożnie i gotów wdziać na siebie jakieś godła bractewne; bez tego straciłby widoki posłuchu u wierzącego ludu. Tylko oczajdusze komuniści nie

uciekają się do tej obłudy i mówią wyraźnie, że walczą z religją i z Bogiem — mniejsze też mają w Polsce religijnej powodzenie. Z drugiej strony, nasi pobożni antyklerykali spostrzegają słaby stopień uświadomienia ludu (a nie tylko ludu!) polskiego, co do istoty katolicyzmu i dlatego pod etykietą rzekomej życzliwości dla religji spodziewają się przemycić swoje rzeczywiste dążności podkopania czy nawet obalenia katolickiej religji, jako jedynej religji głośno przypominającej nawet im, prawodawcom ziemskim, istnienie wyższego prawa Bożego, którego im przekraczać nie wolno.

Demaskować ten manewr i tę obłudę naszych „antyklerykałów", rzekomo religijnych, jest wielkim i pilnym obowiązkiem katolickiej prasy, zwłaszcza pism ludowych. Trzeba wszystkim wykazywać, że religja katolicka to nie tylko trochę obrzędów i zwyczajów, które ci panowie łaskawie zezwoliliby nam zatrzymać, lecz że jest to cały światopogląd, który każe patrzeć na wszystkie przejawy życia prywatnego i publicznego z wyżyny wiecznych przeznaczeń człowieka; że Kościół katolicki to nie luźny związek indywiduów, wchodzących doń i wychodzących i zachowujących się w nim, jak im się podoba, to nie stado anarchistów ciągle pokłóconych ze swoją władzą, ale że Kościół to organizacja boskiego pochodzenia, polegająca na ścisłej łączności i subordynacji wszystkich; to, według pięknego porównania św. Ignacego, męczennika z II wieku, lira, której struny są doskonale zestrojone, to stado ściśle zespolone z pasterzami swoimi. Jeśli zatem jakiś p. Putek występuje w obronie Kościoła przeciwko hierarchji — to jest to obrona Kościoła nie katolickiego, ale jakiegoś innego, własnego jego pomysłu i własnych pragnień. Jeśli jakiś p. Czapiński gotów darować życie religji katolickiej, byleby mu wolno było zwalczać kodeks prawa kanonicznego, lekceważyć papieża, walczyć ze szkołą religijną a narzucać świecką, to jego tolerancja wcale nie odnosi się do religji katolickiej autentycznej, lecz do katolicyzmu, jakiego wcale na świecie niema i jaki dlatego łaski p. Czapińskiego nie potrzebuje.

Jeśli ci panowie i im podobni nie obłudnie stoją na stanowisku tolerancji nie tylko względem innych wyznań w katolickim kraju, ale i samego katolicyzmu, który w Polsce jest u siebie w domu, to powinni tolerować katolicyzm taki, jakim on jest w swojej istocie. Mają prawo zwalczać uczciwie tylko nadużycia poszczególnych jednostek z pomiędzy przedstawicieli kleru, gdy te jednostki sprzeniewierzają się właśnie duchowi katolickiej religji, ale niech nie tykają podstaw organizacji kościelnej, bo ta ani od nich, ani od przedstawicieli kleru, choćby najwyższych, nie zależy. O katolicyzmie w pełniejszej mierze można powiedzieć to, co po-

dobno ktoś powiedział o Jezuitach: *sint, ut sunt!* Dalsze słowa tego powiedzenia: *aut omnino non sint* do Kościoła zastosować się nie dadzą, bo on ma uroczystą obietnicę swej trwałości: *non praevalebunt!* Oczywiście, nie możemy nikomu przeszkodzić powątpiewać o tej trwałości, ale kto o niej wątpi i kto dlatego chce walczyć z Kościołem, niech ma odwagę wyraźnie przyznać się do tego, że religja katolicka w swojej istotnej treści, Kościół w swojej istotnej organizacji nie podoba się i zawadza i niech zwalcza go otwarcie, nie robiąc min pobożnych. Ostatnia debata sejmowa nad konkordatem zmusza nas, katolików, zawołać do tych panów: zdejmcie maskę, niech katolicki lud wie, kto ośmiela się przemawiać, w sprawach religijnych, w jego imieniu!

Po uchwaleniu ratyfikacji konkordatu uchwalono cały szereg wniosków, wzywających rząd do lepszego uporządkowania spraw kościelnych, zwłaszcza w zakresie uposażenia duchowieństwa i służby kościelnej. Istotnie konkordat nie reguluje ostatecznie tej sprawy. Warunkowo tylko obiecuje w przyszłości polepszenie bytu duchowieństwa w związku ze specjalną umową, dotyczącą t. zw. *jura stolae.* Nie wiemy, jakie są co do tego przedmiotu dalsze zamiary rządu: czy będzie się on starał o zupełne skasowanie poborów za posługi kościelne, czy też tylko o ich ścisłe określenie i przeznaczenie. W każdym razie, przy dalszych projektach uporządkowania tych spraw, nie powinien zapomnieć o uposażeniu dostatecznem organistów i służby kościelnej. Obecny stan rzeczy jest wprost nieznośny. Ci niżsi słudzy Kościoła, pozbawieni przeważnie wszelkiego stałego uposażenia, zdani są na łaskę parafjan, lub utrzymywani są przez proboszczów z ich dochodów. Doskonale też ich pozycję społeczną oddaje ta nazwa, jaką w wielu okolicach kraju oznacza się zakrystjanów i posługaczy świątyni: dziad kościelny! Pozycja ta musiałaby się jeszcze pogorszyć, gdyby uposażenie duchowieństwa się zmniejszyło przez kasatę *jura stolae.* Dziwna rzecz, że przeciwko uposażeniu służby kościelnej padły w sejmie głosy z lewicy, to jest z ust tych posłów, którzy każą się uważać za naturalnych obrońców wszystkich upośledzonych. Nadzielenie organistów i zakrystjanów ziemią, gdzie to będzie możliwe, byłoby jednym ze sposobów polepszenia ich materjalnego bytu, sposobem wszakże nie jedynym. Zagadnienie to zasługuje, by się niem zajęto poważnie, przeprowadzono gruntowne studja, i wreszcie zdjęto z czoła tych bądź co bądź pożytecznych pracowników Kościoła i społeczeństwa piętno „dziadostwa".

Jak wiadomo,[1]) rząd p. Herriota we Francji streścił swój program polityczno-kościelny w trzech punktach: zniesienie ambasady przy Watykanie, ścisła egzekucja ustaw przeciwko zgromadzeniom zakonnym i stopniowa laicyzacja odzyskanych prowincyj Alzacji i Lotaryngji. Jeżeli wykonanie ostatnich dwóch punktów tego programu natrafiło na takie trudności, jakich się kartel lewicowy, zdaje się, nie spodziewał i dlatego, po paru niezupełnie udanych próbach, zostało narazie w sferze gróźb, to zerwanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Świętą wydawało się p. Herriotowi rzeczą łatwą i dlatego realizację swego programu od tego rozpoczął. Najpierw ambasador Jonnart został odwołany bez wyznaczenia mu następcy; ambasada wszakże formalnie istniała, prowadzona przez podrzędnego funkcjonarjusza. Od 1 stycznia 1925 r. miała przestać istnieć przez proste skreślenie w budżecie ministerstwa spraw zagranicznych kredytów, potrzebnych na jej utrzymanie.

Z tą wszakże sprawą nie poszło tak łatwo, jak się spodziewano w kołach rządowych. Już przy rozpatrywaniu projektu budżetu w komisji w grudniu 1924 i styczniu 1925 żadna podobno pozycja nie wywołała tak ożywionej dyskusji, jak to opuszczenie kredytów na ambasadę watykańską, a kiedy wreszcie pod naciskiem rządu budżet z tą luką wypłynął na plenum Izby posłów, rozwinęła się formalna bitwa już nie tylko o ambasadę, ale o całokształt polityki kościelnej p. Herriota, bitwa trwająca przez wszystkie posiedzenia od 20 stycznia do 3 lutego.

Przeciwko zniesieniu ambasady przy Stolicy Św. w szczególności, a wogóle przeciwko sekciarskiej polityce rządu wypowiedział się cały szereg posłów, których mowy można zaliczyć do najświetniejszych, jakie kiedykolwiek słyszano w Izbie francuskiej. Przeciwko sprawozdawcy komisji Henry Simonowi i samemu Herriotowi, który przez cały czas tych debat był w Izbie obecny i wielokrotnie głos zabierał, wystąpili, jako zwolennicy utrzymania ambasady watykańskiej, tacy mowcy, jak Fernand Engerand, Paul Simon, historyk Madelein, ks. Bergey, ale przedewszystkiem, co było najcięższym dla Herriota ciosem, wystąpił przeciw niemu jego przyjaciel polityczny Aristide Briand. Wszyscy mowcy opozycyjni, prawie zupełnie pomijając motywy religijne, wskazywali na polityczne znaczenie ambasady w Watykanie dla Francji. Wskazywali znaczenie tej placówki jako najlepszego punktu obserwacyjnego; podsumowywali korzyści, jakie ta ambasada już przyniosła zarówno wewnątrz kraju (porozumienie się z papieżem co do stowarzyszeń diecezjalnych),

[1]) Por. *Przegl. Powsz.*, grudzień 1924, str. 272.

jak i w zakresie protektoratu nad katolikami na Wschodzie; apelowali do sumienia patrjotycznego prezydenta ministrów, które winno było cofnąć się przed obrażaniem uczuć religijnych i wywoływaniem wojny religijnej w tym czasie, kiedy kraj znajduje się w ciężkich warunkach i wymaga skupienia wszystkich sił do ratowania finansów i powagi Francji w polityce międzynarodowej; wskazywali, jakie złe wrażenie zniesienie ambasady przy Stolicy Św. wywrze w innych krajach, pozostających z Francją w sojuszu, a w których opinja i wpływy katolików są silne; dowodzili, ile Francja stracić może na swoich wpływach tam, gdzie potrzebnem jest współdziałanie i poparcie papieża i jak to osłabienie Francji wyzyskają napewno Niemcy, starający się o jaknajlepsze stosunki z Watykanem; powoływali się na prostą przyzwoitość polityczną, nie pozwalającą na zrywanie stosunków dyplomatycznych, jeśli druga strona, w danym razie Stolica Apostolska, nie dała do tego żadnego wyraźnego powodu — słowem wypowiedzieli wszystko, co zdolne było poruszyć i przekonać patrjotę, polityka, myśliciela, rozumnego i uczciwego człowieka.

Nic nie pomogło. Herriot nie odparł zwycięsko żadnego, wytoczonego przeciw sobie argumentu, ale też nie wysilał się na to; on raczej wyślizgiwał się dowodzeniu przeciwników, powtarzając po wiele razy swoje względy i argumenty. Gdzie trzeba było ścisłego rozumowania, tam dawał proste twierdzenia, przeskakiwał z materji do materji, uderzał w patos, jużto zapewniając o swojej życzliwości dla religji, dla Sióstr miłosierdzia, dla Sulpicjanów, już to przedstawiając siebie jako niewinną ofiarę podejrzeń i wrogiej akcji ze strony episkopatu. Co było najsilniejszego w jego przemówieniach, to można było sprowadzić do dwóch kategoryj dowodzeń: po pierwsze, ambasada przy Watykanie jest dla Francji niepotrzebna, bo wszystko, co Francja może uzyskać przez nią, to potrafi zdobyć i bez niej; owszem okazała się niepożyteczną, bo nie przeszkodziła wielu faktom dla Francji niepomyślnym. Tutaj Herriot przytaczał nawet stanowisko papieża wobec okupacji zagłębia Ruhry, rzekomo nieprzyjazne dla Francji, zapominając, że sam tego stanowiska bronił, gdy był jeszcze głową opozycji w Izbie; to znowu wyrzucał papieżowi przeniesienie centrali Dzieła Rozkrzewiania Wiary z Lyonu do Rzymu, on, zwolennik rozdziału Kościoła od państwa i rzekomo nie mieszania się władzy świeckiej do spraw czysto kościelnych; to znowu dopatrywał się wrogiego stanowiska Watykanu względem Francji w potępieniu przez Rzym pewnego podręcznika francuskiego do introdukcji biblijnej. W tych debatach o wrogim rzekomo stosunku Rzymu do Francji była chwila, kiedy prezydent mi-

nistrów do spółki ze sprawozdawcą budżetowym zarzucali Rzymowi, że we Francji propaguje włoski sposób wymawiania łaciny, i że sprzyja zarzucaniu przez część księży francuskich noszenia tak zwanych *rabat,* t. j. rodzaju ślimaczka pod brodą, o którym dep. Simon wyraził się, że to sztandar Francji! Zaiste, jest to wielkie upokorzenie dla kraju, posiadającego dotąd bezsprzecznie hegemonję w rzeczach mody. — Temu wszystkiemu nie zapobiegła ambasada, więc trzeba ją znieść.

Darmo oponowali mowcy przeciwni, zwracając uwagę szefa rządu, że niepowodzeń tych lub innych mógł być winien opieszały ambasador, lecz nie ambasada jako taka; darmo zapytywali, czy rząd zamierza znieść ambasady francuskie w Berlinie i Moskwie, gdzie polityka francuska doznaje prawie że samych niepowodzeń. Wtedy p. Herriot odpowiadał, że inna rzecz jest utrzymywać ambasady przy rządach państw i narodów, choćby wrogich, a inna — przy władzy duchownej. Przeskakiwał tu do drugiego rodzaju swoich dowodzeń, mianowicie, że z duchem świeckiej republiki, jaką jest Francja, nie zgadza się utrzymywanie stosunków dyplomatycznych z władzą duchowną, z którą państwo dokonało zupełnego rozdziału. Na poparcie wszakże swej tezy uciekał się aż do przykładu królów francuskich, począwszy od Franciszka I, rzekomych protagonistów polityki świeckiej Francji. Musiał go historyk Madelein mitygować, wykazując jego niekompetencję w tej dziedzinie. Kiedy zarzuty przeciwko papieżowi obecnemu były wyczerpane, poszukiwał ich p. Herriot w działalności Benedykta XV podczas wojny, powtarzając rzeczy już dawno odparte i inaczej oświetlone i które też z Watykanu zaraz wyjaśniono w szeregu artykułów w *Osservatore Romano.* Opozycja wskazywała, że jeśli stosunek papieża do Francji nie był dość przyjazny, to częściową winę ponosi właśnie Francja, która wtedy z Watykanem żadnych nie utrzymywała stosunków, podczas gdy Niemcy czynili w Rzymie wszystko, by papieża sobie zjednać. Jest to więc argument na poparcie potrzeby ambasady przy Watykanie, p. Herriot wszakże siły tego dowodzenia uznać nie chciał. Ostatecznie jedną ze swych długich mów przeciwko utrzymaniu ambasady zakończył wyznaniem swojej wiary, swojem uroczystem *credo* w system laicyzmu, który raz każe skończyć z utrzymywaniem stosunków z Kościołem. I nie wskórały nic zaklęcia Brianda, który perswadował swemu przyjacielowi, że nikt nie domaga się, aby wyrzekł się swoich zasad, ale że mąż stanu mógłby realizację ich odłożyć, skoro się okazują niepożyteczne dla kraju, a tyle innych pilniejszych spraw jest do załatwienia. Czuło się, że żadna argumentacja nic znajdzie już dostępu do tego

sekciarskiego mózgu. Zresztą solidaryzujący się z prezydentem ministrów sprawozdawca budżetowy, H. Simon, zgóry przed debatą oświadczył, że żadne dowodzenia oponentów nie wpłyną na postępowanie deputowanych kartelu, bo rzecz jest przez nich przesądzona i postanowiona. Jednej racji nie dodał, w czem go wyręczyła niebawem prasa katolicka z dokumentami w ręku, że zniesienie ambasady watykańskiej, jako symbol zupełnej laicyzacji Francji i wstęp do dalszych kroków przeciwko religji, zadekretowały loże wolnomularskie, tworząc kartel lewicowy w maju zeszłego roku, a Herriot, stając na czele rządu, zobowiązał się ten dekret wykonać. Koniec końców, przy głosowaniu nad budżetem Herriot i jego polityka kościelna uzyskała większość głosów Izby, acz nieznaczną, i los ambasady zdawał się być przesądzony.

A jednak i Herriot częściowo cofnął się ze swej pozycji. Przyciśnięty oczywistością potrzeby utrzymywania stosunków z Kościołem przynajmniej w Alzacji i Lotaryngji, gdzie świeckie prawodawstwo francuskie nie zostało dotąd wprowadzone, uznał za potrzebne ustanowić przy ministerstwie posadę eksperta do spraw kościelnych i już w ciągu debat Izby zażądał kredytów na utrzymanie tej posady. Następnie kiedy, wbrew jego twierdzeniu, dowodzono przekonywująco, że w odzyskanych od Niemiec prowincjach dotąd pozostaje w sile konkordat z r. 1801, a zatem dopóki nie będzie zniesiony, musi się utrzymywać, przynajmniej prowizorycznie, przedstawicielstwo przy Stolicy Świętej, przekazał ten swój spór do rozstrzygnięcia Radzie Stanu, ciału tradycyjnie używanemu we Francji do interpretacji istniejących ustaw. Rada stanu orzekła, że stosunki kościelne w Alzacji i Lotaryngji prawnie dotąd opierają się na konkordacie — wobec tego orzeczenia p. Herriot obiecał utrzymywać poselstwo w Rzymie do spraw wyłącznie tych prowincyj. Z temi zastrzeżeniami i poprawkami projekt budżetu powędrował do senatu.

W senacie Herriot spotkał się z opozycją już w komisji budżetowej, która 17 głosami przeciwko 13, zażądała przywrócenia w budżecie pozycji na utrzymanie ambasady przy Watykanie, a skreślenia kredytów na owe prowizoryczne poselstwo do spraw jedynie Alzacji i Lotaryngji. Głosowania na plenum senatu Herriot już się nie doczekał. Kompromitując swój rząd wobec kraju raz walką z wydziałem prawa w Paryżu, to znowu jeszcze bardziej swoją polityką skarbowo-finansową, obalony został przez większość senatu w chwili, kiedy wypełniając program socjalistyczny, zamierzał targnąć się na prawo własności. Sprawy zniesienia ambasady przy Watykanie nie doprowadził do końca.

Wątpliwą jest rzeczą, czy doprowadzi ją do końca rząd p. Painlevégo, który podjął się kierować polityką francuską, mocno zagmatwaną przez Herriota. Nowy gabinet wychodzi, co prawda, z tegoż kartelu, co i poprzedni i chce się oprzeć na tej samej większości Izby. Ale wobec zarysowującego się konfliktu tejże Izby z senatem, czy nie będzie zmuszony stępić ostrza swego radykalizmu, jeżeli nie zechce rychło podzielić losu swego poprzednika? Nie wiemy, jakie ostatecznie słowo wypowie senat w sprawie ambasady, wszakże czy można przypuścić, aby p. Briand, który do gabinetu Painlevégo wszedł jako minister spraw zagranicznych, podtrzymywał wobec senatu żądania swego poprzednika, które tak energicznie i przekonywująco zwalczał dopiero co wobec Izby, albo aby podjął się faktycznego przeprowadzenia kasaty ambasady, on, który ją przed kilku laty sam przywrócił?[1])

Podczas debat nad sprawą ambasady, ci jej obrońcy, dla których jednocześnie i prawodawstwo świeckie republiki, *les lois de laicité*, jest prawem „nietykalnem", wskazywali na to, że dzięki nawiązaniu stosunków ze Stolicą Swiętą przez wznowienie ambasady udało się rozwiązać trudną kwestję statutu legalnego Kościoła we Francji w obrębie ustawy o rozdziale Kościoła od państwa. Mianowicie papież zezwolił na tworzenie związków diecezjalnych, które zgodne są z ustawą o związkach kultu, przewidzianych w prawie.[2]) Ten argument obrońców ambasady nie był szczęśliwy i Herriot mógł tu łatwo triumfować. Zacytował poprostu słowa papieża z dokumentu zatwierdzającego *les diocèsaines*, w których Pius XI wyraźnie mówi, że zezwalając na tworzenie tych związków, bynajmniej nie aprobuje ustawy o rozdziale Kościoła od państwa i wogóle ustawodawstwa „świeckiego" Francji, lecz za przykładem Piusa X potępia je, jako w za-

---

[1]) Rzeczywiście deklaracja ministerjalna z dnia 21 kwietnia zapowiada utrzymanie ambasady przy Watykanie — *un représentant hautement qualifié* — i wszyscy członkowie nowego rządu bez względu na swe teoretyczne przekonania pragną w interesie ogólnym nie wszczynać sporu nie na czasie i szkodliwego dla kraju. Gdy p. Painlevé czytał ten punkt, na prawicy odezwały sią głosy: Ah, poszliście do Canossy! — Zresztą zaraz w następnym punkcie deklaracja zapowiada, że rząd jest niezachwiany w swem przywiązaniu do „ustawodawstwa świeckiego", które też będzie stosował roztropnie ale stanowczo. Ostatnie słowa są dość elastyczne, a całość jest tem wyznaniem wiary, które rząd kartelu musiał jeszcze złożyć. *(Przyp. red.)*

[2]) Por. *Przeg. Pow.*, marzec 1924, str. 272. Zresztą faktycznie związki diecezjalne nie zostały utworzone, gdyż po dojściu do władzy kartelu lewicowego zaszła uzasadniona obawa, że i one staną się sidłem dla nowego obdarcia Kościoła z nowych uposażeń, poczynionych przez wiernych.

zadzie wrogie religji i Kościołowi. Związki diecezjalne są poprostu — w stosunkach wytworzonych przez rozdział — mniejszem złem od stanu zupełnej bezprawności, w jaki się znalazł Kościół katolicki. Widzicie — mówił Herriot — ambasada nie zdołała uzyskać od papieża zgody na nasze ustawodawstwo, które my uważamy za nietykalne, więc między republiką a Watykanem zachodzą przeciwieństwa zasadnicze. Kościół wrogo się odnosi do naszych ustaw, więc trzeba z nim zerwać wszelkie stosunki.

Tutaj miał Herriot — powtarzamy — częściowo rację, lecz wyprowadzał z przesłanki prawdziwej zbyt daleko idące wnioski, co mu też wytknięto. Czyż sam bowiem nie nawiązał stosunków dyplomatycznych z Moskwą, pomimo że między systemem prywatnej własności, dotąd panującym we Francji, a systemem komunistycznym zachodzi także zasadnicza sprzeczność i pomimo że Sowiety nie kryją się z potępianiem kapitalistycznego ustroju we Francji i dążą do obalenia go? Kościół istotnie nigdy nie zaaprobuje takiego ustawodawstwa w rzeczach religji i takiego rozdziału Kościoła od państwa, jakie stworzyły ustawy francuskie z lat 1901—1905, lecz czyż republika francuska niema innych spraw, w których mimo tej zasadniczej różnicy z Kościołem może dojść do porozumienia z nim i współpracy? Wniosek o kasacie ambasady stanowczo nie wypływał logicznie z faktu potępienia przez Kościół francuskich ustaw „świeckich". Z drugiej strony łudziliby się zwolennicy tych ustaw, gdyby sądzili, że rząd francuski uzyska kiedykolwiek przez swą ambasadę przy Watykanie uznanie tych ustaw ze strony Kościoła. Żądać od Kościoła czegoś podobnego to znaczy nie rozumieć wcale jego istoty i jego posłannictwa.

Stanowisko Kościoła względem ustawodawstwa świeckiego Francji wyjaśnili wyraźnie i ostatecznie kardynałowie i arcybiskupi francuscy, którzy zebrani na konferencję doroczną w Paryżu 10 marca tego roku ogłosili imieniem całego episkopatu deklarację w sprawie „ustaw świeckich". Deklaracja ta, zwięzła jak katechizm i jak katechizm kategoryczna, wypowiedziała co o tych ustawach mógł sądzić każdy katolik i jakie stanowisko katolicy względem nich praktycznie zająć mają.

Dzieli się deklaracja na trzy części. W pierwszej episkopat wykazuje dobitnie, że prawa te są niesprawiedliwe, bo nie oddają Bogu tego, co się Bogu należy, jako twórcy i Panu nie tylko jednostek ale i społeczeństw i państw, wypędzając Go ze szkoły, z całego życia publicznego. Są niesprawiedliwe, bo szkodzą samym obywatelom zarówno w porządku doczesnym, jak i wiecznym: Kościół obdarty z jego mienia, umysły i serca obdzierają z wiary, szkołom katoli-

ckim nie dają tych samych praw, co szkołom bezbożnym, ustawą małżeńską i rozwodową rozbijają rodziny i szerzą niemoralność, w szpitalach nawet i zakładach dobroczynnych przeszkadzają wolnemu spełnianiu obrządków religijnych dla wierzących katolików. Takie prawa są w rzeczy samej bezprawiem i nie zasługują na posłuch obywateli. W części drugiej swej deklaracji arcybiskupi zestawiają dwie taktyki, jakie można zastosować do praw i ustaw niesprawiedliwych. Jedna, to nie zwalczając ich wprost, starać się, aby w wykonaniu uległy złagodzeniu, a z czasem może zostały zapomniane; tę taktykę wszakże episkopat odrzuca, dopóki bowiem takie ustawy istnieją, zawsze grozi niebezpieczeństwo, że także stosowane będą, jeśli u władzy znajdą się ludzie, wrogo usposobieni do religji; ponadto takie bierne stanowisko oswaja katolików z niegodziwemi ustawami, a wrogów ośmiela do coraz bezwzględniejszego ich stosowania. Biskupi popierają to zdanie licznemi przykładami z ostatnich czasów. Dlatego, idąc zresztą za życzeniami wielu gorliwych świeckich synów Kościoła, arcybiskupi obierają taktykę drugą, polegającą na zwalczaniu niegodziwych ustaw wszelkiemi godziwemi środkami. W trzeciej części deklaracja wymienia już tylko wszystkie środki, jakich w tym celu użyć należy. Są niemi: urabianie opinji katolików przez prasę i żywe słowo, nacisk na posłów i rząd w celu obalenia złych ustaw.

Deklaracja kardynałów i arcybiskupów wprawiła w furor sekciarzy z lewicy, zwłaszcza samego Herriota. Stawszy się przedmiotem interpelacji w Izbie, spowodowała 20 marca jedno z najburzliwszych posiedzeń. Prezydent ministrów, wciąż zapewniając o swoim szerokim liberaliźmie względem wszelkich przekonań religijnych, i o tem, że rząd absolutnie nie myśli krępować nikogo w wykonywaniu praktyk religijnych, natarł na deklarację episkopatu, jako dokument wrogi „duchowi społeczeństw nowoczesnych". Przy tej okazji wystąpił także przeciwko papieżowi Piusowi XI za to, że w alokucji z 10 lutego nazwał politykę rządu względem Kościoła nie szlachetną i nie francuską. Uznając zasługi katolicyzmu dla historji ludzkości, podkreślił Herriot, że obecnie laicyzm musi zapanować w społeczeństwach. Katolicyzm był pożyteczny dotąd, dopóki „występował w swoich czystych formach", „kiedy był katolicyzmem nie bankierów, lecz katakumb". Ostatnie słowa Herriota, znieważające Kościół, wywołały burzę sprzeciwów na prawicy; lewica ze swej strony rzuciła się z pięściami na swych katolickich kolegów. Przewodniczący obradom Painlevé, zamiast wziąść w obronę napadniętych, wykluczył przy ich pomocy na 15 posiedzeń posła bar. de la Ferronays, który żądał od pre-

mjera odwołania obrażających wyrażeń. Kiedy deputowani prawicowi otoczyli wykluczonego, nie pozwalając mu opuścić sali, Painlevé polecił wyprowadzić go *manu militari*, co się nie zdarzyło w Izbie francuskiej pono od 20 lat. W końcu większością 74 głosów kartel wyraził rządowi Herriota votum zaufania za jego politykę religijną.

Wiemy, że trochę inaczej na tę politykę zapatruje się większość senatu, czemu dała wyraz na razie w komisji budżetowej w sprawie ambasady. Pewna jest także rzecz, że w kraju budzi się coraz głośniejszy protest przeciwko tej polityce i odzywają się wyraźnie żądania zaprzestania jej. Potężna organizacja obrony religji, pod przewodem gen. Castelnau, zatacza coraz szersze kręgi. Od kilku miesięcy niema niedzieli, żeby w kilku naraz miastach nie zbierały się wiece katolików, protestujących przeciwko polityce religijnej rządu. Często gromadzą one po kilkadziesiąt tysięcy uczestników, a trzeba zauważyć, że biorą w nich udział wyłącznie mężczyźni, jakby dla zadania kłamu twierdzeniu, że przy religji pozostały kobiety, starcy i dzieci. Ruch ten, we Francji republikańskiej wprost niespodziewany, ma już swoich męczenników: w Marsylji przy pobłażliwości zarządu miasta puszczono na katolików sferę komunistów i socjalistów, którzy dopuścili się formalnej masakry. Ale ruchu tego nie powstrzyma już nawet przemoc. Katolicy, słuchając tysięcy konferencyj po całym kraju, posiadając wyraźną katolicką prasę, uświadamiają się coraz bardziej w wierze i pogłębiają swe przekonania, a błędy popełniane przez kartel w polityce wewnętrznej i zewnętrznej i niedotrzymanie obietnic, jakiemi szafowano przed wyborami — wszystkie te okoliczności są dzielną pomocą w tem katolickiem odrodzeniu kraju. Deklaracja episkopatu stawia wyraźny choć trudny cel: obalenie bezbożnego ustawodawstwa i przywrócenie Francji chrześcijańskiego charakteru. Kartel wciąż jeszcze się uważa za wyraziciela woli większości narodu, lecz w pierwszych dniach maja mają się odbyć wybory do rad municypalnych, co da sposobność do stwierdzenia, czy jeszcze naprawdę sekciarska lewica ma za sobą większość narodu, czy też Francja naprawdę już zaczyna zrzucać z siebie upokorzającą dyktaturę wolnomularskich lóż.

Ks. Jan Urban

Cannes 20 kwietnia 1925 r.

Kronika społeczno-ekonomiczna.

Ze świata spółdzielczości. — Zmierzch, czy postęp socjalizmu? — Międzynarodowe umowy społeczne.

Spółdzielczość, jako jeden z najlepszych wyrazów ludzkiej natury, tego *animal sociale*, miała zawsze wielkie znaczenie zarówno dla życia gospodarczego jak i społecznego, ale po wojnie jej wartość wzrosła parokrotnie. Właśnie dlatego, że w społeczeństwach, które w jakikolwiek sposób były uwikłane w wojnę, pieniądz albo stracił na wartości, albo nieproporcjonalnie zmalał w stosunku do potrzeb gospodarczych poszczególnych krajów, społeczeństwa muszą umieć łączyć nieznaczne, pojedynczo bezsilne kapitały, w zbiorowe jedności, któreby były ważkiemi czynnikami zarówno w przedmiotowem życiu gospodarczem, jak i dla podmiotów, które oddają swe drobne sumy do wspólnej akcji. A drugi wzgląd, który ideę spółdzielczości w dzisiejszych czasach wysuwa na czoło, to owe powojenne zaostrzenie walki klas, które w gruncie rzeczy nie ma najmniejszego sensu. Lecz słowem i dowodzeniem abstrakcyjnem trudno kogoś o tej bezsensowości przekonać i musi to uczynić życie, doświadczenie. Terenem takiego doświadczenia są znowu spółdzielnie, bo one bardzo często łączą we wspólnym interesie te elementy, które poza interesem spółdzielczym stoją naprzeciw siebie, uzbrojone w doktrynerskie hasła i maksymy.

Do września ubiegłego roku można było mieć poważne wątpliwości, czy klasowość rozsadzi całą współczesną spółdzielczość, czy spółdzielczość wyjdzie zwycięsko, jako idea solidaryzmu społeczno-gospodarczego. Co prawda, obawy takie wzbudzał ruch spółdzielczy przedewszystkiem u nas i pod wpływem agitacji bolszewickiej. Kiedy jednak ostatni międzynarodowy kongres spółdzielczy, który się odbył w Gadawie jesienią zeszłego roku, olbrzymią większością wypowiedział się przeciwko klasowości, polityce, a nawet wyznaniowości, wbrew bolszewickiej agitacji, by spółdzielczość sprzągnąć z trzecią międzynarodówką, od tej pory i nasi socjaliści nieco ostygli w pielęgnowaniu klasowości w spółdzielniach robotniczych.

Tej też atmosferze międzynarodowej zawdzięczać należy, że, jakkolwiek powoli, ale coraz bardziej na polskim terenie ruch spółdzielczy się zcala. I tak 29 grudnia ub. r. powołano do życia Związek Spółdzielni Spożywców Polski, czyli hurtownię towarową, obejmującą dwa spółdzielcze kompleksy: Związek Polskich Stowarzyszeń Spożywców i Związek Robotniczych Spółdzielni spożywców. Również pod koniec zeszłego roku (27 listopada) doszła do skutku t. zw. „Unja", czyli skoordynowanie gospodarczo-społecznych wysiłków spółdzielni trzech dawnych zaborów, mianowicie: warszawskiego Związku Spółdzielni Polskich, wielkopolskiego Związku Spółdzielni Zarobkowych i Gospodarczych i lwow-

skiego Związku Spółdzielni wraz z krakowskim Związkiem rewizyjnym Spółdzielni Kółek Rolniczych. „Unja" opiera się w swej działalności na najsilniejszej instytucji kredytowej, bo na Banku Spółek Zarobkowych, nadto na tego rodzaju gospodarczych organizacjach jak: Centrala Rolników, Związkowa Centrala maszyn, Hurtownia Spółek Spożywczych w Poznaniu i Związek ekonomiczny Spółdzielni Kółek Rolniczych w Krakowie. Przy tej sposobności stworzono organ ruchu spółdzielczego „Poradnik spółdzielni", który wychodzi dwa razy na miesiąc.

Stan liczbowy „Unji" wyrażają następujące cyfry: „Unja" obejmuje bez mała 1100 wszelkiego typu spółdzielni, do których należy około 600.000 członków, ze wszystkich społecznych kategoryj. Procentowy wykaz różnych typów spółdzielni da się wyrazić mniej więcej tak:

Typ spółdzielni	% ilość spółdzielni	% ilość członków
Kredytowe	55·57	43·50
Rolniczo-handlowe	8·67	2·40
Spożywcze	27·90	50·65
Różne	7·86	3·45
	100·00	100·00

Jednakże cyfry te są tylko drobnym fragmentem rzeczywistego ruchu spółdzielczego na ziemiach polskich, gdyż jeszcze w dniu 1 stycznia 1924, według dat zebranych przez Główny Urząd Statystyczny, było w Polsce 14.563 spółdzielni różnego typu. Ogromny dystans między ilością spółdzielni zcalonych w „Unji" a tą liczbą tłumaczy się najpierw tem, że „Unja" obejmuje tylko spółdzielnie polskie. Tymczasem oprócz spółdzielni polskich są jeszcze w naszem państwie spółdzielnie rusińskie, żydowskie i niemieckie.

Nie posiadamy procentowego zestawienia ilości spółdzielni według narodowości z roku ostatniego, lecz dwa ostatnie lata wyrażają pewną chwiejność ruchu spółdzielczego niepolskiego, co widać z następujących cyfr:

	% ilość spółdzielni			
w r.	polskich	rusińskich	żydowskich	niemieckich
1922	60	21	14	1
1923	67·9	19·8	8·4	2·6

Z tych kilku liczb widzimy, że zarówno rusiński jak i żydowski ruch spółdzielczy nieco osłabł, natomiast znacznie postąpiła naprzód spółdzielczość niemiecka i trochę polska. Ruch ten jednak osłabł tylko w pewnych wymiarach, bo jeśli uwzględnimy poszczególne typy spółdzielni w tych samych latach, to się przekonamy, że spółdzielczość żydowska jezt niezwykle silna. W powojennych stosunkach, kiedy zaistniała dająca się we znaki wszystkim ciasnota kredytowa, musi wielką rolę odgrywać spółdzielczość o charakterze kredytowym i właśnie pod tym względem Żydzi górują znacznie nad nami i idą raźno naprzód. Mówi o tem ze-

stawienie dwu powyższych lat. I tak przybyło spółdzielni kredytowych:

w r.	polskich	żydowskich	niemieckich	rusińskich
1922	44	150	?	3
1923	50	94	23	3

Liczby te przypominają nam tylko prawdę, znaną nam z codziennej obserwacji, że Żydzi posiadają znacznie wyższy od nas zmysł finansowy i dlatego nas w życiu gospodarczem tak łatwo biją.

Przybliżony obraz polskiego ruchu spółdzielczego spożywców możemy sobie wyrobić na tle liczb przedstawiających nam dane z państw zachodnich z początku r. 1924.

Kraj	ilość spółdzielni	ilość członków
Anglja	1.314	4,569.256
Francja	2.200	1,500.000
Niemcy	1.376	3,170.617
Belgja (socjalist.)	257	400.000
Szwecja	886	274.269
Szwajcarja	?	560.000

Polska w tym czasie posiadała 5.665 spółdzielni spożywców zanotowanych w rejestrach handlowych, z których wiele już przestało istnieć. Dlatego też im bardziej niepewna jest ta liczba, tem mniej jest prawdopodobieństwa do ustalenia pewnej ilości członków. Zgóry jednak da się stwierdzić fakt, że podczas gdy na zachodzie jest mniej spółdzielni, są one zato silne ilością członków, nie wchodząc już w kwestję kapitału i obrotu, u nas wciąż jeszcze istnieje skłonność do mnożenia spółdzielczych jednostek a nie do koncentrowania społeczeństwa w już istniejących spółdzielniach.

Do owych kilku uwag o ruchu spółdzielczym warto dorzucić mało zresztą znany szczegół ze stosunków włoskich. Nie posiadamy coprawda konkretnych liczb, ale faktem jest, że całe Włochy pokryte są siecią spółek spożywczych, zupełnie swojskiego typu. Za rządów Mussoliniego tak, jak przerodziło się życie polityczne, narodowe, organizacyjne tak i spółdzielnie weszły w nową fazę rozwoju. Oddane są w zupełności na usługi dyktatora. Gaetano Postiglione, generalny intendant Mussoliniego, w czasie pochodu na Rzym zorganizował nie tylko spółdzielnie spożywców, ale oparł je na spółdzielczych bankach i własnych przedsiębiorstwach transportowych. Spółdzielnie są również zcentralizowane, a ich twórca stoi nie tylko na czele zarządu centrali, ale z racji swego stanowiska, jest zarazem członkiem „Najwyższej Rady Faszystowskiej". Tym sposobem nowe włoskie spółdzielnie mają wyraźne piętno polityczne.

Fakt ten naturalnie może o tyle jest ujemny, że z chwilą zmiany polityki, spółdzielnie te niewątpliwie staną wobec poważnego kryzysu, ale do tej — nieprzewidzianej przez nikogo — pory mogą bardzo dużo postawić pomników gospodarczej inicjatywy Postiglionego. Tak n. p. za jego inicjatywą spółdzielnie przy-

stąpiły do nawodnienia okolicy Puglia, która wskutek ciągłej suszy świeciła nieużytkami a przez nawodnienie może się stać najurodzajniejszym terenem na włoskiej ziemi.

Nieraz spotyka się w pismach prawicowych i centrowych, zarówno naszych jak i zagranicznych, z opinją, że już już rozpoczyna się zmierzch socjalizmu. Nie można tej opinji odmówić w zupełności prawdy, ale też nie powinno się sprawy traktować po wiecowemu. Prawda, że socjalizm w pewnych krajach i pewnych odcieni przeszedł już zenit marksizmu i że się zbliża ku zachodowi, ale to głównie ideowo. Pod wpływem wielu korektur tu i tam socjalizm dzisiejszy nie jest socjalizmem z przed laty, ale nie znaczy to jeszcze, że można go z zupełnym spokojem rozgrzeszyć od społeczno-gospodarczego radykalizmu, od założeń ateistyczno-materjalistycznych. — Inaczej się te podstawy w wielu grupach socjalistycznych pojmuje, różnie się je stosuje, ale zawsze socjaliści i nawet najbardziej prawicowi, czy umiarkowani, dbają o swoją ortodoksyjność i całej socjalistycznej masie zawsze jeszcze bliżej do „Kapitału" niż do Ewangelji.

Przy zbyt pospiesznych enuncjacjach o prawicowaniu się ruchów społecznych, jak i partyj politycznych trzeba jeszcze zawsze uwzględnić i to, że teren ideowy opuszczony przez socjalistów prawie stale zajmują pospiesznie komuniści, a fakt ten w niczem nie czyni swobodniejszej atmosfery dziejowej.

Nie mamy zamiaru na tem miejscu wchodzić w teoretyczne lub taktyczne przesunięcia, jakie można zauważyć w społecznym socjaliźmie, zwracaliśmy już na to uwagę przy innej sposobności, przytoczymy tylko parę liczb orjentacyjnych, które nas same pouczą o tem, że zło, jeśli nie rośnie, to najprawdopodobniej nie maleje. — Co prawda dane poniżej przytoczone trzeba w niejednym wypadku brać *cum grano salis,* bo pochodzą ze źródeł socjalistycznych, a niestety faktem jest, że socjaliści kłamią śmiało, gdzie chodzi o ich korzyść.

Podajemy więc najpierw ilość socjalistów i komunistów w ciałach ustawodawczych kilkunastu państw, z r. 1924.

Kraj	ogólna ilość mandatów	socjaliści	komuniści
Anglja	615	151	1
Ameryka	531	2	0
Austrja	165	68	0
Belgja	186	68	0
Bułgarja	250	30	9
Czechosłowacja	294	82	29
Danja	149	55	0
Finlandja	200	60	18
Francja	584	102	29
Hiszpanja	408	7	0
Holandja	100	20	2
Litwa	78	7	0
Łotwa	100	31	0

Niemcy	493	131	45
Norwegja	150	8	6
Polska	444	41	2
Rumunja	369	1	0
Szwecja	230	104	5
Węgry	245	24	0
Włochy	535	25	17

Jeśli z tych liczb ułożymy stosunek procentowy do ilości mandatów i zestawimy szereg według zmniejszającego się procentu, to na podstawie założenia, że powszechne głosowanie jest przybliżonym wyrazem fizjonomji każdego społeczeństwa, otrzymamy następującą lokację nasilenia socjalizmem owych 20 państw:

1 Szwecja	45·2 %	8 Niemcy	26·6 %	15 Polska	9·2 %
2 Austrja	41·2 „	9 Anglja	24·5 „	16 Norwegja	5·4 „
3 Belgja	38·2 „	10 Holandja	20·0 „	17 Włochy	4·6 „
4 Danja	37·4 „	11 Francja	17·4 „	18 Hiszpanja	1·7 „
5 Łotwa	31·0 „	12 Bułgarja	12·0 „	19 Ameryka	0·3 „
6 Finlandja	30·0 „	13 Litwa	10·3 „	20 Rumunja	0·2 „
7 Czechosłow.	27·9 „	14 Węgry	9·7 „		

Komunizm zaś w tej samej kombinacji daje następujący szereg:

1 Czechy	9·8 %	7 Bułgarja	3·6 %
2 Niemcy	9·1 „	8 Szwecja	2·0 „
3 Finlandja	6·0 „	9 Polska	0·4 „
4 Włochy	5·0 „	10 Holandja	0·2 „
5 Francja	4·9 „	11 Anglja	0·1 „
6 Norwegja	4·0 „		

Naturalnie, że nawet w przypuszczeniu, iż te liczby obrazują nie tylko stosunki parlamentarne ale i społeczne, trzeba mieć przed oczyma fakt, iż zarówno socjalizm jak i komunizm jest pierwiastkiem żywym i że te stosunki mogą się zmieniać z dnia na dzień. Mamy tego przykład w ostatnich tygodniach choćby w takiej Belgji, gdzie socjaliści przy ostatnich wyborach zyskali trzy więcej mandaty, albo w Bułgarji, w której mimo iż procentowo komunizm jest słabszy niż w sześciu innych państwach, przecież daje się mocno we znaki temu państwu. Zewnętrzny wpływ i działalność zarówno socjalizmu jak i komunizmu, zależy przedwszystkiem od ośrodka, w jakim się znajduje, czyli poprostu od ogólnego poziomu kultury danego społeczeństwa.

Jeśli porównamy dwa ostatnie zestawienia, to widzimy, że socjalizm i komunizm idą ze sobą w zawody i w rzeczywistości w stosunku do całego szczepu owych 20 państw socjalizm został zdystansowany przez komunizm. Czechy np. są najbardziej komunistyczne, choć w szeregu socjalizmu zajmują siódme miejsce; jeszcze lepiej widać to na Włoszech, które w szeregu socjalistycznym zajmują 17 pozycję, a co do komunizmu stoją na 4 miejscu.

Te stosunki będą, rzecz jasna, stale ulegały zmianom, jak nam o tem zresztą mówi każdy rok, ale dziś napewno przewi-

dzieć się nie da, czy socjalizm będzie tracił na rzecz komunizmu, czy też na rzecz prądów umiarkowanych, chrześcijańskich. Jeśli uwzględnimy to, że komunizm zaczął dochodzić do głosu właściwie dopiero po wojnie i że w niektórych państwach zdobywa coraz więcej mandatów, to, kto wie, czy nie można uczynić porównania z dziejami socjalizmu, który lat temu 50 czy 40 tak samo najpierw zdobywał nieznacznie ilość mandatów, podczas gdy dziś niema parlamentu bez socjalistów. Być może jednak, że do tej pory, kiedy komunizm zdoła wejść na socjalistyczne pozycje, i on się ucywilizuje i umiarkuje do tego stopnia, co dzisiejszy przeciętny socjalizm.

Konwencje międzynarodowe w sferze ustawodawstwa społecznego zwolna zmierzają do tego, aby robotnika w społeczeństwach cywilizowanych postawić mniej więcej na jednym, równym poziomie prawnym. Kiedy porównamy ilość ratyfikowanych do 31 grudnia 1924 r. umów międzynarodowych, otrzymamy dość ciekawe zestawienie, które może nam służyć za podstawę do różnych refleksyj.

Przytaczamy najpierw projekty międzynarodowych konwencyj, tak jak się chronologicznie pojawiły.

W r. 1919 na konferencji w Waszyngtonie powzięto następujące umowy:

1. Ustalenie dnia pracy na 8 godzin dziennie, tygodnia na 48 godzin.

2. Wzajemność międzynarodowa w uwzględnieniu bezrobocia i bezrobotnych.

3. Ustalenie dla kobiet płatnego zwolnienia z pracy przed i po rozwiązaniu.

4. Zakaz nocnej pracy kobiet.

5. Zakaz pracy zarobkowej dla dzieci (w przemyśle) niżej 14 lat.

6. Zakaz nocnej pracy dzieci poniżej lat 18.

7. Zakaz używania białego fosforu w produkcji.

Na konferencji w Genui w r. 1920 powzięto trzy nowe umowy:

8. Zakaz używania dzieci poniżej lat 14 do pracy na okrętach.

9. Zabezpieczenie odkszkodowania na czas bezrobocia spowodowanego zatonięciem statku.

10. Konwencja pośrednictwa pracy dla marynarzy.

Trzecia konferencja, która się odbyła w Genewie r. 1921, zaprojektowała następujące umowy:

11. Zakaz pracy na roli dzieci poniżej lat 14.

12. Prawo koalicji robotników rolnych.

13. Odszkodowanie robotników rolnych przy nieszczęśliwych wypadkach.

14. Zakaz używania bieli ołowianej przy farbowaniu.

15. Prawo do 24 pełnych godzin spoczynku w ciągu tygodnia.

16. Zakaz używania młodocianych do stanowisk palaczy.

17. Obowiązek oględzin lekarskich dzieci i młodzieży zajętej przy marynarce.

Poniżej przytaczamy tabelkę, ułożoną według ilości ratyfikowanych umów. W tabelce tej litera R oznacza ratyfikację dokonaną, siedemnaście pozycyj poziomych oznaczają wyżej przytoczone umowy.

PAŃSTWA:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1 Estonja		R		R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R
2 Polska		R			R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R	R
3 Włochy		R		R		R	R		R	R	R	R			R	R	R
4 Rumunja	R	R	R	R	R	R	R	R							R	R	R
5 Hiszpanja		R	R				R	R	R					R	R	R	R
6 Bułgarja	R	R	R	R	R	R		R	R	R							
7 Indje	R	R		R		R	R					R			R	R	R
8 Anglja		R		R	R	R	R				R	R					
9 Czecho-Słowac.	R			R	R		R				R	R		R	R		
10 Szwecja		R				R	R			R	R	R	R	R			
11 Austrja	R	R		R		R	R				R	R		R			
12 Danja		R			R	R	R	R					R			R	
13 Grecja	R	R	R	R	R	R											
14 Japonja		R					R	R		R	R						R
15 Łotwa												R		R	R	R	R
16 Szwajcarja		R		R	R	R	R										
17 Finlandja		R					R			R		R			R		
18 Belgja				R	R	R	R										
19 Holandja				R		R	R										
20 Norwegja		R					R			R							
21 Południ. Afryka		R		R			R										
22 Niemcy											R	R					
23 Irlandja							R										
24 Francja							R										
25 Kanada							R										
26 Australja							R										
27 Chiny							R										

Zaraz na pierwszy rzut oka widać, że ilość ratyfikowanych konwencyj nie stoi w żadnym stosunku ani do rozwoju przemysłu w poszczególnych państwach, ani do ilości robotników fabrycznych. Przeciwnie ma się wrażenie, że państwa ekonomicznie najsilniejsze, jeśli za dużo jest powiedzieć, że odnoszą się do całej sprawy z pewną rezerwą, to w każdym razie nie spieszą się z ratyfikacją. Taka np. Anglja zajmuje dopiero dziewiąte miejsce w naszem zestawieniu. Czy stąd można wnosić, że społeczeństwo, czy robotnik angielski jest za mało postępowy? Pewnie nie, ale podobno Anglicy zbyt dobrze rozumieją, co znaczy wiązać sobie ręce międzynarodowemi zobowiązaniami, by o ratyfikacji chcieli

decydować na innej podstawie, jak doświadczenie i przewidywanie na przyszłość wszelkich możliwości. Być może nawet, że niejedno państwo z całym rozmysłem wstrzymuje się od ratyfikacji, widząc w swej niezależności pewniejszą możność utrzymania, czy zdobycia lepszej pozycji gospodarczej. W każdym razie to wysunięcie się na czoło społecznych reform tak małego państwa jak Estonja, a tuż za nią tak młodego jak Polska, powinno trochę zastanowić.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę, że konwencja waszyngtońska przewiduje tydzień roboczy o łącznej ilości 48 godzin, u nas w Polsce poszło nasze ustawodawstwo społeczne jeszcze dalej i ustanowiło 46 godzinny tydzień pracy. — Jesteśmy dumni, że mamy coś z zachodniej kultury, t. zw. angielską sobotę, pewno tem dumniejsi im Niemcy bardziej ironicznie wyrażają się o takiej sobocie, nazywając ją *polnischer* albo *warschauer Samstag.* Można jednak zupełnie śmiało w to wątpić, czyśmy wybrali najlepszą drogą postępu, zaczynając od świątkowania angielskiej soboty, wprowadzając przytem jeszcze specjalne polskie święta.

R. Moskała.

SPROSTOWANIA:

Do recenzji o „Przedwiośniu" Stefana Żeromskiego (numer kwietniowy) wkradło się kilka złośliwych błędów zecerskich, które niniejszem prostujemy:

Str.	100	wiersz	od	góry	21	zamiast:	żony	czytaj:	matki
„	„	„	„	„	23	„	życiem	„	życie
„	„	„	„	dołu	9	„	fionta	„	fiańta
„	101	„	„	góry	20	„	Jełka	„	Getha
„	102	„	„	„	17	„	sybaryła	„	sybaryta
„	„	„	„	„	20	„	Czyżcy	„	Czyżby
„	„	„	„	„	23	„	Zanny	„	Laury
„	103	„	„	„	3	„	Umiłujcież	„	Zbuntujcież
„	„	w podpisie autora				zamiast:	*W*	ma być:	*Sf.*

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

Druk ukończono 30 kwietnia 1925 r.

Rocznica Konstytucji 3. Maja a święto Królowej Korony Polskiej.

Dwa różne, a pozornie odmienne obchody, święcimy dzisiaj w dniu uroczystym 3. Maja.

Bije ku nam z drogich Polsce wspomnień Konstytucji promiennej echo najszlachetniejszych porywów tracącego ongi swą wolność Narodu i — kojarzy się w dobie wskrzeszenia jego niepodległości z triumfem religijnym tych uczuć najwznioślejszych, jakie Polska, w toku długich wieków, składała kornie a wiernie u stóp Jasnej Góry.

Miłość kraju i wiara narodu, rozum stanu i głosy serc — myśl o przyszłości ziemskiej i wiekuistej, splatają się tu w syntezę wymowną duszy Polski. Nic też nie może być dla nas bardziej doniosłego nad taką syntezę, a odczucie jej i zrozumienie urasta do potęgi nakazu: poznaj samego siebie.

Nie można, oczywiście, kultu Jasnogórskiego rozważać w oderwaniu od całości dziejowej ducha religijnego Polski. A całość ta wiedzie nas aż hen! do zawiązków państwa i związanych z jego chrystjanizacją brzasków historycznych narodu, wraz z tem zaś do tychże przesłanek rozwoju, z których wyłonić się miała na schyłku dawnej Polski niepodległej, Konstytucja 3. Maja.

Badanie bowiem przepięknych w swej podniosłości duchowej zawiązków chrześcijaństwa w Polsce, łączących się z początkami jej państwowości, wykazuje, że — odpowiednio do wyjątkowej niezawisłości od wpływów zewnętrznych Lechji

przedhistorycznej, niezawisłość ta, obyczajowa i moralna, towarzyszyć miała dalej — w stopniu niebywałym nigdy i nigdzie w Europie — pierwotnej i późniejszej Polsce historycznej.

A postać zasadnicza Konstytucji 3. Maja stwierdza zjawisko wysoce pokrewne i niemniej w wyjątkowości swej oryginalne: Oto zwarta w długim rozwoju swoistym grupa ludzka — szlachta polska, wsparta jak trony, w myśl orzeczenia Statutów Kazimierzowych, o zasadę „Łaski Bożej" — grupa taka, niedopuszczająca z punktu widzenia socjologicznego, nigdy i nigdzie w świecie, likwidacji, bodajby częściowej, lecz zasadniczej a dobrowolnej, stanu swego posiadania, czyni to właśnie w Polsce, nie w myśl, lecz na przekór naciskowi zewnętrznemu, pod hasłem czynu, płynącego — znowu jak nigdzie — z wolnej a nieprzymuszonej woli, dla dobra ogólnego.

Toteż w jej pamiątce wiekopomnej zwykliśmy czcić, nieraz bezwiednie może, lecz odpowiednio do psychicznych założeń naszych, nie tyle z pewnością wartość realną Konstytucji, ile jej duchowy styl swoisty, zgodny z istotą naszej jaźni.

Zwykliśmy czcić w niej aryjskość jej indywidualizmu, wijącą się poprzez dzieje nasze, jak nić czerwona — od czasów zamierzchłych aż po dziś dzień — od geograficzno-historycznej izolacji Lechji, od wyjątkowości warunków jej wystąpienia w wieku X na arenę historyczną dziejów i od czasów pierwszych Piastów, poprzez rozwój państwa Kazimierza Wielkiego, jego rychłą, a nie mającą sobie równych, Unję z Litwą, Warnę, Chocim i Wiedeń, oraz całą naogół sferę odrębności naszych w zakresie życia materjalnego i duchowego, aż po Konstytucję 3. Maja.

Ta ostatnia — w imię Boga w Trójcy Świętej Jedynego — na czele swych postanowień głosi, że „Religją narodową panującą iest y będzie wiara święta Rzymska katolicka ze wszystkimi iey prawami..." a postanowienie to, będące wiernem odbiciem wielowiekowej rzeczywistości naszej, zdaje się stwierdzać w sposób uroczysty, że odwieczna a wierna katolickość Polski, to jakby — tenże co w Konstytucji 3. Maja — wyraz swoistego jej optymizmu, połą-

czonego z otuchą, że, jak tam — obywatelski, tak tutaj — religijny ideał wiary, może i winien iścić się w życiu.

Toteż, będąc nawskroś, a tak bardzo po swojemu narodową, Polska jest jednocześnie katolicką, co znajduje wyraz swój wymowny w instynktowo trafnem orzeczeniu ludowem, że Polak a katolik — to jedno.

Polska narodowego Kościoła nie potrzebowała tylko dlatego, że żłobiła i żłobi go sobie w katolicyźmie — dla siebie, a pierwiastek jej deistyczny był zawsze tak potężny, że potrafił i potrafi wznosić się po swojemu na wyżyny zlewu człowieka — bez względu na mowę jego — z Bogiem...

Polak rdzenny, kładąc w wiarę całego siebie, znajdował zawsze w katolicyźmie ducha swojego — ducha Polski.

Chcąc w tak ujętych i zakreślonych ramach naszego pierwiastku religijnego wskazać punkt jego najszczytniejszy, a zarazem najbardziej swoisty i własny, winniśmy podkreślić niewątpliwie i przedewszystkiem odpowiadający tak ściśle dziejowej psychice naszej, rzewny kult Matki Bożej, znajdujący swój wyraz arcypolski w kreacji Jasnej Góry.

Rolę jej dziejową nazwać można zwierciadłem, w którem od wieków odbijała się nietylko religijna i uczuciowa, ale poniekąd i narodowo-kulturalna strona bytu naszego kraju.

Zjawisko to stanie się jasnem, gdy zapuścimy wzrok w dal perspektywy dziejowej, gdy usiłować będziemy wydobyć z otchłani czasu te pierwiastki, które od początków doby historycznej oddziaływały z ciągłą a wzrastającą siłą na płonkę, na wątłą roślinę, a wreszcie na potężne w swem rozgałęzieniu drzewo psychiki dziejowej naszego narodu. Pod naporem tych pierwiastków, które niezatarte piętno swoje wyciskały na wszystkich sferach życia duchowego Polski, życie to podporządkowywało się stopniowo potężnej ich współ-istocie.

Była nią wiara, przyniesiona z dalekiego Zachodu, a stanowiąca przez długie wieki główny łącznik kulturalny Polski z Europą.

Poczęło się to w Wiekach Średnich.

Kiedy zaś jeden z głównych ich czynników twórczych i objawów — Wojny Krzyżowe — owiały znękany świat

zachodni życiodajnem tchnieniem; kiedy zastałe pulsa tego świata raźniej bić poczęły, stając się łożyskiem wartkich prądów ideału; kiedy ideał, wskrzeszony przez wiarę, zespolił się z wiarą, a wiara z ideałem — Wieki Średnie osiągały swój punkt kulminacyjny, utrwalając chrześcijańskie fundamenta pod dalszą budowę dziejów.

Towarzysząc temu procesowi, myśl średniowieczna pojmowała świat, człowieka, zadania jego, cele i ideały w sposób ściśle warunkom tym odpowiadający a swoisty.

Każdy naród i kraj każdy, współzawodnicząc z sąsiadami swymi na różnych polach życia, usiłował wtedy — w gronie wielorakich jego wartości — wysuwać na plan pierwszy związane z sobą samym dowody namacalne łaski Bożej — cudami słynące miejsca święte.

I wytworzyła się z tych usiłowań specjalna racja stanu, odgrywająca przez stulecia całe rolę doniosłą.

Duma, chluba i szczęście narodów zawisło od niej niemało, a Zachód Europy, będący wzorem dla jej Wschodu, niósł wśród klejnotów najprzedniejszych, na tarczy zasług swych i dorobków dziejowych, znaczenia swego i wpływów — religijne świętości swoje...

Tylko młodociana Polska znajdowała się długo i pod tym względem na szarym końcu ówczesnego świata.

W Wojnach Krzyżowych udziału prawie nie brała; pod względem cywilizacyjnym zmuszona była wzorować się na obcych, a strona umysłowego i religijnego jej życia przystosowywała się narazie nader powolnie do poziomu mistrzów. Dopiero Kazimierzowi Wielkiemu udało się pchnąć dość daleko państwową nawę Piastów, która za Jagiellonów, już pod flagą mocarstwa, dopędzać miała na oceanie dziejów flotę obcych potencyj.

Atoli, dościgając ją, była Polska już sobą, była właścicielką krystalizującego się historycznie indywidualizmu, w którym, obok cywilizacyjnych wpływów obcych, brzmiały silnym akordem pierwiastki zasadnicze plemiennego ducha jej przodków.

Z takiego to indywidualizmu, z jego potężnych tonów idealnych, wypłynął charakter polskiego kultu Matki Bożej, poczęty w dobie pieśni „Bogarodzica", a rozwijający się

w sposób swojski i bardziej duchowy, bardziej uczuciowy, wznioślejszy i wiary gorącej pełny, niż u któregokolwiekbądź z ludów Zachodu.

Kult ten, rozgałęziony w całym kraju, a stanowiący jeden ze znamiennych rysów psychicznych narodu, rozwijał się przedewszystkiem w swej Jasnogórskiej Strażnicy.

Upośledzona Polska, której synowie zmuszeni byli dawniej szukać miejsc świętych u obcych, zyskiwała na schyłku Wieków Średnich, u progów unji swej z Litwą, ujście własne dla pewnych sfer ducha swojego: znajdowała je w klejnocie drogocennym, na który później zwracać się miały oczy Zachodu, a który stał się z czasem najświętszym symbolem uczuć serdecznych i najwznioślejszych porywów narodu.

Splótł się on z jego jaźnią i otworzył przed jego oczyma skarbnicę własną łaski i cudu, w którą miljony istnień człowieczych składać miały tchnienia najszczytniejsze swych wzlotów duchowych.

Strażnicę Jasnogórską opromieniła aureola, której tykać nie może skalpel profana.

Złożyły się na nią i podsycają jej promienie mirjady kwiatów uczucia, jakiem tętniły serca wieków i pokoleń, jakiem krzepić się nie przestają serca miljonów.

Święty wizerunek Częstochowski Matki Bożej — Królowej Korony Polskiej — stał się pamiątką pamiątek, któremi spogląda ze swej wyżyny w dal wieków minionych i przyszłych.

U stóp swych widział on szereg długi pokoleń, władców i bohaterów Narodu...

Słała mu już w hołdzie kwiaty klejnotne swych natchnień niewieścich wielka swem poświęceniem współtwórczyni Unji polsko-litewskiej i Szkoły Jagiellońskiej — Królowa Jadwiga...

Korzyli się przed nim, poczynając od Jagiełły, wszyscy bez wyjątku królowie polscy.

Możni prześcigali się wzajemnie w fundacjach, ofiarach i wotach, które znosił tłumnie już w wieku XIV i lud ubogi...

W sto lat po swem powstaniu, gościła Jasna Góra w murach swoich dostojnych pielgrzymów krajowych i obcych, monarchów, a nawet zjazdy dyplomatyczne.

Władysław IV nie szczędził jej hołdów wręcz wyjątkowych; brat jego, Jan Kazimierz, z myślą o niej składał słynne swe ślubowania lwowskie, a przeor jasnogórski, Ks. Augustyn Kordecki, w obronie praw tego króla, warunkujących nietykalność świętej Strażnicy, urósł, jak wiadomo, do wyżyn legendowego bohatera Narodu.

Król Michał, Jan III, a nawet Sasowie nie sprzeniewierzali się tym tradycjom, które i później, w dobie upadku politycznego państwa, oraz niewoli Polski, choć pozbawione dawnych blasków historycznych, nie przestawały ani na chwilę wiązać z Jasną Górą serc narodu.

Symbolem ostatnim potęgi dziejowej arcypolskiego kultu Matki Bożej — świetniejszym może niż wszystkie minione, bo odbijającym je w sobie tak wiernie, a spotęgowanym przez towarzyszący mu sztandar wskrzeszonej niepodległości Ojczyzny, był hołd pamiętny, złożony przez prochy honorowego paulina i genjalnego piewcy Częstochowy — Wielkiego Syna Narodu — Henryka Sienkiewicza, po triumfalnym ich pochodzie przez Europę, u stóp Jasnej Góry...

Stolica Apostolska postąpiła trafnie i wzniośle, wykazując zrozumienie głębokie ducha dziejów naszych, przez ustanowienie w dobie wskrzeszonej niepodległości Polski święta dzisiejszego i skojarzenie go z rocznicą wiekopomnej Konstytucji 3. Maja.

Prof. Dra J. K. Kochanowskiego, prezesa Tow. Nauk. Warsz., przemówienie w Ratuszu Warszawskim na Akademji d. 3. maja 1925 r.

Z teologji spekulatywnej i mistyki Św. Tomasza z Akwinu.[1])

Kiedy po wysłuchaniu całorocznych wykładów uniwersyteckich na temat: „Historja sztuki tumu kolońskiego", stanąłem poraz pierwszy przed tym słynnym pomnikiem architektury średniowiecznej, doznałem tak silnego wrażenia, że jeszcze dziś chociaż od tego czasu minęło już lat trzydzieści, mam je w żywej pamięci. Wrażenie to było jednak zgoła nieoczekiwane; tak, że muszę je nieomal nazwać rozczarowaniem. Bezpośrednia bliskość, w jakiej, wyszedłszy z dworca kolejowego, znalazłem się przed tumem, oraz niezrównana proporcja wszystkich poszczególnych części między sobą i w stosunku do całości, sprawiły, że ogromny gmach wydał mi się o wiele mniejszy, aniżeli go sobie wyobrażałem. Gdy atoli potem wszedłem do wnętrza i wielokrotnie doń powracałem, gdy po przypatrzeniu się szczegółom, zmierzyłem okiem całość wewnątrz i zewnątrz, coraz lepiej zacząłem pojmować ten entuzjazm, z jakim sędziwy profesor historji sztuki o przedmiocie swych wykładów mówił.

Podobne wrażenie, jakie sprawił na mnie wspomniany pomnik średniowiecznego budownictwa, może też wywołać najprzedniejszy twór nauki średniowiecza, jakim jest Summa teologiczna św. Tomasza z Akwinu, którą porównywano niejednokrotnie, także w naszej literaturze, z katedrą kolońską; co tem więcej wypada uznać za słuszne, że Tomasz właśnie w czasie rozpoczęcia jej budowy do Kolonji przybył,

[1]) Odczyt, wygłoszony w Warszawie 9-go marca 1925 r.

tam ukończył swe studja i rozpoczął swoją nauczycielską oraz naukowo-twórczą działalność, której najwspanialszym owocem jest właśnie jego Summa teologiczna, napisana jednak dopiero w ostatnim okresie życia. Kto tę Summę po raz pierwszy do ręki weźmie i pobieżnie tylko przewertuje, poprzestając na przeczytaniu jednego lub drugiego krótkiego ustępu, ten może pomyśleć, że to dość zwykły podręcznik szkolny, ciekawy tylko dla historyka średniowiecznych metod nauczania. Kto atoli zapozna się bliżej z treścią tego dzieła, uczyni je przedmiotem systematycznego studjum, ten nauczy się z każdym dniem coraz więcej podziwiać nadzwyczajną obfitość i głębokość zawartych w niem myśli i arcymistrzowską syntezę, w jaką tu całokształt chrześcijańskiej nauki jest ujęty. W tem właśnie okazuje się wielkość genjuszu św. Tomasza, że im dłużej się z nim przestaje, tem większym on się wydaje; im więcej czasu upływa od zejścia jego z widowni tego świata, tem wyraźniej zarysowuje się jego olbrzymia postać na tle dziejów myśli ludzkiej.

Nie brakło wprawdzie Tomaszowi już za życia niezwykłego uznania; wykłady jego nabrały prędko wielkiego rozgłosu; najsławniejsze podówczas uczelnie w Kolonji, Paryżu, Rzymie, Neapolu chciały go mieć swoim profesorem, wyrywały go sobie niejako; papieże darzyli go największem zaufaniem, uczynili teologiem kurjalnym, zwracali się doń w najtrudniejszych kwestjach nauki kościelnej. Mimo to u współczesnych nie doznał Tomasz jeszcze zupełnego zrozumienia. Genjusz jego wzniósł się tak wysoko, że nie wszyscy za nim podążyć zdołali. Sposób jego myślenia był tak samodzielny, metody przezeń obrane, tak odważne, że niektórym wydawały się aż niebezpieczne, zwłaszcza w zakresie przystosowania filozofji Arystotelesa do nauki chrześcijańskiej. Nietylko błędnowiercy, ale i katoliccy uczeni, częściowo właśni bracia zakonni nawet, już za życia Tomasza zwalczali jego naukę. Zaś w 3 lata po śmierci Świętego biskup paryski Stefan Tempier oraz Robert Kilwardby, biskup kantuaryjski i prymas Anglji, dawniejszy prowincjał OO. Dominikanów, bronienia niektórych tez Tomasza wprost zakazali. Jednak zakaz ten został po niedługim czasie jako niesłuszny odwołany. Uznanie dla Tomasza szerzyło się tak

prędko, że już w XIV wieku darzono go tytułem Doktora wspólnego *(Doctor communis)*, później Doktora Anielskiego *(Doctor Angelicus)* tak ze względu na wzniosłość jego nauki jak i na czystość jego życia. Najwyższa powaga kościelna potwierdziła tę ogólną opinję. Papież Jan XXII zaliczył Tomasza w 29 lat po jego śmierci w poczet świętych, a Pius V mianował go w roku 1567 Doktorem Kościoła. I później jeszcze liczni papieże wypowiedzieli się w uroczystych enuncjacjach z najwyższemi pochwałami o nauce Tomasza, w nadzwyczajny sposób ją zatwierdzili, uznali naogół za bezbłędną, nawet miarodajną i trzymanie się nauki, metod i zasad Tomasza gorąco polecali, owszem nakazywali. Tak uczynili szczególnie ostatni papieże, Leon XIII, wielki wskrzesiciel Tomizmu w nowszych czasach, Pius X, Benedykt XV i obecnie panujący Pius XI.

Nigdy atoli, co wobec fałszywych tłómaczeń z naciskiem podnieść trzeba, najwyższa władza kościelna nie twierdziła, jakoby w Tomaszu nauka katolicka dobiegła już do kresu swego rozwoju, jakoby Tomasza uważać trzeba za słup graniczny, poza który katolikowi wyjść nie wolno. Nie, nigdy, przenigdy tego najwyższa władza nie głosiła i głosić nie mogła, gdyż zawsze uznawał Kościół możliwość i obowiązek nawet dalszego postępu w zrozumieniu prawd nietylko naturalnych ale i nadnaturalnych. Wszak jeszcze ostatni Sobór Powszechny, który w 1870 roku dla zewnętrznych przyczyn musiał być przerwany, a wkrótce, da Bóg, wznowiony i dokończony zostanie, na nowo proklamował uroczyście starochrześcijańskie hasło postępu, które już w V wieku Wincenty z Lerinu ujął w słowa: „Niech wzrasta i czyni wielkie i usilne postępy, zarówno u jednostek jak u ogółu, tak u poszczególnych osób, jak w całym Kościele, stopniami czasów i wieków, rozumienie, wiedza i mądrość". [1]) Więc Tomasz w myśl Kościoła nie ma być słupem granicznym dla nauki, ale drogowskazem, światłem i przewodnikiem, wskazującym właściwą drogę, którą obrać i sposób, jak po niej kroczyć trzeba, by w filozofji i teologji prawdziwe czynić postępy; co Pius XI tak jasno wyraził, zaczynając swoją

[1]) Por. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symb. n. 1800.

Encyklikę, wydaną z okazji jubileuszu kanonizacji świętego, od słów: „*Studiorum ducem S. Thomam* (w studjach ma św. Tomasz być przewodnikiem)".

Wreszcie w najnowszych czasach, gdy dzięki poważnym studjom historycznym dawne, szeroko rozpowszechnione uprzedzenia względem czasów średniowiecznych ustępować zaczęły, doczekał się Tomasz z Akwinu także poza Kościołem katolickim sprawiedliwszej oceny. Można wymienić z ostatniej doby cały szereg niekatolickich uczonych o światowej sławie, przedstawicieli różnych umiejętności np. teologów jak Reinhold Seeberg, profesor protestanckiej teologji na uniwersytecie w Berlinie, filozofów jak Rudolf Eucken, profesor uniwersytetu w Jenie, E. Gibson, profesor historji filozofji w Sorbonie, prawników jak słynny niemiecki profesor Ihering i holender Van der Vlugt, profesor uniwersytetu lejdeńskiego, dalej socjologów, historyków literatury i kultury powszechnej, którzy, każdy ze stanowiska swej specjalności, wypowiedzieli się z wielkiem uznaniem, albo nawet i podziwem o Nauce Tomasza; a niektórzy z nich przyznają Tomaszowi wyraźnie nietylko historyczne, ale i aktualne znaczenie, upatrując w nim lekarstwo na ciężkie niedomagania nauki, zwłaszcza filozofji nowoczesnej. [1])

Pod wpływem tak poważnych głosów obudziło się w szerszych kołach zainteresowanie się nauką św. Tomasza i w celu jej poznania urządzono — co jeszcze przed kilkunastu laty wydawało się niemożliwem do pomyślenia — w różnych protestanckich uniwersytetach np. w Lipsku, Londynie, Manchesterze, Cambridge, całe serje wykładów o filozofji i teologji św. Tomasza i dla ich wygłoszenia zaproszono wybitnych katolickich uczonych.

W katolickiem społeczeństwie doznała praktyczna cześć dla św. Tomasza nowego ożywienia w zeszłym roku z powodu 600 letniej rocznicy kanonizacji świętego.

Z tej okazji starano się we wszystkich krajach przez liczne wykłady i różnorodne publikacje znajomość nauki

---

[1]) Por. Grabmann, „Der hl. Thomas von Aquin im Werturteil der modernen Wissenschaft" w *Theologie und Glaube*, Paderborn 1913, str. 809 i nast.

i życia Doktora Anielskiego jak najwięcej rozpowszechnić. Temu celowi ma także niniejszy odczyt służyć.

* * *

Tomasz, ze starożytnego włoskiego rodu hrabiów z Akwino, to genjusz uniwersalny w najpełniejszem tego słowa znaczeniu; podobnie jak ze starożytnych Arystoteles, z którym Tomasza łączyło szczególne pokrewieństwo ducha, którego też Tomasz był najlepszym tłumaczem — komentatorem. Umysł Tomasza był tak szeroki, że objął wszystkie wówczas znane umiejętności, a jego siła twórcza była tak nadzwyczajna, że umierając w młodym stosunkowo wieku, bo w 50 roku życia, zostawił w spuściźnie taką ilość rękopisów naukowych, iż wydane później drukiem wypełniły 18, względnie w drugiem wydaniu 28 grubych tomów in folio.

Tomasz nietylko zajmował się kolejno wszystkiemi umiejętnościami, ale starał się też zbadać ich wspólne podstawy i dojść do jednolitej ich syntezy. W tym celu zwrócił on przenikliwy wzrok swego umysłu przedewszystkiem ku Bogu, jako źródłu wszelkiej prawdy, dobra i piękna, kierując się przekonaniem, wypowiedzianem już przez Arystotelesa, że cenniejsze jest choć niedoskonałe poznanie rzeczy wzniosłych, niż najpewniejsza wiedza o rzeczach poziomych.

Tomasz był więc w pierwszym rzędzie teologiem. Z różnych zaś działów teologji uprawiał on głównie teologję spekulatywną, biorącą swoją nazwę od łacińskiego słowa „speculari", które znaczy wpatrywać się albo rozważać, ponieważ jej zadaniem jest rozpatrywanie i rozumowe badanie prawd objawionych, w celu jak najgłębszego wniknięcia w ich treść i jak najlepszego poznania tak poszczególnych prawd samych w sobie jak i w wzajemnym do siebie stosunku, a wreszcie ogarnięcie wszystkich w możliwie najdoskonalszej syntezie. Tego rodzaju usiłowanie bynajmniej nie jest zdrożne, jak niekiedy nawet dobrzy chrześcijanie w swej niewiadomości sądzą, lecz przeciwnie pochwały i polecenia godne. Albowiem chociaż prawdy wiary w znacznej swej części w tem życiu dla nas zawsze zostaną przesłonięte zasłoną, to jednak przy pilnem, pobożnem i trzeźwem badaniu możemy „za łaską Bożą dojść do niejakiego i to bardzo owocnego ich poznania",

tak orzekł dosłownie Sobór Watykański. [1]) Takie właśnie dążenie do zgłębiania wedle możności tajemnic wiary, odpowiadało najwięcej niezwykłym zdolnościom Tomasza. Jeszcze małem pacholęciem, prawie dzieckiem będąc nie zadawalniał on się wiadomością, że Bóg jest, lecz stawiał zdumionym swym nauczycielom pytanie: czem jest Bóg? To pytanie powtarzał sobie Tomasz przez całe życie i właśnie dla lepszego poznania istoty Boga rozciągnął on swoje badanie na wszechświat cały, by stąd drogą wnioskowania poznać doskonałość Stwórcy wszechrzeczy.

Przedewszystkiem jednak starał się Tomasz zgłębić to co Bóg sam o sobie i o swoim stosunku do nas objawił. Wyniki tych spekulatywnych badań, złożone w licznych monografjach i streszczone pod koniec życia w Summie teologicznej stanowią największą zasługę Tomasza oraz podstawę jego niespożytej sławy i niezrównanej powagi, jakiej po dziś dzień zażywa. Taki jest jednomyślny sąd kompetentnej krytyki naukowej i samej najwyższej władzy kościelnej, która Tomasza właśnie w zakresie filozofji i teologji spekulatywnej każe dzisiejszemu pokoleniu uważać za mistrza i przewodnika. Dlatego, chociaż w krótkiej serji wykładów o Tomaszu, jego teologja spekulatywna nie może być pominiętą, lecz przeciwnie ze względu na znaczenie i godność należy się jej pierwsze miejsce. Nadto dodam jeszcze coś z mistyki świętego, by jej ścisłą łączność z teologją spekulatywną, która częstokroć bywa zapoznawaną, uwydatnić.

* * *

Mając w jednym krótkim wykładzie wyjaśnić istotę teologji spekulatywnej Tomasza, uważam za najodpowiedniejsze, z ogromnego materjału, który w streszczeniu Summy teologicznej wypełnia kilka pokaźnych tomów, wybrać jedną kwestję i na jej przykładzie wykazać, jak Tomasz objawioną prawdę rozebrał i głębszemu zrozumieniu uprzystępnił. Do tego nadaje się bardzo nauka o odkupieniu naszem przez Jezusa Chrystusa. Dogmat odkupienia jest nie tylko dogmatem podstawowym chrześcijaństwa, ale w pew-

[1]) Denzinger-Bannwart, Enchiridion symb. n. 1796.

nym względzie wszystkich religij i każdego poszczególnego człowieka zbliska obchodzi. Albowiem nie tylko niedola, ale i niewola człowieka jest faktem tak oczywistym, że problem odkupienia z psychologiczną koniecznością każdemu sam się narzuca.

Przypomnijmy więc sobie najprzód krótko, jak dogmat odkupienia podany jest w Piśmie św., oraz jak przedstawiali go ojcowie Kościoła i starsi teologowie, a potem zobaczymy, w jaki sposób św. Tomasz go wyjaśnił.

Odkąd los człowieka z jego własnej winy pogrążył się w ciemnościach, zaświtała mu natychmiast ze zmiłowania Bożego gwiazda nadziei. Skoro tylko człowiek wskutek grzechu zaczął odczuwać stan nieszczęsnej niewoli, dał mu Bóg obietnicę wybawienia. Z historji Starego Zakonu wiadomo, jak Bóg tę nadzieję w ludzkości podtrzymywał i rozwijał, przedstawiając jej obraz Zbawiciela w coraz to dokładniejszych konturach i w wyraźniejszych kolorach. Lecz wiadomo też, jak mimo to pojęcie Mesjasza-Zbawiciela nawet w narodzie wybranym uległo daleko idącemu spaczeniu, tak że przeważnie wyczekiwano raczej wybawcy politycznego aniżeli religijnego. Dlatego pierwszem zadaniem objawienia Nowego Zakonu było sprostowanie owych fałszywych pojęć i przywrócenie prawdziwej czysto-religijnej idei odkupienia od grzechu i jego następstw. Zapowiadając narodzenie Zbawiciela na świat rzekł anioł Boży do Józefa: „Nazwiesz imię jego Jezus, albowiem on zbawi lud swój od grzechów ich".

O wykonaniu dzieła odkupienia poucza nas Pismo św. nie w sposób naukowo-teoretyczny, lecz w sposób poglądowo-historyczny, opisując czego i jak Chrystus nauczał i co czynił i cierpiał, by nas wybawić. Samą istotę odkupienia określił Chrystus najjaśniej, kiedy powiedział do uczniów, że przyszedł na świat aby „dać duszę swą na okup za wielu" (Mat. 20, 28) i innym razem, że „krew swoją przeleje za wielu na odpuszczenie grzechów" (Mat. 26, 28). Z listów apostolskich poznajemy, jak te słowa Chrystusa uczniowie zrozumieli i jaką im przypisywali doniosłość. „Wiedzcie, tak pisze św. Piotr w swym I liście (1, 18), iż nie skazitelnemi złotem albo srebrem jesteście wykupieni, ale drogą

krwią jako baranka niezmazanego i niepokalanego Chrystusa". A św. Paweł wielokrotnie wszystko, co Chrystus dla naszego zbawienia uczynił i cierpiał, nazywa odkupieniem i zaznacza, że ono dokonało się przez to, iż Chrystus za nas się ofiarował na krzyżu, czyli że „Chrystus wydał samego siebie za nas na dar i ofiarę Bogu", jak czytamy w liście do Efezów (5, 2).

Bezpośredni uczniowie apostołów, czyli tak zwani ojcowie apostolscy poprzestają w swych okolicznościowych tylko pismach na krótkich wzmiankach o dziele odkupienia, używając prawie wyłącznie zwrotów i wyrażeń biblijnych. Dopiero w literaturze trzeciego wieku spotykamy dłuższe refleksje na ten temat. Jednak w całym okresie starożytnym teologja zajmowała się o wiele więcej osobą, niż dziełem Zbawiciela. Główna przyczyna była ta, że herezje owych czasów godziły bezpośrednio tylko w osobę Chrystusa, zaprzeczając albo jego prawdziwie boską, albo ludzką naturę. O ile zaś ojcowie rozwodzą się o tem, co Chrystus dla naszego zbawienia uczynił, to mają przeważnie na względzie wybawienie od następstw grzechu.

Dokładnego określenia samej istoty grzechu i odkupienia, jako uwolnienia od winy grzechowej, podjęła się dopiero teologja średniowieczna, zwana scholastyczną. Zaraz pierwszy jej wielki przedstawiciel, św. Anzelm zjednał sobie wiekopomną sławę przez to, że istotę grzechu określił jako odmówienie Bogu należnej mu czci i winę grzechu jako dług zaciągnięty względem Boga z powodu odmówionej mu czci; a istotę odkupienia jako spłacenie długu, czyli jako zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa zastępczo za cały grzeszny rodzaj ludzki. [1])

Tomasz z Akwinu przyjął to wytłómaczenie Anzelma w głównej jego osnowie, ale je pogłębił, uzupełnił i lepiej dostosował do całokształtu objawionej nauki. Wywody jego o istocie odkupienia zawierają następujące myśli przewodnie:

Chrystusowi należy się słusznie tytuł Odkupiciela, ponieważ nas wybawił ze stanu niewoli przez złożenie okupu [2]). Z powodu grzechu znajdował się bowiem cały rodzaj ludzki

[1]) Cur Deus homo? Lib I cap. 11, Migne P. L. 158, 376.

[2]) Summa theolog. P. III q. 48 a. 5.

aż w potrójnej niewoli. Najpierw w niewoli grzechu, gdyż według Pisma św. (Jan 8, 34), kto grzech czyni, niewolnikiem jest grzechu; powtóre w niewoli kary, wymaganej przez sprawiedliwość Bożą, której człowiek sam z siebie nie mógł uniknąć; po trzecie w niewoli szatana, ponieważ człowiek ulegając poduszczeniom złego ducha, dostał się pod jego władzę; albowiem, jak powiada św. Piotr (II, 2, 18), „przez kogo ktoś pokonanym został, tego niewolnikiem jest". Przez to jednak tak zauważa św. Tomasz z naciskiem, człowiek nie stał się własnością szatana, ani zły duch właściwym człowieka panem, lecz tym pozostał zawsze Bóg. Jemu też, a nie szatanowi, jak niektórzy błędnie twierdzili, należał się okup. Szatan był raczej, jak Tomasz dobitnie się wyraża, jakby katem, który z dopuszczenia Bożego wymierzał człowiekowi zasłużoną karę za jego odstępstwo od Stwórcy. [1])

Okup złożony sprawiedliwości Bożej dla naszego odkupienia stanowiła według wspomnianych tekstów biblijnych krew Chrystusa, przelana jako ofiara przebłagalna za grzechy ludzkie. Więc mówiąc jasno i bez wszelkich przenośni trzeba powiedzieć, że Chrystus nas odkupił przez najdoskonalszy i najuroczystszy akt religji; za taki bowiem uchodziła ofiara po wszystkie czasy i u wszystkich narodów.

Wytłómaczenie tego faktu historycznego znajduje Tomasz trafnie w tem, że ofiara z istoty swej nadaje się najlepiej do wyrażenia właściwego stosunku człowieka do Boga, mianowicie do uznania Boga jako Stwórcę i ostatni cel wszystkich rzeczy. Składając bowiem część swych dóbr Bogu w ofierze, wyznaje człowiek, że wszystko od Boga otrzymał i wszystko ku niemu jako ostatniemu celowi skierować pragnie. Krwawe ofiary zwierząt miały charakter zastępczy. Przez osobny obrzęd wkładania rąk na głowę zwierzęcia przenosił człowiek symbolicznie swoje grzechy na zwierzę a przez zabicie i oddanie zwierzęcia na spalenie wyrażał swe pragnienie wykupienia się od kary śmierci, na którą przez swe grzechy zasłużył. Prócz tego ofiary przez Boga w Starym Zakonie ustanowione miały wskazywać na ofiarę Zbawiciela. [2])

[1]) P. III q. 48 a. 4; q. 49 a. 2.
[2]) P. I, II q. 102 a. 3.

Chrystus był jako Bóg-człowiek, z powodu zjednoczenia w jednej osobie natury ludzkiej i boskiej, sam z siebie uzdolniony do pośrednictwa między ludźmi i Bogiem. Nadto został on, według świadectwa Pisma św., wyraźnie przez Ojca do tego powołany i ustanowiony najwyższym kapłanem. Najprzedniejsze zadanie kapłana stanowi według nauki św. Pawła składanie ofiary za grzechy ludzkie. Tę funkcję spełnił Chrystus przez swoją dobrowolną śmierć na krzyżu, która była najdoskonalszą ofiarą i wypełnieniem wszystkich ofiar składanych Bogu od początku świata. Przez swoje dobrowolne uniżenie i stawszy się za nas posłusznym aż do śmierci krzyżowej, uczynił Chrystus ludzkość, która przez odwrócenie w zuchwałem nieposłuszeństwie od Stwórcy ściągnęła na siebie sprawiedliwy gniew Boży, znów godną miłości Bożej i przez to ją z Bogiem pojednał. [1])

Atoli Pismo św. przypisuje śmierci Chrystusa na krzyżu nie tylko pojednanie nasze z Bogiem, lecz wprost obmycie i zgładzenie naszych grzechów; więc pewną przedmiotową i bezpośrednią skuteczność. Według św. Anzelma skuteczność ta polegała na tem, że ofiara Chrystusa była zadośćuczynieniem za grzechy ludzkie i wyrównaniem naruszonego porządku moralnego. Św. Tomasz przyswoił sobie to wytłómaczenie, lecz więcej je rozwinął i lepiej uzasadnił.

Dla zapoznania szanownych czytelników z tą niezrównaną prostotą i zwięzłością, z jaką Doktór Anielski najgłębsze myśli wyrazić potrafi, przytoczę choć jeden ustęp w dosłownym przekładzie. „Ten czyni właściwie zadość za zniewagę, powiada św. Doktór, kto ofiaruje obrażonemu coś, co ten równie lub więcej miłuje, niż nienawidzi zniewagę. Już zaś Chrystus cierpiąc z miłości i posłuszeństwa, ofiarował Bogu więcej niż wymagało naprawienie zniewagi wyrządzonej Jemu przez cały rodzaj ludzki: a to najpierw z powodu wielkiej miłości, z jakiej Chrystus cierpiał; powtóre z powodu wartości życia, złożonego w ofierze, które było życiem Boga-człowieka; po trzecie z powodu powszechności cierpień i wielkości poniesionego bólu. Dlatego męka Chrystusa była nie tylko wystarczającem ale

[1]) P. III q. 22; q. 48 a. 3; q. 49 a. 4.

przeobfitem zadośćuczynieniem za grzechy rodzaju ludzkiego". [1])

Ponieważ wszelkie czynności Chrystusa jako Bogaczłowieka miały wartość nieskończoną, byłby mógł właściwie każdy akt cnoty, ofiarowany przez Chrystusa za ludzkość, choć bez jakiegokolwiek cierpienia, wystarczyć dla zadośćuczynienia za wszystkie grzechy. Lecz stosownie do odwiecznych planów Bożych, chciał Chrystus w pełniejszy sposób zadośćuczynić; mianowicie przez przyjęcie na siebie kary należnej grzesznikom. Dlatego musiał on cierpieć i na krzyżu umrzeć. To było już w Starym Testamencie, szczególnie przez proroka Izajasza przepowiedziane, to głosi i Nowy Testament na licznych miejscach.

Rozumowe wyjaśnienia tej tajemnicy krzyża daje św. Tomasz w swej głęboko pojętej metafizyce kary i cierpienia. Punkt wyjścia obiera św. Doktor z obserwacji i doświadczenia. Widzimy, powiada on, naokoło siebie w całej przyrodzie, że wszelkie naruszenie porządku fizycznego wywołuje reakcję. Wszystko co ten porządek narusza, zostaje przezeń przygniecione, i to w miarę spowodowanego naruszenia porządku, aż do przywrócenia zupełnej równowagi. Podobnie dzieje się też i dziać się musi w porządku moralnym czyli co do wolnych czynów ludzkich; i w tej sferze musi naruszenie porządku być wyrównane. Ponieważ grzech jest naruszeniem porządku moralnego, musi każdy grzesznik przez ten porządek i jego stróża być przygnieciony i to w miarę swego zuchwałego odchylenia się od tego porządku. Ponieważ zaś człowiek stosownie do swej natury podlega potrójnemu porządkowi, mianowicie najpierw porządkowi dyktowanemu przez własny rozum, powtóre porządkowi społecznemu, a po trzecie porządkowi Boskiemu, i dalej ponieważ człowiek ten potrójny porządek narusza, gdyż grzesząc, wykracza przeciwko swemu sumieniu oraz przeciwko prawu społecznemu i boskiemu, ściąga on na siebie potrójną karę: jedną od siebie samego, którą stanowią wyrzuty sumienia; drugą od przełożonej władzy społecznej, trzecią od Boga. [2])

[1]) P. III q. 48 a. 2.

[2]) P. I, II q. 87 a. 1 i a. 6.

Więc kary nie wolno uważać za skutek mściwości, lecz za wymaganie sprawiedliwości, a za jej cel nie osobistą zemstę, lecz wyrównanie naruszonego porządku moralnego. Zważywszy zaś, że człowiek grzesząc nieporządnie się wynosi, gdyż stawia wolę swoją ponad wolę Bożą, poznajemy, że dla wyrównania naruszonego porządku potrzeba, żeby grzesznik był poniżony i upokorzony. Dalej, ponieważ grzesznik szuka nieuporządkowanego zadowolenia w używaniu dóbr doczesnych, powinien on dla wyrównania porządku doznać odpowiedniego ujęcia tych dóbr, czyli powinien być poddany cierpieniu, które z ujęcia dobr powstaje. Wreszcie ponieważ grzech zawiera w sobie wzgardę Boga oraz zamach na najwyższy Majestat Boży i jakby usiłowanie zniweczenia Go, powinien grzesznik dla wyrównania porządku być w niwecz obrócony czyli ukarany śmiercią. Z tego wynika, że Chrystus przez swoją krwawą ofiarę na krzyżu, przez wydanie się na śmierć wśród niewymownych upokorzeń i cierpień przyjął na siebie kary należące się grzesznej ludzkości i w ten sposób wyrównał naruszony porządek moralny oraz uczynił zadość wymaganiom odwiecznej sprawiedliwości.

Przeciwko temu wyjaśnieniu można podnieść tę trudność, że według ogólnego poczucia sprawiedliwości powinien ten i tylko ten, co zawinił, karę ponieść, a nie kto inny. Chrystus zaś był zupełnie niewinnym, bo bezwzględnie wolnym od grzechu; więc jego męki i śmierć nie można uważać jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkie.

Bystry umysł Tomasza przewidział ten zarzut i wyczerpującą nań dał odpowiedź. Oparta ona jest na biblijnej nauce o solidarności całego rodzaju ludzkiego, którą znajdujemy już w ewangeljach, a więcej rozwiniętą szczególnie w listach św. Pawła. Według tej nauki cały rodzaj ludzki trzeba uważać za jedną społeczność, za jeden ogromny organizm. Głową tego organizmu jest Chrystus, ciało zaś wraz z członkami mają tworzyć wszyscy ludzie. Jak w naturalnym porządku głowa i członki tego samego organizmu należą do jednej osoby, tak też w porządku wyższym Chrystus jako głowa i wszyscy ludzie jako członki jego mistycznego ciała są jakby jedną osobą mistyczną. Wskutek tego,

jak np. myśl poczęta w głowie lub czyny dokonane ręką mogą pożytek albo szkodę przynieść całemu organizmowi i całej osobie, tak podobnie mógł Chrystus, jako głowa, wszystkie członki swego mistycznego ciała odkupić, za wszystkie grzechy ludzkie zadosyćuczynić. W ustanowieniu takiej ekonomji zbawienia upatrywać należy szczególny dowód miłosierdzia Bożego. [1])

Analizując dalej objawioną naukę o dziele odkupienia, wykazuje św. Tomasz, że Chrystus nietylko zgładził nasze grzechy, lecz wyjednał nam też przywrócenie przywilejów przez grzech utraconych. Albowiem będąc w stanie łaski i czyniąc oraz cierpiąc wszystko z pobudki najczystszej miłości, zjednał Chrystus sobie, a jako głowa rodzaju ludzkiego całej ludzkości nieskończone zasługi i przez to wysłużył nam prawo do odzyskania nadprzyrodzonych darów, któreśmy wskutek grzechu utracili. [2]) Przez to właśnie stało się nasze odkupienie zupełnem i doskonałem; gdyż zostaliśmy nietylko wyswobodzeni z kajdan niewoli, ale też przywróceni do stanu nadprzyrodzonej wolności, jaką daje łaska poświęcająca wraz z prawem synostwa i dziedzictwa Bożego.

Jednak mimo całej swej doskonałości dzieło odkupienia, dokonane przez Chrystusa, nie jest równoznacznem z rzeczywistem zbawieniem wszystkich ludzi. Przez to samo, że Chrystus zadosyćuczynił za nasze grzechy i nieskończone nam zjednał zasługi, nie zostali jeszcze poszczególni ludzie uwolnieni od grzechów i łaską poświęcającą obdarzeni. Dla dostąpienia uczestnictwa w zadośćuczynieniu i zasługach Odkupiciela trzeba stać się członkiem mistycznego ciała, którego On jest głową. To zaś wymaga mistycznego upodobnienia się do Chrystusa. Jak częścią fizycznego organizmu nie może nic zostać inaczej jak przez asymilację, przez przetworzenie w ten organizm i upodobnienie się do jego natury, tak członkiem Chrystusa można zostać jedynie przez mistyczne upodobnienie się do niego. Ponieważ zaś Chrystus stał się odkupicielem naszym przez śmierć na krzyżu, musi każdy, kto chce być jego członkiem, kto chce według

[1]) P. III q. 8 a 3; q. 46 a 2 ad 3; q. 48 a 2 ad 1; q. 49 a 1.
[2]) P. III q. 48 a 1.

wyrażenia św. Pawła, zróść się z Chrystusem, [1]) musi umrzeć grzechowi. Dla tych, którzy bez własnej winy zostali zawikłani w grzech, to umarcie może się dokonać bez ich czynnego udziału, przez samo przyjęcie sakramentu chrztu, który według apostoła, wyobraża zanurzenie w śmierci z Chrystusem. [2]) Kto atoli osobiście zgrzeszył, ten musi świadomie i dobrowolnie grzech w sobie ukrzyżować i zniszczyć, przez szczerą skruchę i serdeczny żal. Wtedy dopiero staje on się sposobnym do mistycznego zespolenia i zrośnięcia się z Chrystusem i do uczestnictwa w jego zadośćuczynieniu i zasługach. Kto w tem zjednoczeniu z Chrystusem wytrwa aż do końca ziemskiego życia, ten żyć będzie z nim wiecznie; dlatego będzie Chrystus w najpełniejszem tego słowa znaczeniu Odkupicielem. [3])

Z tem poznaliśmy pod mistrzowskiem przewodnictwem Doktora Anielskiego już całą istotę odkupienia. Kluczem do zrozumienia tej tajemnicy jest idea solidarności całego rodzaju ludzkiego. Prawo solidarności, którego powszechne panowanie w sferze naturalnej, równocześnie z wolnością i odpowiedzialnością poszczególnych ludzi, znamy z doświadczenia, rozciągnął Bóg, według nauki objawionej, także na porządek nadprzyrodzony. Jak naturalne życie człowieka w swem początku i rozwoju zależy od innych ludzi i ostatecznie od pierwszego rodzica, tak podobnie jest też z życiem nadprzyrodzonem. Pierwszy człowiek otrzymał łaskę poświęcającą nietylko dla siebie, ale dla całego rodzaju ludzkiego; wskutek tego przez jej utratę wtrącił nie jedynie siebie samego, ale też całe potomstwo w nieszczęsną niewolę. Dla wybawienia zesłał Bóg jednorodzonego Syna swego, który, stawszy się człowiekiem, jako drugi Adam i jako nowa głowa rodzaju ludzkiego przez swą z posłuszeństwa i miłości poniesioną śmierć na krzyżu, stanowiącą przeobfite zadośćuczynienie za wszystkie grzechy ludzkie, z niewoli nas wykupił i do pierwotnej wolności synów Bożych przywrócił. Tak przedstawia się w najkrótszym streszczeniu spekulatywna nauka św. Tomasza o istocie odkupienia.

[1]) Rzym 6, 5.
[2]) Rzym 6. 3.
[3]) P. III q. 49 a 1; a 3.

Dla całości obrazu muszę dodać, że Doktor Anielski nie poprzestaje na zanalizowaniu i określeniu samej tylko istoty odkupienia; spekulatywny jego umysł sięga jeszcze głębiej; on stara się zbadać podstawy objawionej nauki i odgadnąć motywy, któremi Bóg w swoich odwiecznych planach się kierował.

W tym celu stawia on sobie najpierw pytanie, czy odkupienie nasze przez Chrystusa było koniecznem.

Dla dania jasnej odpowiedzi trzeba sobie uprzytomnić, że pytanie to może mieć dwojakie znaczenie, podług tego, czy się ma konieczność ze strony człowieka, albo ze strony Boga na myśli. Po stronie człowieka istniała bezwątpienia prawdziwa konieczność, ponieważ człowiek o własnych siłach żadną miarą nie mógł się z nieszczęścia, w które przez grzech popadł, wydobyć; gdyż straciwszy z łaską poświęcającą nadprzyrodzone życie, nie mógł go sobie przywrócić, podobnie jak umarły nie może sam siebie wskrzesić do życia naturalnego.[1]) Ze strony Boga atoli nie może być mowy o konieczności. Albowiem jeśli Bóg pierwotnie nie z konieczności, ale z wolnej woli i czystej dobroci człowieka obdarzył nadprzyrodzonem darem łaski, to tem mniej mogła dla niego istnieć konieczność lub obowiązek, dania człowiekowi tego daru ponownie, skoro człowiek go z własnej winy utracił.

Jednak przy bliższem zastanowieniu się poznajemy pewne racje, które Boga mogły nakłonić do okazania człowiekowi miłosierdzia, chociaż upadłym aniołom wymierzył natychmiast sprawiedliwą karę. Św. Tomasz upatruje jedną rację w tem, że grzech człowieka był mniej ciężki niż grzech aniołów. Albowiem poznanie człowieka było mniej doskonałe, wola jego mniej silna, nadto człowiek uległ poduszczeniom szatana, a potomkowie Adama zostali tylko przez swego rodzica uwikłani w grzech; podczas gdy aniołowie z większą świadomością, z własnej wewnętrznej złości i każdy z osobna zgrzeszyli. Przytem sama zmienność duchowo-zmysłowej natury człowieka czyniła go sposobnym do podźwignięcia. Dla tego było, chociaż bynajmniej nie konie-

[1]) P. I, II q. 109 a. 7 ad 3.

cznem, jednak bardzo stosownem, że Bóg zdecydował się, człowieka z grzechu wybawić. [1])

W jaki sposób to uczynił, wiadomo z ewangelji. Lecz spekulatywna teologja nie zadawalnia się tem, ale i tu pyta się, czy ten sposób był konieczny, albo czy istniała jeszcze inna możliwość? A jeśli tak, to dla jakich powodów wybrał Bóg właśnie ten sposób?

Problem ten rozstrząsali już starsi teologowie. Św. Anzelm sądził, że jeśli Bóg chciał człowieka z grzechu wybawić, to mógł to uczynić tylko pod warunkiem pełnego zadośćuczynienia, a to wymagało wcielenia Syna Bożego. Św. Tomasz nie podziela tego zdania, lecz staje na szerszem stanowisku i nie waha się twierdzić, idąc za przykładem św. Augustyna i innych Ojców, że dla Boga istniały bezwątpienia inne możliwości. [2]) Jednak ten sposób, który Bóg właśnie obrał, trzeba uznać za najodpowiedniejszy. Albowiem przez to, że Bóg żądał całkowitego zadośćuczynienia, a równocześnie przez zesłanie Syna swego uczynił ludzkości takie zadośćuczynienie możliwem, okazał on się równie sprawiedliwym jak i miłosiernym. Także dla człowieka było to najlepszem; albowiem więcej zaszczytnem dla niego jest, że odzyskał wolność na podstawie całkowitego spłacenia zaciągniętego długu oraz na podstawie sprawiedliwego zwycięstwa nad szatanem, niż gdyby to było nastąpiło drogą prostego ułaskawienia. Wreszcie i ze względu na porządek w całym wszechświecie było to najstosowniejszem, gdyż w ten sposób nic nie pozostało, coby nie było całkiem wyrównane. [3])

Dalej wykazuje św. Doktor, że takie poniesienie przez Chrystusa męki i śmierci dla naszego odkupienia było w najwyższym stopniu stosowne. Przez to bowiem nie tylko zgładzona została najzupełniej wina nasza i odpokutowane kary nam należne, ale zarazem otrzymaliśmy też najskuteczniejsze pobudki wiary, nadziei i miłości. Nadto dał nam Chrystus przykład posłuszeństwa, pokory, sprawiedliwości i innych cnot, niezbędnych do osiągnięcia zbawienia, i zarazem

[1]) In lib. sent. 3 d. 20 q. 1 a 1.
[2]) P. III q. 1 a 2. q. 46 a 2.
[3]) Tamże a 1 ad 3. art. 3. In lib. sent. 3 dist. 20 qu. 1 a. 1.

uprzytomnił nam najwyraźniej konieczność unikania grzechu, który takiego wymagał zadośćuczynienia. [1])

Potem przechodzi Tomasz jeszcze różne szczegóły męki Pańskiej, zapisane w ewangeljach i tłómaczy ich znaczenie. Tu święci jego nadzwyczajny talent odgadywania wszędzie myśli Bożej najpiękniejsze triumfy, tu staje się jego genjusz i dla nowoczesnego umysłu, chociaż spekulatywnie mniej uzdolnionego najwięcej sympatycznym. Te właśnie ustępy można szczególnie na początkową lekturę polecić. [2])

Dla braku czasu wspomnę już tylko, że o śmierci Chrystusa na krzyżu powiada św. Doktor, iż była najodpowiedniejszą dlatego, ponieważ nastręczyła Chrystusowi sposobność dania Ojcu najpełniejszego zadośćuczynienia a nam najdoskonalszego przykładu najwznioślejszych cnót. Przez śmierć swoją na wzgórzu w obliczu św. miasta i wielkich rzeszy ludu z wszystkich stron świata, dokonał Chrystus najstosowniej odkupienia całego rodzaju ludzkiego. [3])

Ostateczny wniosek z wszystkich spekulatywnych rozważań św. Tomasza jest ten, że dzieło odkupienia ujawnia w najjaśniejszy sposób wszystkie doskonałości Boże, szczególnie zaś sprawiedliwość i miłosierdzie oraz nieskończoną mądrość, która znalazła sposób najdoskonalszego pogodzenia owych dwóch pozornie ze sobą sprzecznych przymiotów. Najbardziej jednak akcentuje św. Doktór miłość; i to właśnie tak silne podkreślenie miłości oraz momentu etycznego w dziele odkupienia jest szczególną zasługą Doktora Anielskiego i najpiękniejszą zaletą jego spekulatywnego przedstawienia nauki katolickiej o odkupieniu.

Zbytecznem byłoby szczegółowo wykazywać pożyteczność tak uprawianej teologji spekulatywnej. Ona wzbogaca nie tylko umysł najcenniejszemi wiadomościami, umacnia we wierze i uzdalnia do jej zwycięskiej obrony, ale dostarcza także woli skutecznych pobudek do postępu w najwznioślejszych cnotach.

To nasuwa mi przejście do mistyki św. Tomasza, o której jednak na tem miejscu muszę się ograniczyć do krótkich tylko napomknień.

[1]) P. III q. 46 a. 4, q. 50 a. 1.
[2]) P. III q. 46 a. 9 nst.
[3]) P. III q. 46 a. 10.

Wymieniając w temacie obok teologji spekulatywnej także mistykę, nie miałem na myśli mistyki naukowej — chociaż Tomasz i tę w drugiej części swej Summy teologicznej w mistrzowski sposób przedstawił; albowiem o jej należyte uwzględnienie, równocześnie z teologją spekulatywną, nie mogłem w jednogodzinnym wykładzie się pokusić. Miałem zgóry raczej zamiar, dodać tylko kilka szczegółów z mistyki praktycznej świętego, by jej ścisłą łączność z teologją spekulatywną wykazać i przez to wartość życiową spekulacji teologicznej uwydatnić.

Mistyka praktyczna zasadza się, jak wiadomo, na zjednoczeniu duszy z Bogiem przez poznanie i miłość. Zwyczajny sposób takiego zjednoczenia należy do samej istoty religji, a dopiero wyższy jego stopień oznaczany bywa powszechnie nazwą mistyki. Otóż Tomasza z Akwinu trzeba z tego powodu nazwać wielkim mistykiem; ponieważ doszedł już w tem życiu do wielce doskonałego zjednoczenia z Bogiem, i to właśnie w ścisłej łączności z swoją spekulacją teologiczną. W życiu Tomasza okazało się nadzwyczaj jasno, jaką skuteczność tajemnice wiary naszej przy głębszem poznaniu posiadają do rozgrzania serca i podniesienia duszy ludzkiej do wyższego sposobu obcowania z Stwórcą, dającego kosztować przedsmak tej szczęśliwości, która polegać będzie na bezpośredniem oglądaniu nieskończonej doskonałości Boga. Z tego powodu Doktora Anielskiego można nazwać żywą apologją stanowiska Kościoła katolickiego, który odrzucił zdanie fałszywych mistyków twierdzących, że oddawanie się nauce, a w szczególności teologji stanowi więcej przeszkodę niźli pomoc do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. [1])

Tomasz zaznacza w swoich naukowych pismach wartość życiową rozbieranych spekulatywnie prawd na ogół tylko krótko. Jeszcze mniej rozwodzi on się o duchownym pożytku, jaki sam z swoich ustawicznych naukowych badań i dociekań odnosił. W tym względzie zdradza on raczej, jak to jest wogóle głęboko religijnym duszom właściwie, jakby pewien lęk, wyjawienia czegoś, co bezpośre-

[1]) Denzinger, Enchiridion n. 1284.

dniego stosunku jego duszy z Bogiem dotyczy. Lecz kto umie czytać pomiędzy wierszami, czyje ucho chwyta półtony, powiem jaśniej, kto sam jest prawdziwie religijny, ten łatwo wyczuje tę żywą wiarę i gorącą miłość, z jaką Tomasz swe naukowe dzieła pisał, pomimo że używał formy tak prostej i dla profana suchej. Czasami wewnętrzne uczucia wzbierały tak silnie, że domagały się i w piśmie choć krótkiego upustu. Tak pierwszą, jak i drugą część Summy teologicznej kończy święty Doktor krótkim aktem hołdu i uwielbienia dla Chrystusa, mianowicie słowy: *qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (który jest nadewszystko Bóg błogosławiony na wieki).

Więcej ujawnia się mistyczny stosunek do Boga i do Chrystusa w modlitwach a szczególnie w hymnach przez Tomasza ułożonych, które weszły do oficjalnej liturgji kościelnej i przynajmniej częściowo, mianowicie zwrotki *salutaris hostia* i *Tantum ergo sacramentum* rozbrzmiewają po dziś dzień we wszystkich katolickich świątyniach na całem świecie, budząc, chociaż już tylokrotnie zawsze na nowo słyszane, w każdej wierzącej duszy mistyczne uczucia.

Nadto mamy o nadzwyczajnej pobożności Tomasza bezwzględnie pewne i liczne szczegóły podające świadectwo stałych towarzyszy świętego, przedewszystkiem najbliższego jego powiernika brata Reginalda. Od nich dowiadujemy się, że Chrystus-Odkupiciel nie był dla Doktora Anielskiego bynajmniej tylko naukową abstrakcją, albo postacią jedynie historyczną, lecz osobą żywą, z którą on utrzymywał ustawiczną komunikację duchową, u której szukał i znajdował pociechę, światło i pomoc.

Każdą pracę naukową zaczynał on od kornej modlitwy przed wizerunkiem Ukrzyżowanego, a kiedy w jej toku napotkał na wątpliwości, znów uciekał się do modlitwy; w trudniejszych zaś wypadkach opuszczał nawet swoją celkę, by udać się przed tabernaculum i tam tak długo się modlił, aż danem mu było znaleźć rozwiązanie trudności. Światło, które na skutek gorącej modlitwy otrzymywał, było niekiedy tak silne, że widziano go wychodzącego z kaplicy z rozpromienioną twarzą i rzęsistemi łzami na licach. Wró-

ciwszy do swej celki zabierał się natychmiast do pisania lub dyktowania z podwójną szybkością.[1])

Okazją najwznioślejszych przeżyć mistycznych było dla Tomasza liturgiczne wznawianie ofiary Chrystusa na krzyżu. W czasie mszy św. zatapiał on się tak głęboko w rozpamiętywaniu męki Pańskiej, że częstokroć tracił pamięć na czas i otoczenie, a wewnętrzne wzruszenie, którego doznawał, bywało tak silne, że według zeznania naocznych świadków, zalewał się obfitemi łzami albo, jak się wyraża biograf, rozpływał się we łzach. Szczególne rozrzewnienie zauważono u świętego, gdy odprawiał mszę św. w niedzielę pasyjną po uprzedniem wykończeniu traktatu Summy teologicznej o odkupieniu i męce Pana Jezusa.

Ta gorąca i tkliwa pobożność przez długi czas nie przeszkadzała bynajmniej Tomaszowi w pracy umysłowej, jak wykazują jego dzieła. Przeciwnie sam święty wyznał, że powodzenie i postęp w naukach zawdzięczał więcej światłu odebranemu na modlitwie, niż czysto naturalnym wysiłkom, chociaż i tych nigdy nie szczędził. Jednak z biegiem lat przeżycia mistyczne takiej nabierały siły, że zaczęły utrudniać pracę naukową.

Wreszcie na trzy miesiące przed śmiercią odłożył Tomasz pióro na zawsze, mówiąc: „więcej pisać nie mogę, albowiem wszystko, com napisał, wydaje mi się jakby plewy w porównaniu z tem, co danem mi było widzieć i poznać w kontemplacji". Wszystek pozostały czas poświęcił już prawie wyłącznie na mistyczną rozmowę z Bogiem. W krótkich przerwach wykładał synom św. Benedykta, u których był znalazł w swej chorobie schronienie, najwięcej mistyczną księgę Pisma św., Pieśń nad Pieśniami. Wobec zbliżającego się końca odnowił przed zgromadzonymi zakonnikami wyznanie wiary i oświadczył, że wszystko, czego nauczał i co napisał, poddaje pod sąd Kościoła świętego. A kiedy przyniesiono mu wijatyk, na widok utajonego pod postacią sakramentalną Zbawiciela tak się modlił: „Przyjmuję Cię, ceno odkupienia duszy mojej, dla miłości Twojej oddawałem się nauce, czuwałem i pracowałem, Ciebie przepowiadałem usty

[1]) Acta Sanctorum ed. Bollandus, marzec, t. I str. 668 nstp.

i piórem, przeciwko Tobie nigdy nie mówiłem ani nie pisałem... spraw, niech się stanie, czego tak gorąco pragnę, bym Cię z odsłoniętą już twarzą oglądał w Twojej chwale".

Na tych ostatnich słowach świętego, które nam kroniki przechowały, kończę; albowiem zdaje mi się, że to co przytoczyłem z teologji spekulatywnej i mistyki św. Tomasza jakkolwiek wystarcza dla wytłumaczenia, czemu teologowie katoliccy po dziś dzień uważają Doktora Anielskiego za swego mistrza i swój wzór, oraz dlaczego lekturę i studjum jego dzieł młodym teologom i wogóle wszystkim wykształconym osobom tak gorąco się poleca.

Ks. Dr. Alojzy Bukowski.

Kartki z dziejów katolicyzmu w Rosji, w pierwszej połowie XIX w.

Uwagi wstępne.

Poznawanie żywotów konwertytów posiada wielką doniosłość wychowawczą.

Uczymy się z nich jednego przedewszystkiem: odwagi życia pełnego, bezkompromisowego — życia w prawdzie i dla prawdy. Bez względu nawet na to, czy poznający zgodzi się całkowicie na światopogląd, zdobywany mozołem przez nawrócenca — sama bohaterska wierność dla niego musi zastanowić, poruszyć, podbić.

Konwertyta zmusza do liczenia się poważnego z tym typem życia, którego on stał się wyznawcą. On bowiem nie słowem, nie myślą tylko — ale życiem swojem próbuje przyświadczyć prawdzie swego istnienia.

Takie znaczenie posiada literatura konwertycka dla ogółu czytelników bez względu na przekonania religijne.

Ale poza tą czysto ludzką, psychologiczną stroną zagadnienia, która podobną jest w wypadku nawrócenia religijnego w ścisłem tego słowa znaczeniu, jako też w t. zw. „nawróceniach" politycznych, narodowych, moralnych — żywoty konwertytów, ludzi „dobrej woli", uczą czegoś istotnie ważniejszego: uczą poznawać Boga.

Poza dowodami istnienia Boga teologicznemi, historjozoficznemi (konieczność uznania celowości procesu historycznego) — dowodem istnienia Boga, wobec którego musi najbardziej nawet sceptyczny umysł zetknąć się oko w oko z prawdą — jest właśnie cud nawrócenia.

Niemasz nawróceń niecudownych. Nie można bowiem rozłożyć procesu „powtórnych narodzeń" na czynniki tylko naturalne; podobnież jak i procesu biologicznego narodzenia człowieka nie można rozłożyć na czynniki tylko materjalne (fizjologiczno-chemiczne).

Dusza będzie zawsze tem, co Bóg... „dodaje" do zespołów plazmatycznych.

Nawrócenie — będzie zawsze też tem, co Bóg... „dodaje" do zespołu stanów „doświadczeń" religijnych (James). Tę interwencję Boską w objektywnie przedstawionem życiu konwertyty zobaczymy zawsze jak na dłoni.

Typem nawrócenia pozostanie na zawsze — nawrócenie Szawła, co później został Pawłem apostołem. I rzecz charakterystyczna, w osławionem dziele Jamesa o „doświadczeniach religijnych" materjałem dla autorskiej syntezy psychologicznej były analizy mnóstwa przeżyć typów ludzkich pomniejszego gatunku, „nawróconych" przez Armję Zbawienia i t. p. — o apostołach nie było nic. Gdybyśmy nawet sceptycznie, po Straussowsku, zanegowali objektywność Objawienia Ewangelji; gdybyśmy w Jezusie chcieli widzieć nie więcej niż genjalnego apostoła — scena nawrócenia Szawła byłaby w rażącej sprzeczności z taką konstrukcją myślową. Byłaby ciemną zagadką, bez możliwości nawet rozwiązania.

Dlaczego Paweł poszedł za Panem? Dlaczego rzucił swą pozycję prześladowcy chrześcijan? Gdyby był faryzeuszem, intelektualistą, moglibyśmy to sobie wytłumaczyć obudzeniem się tęsknoty za szerszem, bardziej twórczem życiem. Ale był on wodzem czynu antychrześcijańskiego? To rzucił, by się stać jednym z pogardzanych dotąd przez siebie uczniów Ukrzyżowanego.

I to w jakiej chwili? Nie zmienia Szaweł swych przekonań, po ochłodzeniu, po zwątpieniach. Przyszły apostoł nie chodził w nocy do Chrystusa, wiedziony jakiemś przeczuciem, że się dotychczas mylił. Szaweł nie pytał, jak Piłat: „Co to jest prawda"? On wiedział, że Prawdą jest Zakon. (I tylko on!).

Nawraca się w momencie najsilniejszego napięcia swej wiary, w momencie inicjowania krzyżowego pochodu przeciw-

ko krzyżowi. Jaki interes, jaka rozumna pobudka mogłyby go skłonić do przejścia na stronę przeciwną? „A Szaweł jeszcze dychając groźbą i morderstwami przeciwko uczniom Pańskim" (Dzieje Apost. 9, 1). Nie było przygotowań... żadnych sugestyj, czaru osoby Zbawiciela, czy apostołów (rybaków galilejskich). On tylko G ł o s usłyszał, a osoby nie widział. Cudowność nawrócenia jeszcze bardziej się uwypukla objektywnie, gdy zestawimy to nawrócenie z temi innemi, niemniej cudownemi nawróceniami — Nikodema... co w nocy do Pana przychodził (Jan 3); czy to nawróceniami powtórnemi uczniów, „których oczy były zatrzymane"; czy to „niewiernego Tomasza", któremu Bóg zezwolił palce do ran wkładać... Gdyby apostołowie, czy późniejsi, mieli konstruować Ewangelję — trudno przypuszczać, aby ci prawie analfabeci posiadali tak znakomicie znajomość niuansów psychologicznych, by aż tyle form procesu nawrócenia wydedukować potrafili.

Musielibyśmy im przypisać głębszą wiedzę psychologiczną od autora „Doświadczeń religijnych", a co dziwniejsze, przypuścićby trzeba było, że owa wiedza nie opierała się na żadnem doświadczeniu realnem.

James nazwał nawróceńców — „powtórnie narodzonymi", a proces nawrócenia... powtórnem narodzeniem. Paralela taka ma wielkie znaczenie wyjaśniające. N a r o d z e n i e p o p r z e d z a b ó l p o r o d u...

Ta symbioza cierpienia matki z radosnym aktem tworzenia się nowego człowieka zachodzi również i przy nawróceniach. Z tą jedynie różnicą, że cierpi w tym wypadku on sam, konwertyta! Niema nawrócenia bez cierpienia!

Matka, nie cierpiąc — roni, a nie rodzi. Nieprzecierpiane dostatecznie nawrócenie, a co na jedno wychodzi — nieprzezwyciężenie „starego człowieka" — dać może też tylko nieżywy płód, lub dziecię, które po latach może znowu boleśnie zasłabnąć. „Bo ktoby chciał zachować duszę swą, straci ją". C i e r p i e n i e m a t k i p o p r z e d z a z a c z ę c i e.

Już w tym momencie procesu biogenetycznego mamy do czynienia z ingerencją Boga widoczną. Zaczęcie jest przy-

padkiem szczęśliwym, między wieloma nieuwieńczonemi skutkami.

Zaczęciem „narodzenia z ducha" jest pierwsze zetknięcie się duszy „oko w oko z Bogiem".

Przewidzieć niepodobna, co nas w ten sposób z Bogiem styka. Pośrednikiem, owem medjum pośredniczącem, może być fakt historyczny, człowiek, książka, a czasem... jedno zdanie człowieka, czy książki, lub coś zupełnie nieuchwytnego.

Sam Szaweł nie zdawał sobie sprawy z tego, skąd doń głos przyszedł i kto go wypowiedział.

„A padłszy na ziemię, usłyszał głos do siebie mówiący: Szawle, Szawle, przeczże mię prześladujesz? Tedy rzekł: Ktoś jest Panie"! (Dzieje Ap. 9, 4—5).

Jeden z naszych bohaterów, O. Peczenin, sam o tem w ten sposób pisze (artykuł-list do *Listka* ks. Dołgorukowa w Brukseli):

„Dziwne posiadają ludzie pojęcia o t. zw. nawróceńcach na katolicyzm! Zapał młodzieńczy, kazanie, ksiądz: wszystko to głupstwo! Otóż nic podobnego! Żaden ksiądz katolicki nie powiedział mi ani słowa i nie miał na mnie najmniejszego wpływu. Moje nawrócenie zaczęło się chyba bardzo wcześnie, przy pierwszych promieniowaniach rozumu, na ojczystej glebie, w Rosji, na pustkowiu, w rosyjskiej armji... A może być ja sam jeszcze nie odgadłem zagadki mego życia. Jest to tajemnica Opatrzności".

Zaczęcie jest wynikiem aktu miłości.

Miłość poprzedza też poznanie Boga, czy poznanie się z Bogiem. Aby Boga znaleźć, trzeba miłośnie Go szukać.

Choć wydawać to się może paradoksalnem, Szaweł miłośnie Boga szukał, zanim się z nim „oko w oko zetknął" przed murami Damaszku.

„Jam jest Jezus, którego ty prześladujesz". Cóż to znaczy prze-śladować? To szukać namiętnie, bez wytchnienia swej ofiary, by się z nią „oko w oko" zetknąć.

Szaweł Jezusa prze-śladował, gdyż mu On, zdawało się, zasłaniał jedynego Boga. Odwodził pono ludzi od prawdy... łudził ich... był fałszywym prorokiem. Późniejszy apostoł prawdę kochał nadewszystko. Jej siebie oddał. Bez

ego oddania nie znalazłby się nigdy „na drodze do Damaszku".

W każdym żywocie konwertyty znajdziemy to samo. Wszyscy oni... prześladują Boga... wszyscy Go tropią, na Niego czyhają... Idą odważnie, siłą jakąś fatalną wiedzeni naprzeciw Boga, by się wreszcie znaleźć przed murami Damaszku.

Św. Paweł, gdy się przekonał, że to, co za zawadę dla prawdy poczytywał, co chciał w imię Boga niszczyć — Bogiem samym było, padł na ziemię i zawołał: „Co chcesz, bym uczynił".

I tak bywa zwykle. Niemasz idei, która, gdy się jej człowiek całkowicie odda, gdy ją przemyśli „do końca" — nie zawiedzie go na drogę ku prawdzie.

Iluż to dawniejszych utopijnych socjalistów, saint-simonistów, fourier'ystów, a dziś pragmatystów, bergsonistów i t. p. znalazło się w Kościele? Że późniejszy ateistyczny materjalizm stał się „ślepą uliczką", to dlatego właśnie, że nabrał cech filisterskiej walki ze światopoglądem wogóle. Wystarczy jednak pogłębić, odmechanizować socjalistyczną utopję, a znowu droga, choć kręta i mozolna, zaprowodzi aż... do Damaszku. Przykładem pierwszego rodzaju są nasi bohaterzy: Peczenin, Łunin (saint-simoniści); socjalistami byli: głośny dziś, Papini, i za mało znany, zapoznawany u nas, przyjaciel Papiniego, Stanisław Brzozowski, który przed śmiercią powrócił na łono Kościoła.

„Duch, kędy chce, tchnie".

Dla Łunina, Peczenina, przełomowym okazał się wpływ Saint-Simona. Nic w tem dziwnego niema. Był to zaczyn fermentujący. Łunina zasługą, jego zwycięstwem było to, że się na tych popasach nie zatrzymał, że szedł dalej, że „prześladował" dalej, aż do bram Damaszku.

I Szaweł nie zatrzymał się na faryzeizmie, czy saduceizmie. Szedł dalej... I stał się św. Pawłem.

Na tem polega oddanie się miłosne prawdzie.

Mimo takiego poglądu, uznającego konieczność wprowadzenia momentu ponad-normalnego do analizy procesu nawrócenia — niemniej badaczowi nie wolno uronić nic,

co składaćby się mogło na zespół warunków koniecznych, choć niewystarczających.

Bardzo często spotykamy się w literaturze, poświęconej czy to świętym, czy konwertytom, z zasadniczym błędem psychologicznym, udaremniającym „poznanie" ludzi, o których się pisze.

Gdy nazywamy nawróceńców powtórnie narodzonymi, czynimy tylko pewną przenośnię, by dać możność zrozumienia, że mamy do czynienia z procesem Bosko-ludzkim, współpracy — wysiłku człowieka z łaską Boga. Jaźń konwertyty pozostaje przez życie całe tą samą jaźnią. Bóg dusz nie wymienia. Proces nawrócenia nie jest jakąś reinkarnacją za życia, a tem mniej jeszcze jakiemś patologicznem rozszczepieniem jaźni.

„Stary człowiek", „nowy człowiek" — to nie antynomjalne przeciwieństwa — to powolne przekształcanie się wewnętrzne człowieka.

Tej pracy powolnej nie widzi się właśnie dlatego, że to, co „stary" człowiek za najważniejsze, najcenniejsze w sobie uważał, co napokaz wystawiał (indywidualizm, moc przewodzenia innym) — z tem „nowy" walczy pocichu, gdzieś przed kratką konfesjonału. Biograf — zazwyczaj po śmierci rekonstruujący typ człowieka, nie widząc starych cech — skłonny jest sądzić, że dosłownie odbyło się jakieś „zamienienie" duszy.

Drugą sprawą, związaną z tą pierwszą, to socjologiczne względy. Jaźń ludzka składa się jakby z uwarstwień (jaźń osobista, rodzinna, rodowa, narodowa, historyczna i t. p. James).

Konwertyty Bóg nie wyrywa w momencie nawrócenia z tego „systemu rzeczywistości", w którym się narodził, wychowywał, żył poprostu. I gdyby potem sam konwertyta ze światem zerwał, zamknął się w pustelni, w klasztorze, niemniej w przejawach jego życia duchowego ów typ, który się powoli wytwarzał, odnaleźć musimy.

Cudem jest nawrócenie jednostki. Ale gdy negujemy wartości socjologiczne, broniąc pozornie cudowności jednego faktu, negujemy cudowność, przejawiającą się przecież i w procesach historycznych.

Celem niniejszej monografji, poświęconej zagadnieniu konwersji w Rosji, bynajmniej nie były rozważania ogólne na tematy: Rosja a katolicyzm. Szło o coś znacznie prostszego — o wydobycie na powierzchnię faktów działania Ducha Św. w ciszy dusz wybranych rosyjskiego pochodzenia. Na miejsce historji, czy historjozofji, wprowadzamy do studjów naszych psychologję z nieodrodną jej siostrzycą — intuicją.

Czterech tylko bohaterów przesunąć chcieliśmy w swej powieści o działaniu Ducha Św. w Rosji. Czterech ich bowiem było, jeżeli idzie o ten zakres, który sobie celowo postawiliśmy.

Szło nam bowiem o tych katolików rosyjskich, którzy pozostawali w Rosji, czy lepiej może z Rosji byli przez Boga wzięci dla służby w Kościele. To jedno było zastrzeżenie zakreślone. Drugie było podobnej treści. Szło o tych, którzy po nawróceniu swojem kontaktu bezpośredniego z Rosją, z jej życiem kulturalnem, ideowem nie zatracali. Trzeci wzgląd wyraźnie jest podany w chronologicznych ramach naszego studjum. Rzecz znamienna, ci wszyscy nasi bohaterzy są mało znani. Lub, co gorsza, znani w Rosji w zniekształcającym ich życie duchowe — micie liberalnym. Są to ludzie celowo w Rosji zapoznawani. Trzeba było dziwnego pietyzmu dopiero co zmarłego w Pradze, M. Gerszanowa, jednego z najsubtelniejszych rosyjskich krytyków literackich — żyda, chyba do końca życia szukającego niespokojnie prawdy, aby dwóch z naszych bohaterów zostało odkrytych w 1908—1910 r. w Rosji. Kto wie, czy temu kulturalnemu żydowi Rosja nie zawdzięcza więcej niż się wydawać może?

Czterech jest bohaterów w książce. Może za mało, nawet przy takich zastrzeżeniach co do zakresu, o jakich mówiłem. Ale jeszcze jeden wzgląd musiał na studjach mych zaważyć: brak materjału biograficznego.

Każdy z tych ludzi — to inna zasadniczo struna duszy, inna tej duszy władza, na której Bóg wygrywać zechciał podobną symfonję przezwyciężonej tragedji.

Michał Łunin — to wola, co naprzód junacką gwardyjską była, by wkońcu na Syberji zamienić się na chrzę-

ścijańską prawdziwą „wolę mocy" (nic już z nitzscheaniźmem nie mającą wspólnego).

Ks. Zinaida Wołkońska — „carica muz i krasoty", jak ją określił Puszkin — to człowiek serca, to wielka przyjaciółka mężów stanu, cara, później filozofów i poetów, a jeszcze później w Rzymie po nawróceniu — przyjaciółka księży i apostołów (ks. Wołkońska jest przecież „madame Sweczin" OO. jezuitów). Wytworna dama dworu do końca życia zostaje sercem własnych salonów. Jej artystyczne skłonności, jej wielki takt, wdzięk, humanitaryzm zostają przez Boga użyte i pokierowane. Salon pozostaje jako ośrodek. Zmieniają się tylko postacie, które doń wchodzą po ciepło wewnętrzne z ogniska kulturalnego wypływające.

O. Peczenin — ten „nawrócony romantyk", ot bliźniak naszego Bohdana Jańskiego, Semeneńki, Kajsiewicza — jednem słowem „rodzinki" z domku Jańskiego; eks-profesor, lingwista i poeta, a potem zakonnik; to wyobraźnia, co naprzód niesamowicie bezkresną była, to wyobraźnia najkrańcowszego romantyzmu, bo rosyjskiego. A potem... to starzec, mnich, śpiewający Bogu młodzieńcze i znowu romantyczne hymny. 25 lat reguły redemptorystów i pół roku trapistów (po niesamowicie spóźnionym buncie) duszy tej nie zmieniło. Poezja została, zmienił się tylko jej cel, a nie forma, czy nastrój.

I wreszcie Piotr Czaadajew, prekursor Sołowjowa, wódz kierunku „zachodniowców", uczeń Bonalda, De Maistre'a, Schellinga — to człowiek głowy, człowiek mózgu. Naprzód intelektualista, tak krańcowy, że głowa przytłacza tam wszystko. Niesamowicie dumny arystokrata, który do katolicyzmu przychodzi na drodze szlacheckiego *liberum veto*, a zagubionej w świecie ojczyźnie swojej rzuca hamletowskie *aut-aut*, a właściwie tylko jedno *aut*: albo z Europą katolicką, albo powolne zamieranie w chińszczyźnie bizantyńskiej... A potem... uwielbiany przez wielu, szanowany przez wszystkich, wychowawca młodych pokoleń, centralna postać okresu mikołajewskiego, wychowawca obydwóch walczących ze sobą przywódców kółkowych, „zapadników" i „słowianofilów"...

I.

MICHAIŁ SERGEJEWICZ ŁUNIN,

DEKABRYSTA-KATOLIK.

Nazwaliśmy O. Peczenina człowiekiem serca; Piotra Jakowlewicza Czaadajewa nazwać inaczej niepodobna, jak człowiekiem myśli, głowy — ten trzeci bohater naszych kartek dopełnia chyba tej galerji. Łunin przedewszystkiem imponował swym bliźnim, zadziwiał, a czasem przerażał swą nadzwyczajną wolą. O Łuninie przechowała się moc legend: o jego niesamowitych gestach junackich. Nie było to junactwo nieokiełzane, połączone czy to z pychą nadmierną, czy z krwiożerczością i cynizmem. Epoka i środowisko oficerów gwardji znane było z tego właśnie rodzaju junactwa. Do pierwszej kategorji należał Michał Orłow, prototyp lermontowskiego „Demona" (przyjaciel Łunina), do drugiej nieokiełzany hulaka, a zarazem... „student göttyngeński", P. P. Kawerin.

Przyjaciel Łunina z lat młodzieńczych, Francuz na rosyjskiej służbie, eks-emigrant, Hippolyte Auger tak pisze o ogólnem wrażeniu, jakie ten człowiek wywierał: [1])

„W całej jego postaci, w rozmowie wyrażała się wrodzona szlachetność i szczerość. Przy konkretnym zupełnie umyśle wiele było w nim sentymentu, o którym może nawet nie wiedział. Był to marzyciel-rycerz, podobny do tego średniowiecznego Don-Kichota, zawsze gotów zmierzyć się ze śmigą wiatraka"...

„Przedewszystkiem znać było w nim silną wolę, ale nie miała ona nic z odpychającej władczości nad słabszymi...

[1]) Niniejsza sylwetka jest wytworzona głównie z materjału pamiętnikarskiego. Główne źródła są takie: D. Zawaliszyn (dekabrysta-sybirak): „Dekabrysta Łunin", *Istor. Wiestnik* 1889 — Hippolyte Auger: Z pamiętnika. *Russkij Archiw* 1877. — Marja ks. Wołkońska (sybiraczka, żona dek. ks. Sergjusza W.): Pamiętnik. *Bibl. Dziet Wybor.* — Agaton Giller: „Opisanie Zabajkalskiej krainy", 1867. — Gołowaczew: Dekabryści, 86 portretów. — *Polarnaja Zwiezda,* wydawnictwo Hercen-Ogarew, rom 1859 r., zawierający dwa głębokie artykuły o „dekabryzmie" i śledztwie z 1826 r., a także wyjątki z głośnych listów Łunina do siostry. — *Wielka Encyklopedja* Orgelbranda (tom 45, str. 91—92). Ostatnio wspomina Łunina ks. Sergjusz Wołkoński, wnuk dekabrysty, autor ślicznych wspomnień i monografij „O Dekabrystach". (W niej wspomina autor o nadzwyczajnej erudycji Łunina).

Spokojnie drwiący wyraz twarzy czasami nagle serdecznie się ożywił, aby za chwilę znowu twarz przybrała niewzruszoność dawniejszą"...

A w innem miejscu tak się ten autor zastrzega:

„Muszę przestrzec czytelnika, że gdybym nawet najdrobiazgowiej opisywał Łunina, w żadnym razie niepodobna mi będzie dać o nim pełnego pojęcia — była to wielostronna i dziwna natura, nieuchwytna, mimo to że w głębi jej leżała jedna niezmienna idea. On umyślnie udawał lekkomyślnego, próżnego, by skryć przed wszystkimi tajemną pracę duchową i cel, do którego niezłomnie zmierzał".

Ks. Wołkońska tak go charakteryzuje na podstawie znajomości z nim na Syberji (na ciężkich robotach):

„Był to człowiek silnego charakteru, niepospolitego umysłu, zawsze wesoły, nieskończenie dobry i głęboko wierzący".

Legendarność swą zawdzięcza trzem cechom, czy rysom znamiennym: Pierwszy to junacka nieustraszoność i takaż sama szczerość.

Drugi — to dowcip. Nic nie zdołało złamać jego charakteru, nic też nie zdołało pozbawić go humoru i ironji.

Trzeci — zawdzięcza nie charakterowi, ale okolicznościom zewnętrznym. Był synem jednego z najbogatszych ludzi ówczesnej Rosji.

Michaił Sergejewicz Łunin urodził się 1783 r. Ojciec był „nababem"-ziemianinem, człowiekiem mało chyba kulturalnym. Był chorobliwym skąpcem. Wzmiankowany Hippolyt Auger podaje w swych „zapiskach" relację rozmowy Michała z ojcem, która ani pod względem drastyczności sytuacji (syna, znajdującego się po uszy w długach), ani pod względem niebywałego komizmu oddania w tej scenie przez Michała Sergejewicza dialogu, toczącego się na schodach w obecności nadsłuchujących lokai — niczem nie ustępuje słynnej scenie w komedji Molièra „Skąpiec". Matka natomiast była podobno nadzwyczajnie kulturalną kobietą, Murawjewówna z domu. Była ona rodzoną siostrą Michaiła Nikiticza Murawjewa,[1]) nauczyciela i wychowawcy wielkich

[1]) Jest to ten sam „ojciec dekabrystów", o którym w prelekcjach paryskich A. Mickiewicz wspomina, że go zmuszono do pójścia na bal dworski po skazaniu syna (był on tam jednak z własnej woli).

książąt Aleksandra i Konstantego, powołanego przez Katarzynę II. Redaktor *Russkawo Archiwa* (1877 r.) w odsyłaczu do wspomnień Auger'a o matce i wuju Michała pisze: „Zdarzyło się nam czytać listy Michała Murawiewa do siostry, odnoszące się do XVIII w. Były to czyste, wzniosłe serca. Dzieci obydwóch umarły na Syberji (wszyscy „dekabryści"). Łunin już na zesłaniu przecierpiał powrót na katorgę, jako karę za szaloną próbę zrewolucjonizowania tubylców". [1])

Otrzymał wychowanie wielkoświatowe. Był wielostronnie oczytanym dyletantem. Później na emigracji sam Łunin, gdy pozostawiony samemu sobie w Paryżu, myśleć musi o pracy zarobkowej, przyznaje się do braków w wykształceniu. „Uczonym, co prawda, nie jestem, ale może być wystarczy mię na to, by zostać beletrystą, literatem." Zna języki europejskie, łacinę; na Syberji zaczyna gruntownie pogłębiać swe studja. Tam też uczy się greckiego, pogłębia znajomość łaciny. Dobrze zna angielski, i to mu w Paryżu posłuży jako środek zdobycia środków utrzymania. Jest jednak niebywale inteligentny. Próba twórcza — beletrystyka — udawała mu się bardzo. Tak przynajmniej oświadczają literaci francuscy, którym Auger pokazuje fragmenty powieści o „Carze Dymitrze". Nie skończył jej przecież i wogóle zarzucił beletrystykę... Jest też bardzo muzykalnym...

W rozmowie ze swym francuskim przyjacielem bardzo trafnie krytykuje ówczesną muzykę francuską i włoską, przeciwstawiając jej nieznanego kompozytora, którego utwory raz tylko słyszał w salonie siostry w wykonaniu braci Wielhorskich. Kompozytorem tym jest Bethowen.

Jak już wzmiankowaliśmy, Łunin jest niezmiernie dowcipny. Dowcip jego nosi specyficzny charakter serdecznego sarkazmu. Inny to zupełnie dowcip, niż ten, dzięki któremu podobnie słynął Piotr J. Czaadajew. Znać w nim przedewszystkiem humor przezwyciężającego swe własne i inne tragedje.

---

[1]) O tym czynie, przypominającym napoły legendarnego Beniowskiego — nic inne źródła pamiętnikarskie nie podają. Oto przykład legend o Łuninie.

Damy przykład tego dowcipu: Kiedyś na Syberję zjechała z Petersburga senatorska komisja kontrolująca. Rzekomo miała ona polepszyć byt skazańcom. Gubernator, oprowadzając senatora po celach dekabrystów, zbliżył się do celi Łunina. Była ona najgorszą ze wszystkich, nie posiadała wogóle okna, a przez dziury w dachu kapała woda na posłanie suchotnika Łunina.

Łunin staje w pozie najwytworniejszego dworaka przed senatorem, a otwierając drzwi od swej celi, odzywa się po francusku:

— Sire, jestem szczęśliwy, że mogę honory ci czynić w progach... mego grobu.

Jak zwykle stawało się z ofiarami dowcipu Łunina — pan senator „raztieriałsia". Wygłosił sakramentalne zdanie:

— Czy ma pan jaką prośbę?

Łunin odpowiada:

— Obecnie potrzebny mi jest w celi — jedynie parasol.

Po skończeniu szkół, czy też, jak to wtedy było modnem, po ukończeniu domowego wykształcenia, prowadzonego przez francuskich emigrantów, Michał wstępuje do wojska. Awansuje bardzo prędko. Staje się i on (jak również i Czaadajew, bohater innej „Kartki") ulubieńcem cara. Podczas odwrotu z pod Wilna (1812 r.) przy przeprawie przez Niemen jest w świcie cara i dodaje mu otuchy w momentach zupełnej prostracji.

W r. 1814 jest pułkownikiem gwardji. Jakoś i w tym momencie losy Łunina i Czaadajewa się upodabniają. Wpada w niełaskę. Dotychczas car cenił w nim właśnie jego nieustraszoną szczerość. Po zwycięstwach, które przecież dosłownie przyczyniły się do zawrotu głowy cara — jedno ze zwykłych dla Łunina wystąpień zdecydowało o tej niełasce. Sprawa tak się przedstawiała: Łunin wraz z grupą kolegów oficerów (którym chyba przewodził w tej sprawie) był obecny w izbie panów, gdy rozważaną była sprawa marszałka Ney'a i Labèdoyèr'a. Gdy izba wyniosła wyrok śmierci, z pośród grupy rosyjskich wojskowych wystąpił Łunin i zawołał:

— *Mais c'est un assassinat juridique.*

Oficerowie, pobrzękując szablami, demonstracyjnie salę opuścili. Tej szczerości car ulubieńcowi nie wybaczył.[1])

Aleksander — Wołkońskiej, protektorce w tym wypadku pułkownika Łunina, przebaczał wiele[2]) i ten jej „niepolityczny" krok przebaczył — Łuninowi jednak przebaczyć nie mógł do końca życia. Nie ukarał go wprost, bojąc się może wrażenia, jakieby taka kara na oficerów zrobiła, ale postanowił się zemścić po swojemu. Nie awansowano odtąd Łunina. Wszelkie podawania go na listy awansów nie osiągały skutku. Car się uwziął i wogóle przestał awansować oficerów tego pułku, t. j. nie podpisywał wogóle listy awansów. Nareszcie Łunin stracił cierpliwość, zapytał się więc wręcz, czy to z jego przyczyny koledzy nie awansują, a jeżeli tak, to on się usunie.

Car, gdy mu o projekcie Łunina powiedziano, odburknął:

„Najlepsze to będzie, co może zrobić".

Łunin się usunął. Zrobił to po swojemu, dosłownie. Wyjechał bez zameldowania władzy, dopiero z zagranicy napisał do swego zwierzchnika, ks. Wołkońskiego, że nie mógł podać prośby o dymisję, gdyż nie wiedział, czem takie podanie umotywować. Usunął się przecież z „porady" cara.

Ucieczka Łunina miała i inne przyczyny. Biedny rosyjski Cléante był po uszy w długach. Ojciec-Harpagon skorzystał z okazji służbowych zatargów i wszelkie stosunki z „marnotrawnym" synem zerwał, t. j. przestał mu dawać pieniędzy na wystawne gwardyjskie życie.

Chyba z epoki jeszcze z przed ucieczki datuje się fakt charakterystycznego dla Michała Sergejewicza, a także dla całego gwardyjskiego milieu, pojedynku z serdecznym przyjacielem hr. Orłowem.

Gdzieś w salonie, podczas politycznego sporu, hr. Orłow głośno się wyraził, że jedynie ludzie moralnie niscy mogą wyznawać inne, niż on głosi obecnie, poglądy. Łunin to usły-

---

[1]) Za Łuninem wstawiała się bezskutecznie dama dworu, w której się kochał Aleksander I — ks. Zinaida Wołkonskaja, bohaterka jednej z następnych „Kartek".

[2]) Patrz korespondencję Aleksandra I do Wołkońskiej. *Sbornik Imp. Rus. Istor. Obszczestwa.* 1868, str. 310 i nast.

szał. I choć sprawa wcale się jego nie tyczyła, gdyż zgadzał się z poglądem Orłowa — kategorycznie zażądał, aby Orłow cofnął swe słowa, gdyż: „on sam zna człowieka, wyznającego te inne poglądy i którego jest przyjacielem".

Zawadjaka Orłow zaperzył się: „Michale, ty mnie prowokujesz".

Łunin spokojnie odparł: „Nie jestem zawadjaką, ale gdy tego żądasz — bić się możemy".

Pojedynek odbył się na warunkach wysoce ostrych. Przeciwnicy mieli prawo, podchodząc do siebie (zamieniając miejsca), trzy razy do siebie strzelać.

Po pierwszym strzale Orłowa odpada kita ułańskiego czaka Łunina.

Łunin strzela wgórę.

„Kpisz ze mnie, czy co?", woła Orłow i, podchodząc, mierzy uporczywie.

Drugi strzał rani ciężko Łunina, łamie obojczyk i znosi epolet. Łunin, spokojnie patrząc w oczy Orłowowi, strzela znowu wgórę.

Orłow zatrzymał się tuż przy Łuninie. Pistolet jest prawie przy piersi. Nagle zawahał się i... rzucił się Łuninowi w objęcia, prosząc o przebaczenie...

Był na służbie gorliwym, bez pochlebstwa. Gwardji nie lubił.

„Nasza gwardja", dowcipkował, „to wspaniały oprawny poemat carski, drogi i niepotrzebny".

Z rozmów z Auger'em, skrupulatnie przez tegoż zapisanych, możemy zdać sobie sprawę ze składu duszy Łunina przed wyjazdem do Francji.

Jest on ateuszem o nitzscheańskich gestach myślowych. Gdy na jego pesymistyczne wynurzenia Auger radzi odszukać w sobie ślady religijnej młodości, Łunin odpowiada: „Tylko djabły bywają w młodości nabożne. [1]) Mnie potrzebna jest samotność i oddalenie od świata. Wiesz, co mi przychodzi do głowy czasem: dobrzeby było pojechać do Ameryki, do zrewoltowanych junaków tamtejszych. Tyś Francuz,

[1]) W młodości przecież były... aniołami.

a więc powinieneś chyba wiedzieć, że bunt — to najświętszy obowiązek każdego". Gdy rozmyślają z Auger'em nad tem, co ma on robić po zerwaniu z ojcem, gdyż karjerę wojskową będzie chyba musiał przerwać, jaką wymagającą wielkich środków. Łunin tak o możliwej dla siebie karjerze prawi:

„Mój kochany", zawołał, „dla mnie jedna tylko odkryta jest karjera — karjera wolności, nazywa się ona w Hiszpanji *libertade*,[1]) w niej żadnego sensu nie mają tytuły, choćby i najgłośniejsze".

„Jakto?... Będę pobierał wysokie wynagrodzenie i nie będę robić nic lub, co gorsze, będę robić wszystko, aby zadowolić mego zwierzchnika, którego z drugiej strony starać się będę zepchnąć z jego miejsca, by samemu je zająć.

„I ty sądzisz, że jestem zdolny do takiej mizernej egzystencji?...

„Ależ... ja się zaduszę, i to będzie sprawiedliwą odpłatą losu za zbeszczeszczenie ducha. Nadmiar sił zadusi mnie. Nie, nie, konieczną dla mnie jest wolność myśli, wolność woli, wolność służby...

„Będę przynosił pożytek ludziom w ten sposób, w jaki nakazują rozum i serce. Obywatel ludzkości — oto najlepszy, najszczytniejszy tytuł mi znany".

Poglądy Łunina są typowe dla okresu *Sturm und Drang*. Są to przecież lata walki na śmierć i życie z reakcją czasów ponapoleońskich.

Za jedyną siłę, kierującą człowiekiem, zmuszającą go do ciągłego rozwoju, uznawał wtedy... miłość własną i chęć wybicia się:

Tylko przez niekrępowanie swej wyobraźni, swych pożądań, dążąc do wywyższenia się, człowiek wydobywa się z nicości.

Ten, który potrafi rozkazywać, i ten, który musi słuchać — to istoty różne co do natury. Świat należy do ludzi czynu... do silnych.

Ma wstręt do związków małżeńskich. Małżeństwo — to „negacja życia duchowego"...

---

[1]) Przypominamy — przecież to lata 1815—1818, lata „pronunciamento" hiszpańskich.

„Był on niebezpiecznym przeciwnikiem w sporze", — mówi Auger.

I dlatego podczas podobnych rozmów nieco jowjalny Francuz słuchał, milcząc i myślał sobie: „Jaki los oczekiwać może tego człowieka z takiemi niepohamowanymi porywami i tak płomienistą wyobraźnią".

Los ten nie dla jednego Auger'a stał się niespodzianką.

W 1816 r. wyjeżdżają obadwaj, Łunin i Auger, do Paryża, morzem przez Anglję.

Podczas podróży przebywa Łunin stale na pokładzie. Kiedyś jest obecny podczas wieczornej modlitwy marynarzy. Robi to na nim wielkie wrażenie.

Gdy przejeżdżają wzdłuż brzegów Danji — przed pałacem w Elsinor — marzy o Hamlecie:

„Chciałbym spotkać się z duchem..." Miało się to ziścić.

(Dok. n.)

Rafał Blüth.

Z ruchu katolickiego w Niemczech.

Na zebraniu lipskich księgarzy w 1920 r. znany tamtejszy wydawca Eugen Diederichs tak charakteryzował czasy dzisiejsze: „są one niczem innem — mówił — jak rozkładem, lecz rozkład ten nie jest tylko rezultatem wojny i rewolucji. Te ostatnie tylko go jaskrawiej uwydatniły. Obecny rozkład jest wynikiem czterowiekowego procesu, który zrodził się z Renaissansu, a rozpoczął z protestantyzmem; rozpoczął z zanikiem pojęcia o społeczności narodów i z unicestwieniem religijnego poczucia jedności. Rezultatem tego procesu jest subjektywizm naszej epoki, który prowadzi do zupełnej atomizacji naszego życia".

Inny znów protestant — Heinrich Mann — w feljetonie *Frankfurter Zeitung* (6.IX 23) pisał: „Kościół katolicki był przez długi czas dla Europy naczyniem, dachem i wieżą jednoczącego ducha... Kościół ten jest jedyną zorganizowaną próbą zachodnich społeczeństw, prowadzącą do panowania ich ducha, do postawienia tego ostatniego wyżej ponad wszelką doczesną władzę; a następnie wyrażając wątpliwość, czy katolicyzm posiada dość jeszcze siły, aby ująć w swe ręce inicjatywę i kierownictwo walki o „duchową jedność Europy", uważa za konieczne *eine neue Kirche gründen,* której „wiarą byłaby Europa, zaś nauką wszystko leczącą — jedność".

Przytoczyliśmy powyższe cytaty nie tylko dlatego, że są one niezmiernie charakterystyczne dla odbywającego się dziś w Niemczech przewartościowania swych pojęć duchowych, ale także dlatego, iż na ich tle jaśniej może zarysuje

się jeden niesłychanej doniosłości objaw. Objaw ten polega na fakcie, że niemiecki katolicyzm stanowczo porzuca swe dotychczasowe stanowisko defensywne, a przechodzi do wyraźnej, jasno zaznaczonej „ofensywy intelektualnej"... prawdziwego *secessio plebis in montem sacrum.*

Nie ulega bowiem wątpliwości, że, zwłaszcza po 1850 r., katolicyzm w Niemczech istniał i żył jakby w zamkniętem ściśle swem własnem kole, swoistego rodzaju „ghetta", ograniczając się do obrony i pracując raczej tylko w dziedzinie teologicznej, w dodatku w ciasnem znaczeniu tego słowa. Utracił najzupełniej odczucie tego zasadniczego prawa życia, że trzeba zawsze — zwłaszcza zaś wobec przeciwnika — ruszać się i działać. Rozwiązanie kwestji niemieckiej w sensie pruskim oznaczało triumf ducha protestanckiego i odsunęło katolików od wpływu na bieg polityki Rzeszy — gorzej, bo odsunęło ich w cień i pod względem znaczenia intelektualnego w kraju. Dopiero katastrofa wojenna zmieniła zasadniczo to położenie i jakby wyzwoliła nazewnątrz ukryte siły, drzemiące dotąd w katolicyzmie niemieckim: rozkwitł on wspaniałym kwieciem odrodzenia duchowego i potężnym impulsem intelektualnym, wysuwając się na czoło intensywnego ruchu myślowego, który ogarnął cały naród — ściślej mówiąc, jego subtelniejsze elementa.

Może tu właśnie miejsce zaznaczyć, że to odrodzenie się ducha katolickiego w Niemczech zbiegło się z dwoma innemi niezmiernie ciekawemi objawami, o których parę słów powiedzieć należy, chociażby dla ogólnej ilustracji położenia. Pierwszym z tych objawów jest powszechnie stwierdzony rozkład protestantyzmu, z którego wszyscy doskonale zdają sobie sprawę i to nietylko na podstawie zewnętrznych symptomatów, jak np. faktu, że wśród protestantów zaledwie jeden procent — jak wykazuje statystyka — regularnie i stale uczęszcza na nabożeństwa. O wiele bardziej zastraszającym symptomatem dla protestantyzmu jest jego własne wewnętrzne odczucie tej beznadziejnej pustki, którą z siebie przedstawia. Wśród protestantów tylko wciąż o tem mowa, by ową pustkę czemś wypełnić... Na tem tle powstaje niedawno założona *Hoch-Kirche,* szukająca narazie ratunku w powrocie do zewnętrznych form kultu; na tem tle poniekąd rozwija

się wśród protestantyzmu bardzo żywa akcja w kierunku połączenia Kościołów i uzgodnienia między sobą rozmaitych swych wyznań i t. p. *ersatz'ów*, mających zastąpić mu to główne, do czego nie jest już zdolny, t. j, spełnianie posłannictwa duchowego. Gdyż dzisiejszy protestantyzm stał się w Niemczech raczej już tylko wielkością czysto polityczną. Religijnego znaczenia nie posiada i nie jest w możności odpowiedzieć coraz to potężniejszym domaganiom się duszy niemieckiej, zdążającej szybkiemi krokami precz od idealizmu Kanta do jakiejś *philosophia prima*, w której zagadnienie Boga i zagadnienie człowieka zajmować poczynają centralne miejsce spekulacji filozoficznej. Jak pisze P. Wust (*Koelnische Volkszeitung* 22.V 24): „...zoologiczny perjod antropologji już się zakończył; antropołogja metafizyczna powraca z honorem na swe dawne miejsce..."

Drugim objawem jest rozrastający się na tle nacjonalizmu ruch w kierunku — jeśli wolno się tak wyrazić — zgermanizowania chrystjanizmu. Wyraża się on w krańcowym antysemityzmie i zajadłej nienawiści do katolicyzmu, oraz próbach wyrugowania z doktryny chrześcijańskiej wszystkiego, co w niej ma jakikolwiek związek z judaizmem. Na ten temat możnaby bardzo dużo napisać ku znacznemu bodaj pożytkowi niektórych Polaków — boć i u nas tego rodzaju tendencje zauważać się dają z tą tylko różnicą, że jeśli Niemcy już dogadali się do „Wotanizacji" Chrystusa, to w Polsce nikt jeszcze nie myśli upodobnić Go do... Światowida! Lecz pozatem różnicy wielkiej niema, a treść jest jednakowa. Czytając niektóre, rzadkie na szczęście enuncjacje, ma się chwilami wrażenie, że na wzorach dzisiejszego kierunku *deutsch gläubig* rozwijają się i u nas pewne koncepcje religijne, niewolniczo wprost kopjowane z rozmaitych Karl Otto Hunkel Colsmann'ów, Harpf'ów, Fritsch'ów i t. d. Poglądy tych ostatnich sprowadzają się do twierdzenia, że chrystjanizm w swej tradycyjnej formie jest fałszywą tylko maską, rzuconą na prawdziwą postać Chrystusa: z popod tej maski — sztucznej judaistycznej maski — dzisiejsza wiedza i dzisiejsze poczucie religijne wydobywają istotnego Chrystusa, takiego, jakim był On w rzeczywistości, a więc

aryjczyka, zgoła zaś nie Żyda. Kto jednak mówi aryjczyk — mówi: Niemiec.

„O ile bylibyśmy dziś piękniejszymi, szlachetniejszymi i bardziej męskimi, gdyby Kościół nie był zaszczepił na pniu germańskiego Wotana swego Chrystusa, a gdyby, przeciwnie, potrafił był pierwotne i naiwne elementy kultu Wotana uprościć, rozwinąć i wysubtelnić przez tak bliską nas bogobojność i pobożność prawdziwego Chrystusa. Wotan i Chrystus harmonizują się w cudowny zaiste sposób... Czerpmy więc z obu tych kryształowych źródeł... Postać Chrystusa, tak jak ją ojcom naszym podano, jest bez wszelkiej męskości i bez wszelkiego człowieczeństwa... Księża i mnisi zabili w naszych przodkach wolę do swoistego życia, do wartości osobistej i wyniszczyli rasę odważnych: ...dali Chrystusowi twarz o oczach zmęczonych, zniechęconych, zamglonych... Dziś trzeba nam narodzić się do germanizmu, do tego prawdziwego chrześcijaństwa, przez Jezusa przyniesionego".

Tak pisał protestancki pastor Bode w swej broszurze „Wotan i Chrystus". Th. Fritsch skonkretyzował to jeszcze silniej, mówiąc, że przyszłość chrystjanizmu zależy od tego, czy potrafi się on oswobodzić „od falsyfikatu żydowskiego" i uznać, że wrogiem prawdziwej moralności i prawdziwej religji jest „żyd i nawet jego mistrz — Chrystus". Zaś *Neues Leben* od dawna już, bo jeszcze przed wojną rzucała hasło *Los von Juda!* i wzywało do oderwania się od „żydowskiego Chrystusa przeszłości", nawołując do pójścia za „germańskim Chrystusem przyszłości".

Paralelnie do tego germanizowania Chrystusa idzie naturalnie i germanizowanie chrześcijaństwa i idzie tak daleko, że właściwie odrzuca się je całkowicie, stawiając na jego miejsce *sui generis* monizm panteistyczny — koncepcję, że Bóg manifestuje się w duszy niemieckiej nie inaczej jak specyficznie po niemiecku, że dla Niemca religja musi być wyłącznie niemiecką, by religją była. Innemi słowami jest to koncepcja, utrzymująca, że każdy naród — przynajmniej naród niemiecki — powinien mieć swą własną przyrodzoną mu religję, będącą dopiero prawdziwym wykładnikiem potrzeb duchowych narodu i prawdziwą syntezą aspiracyj jego duszy. Jest to więc, jak widzimy, coś większego nawet od Kościoła narodowego, bo w całem tego słowa znaczeniu religja

narodu — szczyt, do czego dogadać się mogła doktryna nacjonalistyczna. Niemniej trudno w tem wszystkiem nie widzieć — coprawda spaczonej i wykrzywionej — ale bądź co bądź tendencji do jedności, która tak silnie wyczuwa się dziś w psyche niemieckiej. Tu tendencja idzie błędnie, fałszywą i absurdalną drogą, zacieśniając pojęcie jedności do jednego tylko narodu — zupełnie tak samo jak w polityce widząc ją jedynie w tworze Centralnej Europy. Czy wszystko to jest tylko etapem, po którym posuwa się myśl niemiecka, czy też oznaką innego jeszcze zjawiska — tu dochodzić nie będziemy. Nótujemy jedynie objaw, ciekawie ilustrujący sytuację dzisiejszych Niemiec, wśród której lawiruje tam katolicyzm. Wiemy więc już poniekąd, w jakich mniej więcej warunkach przychodzi mu ewoluować i z jakiemi prądami w kraju się spotykać.

Nie kusząc się o danie ogólnej charakterystyki ruchu katolickiego w Niemczech, dobrze będzie jednak przypomnieć, że w 1923 r., w momencie najstraszniejszego rozpętania chuć nacjonalistycznych, widzieć można było we wszystkich miastach niemieckich rozlepiony ogromny afisz czarno-biały. Przedstawiał on krzyż, u którego stóp leżał strzaskany miecz; a na afiszu widniał napis: W o j n a w o j n i e, W o j n a n i e n a w i ś c i — tytuł konferencyj, które wygłaszał podówczas Mgr. Książę Max Saski, profesor teologji na uniwersytecie Fryburskim. Drobny zapewne fakt ...lecz bardzo symptomatyczny. Już chociażby to jedno, że mógł się zdarzyć, otwiera szerokie perspektywy na kierunek i polot nowoczesnej myśli katolickiej kraju, w którym zaszedł.

Dla sądzenia jednak o tych perspektywach mamy o wiele autorytatywniejsze i cenniejsze materjały, niż tego rodzaju oderwane fakty. Materjałami temi są oficjalne enuncjacje episkopatu, w których najlepiej odźwierciadlają się tendencje, troski, nadzieje Kościoła w Niemczech. Bo też — nawiasem mówiąc — nic bodaj lepiej nie ilustruje wogóle stanu katolicyzmu w danym kraju, jak właśnie listy pasterskie: są one jakby miernikiem temperatury religijnej z jednej, a wykładnikiem poziomu społeczności kościelnej z drugiej strony— tu syntezą panujących nastrojów, a tam nieomylnem odbiciem wewnętrznego oblicza wiernych i kleru.

Otóż w oficjalnych enuncjacjach episkopatu niemieckiego stale poruszane są najdonioślejsze zagadnienia, stojące przed katolikami niemieckimi. I nie tylko poruszane, lecz dyskutowane, precyzowane i rozstrzygane z zasadniczego, merytorycznego punktu widzenia czyto nauki Kościoła, czyto moralności chrześcijańskiej. Bez przesady nazwać je można publicznemi wykładami dogmatycznemi i teologicznemi na tematy dnia — tematy nieraz o charakterze świeckim, ale mające w danym momencie znaczenie podstawowe i co do których ściśle określić stanowisko Kościoła wydawało się nieodzownie potrzebnem. Co do tych ostatnich wskażemy np. na list wystosowany w styczniu 1924 r. do kanclerza dra Marx'a przez konferencję biskupią w Fuldzie, w sprawie debatowanego podówczas projektu waloryzacji hipotek, akcyj i t. p. papierów wartościowych. Jak wiadomo istniał zamiar sprowadzenia tych zobowiązań właściwie do zera. Otóż wzmiankowana konferencja biskupów przeciw takim tendencjom wypowiedziała się stanowczo „w imię prawa naturalnego i szczególnie prawa własności":

„...Własność prywatna powinna w razie potrzeby ponieść jaknajwiększe ofiary dla ratunku państwa, lecz nie wolno jest ofiar tych wymagać pod postacią form, naruszających zasady sprawiedliwości i normalnego poczucia prawa. Nie wolno również podminowywać i mącić w społeczeństwie pojęcia słuszności, lojalności i dobrej wiary..."

Na ten sam temat kardynał arcybiskup monachijski miał dłuższą przemowę na zebraniu kongregacyj marjańskich (6. I. 24), gdzie między innemi powiedział:

„Wiele się mówi u nas o odrodzeniu moralnem Niemiec. Odrodzenie to nastąpić może jedynie na podstawie przestrzegania dziesięciorga przykazań. I tak żaden naród nie ma prawa zawrzeć z innym narodem umowy handlowej moralnie ważnej, o ile objektem takiej umowy będą wartości kradzione lub zbroczone krwią. Państwo praworządne ma obowiązek sprzeciwić się ograbieniu posiadaczy sum hipotecznych... (i przypomniawszy, że *Reich* ograbił nabywców pożyczek wojennych, wyjaśnia) i... siódme przykazanie zostało w ten sposób przez niego *(Reich)* pogwałcone. Nie byłoby jednak sprawiedliwem oskarżać jeden jedyny rząd o to, co jest tylko fatalną konsekwencją ewolucji paru ostatnich lat... Sądzić musimy sprawę jedynie z punktu

widzenia moralności socjalnej, nie zaś ze stanowiska dłużnika czy wierzyciela. Lecz gdy się czyta *im biblischen Maennerspiegel* groźby przeciw naruszającym siódme przykazanie, to trzeba z przerażeniem sobie powiedzieć: sprawiedliwość Boża ciężką hipotekę na nasz naród nałoży..."

W sprawie udziału duchowieństwa w manifestacjach politycznych kardynał Bertram zakazuje na całym obszarze swej diecezji Śląskiej osobom duchownym wypowiadać mowy i konferencje polityczne jakiejkolwiek treści... pod karą zakazu odprawiania Mszy św. Motywuje swe postanowienie kilkoma naraz względami a między innemi potrzebą zachowania „prestiżu i autorytetu duchowieństwa", a także koniecznością uspokojenia namiętności politycznych, „tak szkodliwych dla pokoju społecznego i religijnego oraz dla akcji samej Kościoła". W imieniu konferencji biskupów w Fuldzie ogłasza on w roku zeszłym list do ministerjum oświaty w Berlinie, w którym wypowiada swe uwagi na temat omawiany właśnie w łonie władz centralnych o reorganizacji nauczania w szkołach średnich.

Z tego dokumentu podkreślmy dwa znamienne momenty: czujne zwracanie uwagi na metodę i sposób, w jaki wprowadzone być mają i wykonywane projektowane wykłady filozofji w szkołach średnich, a następnie stanowcze wypowiedzenie się za zachowaniem w gimnazjach fakultatywnego nauczania (2 godziny tygodniowo) języka hebrajskiego, „będącego jednocześnie jednym z najwspanialszych zabytków filologicznych i sposobem lepszego zrozumienia wspaniałości Starego Testamentu", jak również dla ułatwienia pracy przyszłym teologom, rekrutującym się nieomal całkowicie z liczby uczniów gimnazjalnych.

Nadzwyczajnie miarodajną jest wymiana listów, która nastąpiła w 1923 r. między kanclerzem Stresemanem a kardynałem Faulhaber'em. Korespondencję rozpoczął kanclerz wkrótce po objęciu swego stanowiska. W swym liście konstatuje, że podniesienie się Niemiec osiągnięte być może jedynie na drodze odnowienia moralnego; następnie opisując trudności położenia (tendencje separatystyczne, niemożność ze strony państwa nałożenia na społeczeństwo potrzebnych dla ratunku ofiar, rozwój wzajemnych nienawiści i t. d.),

stwierdza, że sytuacja obecna sprowadza się „do walki, której stawką jest dusza narodu niemieckiego". Kończy, prosząc kardynała o przemówienie do całych Niemiec, aby „pokazać drogę, prowadzącą od przepaści do wyżyn, od ciemności do światła, od rozdźwięków do jedności — jednem słowem, aby wzbudzić wiarę w przyszłość".

Jak widzimy — niezmiernie charakterystyczne pismo. Odpowiedź kardynała jest niem jeszcze bardziej.

Przedewszystkiem z powodów kanonicznych oświadcza kardynał Faulhaber, że zadośćuczynić prośbie kanclerza nie może.

„Jednakowoż bez wtrącania się do polityki i bez zajmowania jakiegokolwiek stanowiska w kwestjach politycznych mogę zapewnić Waszą Ekscelencję, że Kościół uczyni wszystko, co będzie mógł dla współdziałania w pracy nad odnowieniem narodu niemieckiego, specjalnie zaś nad zwalczaniem rozwiązłości moralnej, nienawiści, egoizmu i walki klasowej, nad rozwojem poszanowania autorytetu i ducha jedności oraz nad kształceniem u ludzi ducha poświęcenia".

Następnie wypowiada swe osobiste poglądy, zastrzegając się, że są one w najzupełniejszej zresztą zgodzie z opinją, wyłuszczoną w enuncjacji episkopatu całego, a wydanej tegoż roku. Z tych poglądów osobistych kardynała podkreślmy tylko dwa zwroty. W jednym z nich zapytuje się: „...jakże możemy zwalczyć nienawiść, gdy na ślepo bez żadnych dowodów winy indywidualnej potępia się u nas w czambuł wszystkich naszych współobywateli izraelitów?..."; w drugim zaś wyraża życzenie: „...obyśmy mogli osiągnąć pokojowe porozumienie na podstawie sprawiedliwości i słuszności z sąsiadującemi z nami narodami..."

Wyjątki te mogą chyba służyć za dostateczną ilustrację.

Przechodzimy teraz do enuncjacyj pasterskich, zwracających się tylko do katolików. Uderza w nich przedewszystkiem, jak stanowczo episkopat występuje przeciwko doktrynom nacjonalistycznym, panoszącym się obecnie żywiołowo w Niemczech i które, stale zatruwając i spaczając mniej odporne lub bardziej emocyjnie usposobione dusze katolickie, sprowadzają je na bezdroża nienawiści i gwałtu, a odrywają od fundamentalnych podstaw chrześcijaństwa! Widzieliśmy zresztą wyżej, do jakich aberracyj doktryny te dochodzą na

gruncie religijnym, gdzie stać się mogą promotorem wybuchu nowego swoistego Kultur-Kampfu i prześladowania katolicyzmu. Już na *Katholiken Tag'u* w Monachium, 1922 roku, zwrócono intensywną uwagę w tym kierunku, a szereg mowców wypowiedział się na ten temat. Najstanowczej może ze wszystkich mówił kardynał Faulhaber. W jego konferencji pod tytułem: „Pokojowe posłannictwo Kościoła" znajdujemy np. tego rodzaju ustęp:

„...Katolicy niemieccy złożyli dość dowodów swego patrjotyzmu, aby być ponad wszelkiem podejrzeniem. Dlatego też śmiało mogę przypomnieć, że istnieje pewien przesadny nacjonalizm, rodzaj bałwochwalstwa czy auto-deifikacji narodu. Przeciwko takiemu bałwochwalstwu powstaje Kościół i walczy z nim, jak walczy przeciw wszelkim fałszywym obcym bóstwom. Taki nacjonalizm w swej przesadnej i pogańskiej postaci jest błędem na równi z racjonalizmem. Jeśli to dobrze zrozumiemy — jakbyśmy głęboko ojczyzny naszej nie kochali — mieć jednak możemy oczy otwarte na wszystko, co jest pięknem i dobrem u innych narodów. I będziemy musieli rozumieć cierpienia innych także narodów..."

W dwa lata później (1924) kardynał Bertram przestrzegał w swym liście pasterskim katolików przed nowemi związkami, powstającemi pod pretekstem ochrony czy obrony poczucia narodowego. Wśród nich organizowano np. specjalne wolnomularstwo katolickie, pozornie oddane tylko celom patrjotycznym i dobroczynnym... „Wszystkie te związki — pisze kardynał — nie mają jasno określonego programu. Ich oświadczenia noszą tu charakter wyraźnie antyklerykalny, tam — stanowczo przesadnie nacjonalistyczny. Wystrzegać się ich więc katolikom należy".

W końcu września 1923 r. episkopat niemiecki ogłosił wspólny list pasterski, który chciałoby się *in extenso* przytoczyć i który swego czasu wywołał w Niemczech ogromne wrażenie, a komentowany był z zachwytem nawet przez prasę francuską. Zaraz na wstępie dostojni jego autorowie powołują się na znany tekst: *gdybym chciał przypodobać się ludziom, nie byłbym służebnikiem Chrystusa* — i czynią rzeczywiście wstrząsający przegląd sytuacji świata:

„...ludzie wolą się dziś wyrzec dobrodziejstw pokoju, aby tylko nie dać ich innym. Zamiast połączyć się w pracy

nad porozumieniem i pogodzeniem narodów, a serce swe i umysł otworzyć ku dobru całej ludzkości, wszyscy się zakuwają w ciasnym egoizmie, w sztywnym nacjonalizmie i powodują się jedyną, z gruntu błędną i bezlitosną myślą: dolegliwości sąsiada wychodzą na moją korzyść. Rezultatem tego są coraz to nowe nawałnice gwałtów i okrucieństw, zaburzeń i cierpień; życie intelektualne i moralne jest niemi zatrute; ludzie powracają do barbarzyństwa..."

W dalszym ciągu listu biskupi analizują właściwe przyczyny obecnego kryzysu światowego, widząc je w zapoznaniu Boga przez społeczeństwa ludzkie, a między innemi także w fakcie, że traktaty pokojowe prawdziwego pokoju ludziom nie przyniosły. Wskazując na lekarstwa, które stosować należy przeciw chorobom, ogarniającym ludzkość, główny nacisk kładą na modlitwę, ofiarność, pokutę i miłosierdzie. Otwarcie przyznają, że ich kraj jest współwinnym w wybuchu wojny i że, popełniwszy grzech, odpokutować zań powinni. Co do miłosierdzia przypominają, że miłowanie swych wrogów jest obowiązkiem katolików i wyraźnym nakazem Kościoła w myśl słów Chrystusa, który powiedział: *Kochajcie swych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze tym którzy was nienawidzą, módlcie się za tych którzy was prześladują.*

Ten przepiękny list pasterski kończy się następującem oświadczeniem:

„...nie chcemy zniszczenia naszych wrogów, lecz pogodzenia się z nimi; nie chcemy rozdzielać narody, lecz połączyć je w braterstwie; nie chcemy zakłócać pokoju, lecz go utrwalać..."

Kończąc ten zbyt krótki i daleko niewystarczający przegląd enuncjacyj episkopatu niemieckiego, zatrzymać się jeszcze chwilę musimy na sławnych „dwudziestu trzech punktach" Faulhaber'a. Tak bowiem ochrzczono jego znakomite przemówienie na temat „Honor niemiecki i sumienie katolickie" — przemówie, które wypowiedział w lutym zeszłego roku na zjeździe bawarskich studenckich organizacyj katolickich i które *Augsburger Postzeitung* nazwała promieniem światła, wdzierającym się w ciemności dzisiejszego momentu dziejowego, tak wybitnie upośledzonego zupełnym u wszystkich zanikiem zdolności do zastanawiania się nad tem, co się dookoła nas dzieje. W rzeczy samej zaznajomienie się z owemi

dwudziestu i trzema punktami kardynała Faulhabera zapozna nas niesłychanie dokładnie z istotą ruchu intelektualnego w Niemczech i będzie prawdziwym kluczem do zrozumienia skądinąd niełatwo wytłómaczalnych fenomenów tamtejszego życia publicznego, nawet w dziedzinie politycznej. Brak miejsca nie pozwala nam atoli streścić kolejno wszystkich tych 23 punktów; ograniczymy się jedynie do ich krótkiego wyliczenia.

Otóż punkt 2-gi poświęcony jest omówieniu kierunków faszystowskich, zalewających obecnie świat. Punkt 3-ci traktuje o Kultur-Kampfie, grożącym dziś katolikom w Niemczech i który dostojny mowca nazywa walką „najniebezpieczniejszą" i „najmniej sławną", gdyż w niej „siła brutalna napada na potęgi czysto duchowe z nierównym orężem w ręku". Punkta 7—10 poświęcone są omówieniu tak rozpowszechnionej w naszych czasach metodzie rzucania sobie wzajemnie niedowiedzionych oskarżeń i oszczerstw; „...w epoce wielkich napięć politycznych niektóre artykuły gazeciarskie są prawdziwemi nawoływaniami do morderstwa. Świadomy oszczerca powinienby być piętnowany społecznie i karany na równi ze złodziejem".

Punkta 11—15 zajmują się sprawą agitacji za Kościołem narodowym, ruchem *Los von Rom*, zarzutami, czynionemi Stolicy Apostolskiej ze strony nacjonalistów, wreszcie atakami, na które wystawiony jest zakon OO. jezuitów: „strach przed jezuitami, który jest charakterystycznem znowu znamieniem naszej epoki". Polityką i uczuciami narodowemi zajmują się punkta 16—19; wyjmiemy z nich następujące zdanie: „miłość ojczyzny jest miłością pokojowego czynu — nigdy zaś nie jest namiętnością, rzucającą się na oślep". O nacjonalizmie, internacjonalizmie i miłosierdziu mówią punkta 20—22. Z przedostatniego podać jednak musimy nieco obszerniejszy wyjątek:

„...położony w centrum Europy naród niemiecki przeznaczony jest do podtrzymywania stosunków pokojowych ze swemi sąsiadami. Nie może on nie podzielać poczucia solidarności z innemi tworami państwowemi... Celem kultury międzynarodowej nie jest wojna lecz pokój. Entuzjazmy indywidualne (z czasów walk z Napoleonem) dziś już są zgoła

niewystarczające, gdyż wojna nowoczesna — to głównie wojna zasobów materjalnych".

Punkt ostatni zakończony jest następującemi słowami:

„...poczucie honoru poucza nas, jak hańbiącą jest broń kłamstwa. Gdybyśmy nie mieli już prawa wypisać na frontonach naszych uniwersytetów słowa *Veritas* trzebaby na nich zaprawdę umieścić napis *Finis Germaniae*".

Na powyższych faktach, cytatach i wyjątkach zakończmy przegląd enuncjacyj episkopalnych. Dają one wystarczające wyobrażenie o poziomie, na którym ewoluuje dzisiaj społeczeństwo i kler katolicyzmu niemieckiego. Jednak dla dopełnienia obrazu powiemy jeszcze kilka słów na temat organizacyj młodzieży tamtejszej. Da to nam dodatkowy a wielce cenny materjał dla sądu o ruchu katolickim w Niemczech — i zilustruje go i z tej niezmiernie ważnej strony.

Nie będziemy się kusili o scharakteryzowanie całokształtu ruchu wśród młodzieży. Pominiemy skądinąd tak ciekawą i pouczającą działalność np. zainicjonowanej w 1921 r. przez Mgr. Mostert'a Konfederacji oddzielnych federacyj, której centralny organizm znajduje się w Düsseldorfie, lub życie potężnej federacji Kongregacyj Marjańskich, które, istniejąc od 300 lat, grupują w swych prawie 4.000 lokalnych związkach nieomal 400.000 członków i odznaczają się wyraźną tendencją do utrzymywania stosunków z katolikami innych krajów. Zostawimy również na stronie tego rodzaju organizacje, jak *Windhorstbund* (założony 1920 r. w celu formowania młodzieży dla zapełnienia w przyszłości kadr katolickiego Centrum), jak rozmaite korporacje studenckie, albo tak sympatyczny *Jugendring*, który poświęca się wyłącznie walce z jedną z najgorszych plag społecznych dzisiejszych Niemiec — z pornografją i wszelkiemi jej objawami w sztuce, literaturze, teatrze, kinematografie. Nie zatrzymamy się również na Federacji Związków Uniwersyteckich, aczkolwiek jest ona jednym z najciekawszych symptomatów duchowego przeobrażania się Niemiec. Założona w 1913 r. liczy 15.000 członków, a jej lokalne ekspozytury są prawdziwemi ogniskami intelektualizmu katolickiego, z nadzwyczajną energją pracujące nad rozpowszechnianiem „w dzisiejszych społe-

czeństwach katoljckiej koncepcji życia i świata". Działa ona w bliskim kontakcie z *Görres-Gesellschaft,* [1]) a na jej ostatnim kongresie w Dreźnie (1924) brał udział jeden Francuz, co już rzuca wystarczające światło na nią. (Okropność pomyśleć, że taki skądinąd naturalny fakt służyć może za charakterystykę i nadaje się do podkreślenia!).

Ograniczymy się tylko do omówienia tak zw. *Jugendbewegung,* w którym najintensywniej streszczają się i uwidoczniają nowe tendencje młodzieży i w którym wykuwa się nowa dusza katolika niemieckiego — być może zaczątek ewolucji psychicznej całego narodu, a w każdym razie jego dwudziesto-miljonowego odłamu. Typowemi przedstawicielami tego *Jugend-Bewegung* są trzy organizacje: *Quickborn, Gross-Deutschland* i *Neu-Deutschland.* Kolejno o nich parę słów powiemy, opierając się w tej części naszego artykułu wyłącznie na katolickich źródłach francuskich, co czynimy z pełną świadomością rzeczy, aby tem większy objektywizm i autorytet zapewnić naszym uwagom. Przegląd tych ostatnich da nam wyobrażenie o poziomie duchowym i intelektualnym tej młodzieży, a to nas właśnie najbardziej tu interesuje. Najciekawszy z pośród nich i zupełnie swoisty jest bodaj *Quickborn,* liczący nie całe 10.000 członków, lecz niezmiernie żywotny, a przedewszystkiem niezmiernie „młody", idealistyczny i pełen entuzjazmu.

Quickborn lat temu dwadzieścia i kilka był malutkiem tylko ugrupowaniem studentów, którzy, zakazując sobie używania tytoniu, alkoholu i paru innych jeszcze rzeczy, poddawali się twardej dyscyplinie wstrzemięźliwości. Lecz dopiero ich kierownik duchowny, H. Hoffmann, wykrzesał z nich iskrę, która miała rozpalić stos młodzieńczych ich entuzjazmów: buchnął jasnym płomieniem dwóch naraz ognisk. Pierwszy — zewnętrzny — to ich zamiłowanie do ruchu fizycznego, zdrowego i czystego; do wesołości i zabaw na świeżem powietrzu; do tego *Wandern,* które w ciągu całego lata wyprowadza ich z ciasnych murów miejskich na pola i lasy: przeważnie boso z *Rucksack'iem* na plecach, ze śpiewką

[1]) Jest to stowarzyszenie założone w 1876 r. w Monachjum dla celów rozwoju wyłącznie pracy naukowej wśród katolików niemieckich.

na ustach a różańcem w kieszeni, grupkami po 10—12, ciągną oni ze wszystkich krańców Niemiec, co roku inną drogą do celu swych wycieczek — burgu Rothenfels — zakupionego na własność skromnemi składkami, gdzie zamieszkuje ich dyrektor generalny — ksiądz.

Frisch! Frei! Froh! — oto hasło ich zewnętrznego życia. Istniejące w łonie *Quickborn'u* ugrupowania młodych dziewczyn ściśle odgraniczone są od ugrupowań chłopaków. Należące do nich dziewczyny mają swe oddzielne zupełnie życie, a wyciągając konsekwencje z istoty samej *Quickborn'u* — nieomal mistycznego ruchu, określonego czystością moralną — wyrzekają się wszelkiego zbytku i rozrywek światowych, zastępując te ostatnie swoistemi zabawami; więc np. bale — staroświeckiemi lub ludowemi tańcami figuralnemi... Hasłem życia wewnętrznego *Quickborn'u* jest: *Jugenderneuerung, Volkserneuerung, Welterneuerung.* Spragnieni prawdy i szczerości chcą ją osiągnąć w doskonaleniu się duchowem, w polepszeniu i przeobrażeniu przedewszystkiem siebie samego — swego wewnętrznego „ja", gdyż uważają, że to jest jedyna droga do przeobrażenia ludzi i ukształtowania ich na wzorze ideału katolickiego. Niezmiernie wymagający i trudni w doborze swych członków stawiają sobie heroiczne nieomal wymagania i bodaj nic lepiej ich określić nie może jak miano „maksymalistów" chrystjanizmu. Powstali jako reakcja przeciw systemowi *Jugendpflege-und-Führung,* są do najwyższego stopnia samodzielni i zwolennikami auto-dyscypliny i auto-wychowania. Siły swe czerpią z siebie samych, z głębi intensywności swego życia wewnętrznego. Nazwa *Quickborn* oznacza przecie nic innego jak „żywe źródło"! Poddają się jednakże z niezwykłą powolnością i posłuszeństwem autorytetowi wybranych (coprawda przez nich samych) swych kierowników duchownych. Oto próbka ich zapatrywań pod tym względem.

Autorytet — mówi deklaracja *Quickborn'u* — jest potrzebny; jest prawem bożem, w rodzinie, szkole, kościele, jest jakby przedstawicielem Boga, zaś ci, którzy są autorytetu tego wykładnikami, posiadają dostojeństwo, będące zaiste emanacją wszechmocności Stwórcy. Bóg udziela ludziom swego autorytetu nie poto, by panowali, lecz aby słu-

żyli... I są dwa rodzaje autorytetu: jeden, narzucający się samą siłą rzeczy w rodzinie, społeczeństwie i kościele — i ten uważamy za święty bez względu na to, czy podoba się nam, czy nie. Drugi jest ten, któremu poddajemy się dobrowolnie, obrawszy go sobie sami, a takim jest np. autorytet swego kierownika duchownego.

Quickborn dzieli się na kilka kategoryj, z których jedna obejmuje nawet elementy robotnicze. Posiada też parę perjodyków i wydaje dużo ulotnych pisemek. Promieniowanie jego silnie oddziaływuje na inne związki młodzieży, stanowiąc dla nich niedoścignięty, lecz widomy wzór tego, czem jest prawdziwa elita duchowa, stojąca na wysokim szczeblu napięcia życia religijnego.

Nieco odmiennego typu jest *Gross-Deutschland.* Jest już nieco mniej ekskluzywny i bardziej konkretny. Stawia sobie za zadanie wytworzenie przyszłych przywódców, aby przez tych ostatnich wywierać dopiero swój wpływ na masy. Odrzucając zbyteczne dla siebie formy regularnej zewnętrznej organizacji z kongresami, oznakami i składkami, chcą być „żywymi roznosicielami swych myśli", pracując w tem miejscu, dokąd każdego z nich los zapędził. Ideologja jego streścić się da poniekąd w następującem ich wyznaniu wiary:

„...jesteśmy Wielkoniemcami i pragniemy naród nasz uczynić jeszcze większym, niźli jest. Lecz nie miarą kursu marki mierzymy jego wielkość, lecz miarą jego duszy. Chcemy zatem zwalczać wszystko, co go pomniejsza moralnie: wszelki grzech i przedewszystkiem wszelki egoizm. Chcemy wskaznać jednostce cel, który ją samą przekracza — *Verein'om*, że powinny one patrzeć dalej poza siebie — krajowi, że powinien on służyć sprawie powszechności ludzkiej a poprzez nią służyć Bogu, który jest ostatecznym celem i krańcem wszystkiego".

Dla charakterystyki młodych ludzi tego ugrupowania warto przytoczyć jeszcze kilka tu i ówdzie wybranych zdań, które znajdujemy w licznych ich deklaracjach, i enuncjacjach. Nic lepiej nad nie dowieść nie potrafi szlachetności ich uczuć a odwagi i wypowiadania swych przekonań i głoszenia prawdy:

„...jaki wódz, jakie stronnictwo śmie dziś mówić prawdę, albo zaprzeczyć rozsiewanym kłamstwom, zwłaszcza gdy takie

zaprzeczenie może wyjść na korzyść przeciwnika? Fatalny błąd! Całe góry kłamstw i oszczerstw nagromadzone zostały przez szatana nienawiści narodowych. Nie wierzymy dłużej ani stronnictwom, ani starej mądrości dyplomatów"...

„...Niemcy już na długo przed wojną zdradziły swe powołanie... Oddawna widzieć było można wszystko, co jest złego w życiu niemieckiem. Ale kto śmiał o tem mówić, ten był ogłaszany natychmiast za zdrajcę. A jednak poznanie samego siebie jest początkiem odrodzenia się narodowego"...

„...Podczas wojny robiliśmy rzeczy straszne: zabijali, palili, niszczyli. Nie idzie o to, czy było to koniecznością dla nas, czy też nie. Faktem jest, że wszystko to się działo. Teraz musimy zadośćuczynić. Mówiąc językiem pogańskim, ludzkim, odpowiedzą nam, że jest to brak „poczucia honoru niemieckiego", że jest to donkiszoterją. Tak. Lecz któż śmie zaprzeczyć, że to nie jest chrześcijańskie? To szaleństwo krzyża — przyznajemy — lecz ono jedno tylko ratuje".

A w tragicznym momencie okupacji Ruhr'y przez Francuzów pisali:

„...straszliwa ochota chwycić za miecz. Ale nie! Nie! Mówimy to nie ze strachu przed śmiercią i przed walką: dość często patrzyliśmy im w twarz odważnie i spokojnie. Mówimy „nie", bo zwyciężyć pragniemy dziś samych siebie i kochać pragniemy naszych wrogów. Jest to ofiara, złożona na ołtarzu miłosierdzia, aby nakoniec naród niemiecki i francuski mogły zostać wyzwolone z pragnienia zemsty"...

i parafrazując sławną mowę kardynała monachijskiego, dodają:

„...trzeba głośno mówić, że jeśli kiedykolwiek świat powrócić ma do życia, to powróci do niego nie poprzez czyny nacjonalistycznego Mesjasza, takiego, jakiego oczekiwali żydzi, lecz jedynie poprzez Chrystusa umęczonego, pokrytego ranami, wzgardzonego przez wszystkich"...

Cytaty te wystarczą chyba i dłużej nalegać byłoby zbytecznem... Przejdźmy dalej do *Neu-Deutschland*, tego trzeciego ugrupowania młodzieży, odgrywającego również wybitną rolę w niemieckim *Jugendbewegung*. Założone ono zostało w 1919 r. przez jezuitę, O. Esch, który za jego pomocą zapragnął skorygować ekskluzywność *Quickborn'u* i *Gross-Deutschland'u*, stwarzając organizację owianą pokrewnym im duchem, lecz otwartą dla tych wszystkich elementów, które za tamtemi dwoma kierunkami nadążyć nie mogły i poza całym ruchem się dotąd znajdowały.

Nie bujając na tak wysokich szczytach i nie stawiając tak wielkich wymagań *Neu-Deutschland* jest niemniej ideowe i niemniej zaangażowane na nowej drodze, jak *Quickborn* i *Gross-Deutschland*. Szuka ono tak samo impulsów w swem własnem łonie, acz posiada ścisłą hierarchję i znajduje się pod stałem i wyraźnem kierownictwem episkopatu. Stawia sobie również jako cel doskonalenie moralne i duchowe, pracując w kierunku formowania młodych sił katolickich, zdolnych do czynu, któreby mogły wpłynąć na powstanie „nowej i lepszej ojczyzny". Rekrutowane w szerokich warstwach i złożone z mniej „heroicznych" jednostek, stoi ono na nieco niższym poziomie, doczekało się jednak także ostrej krytyki ze strony młodzieży nacjonalistycznej, która ogłosiła je za „kierunek niebezpieczny" — co wystarczająco, jak na stosunki niemieckie, mówi o jego charakterze. Liczy ono kilkadziesiąt tysięcy członków, wydaje kilka pism i t. d. Pomimo że stoi daleko od wszelkiej polityki, wpływa jednak pośrednio na kształtowanie się pojęć politycznych swych członków, którzy otrzymują formację uzgodnienia swych poglądów i wogóle całego swego życia z zasadami integralnego katolicyzmu. Jednem słowem dopełnia znakomicie swe dwie starsze i subtelniejsze siostrzyce, tworząc jakby szeroki fundament dla całego ruchu *Jugendbewegung*, który w ten sposób nabiera cech jednolitej konstrukcji, przenikanej od góry do dołu tym samym acz o rozmaitej napiętości duchem. Blok ten zcementowany jest wspólnym, acz znowu na rozmaitym poziomie stojącym, programem moralnym i religijnym, oraz temi samemi koncepcjami życia młodego, twardego i wesołego, życia, opartego na dyscyplinie prostoty, skromności i czystości obyczajów, a zawsze tak ulubionego *Wandern*, specyficznie niemieckiej namiętności... tak zresztą sympatycznej. Charakterystyczną cechą *Jugendbewegung* jest zresztą także krytyczne jego stanowisko wobec doktryn nacjonalistycznych i stanowczo rozwijający się w nim ruch antywojenny w sensie pacyfizmu, w dobrem znaczeniu tego słowa.

Na tem zakończmy omawianie ruchu katolickiego wśród młodzieży. Bezsprzecznie dla jakiej takiej bodaj całości obrazu należałoby jeszcze zaznajomić się chociażby z przebiegiem

tak niezmiernie charakterystycznych *Katholikentag'ów.* Zilustrowałoby to z innej znowu strony katolicyzm niemiecki, wykazało między innemi wyraźną jego tendencję do takiego samego wyciągania z encykliki *Ubi Arcano Dei* wniosków dla dziedziny międzynarodowej, jak swego czasu uczyniono to z encykliki *Rerum Novarum* dla dziedziny socjalnej. Brak miejsca nie pozwala nam tego uczynić, jak również zaznajomić naszych czytelników z przebogatą i niezmiernie ciekawą naukową literaturą niemieckiego katolicyzmu. Uderza w niej przedewszystkiem dążność do bardzo głębokiego ujmowania tematów i do szukania drogi rozwiązania bieżących zagadnień naszej epoki na podstawie tez, wypływających z doktryny Kościoła co do kształtowania naszego życia publicznego. Wszędzie dominującym zawsze *Leitmotiv'em* jest konieczność udoskonalenia przedewszystkiem jednostki i przeobrażenia jej sposobu myślenia. Zatem nie tyle *Erneuerung*, ile *Vollendung.* Ciekawym też objawem jest masowe zwrócenie się sfer arystokracji rodowej do pracy w dziedzinie intelektualnej, której coraz częściej jej młodsza generacja zupełnie zawodowo poświęcać się zaczyna, obierając sobie karjery naukowe i profesorskie. W ruchu umysłowym katolickim sfery te przyjmują już dziś bardzo żywy udział: wydawnictwo pod nazwą *Katholische Politik,* opatrzone wiele mówiącym podtytułem: *Eine Sammlung von Vorträgen, gehalten bei Zusammenkünften des rheinisch-westfälischen katholischen Adels,* może służyć jako rzeczowy dowód mentalności tych kół. Smutno powiedzieć, że podobny objaw byłby trudny w Polsce do zanotowania.

Wszystko, cośmy powiedzieli, dowodzi tylko, że rzeczywiście ruch katolicki w Niemczech idzie po linji intensywnego pogłębienia myśli religijnej i szukania formuły, jak ukształtować należy duchowy stosunek jednostki i narodu do zadań społeczności ludzkiej. Jednocześnie z tem zauważyć się daje ewolucja, oddalająca psychologję katolików niemieckich od koncepcyj nacjonalistycznych i coraz bardziej zmuszająca ich do przejmowania się ideałami ogólno-ludzkiemi — do dążenia do syntetycznej, wszystko obejmującej całości. Tak przynajmniej jest w środowiskach intelektualnych. Zataić jednak niepodobna wątpliwości, czy podobnież

się dzieje w szerokich masach. Tam — również jak i w innych krajach — zauważyć się daje upadek życia religijnego. W 1921 r. cyfra apostazyj (t. j. przejścia do indeferentyzmu religijnego) dosięgła kolosalnej cyfry 40.000 osób, zaś w t. zw. *Diaspora* (t. j. terytorjach protestanckich, na których do XIX wieku katolicyzm ustawowo był niedozwolony) stosunki są wprost opłakane.

Ilość np. małżeństw mieszanych przekracza tam kilkakrotnie ilość małżeństw czysto katolickich; procent dzieci nieślubnych, rozwodów, wolnych związków i samobójców zbliża się wśród nich do cyfr istniejących między protestantami i t. d. Pod względem politycznym wielkie dzieło *Windhorst'a* — jedność frontu katolickiego — jest dzisiaj poważnie zagrożona: dość przypomnieć, że przy ostatnich wyborach prezydenta Rzeszy, całe Monachjum i większa część Bawarji głosowały za Hindenburgiem, przyczyniając się tą drogą do pobicia katolickiego kandydata — Marx'a.

Mówiąc wogóle o katolicyzmie w Niemczech, trudno całkiem wykluczyć ewentualną możliwość bardzo ciężkich przejść, na które zewsząd wydaje się on być narażony. Jakby więc w przeczuciu trudnych walk, które go oczekują, wielkich zadań, które przed nim powstają, ciężkiej burzy, którą zwycięsko przetrwać musi koncentruje się on sam w sobie i garnie do stóp tronu Piotrowego. Zasłuchany w płynące stamtąd o niezmierzonej powadze i nadnaturalnym autorytecie nauki i wskazówki, katolicyzm niemiecki intensyfikuje się i wysubtelnia w swej elicie intelektualno-duchowej, która wykwita nowym potężnym ruchem prawdziwego odrodzenia religijnego. I jest to znowu czemś bardzo pocieszającem nie tylko dla naszych współwyznawców niemieckich, ale dla całego bez wyjątku Kościoła.

Franciszek Potocki.

Walka o zasady na kresach.

(Ciąg dalszy)

II.

Walka o kandydaturę poselską na sejmiku halickim. Partykularne konfederacje poprzedzają radomską. Ich hasła przeciwko dysydentom. Marszałek konfederacji halickiej przystępuje do radomskiej. Presja wojsk rosyjskich i sejmiki poselskie. Sejm zatwierdza postulaty Repnina. Ziemie kresowe przystępują do Barskiej konfederacji.

Podczas gdy reformy wprowadzone przez Czartoryskich zaczęły się przyjmować i wchodzić w życie, a Moskwa z swym posłem Repninem w zamiarze sparaliżowania tych reform poczęła wzniecać kwestję wolności wyznań dyzunickiego i protestanckiego, tymczasem walka opozycji z Czartoryskimi nie ustawała. Jak już wspomniano, objawiała się ona i na sejmikach i oczywista na kresowych, jak na sejmiku halickim, na którym zawsze jeszcze silne stanowisko zajmowali Potoccy.

Zaburzenie, o którem wspomnieć należy, zaszło na sejmiku poselskim halickim 25 sierpnia 1766 r. Zagaił sejmik Tadeusz Dzieduszycki, podówczas już cześnik koronny, którego król życzył mieć posłem na sejm, zwłaszcza gdy szło o ważne sprawy pomnożenia wojska i skarbu. Zagaił sejmik sam cześnik koronny, marszałkiem obrano Antoniego Borzysławskiego, poczem cześnik zalecił sam siebie a zaraz i innych na posłów sejmowych. Natenczas wystąpili dwaj trembowelscy ziemianie zagrodowi: Piotr Grabowiecki i Antoni Żubr, współdziedzice Grabowca, tudzież Samuel Łucki z Uhrynowa i swem tudzież braci swych imieniem okazali szlachcie dwie kondemnaty przez kasztelanową Kamińską

Katarzynę z Kossakowskich Potocką na Tadeuszu Dzieduszyckim otrzymane. Na podstawie sejmowych Konstytucyj a także i ostatniej z 1764 r. nie pozwalają oni na funkcję poselską zostającego pod procesem cześnika koronnego.[1]) Wnet podniosło się na Piotra Grabowieckiego jakie czterdzieści szabel, wyrwano mu z rąk oryginał publikatu i poszarpano go, a Piotra spoliczkowanego za włosy wyprowadzono, innych zaś spólników pobito i wyrzucono. Cześnik sprowadził też wnet swoich, obsadził nimi miasto i przewozy dniestrowe i porządek zakłócony znowu zapanował.[2])

---

[1]) Protest wniesiony 27 sierpnia 1766 r. do grodu Trembowelskiego F. C. C. Tremb. 7 N. 430.

[2]) Z listu d. 29 lipca 1666 r. Tadeusza Dzieduszyckiego do starosty lwowskiego i generała artylerji lit. Eustachego Potockiego (Castr. Leop. 604 p. 1193) dowiadujemy się, że króla życzeniem było, by piszący był posłem i na sejmie marszałkiem (został jednak Czaplic). „Tymczasem wypadł ze mną bezprawny dekret, publikacja przeszkodziła mi wykonania woli królewskiej. Prosi o polecenie susceptantowi lwowskiemu, by publikację, która nie będzie w Haliczu przyjęta i we Lwowie nie dopuścił. Będzie wdzięcznym tak król jak i piszący staroście jeżeli ostatni stanie się zdolnym do usługi, na którą go król powołuje. Protestację Katarzyny z Potockich Kossakowskiej czytamy w aktach gr. lwowskich pod dniem 29 sierpnia 1766 r. Otrzymawszy proces zupełnie rozsądzony na Dzieduszyckim na podstawie Konstytucji 1764 r. wyłączającej od posłowania osoby zostające pod procesem, ordynowała ona na halicki sejmik Benedykta Łukowskiego z dwiema publikacjami i listem zwyczajnym, cześnik atoli sam siebie na posła podał. Po sejmiku posłała ona manifest do grodu trembowelskiego i jako ma wiadomość, ciż manifestujący się, zostali przez obżałowanego przy wszczętym tumulcie zelżeni, pobici, i proces przez nich pokładany na sztuki podarty. Skarżyła się też, że susceptant halicki nie przyjął 20 sierpnia protestu jej a plenipotentowi Szczuce wzbronił protokołu do podpisania się w sprawie banicji, nie siedzenia w wieży, niezapłacenia grzywien, że co bardziej w kilkadziesiąt osób pilnując akta grodzkie, potem ziemskie lżyli plenipotenta w łeb mu strzelić odgrażali się, na miasto wytrącili: kiedy chcesz wołaj za Dniestrem, bo tu będziesz zabity. (C. Leop. 604, p. 986). Oczywiście Dzieduszycki zostawszy posłem oświadczył (C. Leop. 604, p. 1382, 1383), że żadnego w czasie sejmiku od kasztelanowej Kamińskiej ani też od kogóżkolwiek na sobie nie miał i nie ma procesu, że nie ex zelo praw i swobód, ale celem szkodzenia honorowi obsypano go zarzutami kłamliwymi, jakoby chorągiew wojska komputowego sprowadzał, niem Halicz opasał, przewozy poodbierał, do kancelarji przystęp zabronił. Kasztelanowa odpowiada, że lubo dekreta przeciwko prawu powypadały to jeden jest już

Wszczęta na sejmikach walka przeniosła się na sejm, gdzie pod wpływem Repnina walczono przeciwko dalszym reformom. Kuchmistrz koronny Michał Wielhorski wystąpił przeciwko pomnażaniu wojska i skarbu mówiąc, że sąsiadów obawiać się nie potrzeba a raczej owych komisyj rządowych i zniszczenia obywateli przez wojsko; jednomyślność jest strażą przeciwko tyranji, to też postawił wniosek o ubezpieczeniu *liberum veto*. Dzięki zręcznemu przedstawieniu tego wniosku przez wojewodę Rusi, zyskano tyle, że sprawy ekonomiczne i skarbowe wyjęto z pod *liberum veto*. Król, który już zerwał z wujami, mając sejm pod węzłem konfederacji a mimo to zezwalając na *liberum veto* rezygnował temsamem z dalszych reform oddając się w zupełności Moskwie.

Czartoryskich reformy zostały podkopane, wyjęcie spraw pewnych z pod jednomyślności, było jedyną ich korzyścią, ale i drobne zwycięstwo sparaliżował Repnin wznieceniem wolności wyznań schizmatyckiego i dysydenckiego wysunąwszy przeciwko stronnictwu reformy popularnego w Rzptej Karola Radziwiłła, który nie uznał króla, żył w Saksonji, a sprowadzony przez Repnina zawiązał 13 czerwca 1767 r. w Radomiu konfederację, z widokiem obalenia Czartoryskich i tronu Stanisława Augusta.

Tę generalną konfederację poprzedziły prowincjonalne, oczywiście kierowane przez opozycję, a co do kresów przez Potockich. Wojewoda kijowski Franciszek Salezy Potocki wziął na się Ruś i Podole, Wołyń krajczy koronny Józef Potocki, Halickie Marjan Potocki. Mając takie poparcie opozycja uprzedza zawiązaniem związków partykularnych związek generalny. I podczas gdy dyssydenci prąc do buntu

skasowany a z drugiego żaden nie wynikł proces. Wobec tego nie dziwna, że Marszałek sejmowy Celestyn Czaplic w sprawie rugowania Dzieduszyckiego jako posła wydał 31 października 1766 r. świadectwo, o deklaracji izby poselskiej, uznającej zarzuty Kossakowskiej za nieważne, Dzieduszyckiego zaś za prawnego posła ziemi halickiej (C. Leop. 604, p. 1760—2). Ale ziemianie przemyscy trzymali stronę z Potockich Kossakowskiej. Oto w listopadzie tego roku poseł ziemi przemyskiej na sejm Roch Wieniawski przez Pawła Gieralda Wyżyckiego w osób dwadzieścia (Kozaków) zajeżdża Sosnów i Sokołow, dobra tegoż Dzieduszyckiego (C. Leop. 604, p. 2115).

w Słucku i Toruniu zwołują swoich do związku a wojewoda kijowski żyje w pewności, że robak co kraj toczył (król Stanisław August) będzie wyrzucony, zwołuje krajczy koronny Józef Potocki starosta lwowski ziemian do Wiśni. Tutaj 27 maja 1767 r. „z powodu gwałtownej zmiany praw fundamentalnych i ubliżenia prerogatyw wolności na sejmie konwokacyjnym i ucisku Karola Radziwiłła wojewody wileńskiego" zawiązuje konfederację województwa ruskiego. Sejm ostatni nazwano w akcie niby wolnym, Radziwiłła przykładem nieszczęścia ojczyzny; stronników reformy napiętnowano jako tych, którzy *liberum veto* znieść usiłują. „Oświeceni deklaracją niezwyciężonej sąsiadki" zażądali dla dyzunitów sprawiedliwości, dla siebie gwarancji praw przez carową. Zgłaszająca się z akcesem szlachta zagrodowa z Horodyszcza, Sielca, Baczyny, Leszkowięta, Kotłowięta itp. obierają marszałkiem swym wspomnianego Józefa Potockiego a jego adlatusem Antoniego Potockiego krajczego litewskiego wojewodzica wołyńskiego, których też jako posłów na sejm wyznaczają. Ognistym uniwersałem zapraszał marszałek ziemian do konfederacji przeciwko niewoli szerzącej się w Koronie, w której źrenicę wolności *liberum veto* zagrożono. Zażądano odpowiedzi na przedłożone przez Repnina punkty co do zażaleń dyssydentów i dyzunitów i gwarancji praw Rzpltej przez carową jednakże bez krzywdy dla rzymskiej wiary i zapraszano do łączenia się z tem, że uszczerbku wierze katolickiej nie przyniesiemy.[1]) Czwartego czerwca przyrzekł i marszałek, że przeciwko wierze, prawom i wolności występować nie będzie. Także i wybitniejsi ziemianie dołączają przy podpisie klauzulę *contra dissidentes et disunitos*, lub jak zaznacza pisarz grodzki halicki przy swym podpisie „przy wierze św. katolickiej, prawach i wolnościach przeciwko dyssydentom i innym kacerzom" jak np. dodawał podpisując Franciszek Malczewski, Kazimierz Ostrowski, Józef Uruski, lub Michał Rogaczewski: *salva fide catholica et*

[1]) Castr. Prem. 627 p. 2321—25 akt konfederacji; Uniwersał marszałka, ibidem 2325—27. NB. instrukcja sejmiku wiszeńskiego 25 sierpnia 1766 r. opowiadała o krzywdach przez schizmatyków sprofanowaniem cerkwi unickich spowodowanych.

ritus graeci latino uniti; [1]) tak samo Adam z Olbrachcic Bielski przy wierze uniackiej wolności i prawach.

We dwa dni po wiszeńskiej, 29 maja pod laską Marjana Potockiego zawiązuje się konfederacja ziemi halickiej i powiatów trembowelskiego i kołomyjskiego przeciwko tym, którzy źrenicę wolności i kardynalne prawa znieść usiłują. [2]) Podpisali ją starosta halicki Józef Potocki, starosta kaniowski Ignacy Potocki i mnóstwo szlachty czynszowej „przytrzymującej pióro". Patrjotyczne okrzyki tej szlachty o zagrożonem *liberum veto* wcale nie wpłynęły na pokój i bezpieczeństwo ziemi, skoro już w tydzień później marszałek Marjan Potocki zabiegając kupom swawolników nakazuje uniwersałem takowych pojmać i do warty ziemiańskiej do Halicza przystawić. [3]) W uniwersale swym występuje Marjan Potocki w obronie wolności prepotencją współobywatelów naszych przyciśnionej, nie z prywaty jakiej, ani na szkodę wiary, ale czując jarzmo niewoli w królestwie się szerzącej, gdy część współobywateli, źrenicę wolności *liberum veto* znosić zamyśla i ku dogodzeniu myślom swoim *ad praedominium* w wolnym narodzie dąży. Nazywa Radziwiłła wielorakim uciskiem przygnębionym patrjotą, że ten los grozi nam wszystkim; na przeciwników rzuca zarzut fałszu i obłudy, że ci pod płaszczykiem wiary nie odpowiadają na życzenie najjaśniejszej imperatorowej, w nadziei, że przyszłe sejmy, pod wolnym głosem zerwać się mogące przeciwne ich zamysły ukryją i do powinnej nigdy nie przystąpią odpowiedzi... Mamy pomoc najjaśniejszej sąsiadki, łączcie się więc mili współbracia. Toż wybitniejsi znuszeni do podpisu dołączają klauzulę: *contra dissidentes et disunitos*, jak to np. zaznaczył pisarz grodzki halicki Franciszek Raciborski: przy wierze św. katoiickiej, prawach i wolnościach przeciwko dyssydentom i innym kacerzom. Również jak w Haliczu, dnia 27 maja w Bełzie podpisał miejscowy starosta Franciszek Salezy Potocki zawiązaną tamże konfederację, mówiącą o prawach dyssydentów, o gwarancji i wdzięczności carowej —

[1]) Castr. Prem. 627 p. 2376—82.
[2]) Fasc. Cop. Castr. Halic. 291 Nr 167.
[3]) Fas. Cop. Castr. Halic. 291, Nr 186.

mimo że przed niespełna rokiem na sejmiku żądano niewydawania dyssydentom przywilejów na nowe zbory, a chrzty polecono oddawać pod dozór katolickich plebanów. Halicka szlachta dodawała jeszcze, by dyssydenci *ad vocem activam* nie należeli, o czem w rok później, przy zawiązywaniu majowej konfederacji całkiem zapomniano.

Także i chełmska ziemia zawiązała konfederację 25 maja pod laską Tomasza Węgleńskiego, pragnąc ocalić prawa, poniżonym dać wsparcie, a szacowną przyjaźń niezwyciężonej monarchini utrzymać. Że zaś carowa zachęca ziemian do uczynienia sprawiedliwości dyssydentom, przeto żądają wszystkie te kresowe ziemie sejmu extraordynaryjnego.

Otóż na ten sejm posłami z województwa ruskiego w Wiszni obrano 24 sierpnia Marjana Potockiego, Tomasza Niewęgłowskiego, Onufrego Zabielskiego, Józefa Ratowskiego i Józefa Starzyńskiego. Wobec tego, że przystępujący do konfederacji protestowali *contra dissidentes*, wieźli i posłowie haliccy w tym duchu spisane instrukcje.[1]) Atoli w Radomiu, gdzie zawiązywano generalną konfederację z Karolem Radziwiłłem jako marszałkiem, zaraz na pierwszem posiedzeniu zjawił się pułkownik Karr i podał sejmującym manifest do podpisu z żądaniem przypuszczenia dyssydentów do obrad, z wezwaniem króla do przystąpienia do konfederacji, wreszcie gwarancji imperatorowej dla ustaw. Z klauzulami podpisali akt biskupi, z zastrzeżeniami posłowie, wreszcie i hetmani; terror wojsk rosyjskich wycisnął na patrjotach niepatrjotyczne objawy. I marszałek halicki Marjan Potocki wobec pogróżek Karra, lubo ociągał się z przystąpieniem, atoli — jak sam twierdził — za upewnieniem, że prawa o religji katolickiej nie będą odmienione i za manifestem Karola Radziwiłła o zachowaniu praw religji katolickiej nastąpił i jego podpis. Co bardziej, on, który bolał nad krzywdą Czackiego, podczaszego koronnego, nad aresztem i zniszczeniem dóbr, ukaranym przez Repina Kożuchowskim, nad losem biskupów Sołtyka i Załuskiego, on podpisał rewers Repninowi, że „projektowi księcia do konstytucji podanemu sprzeciwiać się nie będzie, a z partją

[1]) Fasc. Cop. Castr. Hal. 191. Nr 480.

przeciwną styczności i porozumienia mieć nie będzie, pod utratą szlachectwa, fortuny, życia, tudzież pod karą korporalną". [1])

Wyznaczono go do delegacji, na której wszystko decydował Repnin „i musiałem to podpisywać, co Repnin chciał", opowiada sam marszałek konfederacji halickiej. Natomiast w ziemi halickiej gospodarzył pułkownik kniaź Fabułow, niszczący dobra ziemian, którzy nie podpisali konfederacji radomskiej. Na sejmikach uchwalano czopowe, szelężne, podymne, obierano komisarzy do wybierania prowiantów dla wojsk moskiewskich. [2]) W sanockiem i przemyskiem srogie egzekucje wojskowe spotkały kasztelana przemyskiego Józefa Drohojowskiego, podkomorzego sanockiego, Michała Bukowskiego, niszczące cały ich dobytek. Oczywiście nie byli to zwolennicy praw dyssydentów, w których sprawie sejm obradować miał już 5 października 1767 r. Na sejmiku poselskim w Wiśni 24 sierpnia pod laską Antoniego Potockiego starosty lwowskiego, który zastępował marszałka województwa skonfederowanego, Józefa Potockiego, obrano pod naciskiem wojska moskiewskiego posłów z liczby tych, wyżej wymienionych, którzy sprzyjali konfederacji radomskiej. [3]) Atoli Sanoczanie w kole swojem pod wspomnianym podkomorzym Bukowskim obrali sobie innych aniżeli w kole generalnem obrano, a mianowicie skarbnika wiślickiego Jakóba Bronickiego i Stanisława Dedyńskiego, chorążego zakroczymskiego, domagając się, by sprawy religji nie podpadały pod większość głosów, tudzież by pozostawiono dyssydentów w obrębie dawnych praw, [4]) podczas gdy w kole general-

[1]) Dnia 17 maja 1768 r. założył Marjan Potocki manifest przeciwko postanowieniu Repnina. Takiż sam manifest ogłosili i inni, jak Joachim Potocki starosta trembowelski etc. Manifest Marjana: Ręk. Bibl. Ossol. 1807 p. 39—41, także u Morawskiego. Materjały do konfeder. barskiej I, pag. 121—124.

[2]) Ob. laudum hal. z 22 lutego 1768. Fasc. Cop. Castr. Trembowl. 9. Nr 51.

[3]) Castr. Prem. Rel. 628 p. 1072—75.

[4]) Fasc. Cop. Castr. Sanoc. 84. Nr 563. Najuporniej trzymali się stronnictwa reformy Sanoccy ziemianie. Okazuje się to z protestu ich 1 września 1767 r. w Sanoku, wniesionego do aktów grodu. Kasztelan sanocki Józef Malicki, podkomorzy Michał Bukowski, Truskolaski skarbnik

nem obrani (Antoni Potocki, Mikołaj Szeptycki i t. d.) mieli w myśl radomskiego aktu zupełną sprawiedliwość wymierzyć tak, jako najjaśniejsza imperatorowa zażąda. Nazajutrz, 25 sierpnia, po zagajeniu sejmiku przez Drohojowskiego, dostrzeżono odmianę już obranych posłów; zaczęły się tedy burzliwe dyskusje; malkontentów odcięto strażą, z obranych posłów niektórych odrzucono, innym przysięgać kazano w krótkim sensie ale przeciwko wierze, wolności i ojczystym swobodom. Toż sejmikujący z kasztelanem przemyskim, podkomorzymi sanockim i przemyskim na czele [1])

---

i inni protestowali z powodu nielegalnego obioru na owym sejmiku wiszeńskim z 26 sierpnia posłami Ignacego Bukowskiego i Mikołaja Szeptyckiego. Ten drugi bowiem nie zgłosił nawet swej kandydatury, pierwszy zaś nie jest posesjonatem w tej ziemi i w całej Rzptej i pierwszy raz dał się poznać na sejmiku. Zresztą obiór nastąpił (już po obraniu prawych posłów Jakóba Bronickiego i Stanisława Dedyńskiego) dopiero dnia trzeciego po zaczęciu sejmiku a zaczepieni protestem otrzymali przeciwne wierze katolickiej, ojczyźnie i jej prawom narodowym instrukcje. (Fasc. Cop. Castr. San. Nr 571). Nazajutrz już w Uhercach odstąpił kasztelan od swego podpisu, twierdząc że nie był obecnym przy układaniu protestu, że i na sejmiku wiszeńskim nie był przytomny. Tem odstąpieniem zachęcił ziemian sanockich, że 5 września przystąpili do radomskiej konfederacji, jak sanocki chorąży Michał Biberstein, Józef Fredro, synowie miecznika sanockiego Giebułtowscy i inni. (Fasc. Cop. C. San. 84 Nr 577). Za nimi poszli i inni ziemianie sanoccy i w imieniu pokoju domowego odstępowali od manifestu, a na sejmiku gospodarskim 14 września uprosili skarbnika sanockiego Truskolaskiego i powojewodzego sanockiego Pantaleona Łaszewskiego, by tam, gdzie należy, remonstrowali owe kasujące manifesta, recessy, by i tak nieurodzajem i gradobiciem nawiedzona ziemia od wielkich ciężarów oszczędzoną być mogła. (Fasc. Cop. C. San. 84 Nr 587). Tem się tłumaczą liczne w sanoczyźnie akcesy do Radomskiej konfederacji, poprzedzane ustawicznie świeżemi kontrybucjami wojsk rosyjskich. (F. C. C. San. 84 Nr 589, 590). Natomiast gdy przyszło do Barskiej nie tylko szlachta tłumnie się rzuca do związku, ale i mieszczanie suo et totius civitatis Sanocensis nomine Fabian Lubojemski, Michał Paszkiewicz rajcy, Stanisław Cielecki wójt, Maciej Kikiewicz, Jan Starakiewicz, Jacynt Zciszewski cechownicy, H. Jaworowicz wicewójt, Józef Micakowski pisarz miasta, Kazimierz Nawrocki. (Fasc. Cop. C. Sanoc. 85 Nr 549).

[1]) Podpisani na proteście kasztelan przemyski Józef Drohojowski, podkomorzy przem. Aleksander Morski, podk. sanocki Michał Bukowski (który kierował kołem sanockiem i spowodował obiór posłem Jakóba Branickiego skarbnika wiślickiego i Stanisława Dedyńskiego chorążego

zanieśli protest z powodu tego nacisku zbrojnego, a do króla i do Radziwiłła wysłali skargę z prośbą, by ten drugi, jako marszałek, powtórne wydał uniwersały, zwołujące ponownie sejmik i by „nas od ustrachów (nb. moskiewskich) na miejscu obrad naszych tymże uniwersałem swoim ubezpieczył." Wprawdzie Radziwiłł wydał nowy uniwersał na sejmik wiszyński. O odbyciu tego sejmiku nie mamy relacji, to jednak pewna, że nacisk zdziałał swoje — ani jednej ani drugiej partji na wspomnianym sejmiku wiszeńskim posłowie nie byli posłami na sejmie, a byli całkiem inni; znamy tylko dwóch, Franciszka Bukowskiego podstolego i Józefa Bobowskiego cześnika sanockiego, którzy to na sejmie październikowym popierali konfederację radomską, a 14 listopada, zdając w Sanoku sprawę ze spraw sejmowych, spowodowali akces do radomskiego związku wielu Sanoczan, oczywiście warujących sobie wiarę świętą i odstąpienie od manifestu z tem, że sejmik wiszyński według zwykłych obrad i ceremonij się odbył, to też oni sprzeciw swój po rozwadze odwołują.[1]) Łatwo zrozumieć, jak bardzo znęcały się wojska moskiewskie nad śmiałkami, którzy poważyli się protestować, których wszystkich zapozwano przed sąd generalny konfederacki, a przestraszeni ziemianie śpieszyli znowu do grodów, by zajawić odstąpienie od tak niefortunnej protestacji. Tylko niektórzy gorliwsi pociągali do odpowiedzialności sądowej posłów narzuconych, ponieważ ci przeciwne wierze świętej w ojczyźnie panującej odebrali instrukcje. Kasztelan sanocki odstąpił od swego protestu; inni, którzy wybór narzucony przyjęli, jak Stefan Hordyński, poseł lwowski, oświadczali się przed aktami, że przyjęli funkcję w intencji bronienia krwią i życiem św. wiary, praw i swobód ojczystych.[2]) Akcesy do radomskiej konfederacji mno-

zakroczymskiego), Józefa Padlewskiego sędziego ziemi lwowskiej, Feliksa Łosia kasztelana lwowskiego, Adama Konarskiego kasztelana sandomierskiego, Jakóba Korwina Poranickiego skarbnika wiślickiego, Castr. Prem. 628 p. 901—906.

[1]) Fasc. Cop. Castr. Sanoc. 84, Nr 588 Akcessy Ibidem Nr 589 i 590.

[2]) Pozew przed sąd konfeder. C. Prem. 628 p. 1088. Manifest Hordyńskiego, posła lwowskiego przy wierze. T. Leop. 125 p. 219. Protest ziemian sanockich z powodu obioru posłów z poza koła sanockiego. Fasc. C. C. San. 84 p. 571. Odwołanie manifestu C. Pr. 626 p. 1205.

żyły się pod naciskiem wojsk moskiewskich w całym generale ruskim. Na opornych spadał bicz Repnina. Nadużycia pułkowników, generałów moskiewskich mnożą się w całej Polsce.

Także i ziemia halicka, gdzie — jak wspomniano — gospodarzyli Moskale, a marszałkował konfederacji Marjan Potocki — obrano 24 sierpnia posłami na sejm marszałka, dalej Ignacego Potockiego starostę kaniowskiego [illegible]ącznika halickiego Tomasza Niewęgłowskiego, Onufrego [illegible]iego starostę podwysockiego, Ratowskiego cześnika w[illegible]o i Józefa Starzyńskiego skarbnika liwskiego.[1]) Polecono utrzymać *liberum veto*, wogóle starą formę rządów Rzpte, popierać, a nowo wymyślone porządki odrzucać.[2]) W przeciwieństwie do żądań króla co do dysydentów i dyzunitów, mieli oni stanąć w obronie przywilejów i praw wiary katolickiej, uchwalonych począwszy od 1413 do 1466 roku i wspomnianych akatolików od przywilejów oddalić. Na wypadek zaś, gdyby posłowie przeciwko instrukcji działali lub o przeciwną ustawę zaraz urzędownie nie manifestowali się, będą oni *ab omni activitate* na wieki oddaleni. Nie są jednak haliczanie tak bardzo nietolerantni, jakby z powyższego wnosić należało. Bo oto polecają posłom starać się, aby Grekom i dysunitom jako współobywatelom zupełna stała się sprawiedliwość z zachowaniem jednak traktatów i konstytucji osobliwie 1717 r.

W dalszych żądaniach trwają haliczanie jakby przy swej konfederacji z 1764 r. i swym posłom każą buławy zachować przy dawnych prawach, skasować podatek dziesiątego grosza, znieść komisje skarbowe i wojskowe. Opozycję przeciwko „arbitralnemu postępowaniu" familji zaznaczono też żądaniem, by regimentarze i oficerowie ludzi sejmowych na sejmiki nie sprowadzali, a pewne zacofanie zdradza żądanie skasowania konwiktów.

Z tem wszystkiem program ten dziwny, bałamutny, może uchodzić, jak to już zauważono, za powrót do pierwotnego programu, do owej konfederacji halickiej przed

---

[1]) Fasc. Cap. Castr. Hal. 291 Nr 279.
[2]) Fasc. Cop. Castr. Tremb. 8 Nr 347.

trzema laty, wymierzonej przeciwko uchwałom konwokacji. Dla autorów tego programu jakby w Rzptej nic się nie zmieniło. Mimo znacznego i dobroczynnego wpływu reform familji, opozycja dalej walczy przeciwko reformom w obronie dawnego porządku Rzptej. Jakkolwiek Moskale depcą prawa Rzptej i znieważają samą już cześć ludzką jej obywateli; ziemianie haliccy szukają z nimi porozumienia i od tego, a nie od rzetelnych potrzeb ojczyzny czynią zależną dalszą swą działalność. Na domiar krótkowidztwa nie widzą zręcznej agitacji dyssydenckiej Repnina i wywieszają hasła bardzo dla Rzptej szkodliwe.

Zamęt sejmikowy powiększyły objawy terroru i ucisk wojsk moskiewskich, tam największy, gdzie tylko natrafiano na opór szlachty. Stronnikom reformy, będącym dzierżawcami dóbr swych w województwie ruskiem, kazał Karol Radziwiłł powytaczać procesy, jak przeciwko Poniatowskiemu Kazimierzowi podkomorzemu kor., Andrzejowi generałowi cesarskiemu i przeciwko opatowi Michałowi z powodu dzierżawy dóbr złoczowskich, gliniańskich, Sławna, Rykowa, przeciwko podsędkowi ziemi lwowskiej Łosiowi o Urlów i Krasnosiele; przeciwko Franciszkowi Xaweremu Leszczyńskiemu o Perepelniki i Nową Skwarzawę; przeciwko sukcesorom Antoniego Kozłowskiego o Machnowce i Torhow, przeciwko Eustachemu Potockiemu, generałowi artylerji litewskiej, o zajechanie Żółkwi. Franciszek Xawery Branicki, już łowczy koronny, zajechał znowu dobra Czartoryskich, pozbawiając je milicji, koni, strzelb, moderunków, archiwów i t. p. Nie wahano się zarzucać stronnictwu reformy, jakoby stało się winnem poniżonej wiary, taksamo jak i pogwałconej wolności.

Środki te i tym podobne łamały upór szlachty, odrywały ją od stronnictwa reformy i przerzedzały jego szeregi. Wszędzie po całem województwie widzimy przystępujących do Radomskiej konfederacji, już to urzędników, już znaną i zamożną szlachtę. Cześnik lwowski Szymon Szeptycki, starosta bachtyński Dominik Dzieduszycki, chorąży wendeński Szczeniowski, cześnik żydaczewski Władysław Tyszecki przystępują do radomskiej, podobnie jak i adjutant króla Ignacy Bukowski i władyka przemyski Atanazy Szeptycki toż uczy-

nili. Inni, jak Józef Jaszowski, Józef Karwowski, Jakób Horodyski, kasztelan przemyski Józef Drohojowski odstępują od manifestu swego na sejmiku wiszeńskim sierpniowym zgłoszonego. Na sejmikach i zjazdach porano się o punktualne dostarczenie zboża wojskom rosyjskim, uchwalono taksy żywności, które stwierdzał w Żółkwi rezydujący generał Kreczetnikow.[1]) Nie sprawdzano jednak na sejmikach, jak np. na sejmiku halickim wrześniowym, rachunków z podatków, a to, jak dodawano w odnośnych aktach, „z przyczyny przykrych dla tej ziemi okoliczności" — słowem, terror robił swoje w kierunku robót i życzeń Repnina.

---

[1]) C. Leop. 605 p. 1277. Wszystkie daty, dotyczące procesów radziwiłłowskich w Akt. gr., lwow. z 1767—8 r.

(Dokończenie nastąpi)

Dr. Antoni Prochaska.

Energja i materja we wszechświecie.

Od lat jakich trzydziestu fizyka jest terenem niesłychanie gwałtownych przemian i przewrotów. Odkrycia zdumiewające a epokowe, dają początek i podstawy do coraz nowych teoryj, mających za przedmiot najbardziej zasadnicze pojęcia fizyki. Przypomnijmy sobie tylko, że udowodniono ponad wszelką wątpliwość, że dawny tak zwany atom hipotetyczny, będący rzekomo ostateczną cegiełką materji, nie jest wcale hipotetycznym, ale istnieje naprawdę. Z drugiej zaś strony nie jest on wcale ostateczną, najprostszą i nierozkładalną jednostką, elementem materji, lecz owszem jest złożony z wielu, nieraz z licznych elementów jeszcze prostszych. Elementa te są dwojakiego rodzaju, mianowicie elektron, czyli cząstka elektryczności ujemnej i proton, cząstka elektryczności dodatniej. Chociaż więc pozostają i nadal w nauce atomy pierwiastków chemicznie od siebie różnych, to jednak pierwiastki te i ich atomy nie są, jak dawniej sądzono, czemś nieśmiertelnem, wiecznem, niezniszczalnem i nie powstającem z innych substancyj, lecz owszem ulegają one rozkładowi i przechodzą jedne w drugie, co o wielu z nich stwierdzono doświadczalnie. Wobec tych odkryć powstaje dziś we fizyce pogląd, że cały świat materjalny, w swych tak niezmiernie różnych własnościach i przejawach, składa się ostatecznie tylko z dwóch niewzruszalnych, o ile na razie przynajmniej się zdaje, elementów, a są niemi dwojakiego rodzaju cząstki elektryczności wymienione wyżej elektrony i protony, jakby atomy tej powszechnej materji elektrycznej, która jest zasadniczym materjałem budulcowym dla wszystkich materjalnych tworów.

Jak widać z tych kilku uwag, poglądy na materję i jej budowę uległy w latach ostatnich przewrotowym przemianom. W nowszej fizyce już w połowie ubiegłego stulecia stanęły obok pojęcia materji dwa inne jeszcze pojęcia, wysnute z badania zjawisk materjalnych i znajdujące z pewnością rzeczywiste, ontologiczne odpowiedniki w świecie materjalnym. Pojęciami temi to: energja i eter kosmiczny. Trzy te rzeczy: materja, energja i eter są zdaniem fizyków jeszcze z przed paru lat dziesiątek, najściślej ze sobą splątane i złączone. Materja nie występuje nigdzie bez energji, ta ostatnia natomiast może od materji się odłączyć, jednak tylko w ten sposób, że przeniesie się na inne podłoże, mianowicie na eter kosmiczny, który gromadzi w sobie niezmierne zapasy tej energji i przenosi ją z jednego miejsca wszechświata na inne, z zawrotną szybkością 300 kilometrów na sekundę. Eter kosmiczny przenika wszelkie ciała materjalne, a materja nawet zmienia do pewnego stopnia własności eteru, z nią się stykającego, jak to dowodnie widać w zjawiskach fal optycznych, elektrycznych i cieplnych. I ten właśnie tajemniczy wpływ i stosunek wzajemny między materją a eterem, stanowił dla ówczesnych, tak zresztą niedawnych fizyków najbardziej piekącą i niepokojącą zagadkę, której rozwiązanie byłoby dla nich ideałem i najwyższym celem fizyki. A druga zagadka, niemniej od pierwszej doniosła, to stosunek materji do energji, przyczem zdawało się wielu, że jak rozumieją doskonale, co to jest materja, tak też rozumieją i ogarniają pojęcie energji. Mniemanie to było pod pewnym względem bardzo słuszne, bo nie rozumiano ani wyczerpująco, ani może trafnie ni jednej, ni drugiego. Na ich zaś usprawiedliwienie trzeba jednak dodać, że ludzkość chyba nigdy materji i energji wyczerpująco nie zrozumie.

Co do energji, to jak wiadomo, pojęcie to dopiero po pracach Mayera, Helmholza i następnie całego zastępu innych znakomitych fizyków zostało wprowadzone do fizyki powszechnej. Dawniej znano ciepło, znano światło, wiedziano nieco o elektryczności, umiano zaprzęgać do pracy i nakazywać wykonywać użyteczną pracę przedmiotom w ruchu będącym, a więc rękom ludzkim, mięśniom zwierzęcym, wiatrom, wodzie. Ale dopiero po wymienionych wyżej pracach

i badaniach z połowy wieku ubiegłego, wprowadzono unifikację w tym monetarnym świecie fizyki i jak się zdawało, udowodniono napewne, że zjawiska zarówno życiowe, jak chemiczne i cieplne, elektryczne, optyczne i mechaniczne, są to tylko formy przejściowe i zmienne jednej i tej samej energji, a kursa giełdowe zamiany są dla wszystkich form energji i we wszelakich warunkach stałe, niepodlegające żadnym wahaniom. Odkrycie to napełniło wielką dumą i wielkim pokojem. Nie spostrzeżono tylko, że celem dokonania takiej unifikacji trzeba było popełnić parę uogólnień i niedomówień, mogących w umysłach ścisłych i skrupulatnych wzbudzić pewne wątpliwości.

Energję naprzykład określano jako zdolność wykonywania pracy, a więc zdawałoby się, że jest ona identyczną z pojęciem skupienia pewnej siły. Pracę jednak określano jako pokonywanie oporu wzdłuż pewnej drogi — a opór to chyba także siła. Inna wątpliwość to ta, że gdy się słucha i czyta o energji i jej prawach u fizyków, to zdaje się, jakby oni pojmowali raz energję jako coś, co może istnieć samoistnie, lub przynajmniej samodzielnie działać — jak naprzykład gdy się mówi o energji cieplnej, życiowej, chemicznej, elektrycznej — a drugi raz znowu patrzy się na energję tylko jako na „stan" ciała materjalnego lub eteru — naprzykład naelektryzowanie, napięcie sprężyny, temperatura. Filozof, który przyjmuje różnicę rzeczową między substancją a przypadłością, powie, że to, co może istnieć samo, to jest substancja, a co jest stanem czy własnością czegoś innego, jest przypadłością. Stąd też z całą stanowczością ostrzeże, że nigdy i pod żadnym warunkiem nie można substancji utożsamiać z przypadłością i jedną w drugą przemieniać. Ale takie i tego rodzaju wątpliwości dla większej znacznie części fizyków zupełnie nie mają niestety żadnego znaczenia. Bo najpierw ta część fizyków, o której mówimy, nie tylko nie uwzględnia żadnych trudności i wątpliwości filozoficznej natury, ale owszem uważa sobie za obowiązek filozofją gardzić, twierdząc. że między fizyką a metafizyką istnieje przepaść, której nic nigdy zapełnić nie zdoła. Nie spostrzegają i nie przeczuwają, że wśród nauk doświadczalnych niema nauki bardziej filozoficznej i bardziej metafizy-

cznej, jak właśnie fizyka. Inni znowu fizycy, którzy czują potrzebę wyglądnięcia umysłem poza ciasne ramy praw doświadczalnych i równań matematycznych, nie odwracają się od filozofji, jej wymagań i metod, lecz najczęściej, prócz nielicznych, jak Duhem i nie wielu innych, dalecy są od zasad i poglądów tomistycznych. Odkąd ojciec i twórca nowożytnej fizyki, Newton, wypowiedział wojnę filozofji holomorfistycznej i całą fizykę oparł na takich, zdrowej filozofji urągających pojęciach, jak absolutna, sama przez się istniejąca a więc jakby substancjalna przestrzeń i absolutny sam przez się istniejący, jednostajny czas, któryby według Newtona istniał nawet wtedy, gdyby nic nie istniało, — cały duch i kierunek myślnej fizyki potoczył się torem zupełnie różnym od kierunku myśli filozofji klasycznej. To też jest przyczyną, dlaczego w fizyce raz po raz wyłaniają się pojęcia, niby bezpośrednio z doświadczenia płynące, które filozofa i realistę napełniają zdumieniem i nastręczają nieprzeparte trudności, a które coprawda w gruncie rzeczy są tylko zręcznie utkanemi, choć do rozwiązania bardzo uciążliwemi sofizmatami. Sofizmatyczną naturę takich pojęć i twierdzeń wykażą z biegiem czasu sami fizycy, ale cóż, kiedy obalenie jednego daje im często pochop do postawienia w ich miejsce innego jeszcze bardziej zawiłego. Takiego właśnie faktu jesteśmy we fizyce świadkami obecnie.

Jedną z fudamentalnych zasad fizyki newtonowskiej jest, jak wiadomo, bezwzględność masy. Masa danego ciała, według tego poglądu, jest wielkością absolutnie stałą, nie zależną od warunków zewnętrznych. Na tej podstawie utożsamiono masę z substancją i powiedziano, że masa, to jest substancja ciała. Tymczasem według fizyki tomistycznej, masa jest przypadłością, stąd zmieniać się może, chociaż substancja się nie zmienia, jak to widzimy w sposób oczywisty w substancjach żywych. Tymczasem badania i odkrycia nad elektronami wykazały, że masa elektronu zależy od jego szybkości, i jeżeli naprzykład elektron porusza się z szybkością 260.000 kil. na sek., to jego masa jest dwa razy większa, niż gdy się porusza z prędkością kilkunastu tysięcy kil. na sek.; a gdyby się poruszał z prędkością światła, to znaczy 300 tysięcy kil. na sek., masa jego stałaby się nie-

skończenie wielką. Taką samą zależność każdej masy od ruchu przyjmuje z powodów teoretycznych — celem mianowicie wytłómaczenia pewnych doświadczeń Michelsona, Lorentz. — Einstein zaś pogląd ten wciela do swej teorji, jako jej część organiczną. A więc sami fizycy wyrugowali pojęcie bezwzględnej stałości masy i tem samem usunęli przepaść między fizyką nową a tomistyczną. Istniała ona jednak w rzeczywistości tylko przez niesłuszne określenie stosunku masy do substancji.

Ale właśnie obalenie zasady niezniszczalności masy spowodowało postawienie albo raczej wznowienie dawniej już znanej teorji, mianowicie usunięcie wogóle pojęcia materji, albo raczej zaprzeczenie jej istnienia. Masa bowiem według wielu fizyków, to ilość materji. Jeżeli więc masa nie posiada wartości bezwzględnej, lecz ta sama masa raz może być większa, raz znowu mniejsza, zależnie od stosunków energetycznych, to i materji nie mamy prawa przypisać bezwzględności. Można więc i trzeba powiedzieć, że materja to tylko energja. I nie będzie takie stanowisko, zdaniem tych fizyków, sprzeczne z doświadczeniem bezpośredniem, bo pod doświadczenie podpada tylko to, co oddziaływa na zmysły, a materji samej nie dosięga nigdy zmysł żaden. Wiadomo przecież, że choćbym z największym wysiłkiem cisnął na stół, to jednak cząstek stołu bezpośrednio nie dotknę, gdyż i przy największem ciśnieniu cząstki czy atomy w skład jego wchodzące, nie stykają się bezpośrednio, a gdy ciśnienie zewnętrzne usiłować będzie przysunąć je wzajemnie, to przy pewnem zbliżeniu odpychają się one tak gwałtownie, że niema takiej siły, którąby zdołała cząstki te zmusić do bezpośredniego zetknięcia. Gdy więc zmysłem czucia lub mięśniowym odczuwam opór materji, odczuwam nie materję bezpośrednią lecz tylko tę siłę odpychającą, która z jej cząstek wychodzi. Podobnie gdy zmysłem temperatury dostrzegam ciepłotę, dostrzegam właściwie tylko drgania cząstek; gdy patrzę na ciało, tylko fale eteru wychodzące zeń działają na moje oko, i tak ze wszystkiemi zmysłami i z wszystkiemi możliwemi doświadczeniami.

Takie i tym podobne rozważania, tylko teoretycznie często znacznie zawilsze, naprowadziły Einsteina i innych na

pomysł, że istnieje tylko energja i że materja jest tylko skupieniem znacznem energji. Pogląd taki, zwany energetyzmem, znany był już w filozofji dawniej, lecz naprzykład u Helmholza występuje on tylko jako przypuszczenie, tu zaś wynosi je Einstein do godności teorji fizycznej, która znajduje ogólne prawie przyjęcie u dzisiejszych fizyków. Według tej teorji, w jej najprostszej postaci, materja powstała przez zagęszczenie energji, stąd też materja rozkładając się wytwarza znowu energję i może tak się rozłożyć, że zupełnie zniknie jako materja, a zostanie tylko energja. Ponieważ zaś wszelka teorja fizyczna opierać się musi na pomiarach i do ścisłych prowadzić mierniczych rezultatów, więc i tutaj fizycy wyrażają się, że można ważyć energję, jak się waży materję i cyfrowo pokazują, ile wywiąże się energji przez rozkład danej ilości materji. Tak naprzykład podaje Rutherford, że jeden centymeter sześcienny emanacji radowej, to jest gazu, powstającego przez rozkład radu, rozkładając się uwalnia ze siebie 2,400.000 kaloryj gramowych, zaś gram radu przez cały ciąg swego życia wyda wraz z produktami swego rozkładu 3.700,000.000 kaloryj gramowych ciepła, czyli około miljarda kilogramometrów. Lecz rad jest tylko jednym ze znanych tak zwanych ciał promieniotwórczych, to jest takich, u których rozkład atomu odbywa się tak szybko, i stąd tak intensywnie, że go można zapomocą odpowiednich urządzeń dostrzec i ilościowo mierzyć. Stwierdzono, że rad rozkłada się w takiem tempie, że połowa tej ilości radu, którą mamy przed sobą, rozłoży się w przeciągu 2000 lat. Znane są jednak ciała inne, które rozkładają się znacznie wolniej; i tak połowa ilości uranu rozłoży się w przeciągu 5 miljardów lat, zaś toru, w przeciągu 1.300 miljardów lat. Atomy tych ciał promieniotwórczych należy tedy wedle tej teorji uważać za zbiór, zgęszczenie olbrzymich ilości energji, jakto widzieliśmy u radu. Według Rutherforda zaś „mamy wszelakie powody do przypuszczania, że podobna ilość energji znajduje się w atomach pierwiastków zwyczajnych“.[1]) Jak, kiedy i gdzie te ilości energji zagęściły się tak, że utworzyły atomy materji? Jak — o tem,

[1]) Rutherford: „Radioactive Substances“, Cambridge 1913, str. 656.

jak wyznaje jeden z najznakomitszych fizyków obecnych, [1]) Larmor, nauka nie wie nic i wiedzieć nie może; kiedy — tu już robią pewne bardzo zresztą ogólne i dalekie od jakichkolwiek pewności wnioski, jak to poniżej zobaczymy; gdzie — oczywiście gdzieś we wszechświecie. I tu myśl uczonych rwie się z konieczności do tych bezmiernych światów, wśród których ziemia nasza jest tylko drobnym pyłkiem, a które oddaleniem i rozmiarami swemi przewyższają wszelkie siły naszej wyobraźni. Świeżo przecież odkryto gdzieś na krańcach naszego świata zawieszoną mgławicę, od której światło biegnie do nas przeszło 900.000 lat, robiąc, jak wiadomo, 300.000 kilometrów na sekundę.

Wszechświat był i jest zawsze szczególnie umiłowanym przedmiotem umysłu ludzkiego, który pojęcia swe, utworzone o przyrodzie na podstawie tych zjawisk, jakie wykrył na ziemi, starał się zaraz stosować do wszechświata, zmieniając raz po raz swe o nim wyobrażenia i teorje o jego powstaniu. Toteż nic dziwnego, że i teraz z temi niesłychanemi zdobyczami, jakie dała najnowsza fizyka, kierują swe umysły fizycy ku kosmicznym przestrzeniom, by z jednej strony teorje najnowsze wystawić na próbę problematów kosmicznych, a z drugiej strony, by na podstawie tych pojęć najnowszej fizyki tworzyć nowe teorje i poglądy o wszechświecie, bardziej zadawalniające, niż te, które zmamy dotychczas, a które wobec najnowszych odkryć zupełnie ostać się nie mogą. W dyskusji na ten temat wynikłej biorą żywy udział najwybitniejsi astronomowie i fizycy, jak Eddington, Lamor, W. D. Manillon, Rutherford, J. J. Thomson, Jean, by przytoczyć tylko amerykańskich i angielskich, a choć niema i mowy o tem, by zgodzono się we wszystkiem na jedno, lub by dano rozwiązanie ostateczne poruszonych pytań, to jednak sama ta dyskusja tak jest zajmująca i tyle nowych zupełnie otwiera horyzontów, tyle dawnych poglądów ruguje, lub zupełnie z innego ocenia stanowiska, że zapoznanie się z zasadniczemi poruszanemi w niej myślami niezmiernie jest interesujące dla wszystkich, lubiących patrzeć nieco dalej poza horyzont swego cienia.

---

[1]) Nature, London, 14 February 1925, str. 231.

Pierwszą myślą, która w nas powstaje, gdy patrzymy na wszechświat, jest, jak słusznie zauważa amerykański astronom Willian Duncan Mac Millan, pytanie, co się dzieje z temi niezmiernemi strumieniami energji, które ustawicznie od tylu eonów lat wylewają się ze słońca i gwiazd. Jeżeli zwrócimy uwagę na samo słońce, tę gwiazdę nam najbliższą, bo tylko o 150 miljonów kilometrów czyli o ośm i pół minuty świetlnej od nas odległą — podczas gdy odległość innej najbliższej gwiazdy stałej wynosi około 3 i pół roku — to, jak wiemy, temperatura jego przewyższa przepaściście wszystko, co pod tym względem mamy na ziemi w warunkach zwykłych. Wszak najwyższa temperatura jaką mamy zwykle do rozporządzenia, to temperatura panująca w łuku lampy elektrycznej i wynosi ona około 3.700 stopni, zaś temperatura panująca w kraterze tegoż łuku przy biegunie dodatnim dosięga, jak oceniają, 4.200 stopni. Tymczasem temperaturę słońca, i to jego wierzchniej warstwy, kładą dzisiaj między 5.600 a 10.000 stopni. Oczywiście wewnątrz słońca, gdzie ciepło nie uchodzi łatwo na zewnątrz i gdzie panują niesłychane ciśnienia, temperatura ta jest bez porównania wyższą, jak to przypuszczać można słusznie z świeżo czynionych doświadczeń Lummera, który wytwarzając łuk elektryczny pomiędzy biegunami zanurzonemi w powietrze, poddane ciśnieniu wielu atmosfer, otrzymał temperatury oceniane na przeszło 6.000 stopni.

Kula tak wysoko rozgrzana wysyłać musi przez promieniowanie w przestworza niepojęte wprost ilości energji. Energja ta rozchodzi się kulisto, im więc dalej od słońca, tem jest jej mniej w przestrzeni i to w stosunku odwrotnym do trzeciej potęgi odległości. Ilość więc energji pochodzącej od słońca, zawartej w jednym kilometrze sześciennym w odległości 15 miljonów mil od słońca, jest tysiąc razy większą, niż ilość tejże energji w kilometrze sześc. tuż przy ziemi naszej. Ziemia więc nasza otrzymuje tylko cząstkę małą energji całkowitej, jaką słońce ze siebie wydaje, mianowicie jest to mniej więcej jedna dwumiljardowa jej cząstka. A jednak tą cząstką porusza się i żyje wszystko na ziemi. Jak liczne i bardzo szczegółowe badania i rozważania wykazały, na centymetr kwadratowy powierzchni ziemi naszej, gdyby jej

nie otaczała atmosfera powietrzna, padałyby dwie kalorje gramowe na minutę, na całą zaś powierzchnię ziemi pada od słońca tyle ciepła, że możnaby niem poruszać maszynę o sile 250 biljonów koni, albo też stopić niem powłokę lodową naokoło ziemi na 40 metrów grubą. I ta nie pojęta ilość energji przychodzi do nas bez drutu, jedynie na falach kosmicznego eteru. Dumni są dzisiaj ludzie z tego, że przy użyciu największych wysiłków umysłu i pracy zdołali dojść do tego, że na odległość kilku tysięcy kilometrów przesyłają słabe, tylko przy pomocy najczulszych przyrządów dostrzegalne ilości energji w postaci fal elektrycznych. Czemże to wszystko wobec słońca. — Lecz czemże znowu słońce wobec całego wszechświata?

Pominąwszy to, że słońce nasze należy do mniejszych gwiazd stałych, zwrócić należy uwagę na ilość tych gwiazd stałych. Gwiazdy rozróżnia się w astronomji przez wielkość pozorną czyli jasność, która zależy nie tylko od wielkości bezwzględnej gwiazdy, ale przedewszystkiem od jej odległości.

Na naszem niebie północnem, tj. między biegunem północnym a kołem równoleżnikowem, idącem 35° na południe od równika, jest według E. Heisa 14 gwiazd 1-ej wielkości, 48 gwiazd wielkości 2-ej, 152 trzeciej, 313 czwartej, 854 piątej, 2.010 szóstej, zaś wszystkich gwiazd szóstej wielkości naliczył Chapman i Melotte z obserwatorjum głównego angielskiego w Greenwich 2.026, gwiazd siódmej wielkości 7.095 itd.; gwiazd dziesiątej wielkości jest już 172.400, trzynastej wielkości 2,023.000, piętnastej 7,824.000, siedmnastej 25,390.000. Gołem, we szkła nie uzbrojonem okiem dostrzec mogą ci, którzy mają wzrok bardzo bystry, gwiazdy tylko do piątej wielkości włącznie, teleskopami największymi nie wiele więcej ponad piętnastą wielkość, powyżej zaś tego są gwiazdy, których istnienie pokazują nam tylko płyty fotograficzne w zestawieniu z teleskopami i to dzięki pewnej zasadniczej różnicy między okiem naszem a płytą fotograficzną. Mianowicie siatkówka nasza jest około sto razy czulsza od najczulszej fotograficznej płyty, w pierwszej więc chwili dostrzega przy równych warunkach świetlnych gwiazdy sto razy słabiej świecące, niż te, które dostrzec może płyta. Ale gdy

oko w pierwszej chwili gwiazdy jakiej ujrzeć nie zdoła dlatego, że świeci ona za słabo, to jej nie dostrzeże także chociażby nie wiem jak się wytężało i godzinami na ten przedmiot patrzało. Tymczasem na płycie działanie aktyniczne się sumuje i stąd na kliszy, która była wystawiona na działanie gwiazd przy pomocy teleskopu przez pół godziny, dostrzeżemy obrazów gwiazd bez porównania więcej, niż na kliszy naświetlanej w tych samych warunkach przez kwadrans, a gdy zapomocą bardzo silnych teleskopów naświetlamy kliszę około 6-iu godzin, wtedy zobaczymy — jak np. to widać na fotografjach nieba sporządzonych w obserwatorjum amerykańskiem Lick — na niej miejsca zasiane niesłychanie gęsto punkcikami ledwo dostrzegalnemi z osobna, zlewającemi się razem prawie w jedną masę, ale każdy z tych punkcików to obraz gwiazdy stałej, ciała niebieskiego potężniejszego może niż nasze słońce, a którego wielkość pozorną oceniają na 24-tą.

Podział ten gwiazd według ich pozornej wielkości, czyli siły świetlnej, jak się nam ona przedstawia, pochodzi jeszcze od Ptolemeusza; dziś, gdy rozporządzamy niezmiernie dokładnemi przyrządami fotometrycznemi, określa się ściślej klasę wielkości, a mianowicie mówimy, że jedna gwiazda jest o jedną wielkość wyższą od drugiej, gdy świeci przeszło dwa i pół razy słabiej od niej (dokładnie 1 : 2,512). Usiłowano też porównywać siłę światła tarczy słonecznej z innemi ciałami niebieskiemi, chociaż to nastręcza ogromne trudności. Z licznych badań doświadczalnych wynika, że tarcza słoneczna świeci 470.980 razy silniej od księżyca w pełni, 622,600.000 silniej od Wenery w jej najjaśniejszej fazie, przeszło 300 miljonów silniej niż Jowisz, zaś blisko 6 miljardów silniej od owej tak wspaniale na niebie błyszczącej gwiazdy, zwanej Syrjuszem. Syrjusz natomiast świeci około ośm miljonów razy silniej, niż gwiazda 16-tej wielkości. Tak co do światła. Co się zaś tyczy promieniowania cieplnego, to w potocznem życiu już światło księżyca nazwano światłem zimnem, gdyż nie odczuwamy odeń żadnego ciepła. W najnowszych czasach zbudowali jednak fizycy przyrządy termometryczne tak czułe, że wykazują one i mierzą ciepło dochodzące do nas od gwiazd jaśniejszych, jak od

Arktura, Wegi, i od planet. Przekonano się naprzykład, że ciepło, które otrzymujemy od Jowisza, jest równe temu, jakie wydaje świeca w odległości dziesięciu kilometrów. — Cyfry te świadczą oczywiście tylko o olbrzymich odległościach tych ciał niebieskich od nas, gdyż ich masa i temperatura bezwzględna jest równą albo często większą od masy i temperatury słońca.

Patrząc choćby na podane wyżej cyfry, odnośnie do ilości gwiazd danej wielkości, widzimy, że im gwiazdy słabiej świecą, tem ich liczba większa. Nasuwa się wobec tego pytanie natrętne, które tyle razy i tak wiele już rozpatrywano pod rozmaitym kątem widzenia, mianowicie czy liczba gwiazd jest skończona, czyli czy wszechświat ten ma granice? Astronomowie podnoszą w odpowiedzi na to pytanie, że gdyby ilość gwiazd była nieskończenie wielką, gdyby nadto te gwiazdy były rozsiane po przestrzeni w sposób nie regularny, a natężenie światła malało w stosunku prostym do kwadratu odległości gwiazdy, to wtedy całe niebo musiałoby świecić i wyglądać tak, jak tarcza słoneczna. Tymczasem firmament przedstawia się nam jako czarna kulista powierzchnia, wytkana tylko gęściej lub rzadziej świecącemi punktami. A więc wniosek oczywisty, że liczba gwiazd jest skończona.

Otóż nie — jak to bowiem udowadnia Mac Millan, ilość gwiazd może być mimo to nieskończona. Bo najpierw mogą gwiazdy być porozsypywane według pewnych praw. Możemy sobie naprzykład przedstawić, iż na kulach o promieniu dwa, trzy razy dłuższym, gwiazdy rozmieszczone są w ten sposób, że ilość gwiazd na każdej z tych powierzchni kulistych jest proporcjonalna do pierwiastka kwadratowego z liczby mierzącej długość promienia tej kuli. Przy takim układzie, jeżeli ilość światła otrzymanego na ziemi z pierwszej kuli przyjmiemy za jednostkę, łatwo można matematycznie pokazać, że ilość światła, otrzymana na ziemi ze wszystkich kul będzie skończoną, chociaż ilość gwiazd byłaby nieskończoną. Ale jak słusznie zauważył Mac Millan, trudno przypuścić, żeby w ten sposób gwiazdy rzeczywiście były rozmieszczone w przestrzeni; pozostaje więc tylko jedna możliwość, mianowicie, że energja wychodząca z gwiazd, a roz-

chodząca się w eterze kosmicznym, zostaje gdzieś w jakiś sposób częściowo pochłaniana. I na ten punkt zwracają uwagę najnowsi astronomowie, wyciągając z niego wnioski co do powstania ciał niebieskich, zasadniczo pod pewnym względem różne od panujących dotychczas teoryj.

O możliwości takiej absorbcji mówi już Olbers, a uzasadniały ją także poniekąd fotografje niebios. Skąd jednak pochodziłby mogło takie pochłanianie światła w przestworzach, wypełnionych tylko ową doskonałą substancją kosmiczną, zwaną eterem? Chybaby może czynić to mogły jakieś pyłki materji, rozsiane po przestrzeni wszechświata. Otóż oblicza Mac Millan, że gdyby w każdych 560 milach sześciennych przestrzeni znajdował się przeciętnie jeden tylko pyłek tak drobny, że jego średnica wynosiłaby tylko ćwierć milimetra, to istnienie takich pyłków wystarczyłoby na to, by promień światła po przebyciu długości 4, 11 parsec,[1]) to to znaczy biegnący 13 i pół lat, doznał osłabienia o jedną setną część. Podaje również tenże astronom, że mimo tak rzadkiego rozmieszczenia pyłki te zebrane razem tylko na przestrzeni 40 sześciennych parseków dałyby bryłę, której masa byłaby $6^{3}/_{4}$ razy większa od masy naszego słońca. Gdyby zaś średnica tych pyłków była 10 razy większą, dałyby masę 68 blisko razy przewyższającą masę naszego słońca.

Jednak nawet obecność takich pyłków w przestrzeni nie tłómaczyłaby faktu, że całe niebo nie świeci jak jedno słońce. Pyłki te bowiem pochłaniając ciepło gwiazd, musiałyby się same rozgrzewać i znowu stawać się źródłem energji świetlnej, świecić jak gwiazdy i przyczyniać się do ogólnego świecenia nieba. A więc obecność ciemnej materji nie tłómaczy zagadki, o której rozwiązanie tu chodzi. Pozostawałoby więc tylko jedno jeszcze przypuszczenie, mianowicie, że energja zostaje pochłonięta w eterze. W jaki sposób? Krótką i treściwą daje na to odpowiedź Mac Millan — przez powstawanie nowych atomów. Jak widzieliśmy atomy są to zespoły dwojakiego rodzaju cząstek, elektronów i protonów, złączonych i trzymanych razem jakiemiś olbrzymieni siłami. Atom więc przedstawia zapas niesłychanie wielki energji,

[1]) 1 parsec jest równy około 3·3 lat świetlnych.

który pochodzić musi od tych czynników, które go utworzyły. W jaki sposób się to dokonało, o tem nie mamy pojęcia, bo nikomu jeszcze nie udało się w naszych laboratorjach złożyć atomów z elektronów i protonów, chociaż rozbijać je zdołano. Ale fakt jest oczywisty, że atomy istnieją, że się przekształcają, że więc i powstać musiały. Powstały gdzieś we wszechświecie pod wpływem kosmicznych strumieni energji, jaką wypromieniowują ze siebie ustawicznie gwiazdy samo świecące.

Nie można obecnie nawet najogólniejszych czynić hipotez, w jaki sposób powstawały te atomy pod wpływem energji kosmicznej, można jednak z bardzo wielkiem prawdopodobieństwem przypuszczać, że powstawały. Gdy zaś zaistniały takie atomy w rozmaitych miejscach przestrzeni, zaczęły pod wpływem grawitacji zbliżać się ku sobie, tworząc powoli mgławicę. Mgławica taka zagęszczając się pod wpływem wzajemnego przyciągania się atomów, rozgrzewa się i poczyna świecić. Gdy temperatura tej masy całej i ciśnienie wewnątrz niej panujące dojdzie do pewnego stopnia, wtedy część atomów znowu rozkłada się, oswabadzając znaczne ilości energji, która przyczynia się do coraz dalszego zwiększenia się temperatury, tak, że wreszcie może cała mgławica się rozłożyć, atomy jej się rozpadną i mgławica zniknie. Może jednak się zdarzyć, że więcej atomów nowych się tworzy, niż ich się rozkłada, i wtedy powoli z mgławicy powstaje ciało niebieskie, najpierw gazowe, a następnie przez ostyganie na powierzchni gaz zamienia się w płyn, wreszcie twardnie skorupa i oziębia się, a z gwiazdy świecącej stanie się bryła kosmiczna ciemna i zimna, jak ziemia. Bryła taka, zwłaszcza gdy dostanie się między mgławice, przyciąga z przestworów coraz to nowe cząstki. Możliwe to jest jednak tylko do pewnego stopnia, bo gdy masa ciała tego rośnie, wzmaga się też ciśnienie wewnątrz niego i następuje gra odwrotna; atomy się rozkładają wśród zjawisk promieniotwórczych, wydając ogromne ilości energji, tak że ciało staje się znowu gwiazdą świecącą, a energja z niej promieniująca może znowu gdzieś w wielowiekowej oddali zapoczątkować powstanie nowych atomów i ciał niebieskich. Ziemia nasza jest obecnie według tych przypuszczeń w okresie powię-

kszania się i rozgrzewania, obecność bowiem i rozkład znajdujących się na ziemi ciał promieniotwórczych powodować będzie ciągły wzrost temperatury we wnętrzu ziemi a potem i na jej powierzchni. Wszak oblicza Rutherford, [1]) że gdyby rad był tak gęsto rozsiany po całem wnętrzu bryły ziemskiej, jak wewnątrz jej skorupy, ciepło wytwarzające się przez rozkład ciał promieniotwórczych przewyższałoby około 200 razy tę ilość ciepła, którą ziemia traci przez promieniowanie na zewnątrz. Widzimy tu, jakto wszystko nie zgadza się z teorją Kanta-Laplace'a o powstaniu ziemi i słońca przez ciągłe ostyganie, i o tem, jakoby ziemia miała zamienić się w bryłę zamarzniętą.

Zupełnie inny los przepowiadają jej dzisiejsi astronomowie, podobnie jak i na powstanie naszego systemu słonecznego inaczej się obecnie patrzą. Chamberlin i Moulton swojemi pracami i badaniami starają się ugruntować hipotezę planetarną, wedle której słońce nasze istniało jako gwiazda samoświecąca jeszcze przed systemem naszym planetarnym. W biegu swym pewnej chwili przeszło ono tak blisko koło innej równie potężnej gwiazdy, że ta oderwała od naszego słońca kawał materji, z której utworzyły się następnie planety i ziemia. Gdyby słońce nasze istniało od miljarda lat — gdzie przez rok rozumie się oczywiście przeciąg czasu równy naszemu rokowi, — to przypuszczenie takie, biorąc pod uwagę odległość słońca od najbliższej znanej dzisiaj gwiazdy, byłoby bardzo mało prawdopodobne. Jeżeli jednak odsuniemy początek istnienia słońca daleko poza ten termin, hipoteza ta nabierze pewnego prawdopodobieństwa.

Obecnie słońce jest w okresie tracenia na masie przez promieniowanie energji, natomiast planety wzrastają. Przez takie wzrastanie zacieśnia się orbita planety, która coraz więcej zbliża się do słońca, zarówno z powodu zwiększonego przyciągania grawitacyjnego, jak i przez samo przybywanie masy planety, które to przybywanie oddziaływa na ruch planety jakby tarcie. Skończyć się to musi spadnięciem wielu planet a więc i może ziemi na słońce. Potężny

[1]) L. c. str. 651.

Jowisz zachowa jednak swą niezawisłość, a przybrawszy znakomicie na tuszy, zabłyśnie na horyzoncie jako samoświecąca gwiazda. W ten sposób z naszego systemu planetarnego powstanie gwiazda podwójna, słońce i Jowisz, i tak zakończą wszystkie dzisiejsze epokowe i nieepokowe walki, zmagania się i uganiania, jakie się obecnie na ziemi rozgrywają.

A wobec wieczności cały te biljony i biljony lat trwający proces to tylko jedna chwila, jedna z nieustających przemian, których było już tyle.

Dlaczego ta cała materja rozsiana po wszechświecie nie spadła już na siebie, przyciągana razem i zgnieciona w jedną bryłę siłą powszechną grawitacyjną? Dlaczego przynajmniej nie mamy ciał niebieskich tak olbrzymich, że przewyższałyby one niezmiernie naprzykład nasze słońce? Skąd owszem to pochodzi, że wielkość gwiazd waha się w granicach stosunkowo bardzo ciasnych? Na te pytania, które dotychczas były ponad wszelkie jako tako uzasadnione hipotezy, obecne, wyżej przytoczone teorje dają niejaką odpowiedź. W miarę mianowicie, jak ciało niebieskie przybiera na masie, wzrasta jego temperatura i panujące wewnątrz ciśnienie, a to staje się przyczyną rozgrzania gwiazdy, rozkładu atomów i wypromieniowania energji na zewnątrz, co znowu powoduje powstawanie nowych grup materji gdzieindziej. W ten sposób, zdaniem Mac Millana, niebo miało zawsze ten sam mniej więcej wygląd co obecnie, chociaż kształt ugrupowań i pojedyncze gwiazdy uległy zmianie.

Gdyby się przyjęło przypuszczenie Einsteina i innych, że materja to tylko energja, to mogłoby się zdarzyć, jak mówi Larmor, że zniknąłby kiedyś ten cały świat materjalny. Jaki zaś jest początek tego wszechświata, jego materji i energji, nauka dzisiejsza o tem ani mówić ani myśleć nie chce, nazywając ten problem niezbadalnym.

Dumna, w sobie jedynie zaufana nauka dzisiejsza nie chce przestąpić tego progu, gdzie trzeba zgiąć kornie głowę przed mocą wyższą ponad wszelkie potęgi materjalne i energetyczne wszechświata, i gdzie trzeba oddać hołd Temu, który te światy zawiesił w przestrzeniach i ruchy i prawa im nadał i wielkości ich zakreślił. Nie tylko fizyka i astro-

nomja, lecz każda nauka, skoro tylko nieco się rozszerzy i poza szczegóły śmielej wzrokiem rzuci, z Nim spotkać się musi. I nigdy umysł ludzki, mimo wszelkich wysiłków, przed tem spotkaniem się nie umknie, jak nie uchroni się od niego żaden z ludzi pojedyńczych.

Patrząc na niebo, widzimy przed sobą rzeczywistość przeszłości i obraz nieuchronnej przyszłości.

Ks. Feliks Hortyński.

Przegląd piśmiennictwa

Z Filareckiego Świata. — Zbiór wspomnień z lat 1816—1824 — wydał H. Mościcki. Z cyklu: Czasy i Ludzie. Bibljoteka Polska. Warszawa. 1924. Str. 370 i 24 ilustracyj. — Dr. Stanisław Morawski: Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818—1825) — wydali A. Czartkowski i H. Mościcki. Z cyklu: Czasy i Ludzie. Bibljoteka Polska. Warszawa 1925. Str. 542 i 24 ilustracyj.

Nie długi okres czasu, obejmujący powstanie, rozwój, pracę i prześladowanie Filaretów można słusznie nazwać błogosławionym i szczęśliwym; błogosławionym, bo stanowi jedną z najpiękniejszych kart naszych dziejów porozbiorowych, szczęśliwym, ponieważ otacza go już stuletnia, nieprzerwana a gorąca pamięć i miłość narodu, a powtóre ponieważ czas, ten najstraszniejszy niszczyciel, obszedł się z nim bardzo względnie. Wbrew. zamiarom wrogów, aby po filomackiej i filareckiej młodzieży ani śladu nie pozostało, w dziwny sposób materjały do dziejów filaretyzmu są bardzo bogate. Mamy archiwum i korespondencję, zachowały się akta procesu, a uzupełnieniem tego pierwszorzędnego materjału źródłowego są liczne pamiętniki i wspomnienia. Bardzo bogaty przyczynek do pofilareckiej spuścizny stanowią oba wyżej wymienione tomy, wydane w cyklu „Czasy i Ludzie“ przez H. Mościckiego i A. Czartkowskiego nakładem Bibljoteki Polskiej. Tom pierwszy: „Z filareckiego świata“ zawiera obok przedruku rozprawy Mościckiego: „Ze stosunków wileńskich w okresie 1816—1823“, drukowanej w r. 1904, także ponowny, poprawny i opatrzony przypisami przedruk znanych już pamiętników Michała Czarnockiego p. t. „Krótka wiadomość o tajnych towarzystwach uczniów Uniw. wileńskiego aż do ich rozwiązania r. 1824“, dalej wyjątki ze wspomnień filarety Ottona Ślizienia, urywki „Dziennika“ Teodora Krasińskiego i list Ignacego Domeyki o Filomatach i Filaretach do Bronisława Zaleskiego. Nie te jednak dokumenty stanowią najważniejszą część książki! Nowością i to bardzo interesującą, a zarazem miłą są nigdy jeszcze nie drukowane wspomnienia Tomasza Zana, Edwarda Massalskiego i Franciszka Malewskiego. Już same nazwiska autorów dużo obie-

cują. Pierwsze (Zana) są uzupełnieniem pamiętnika Czarnockiego o towarzystwach wileńskiej młodzieży; spisał je Zan około r. 1850 na życzenie Konstantego hr. Tyszkiewicza. Nie są one fotograficznie wiernem oddaniem przeżytych wypadków. Zan, w połowie XIX w. po wszystkich przejściach znajdował się w silnym mistyczno-religijnym nastroju ducha; ten to właśnie nastrój nadał jego wspomnieniom szczególne oświetlenie; nie na wszystkie poglądy starego Zana zgodziłby się młody Tomasz w latach 20-tych. Biorąc pod uwagę całość wspomnień Zana, musimy przyznać, że sprawiają pewien zawód; przyczyną tego wrażenia jest ich sumaryczność, pewna powierzchowność; znać jakby jakiś przymus; nie płyną samorzutnie!

Za to pamiętnik Massalskiego i dziennik więzienny Malewskiego czyta się jednym tchem.

Massalski opisuje swoje lata młodości od r. 1799 do 1824. A więc przewijają się przed naszemi oczyma w żywym, interesującym opisie wypadki wojen napoleońskich, lata nauki u jezuitów w Mohylewie i Połocku, ich wypędzenie z Białej Rusi, wreszcie studja w Wilnie i dzieje procesu Filaretów. Nie możemy tutaj wymieniać wszystkich bardzo ciekawych szczegółów, częściowo już — o ile się nie mylimy — znanych z rękopisu przez naszych historyków literatury, n. p. o Słowackim, Spitznaglu; pragniemy jednak zwrócić uwagę na niezmiernie charakterystyczne dla psychiki Towiańskiego pierwociny jego działalności mistycznej (str. 271—274 i 355), w bardzo nie sympatycznem świetle przedstawiające „Mistrza", a powtóre na piękny rozdział 3-ci poświęcony wychowaniu u jezuitów. Massalski, widząc doskonale braki ich nauczania, o wychowaniu wyraża się z uznaniem, sympatją szczerą i wdzięcznością i wbrew panującemu przekonaniu, szczególnie silnie akcentuje ich wpływ na urobienie gorących uczuć patrjotycznych. Opis ich wypędzenia owiany jest gorącym żalem i współczuciem.

Franciszek Malewski, jeden z najwybitniejszych wodzów duchowych młodzieży filareckiej, serdeczny druh Mickiewicza, w czasie „odkrycia" spisku filareckiego był na studjach w Berlinie. Nienawistne oko Nowosilcowa i tam sięgnęło. Na żądanie władz rosyjskich aresztowany, przesiedział Malewski kilka tygodni w więzieniu, zanim odstawiono go do Wilna. Dzieje więzienia opisuje w swym dzienniku przyjacielowi Michałowi Fryczyńskiemu, który był aniołem-opiekunem Malewskiego za jego pobytu w berlińskiem więzieniu. Gdybyśmy chcieli ująć w jedno słowo treść wewnętrzną tego dziennika, to nie możnaby go nazwać inaczej jak hymnem o przyjaźni i na cześć przyjaźni. Prześliczna, szlachetna dusza odbiła się cała na tych nie wielu kartach dziennika, a on sam stał się jednym z najpiękniejszych, a może po „Dziadach", najpiękniejszym dokumentem, głoszącym chwałę filaretyzmu. Wspomnienia Malewskiego powinny jak najprędzej w ta-

niem, popularnem wydaniu znaleźć się w rękach młodzieży, powinny dostać się do jej czytanek szkolnych czy wypisów, aby uczyły wielkiej, szlachetnej, świętej przyjaźni.

Innego rodzaju dokumentem, o pierwszorzędnem wprost znaczeniu są pamiętniki Dr. Stanisława Morawskiego. Pierwszy to w Polsce lekarz szlachcic-karmazyn. Dziwne koleje jego życia! Nie stworzył ogniska domowego; w pełni powodzenia ucieka od świata, zamyka się w rodzinnym majątku i tam w ciszy, w odosobnieniu prawie pustelniczem, zgorzkniały — pisze pamiętnik. Ale co to za pamiętnik. Z. Dębicki nie wahał się nazwać go arcydziełem! Całkiem słusznie! Lepszych literatura nasza nie zna, równych — bardzo nie wiele! Dla Morawskiego, jak i dla Mickiewicza, przeszłość jeszcze raz obróciła swe oblicze, a on je odbił na duszy swej, a potem utrwalił na kartach pamiętnika. Dla historyka obyczajów na Litwie w pierwszej ćwierci ub. wieku są one źródłem nieocenionem. Nie pominięta prawie że ani jedna wybitniejsza osobistość; wszyscy są, Polacy i Rosjanie, zebrali się razem, ale nie jako martwe portrety w galerji obrazów, lecz żywi, pełni temperamentu, uchwyceni w najprawdziwszej swej istocie! Wspaniały staropolski bal — reduta... nie masek, ale bajecznych, oryginalnych typów. A obok tych znanych, wielkich lub pseudowielkich, ileż figur, figurynek, o których byśmy nic nie wiedzieli, gdyby nie nasz nieoceniony Doktór Stanisław — mistrz nad mistrze w obgadywaniu i podpatrywaniu bliźnich. A jak on opowiada, jak gawędzi!? Żadnej chronologji, żadnego układu; jak ta z zimowych wieczorów nigdy nie kończąca się bajka, tak płynie jego opowiadanie — przemiłe trzy po trzy! Ten niby chaos nic a nic nie nuży, jak nie nuży nigdy serdeczna gawęda z przyjacielem o tem, jak to dawniej bywało. Bo też Doktór Stanisław od pierwszych kartek staje się naszym jakby od dawien dawna znanym przyjacielem-druhem, towarzyszem przeróżnych przygód życia, gadamy ze sobą, czasem się wesoło śmiejemy, by znowu pod wpływem nie wesołych wspomnień smucić się razem, a nawet niekiedy oburzać na podłość małych ludzkich duszyczek! Tylko się nie dziwimy niczemu; bo i jakżeby to wypadało dziwić się, mając za przewodnika — przyjaciela takiego znawcę dusz człowieczych i ich życia; on przecież oglądał obie strony medalu, gdy widział grzech i zbrodnię, widział i karę za nią; ma doświadczenie, patrzy nieco z podwyższenia na wszystko, więc się nie dziwi, tylko spokojnie opowiada, a my słuchamy, wołając, jak dziatki do babuni: jeszcze, jeszcze! Dziesięć, dwadzieścia takich tomów! Niestety, jeden jest tylko i skończył się! Pocieszamy się, że jeszcze kiedyś z doktorem Stanisławem sobie pogawędzimy, bo Bibljoteka Polska obiecuje nam dwa tomy jego wspomnień o czasach petersburskich i o braci szlachcie! Dawajcie je, ale prędko!

Pamiętnik Morawskiego ma dwie części. Pierwsza tem różni

się od drugiej, że w niej mówi o wszystkiem, co pamięć przyniesie, a w drugiej także mówi o wszystkiem, tylko to wszystko skupia się około procesu Filaretów. Przez tę drugą część pamiętnik Morawskiego łączy się z wyżej omówionym tomem: Z filareckiego świata i jest ogromnie cennem uzupełnieniem wspomnień tamtych. Obie zaś książki nie tylko w niczem aureoli filaretyzmu nie zmiejszają, ale wprost przeciwnie potęgują ją jeszcze i podnoszą. Nie dawno temu wywołało bardzo żywe protesty skandaliczne wprost „rzucenie" się *Wiadomości Literackich* na Mickiewicza i Sienkiewicza. Jednym z uczestników umniejszania naszych wielkich pisarzy jest p. J. N. Miller. Nie był to jednak jego pierwszy „grzech". Jakieś półtora roku temu w *Przeglądzie Warszawskim* (nr 23) próbował zedrzeć aureolę z filaretów, a w Mickiewicza usiłował wmówić jakieś „przezwyciężenie" filaretyzmu, który miał być rzekomo więzami czy ciężarem krępującym i obniżającym lot wieszcza! Oburzające, nie zgodne z historyczną prawdą wystąpienie Millera, przeszło jakoś wtedy bez echa, widocznie nie brano poważnie jego „senzacyjnych rewelacyj". Jeśli jednak był ktoś, kto się dał zasuggestjonować wywodami Millera, tego z tej suggestji radykalnie uleczą obie omówione książki. I tu właśnie leży ich aktualność. W niewiędniejący wieniec sławy Filaretów wplotły one nowe kwiaty. Instytut Wyd. Bibljoteki Polskiej kwiatom tym dał wytworną, piękną oprawę. Kto kocha i czci, ten dba, aby nawet koszyczek, w którym kwiaty niesie, był miły!

P. S. Już po złożeniu tych uwag poglądy Millera spotkały się z bardzo zasłużoną odprawą prof. M. Kridla w lutowym numerze *Przeglądu Warszawskiego.* Świetny znawca epoki mickiewiczowskiej w przygwożdżających argumentach wykazał Millerowi nieuctwo i ignorancję ze znacznym przydatkiem złej woli. Ta zła wola wyszła jaskrawo na jaw w jednym z ostatnich numerów *Wiadomości Literackich,* gdzie Miller, pisząc o pamiętniku Morawskiego, przez naciąganie i fałszywą interpretację tekstów, a przedewszystkiem przez nieuczciwe ich przykrawanie i przekręcanie próbuje jeszcze bronić straconej pozycji. To właśnie wystąpienie nie można nazwać inaczej, jak czynem fanatyka.

St. Bednarski.

J. Tixeront: L'Ordre et Les Ordinations. Etude, de Théologie Historique. Paris. Gabalda. 1925, str. 272.

Gdy na początku tego roku w składach księgarskich pojawiło się studjum historyczno-teologiczne o kapłaństwie zaszczytnie znanego autora historji dogmatów (cf. Histoire Des Dogmes dans l'antiquité chrétienne. I—III t.) ks. J. Tixeronta, to niejednemu z teologów zabłysnął promyk nadziei, że to nowe dzieło przyniesie pewne pogłębienie i wyświetlenie niejednej zawiłej kwestji, np. dlaczego sakrament kapłaństwa jest jeden, choć są trzy sakramentalne święcenia (diakonat, presbyterat, episkopat), czy cha-

rakter kapłański jest jeden, czy też trzy święcenia wyciskają na duszy trzy jakby części składowe jednego piętna? i t. d. Sam autor wyczuł to doskonale, że właściwie oświetlenia tych zawiłych kwestyj przedewszystkiem spodziewali się po nim czytelnicy. Dlatego we wstępie usprawiedliwia się, że powojenne stosunki i wiek sędziwy nie pozwoliły mu sięgnąć po tak zaszczytne laury, jakie w tej dziedzinie zdobył sobie np. kardynał Van Rossum przez swą monografję: „De Essentia Sacramenti Ordinis" (cf. Herder. 1914) lub L. Saltet przez „Les Réordinations".

Mimo to studjum ks. J. Tixeronta podaje wykształconym sferom inteligencji francuskiej gruntowny zarys nauki katolickiej o kapłaństwie. Bez tez, sylogizmów i scholjonów Tixeront metodą naogół historyczno-apologetyczną i indukcyjną udowadnia Boskie ustanowienie kapłaństwa, stwierdza genetyczny rozwój obrzędów, jakimi się posługiwał Kościół przy udzielaniu święceń wyższych i niższych (rozdz. 1—3; str. 1—176). W trzech końcowych rozdziałach (str. 177—265) tłumaczy skutki poszczególnych święceń; oraz kto może być święconym i święceń udzielać.

Nawet niezawodowy teolog przeczyta tę książkę z wielkiem zainteresowaniem; bo w tonie powabnej, historycznej rozprawy, bez balastu i przeładowania hiper-uczonością przedstawił w niej autor całokształt nauki objawionej o wielkiej godności i władzy kapłańskiej. *Ks. W. Lohn.*

Helena D'Abancourt: Kraków i okolice, przewodnik, z 49 ilustr. Gebethner i Wolff. Str. VI + 222.

Wielką przysługę zwiedzającym Kraków gościom, owszem nawet wielu stałym jego mieszkańcom, wyświadczy nowy ten przewodnik, który stara się połączyć w sobie szczęśliwie naukową i praktyczną stronę, informując czytelnika o wszystkich ważniejszych szczegółach. Krótka historja Krakowa i rozprawka o stylach jego zabytków poprzedza całość, poczem następuje wyliczenie miejscowych obchodów i uroczystości, oraz wskazówki orjentacyjne dla przybyłych. Właściwy opis miasta, jego ulic, placów i osobliwości, zajmuje przeszło 150 stron i jest urozmaicony licznemi ilustracjami; przechodząc muzea i zbiory miejscowe, wylicza autorka wszystkie ważniejsze rzeczy, zaopatrując je wcale nieraz szczegółowemi objaśnieniami. Osobny rozdział poświęcony jest przedmieściom i okolicy. Bibljografja o Krakowie, parę dokładnych spisów rzeczy, które pozwalają łatwo znaleźć żądany szczegół i wcale wyraźna, mimo małych rozmiarów, mapa miasta kończą ten gustownie wydany przewodnik. *S.*

Dr. Joseph Ries: Katholische Lebensführung. Gedanken für Fortbildungsschule u. Christenlehre. Herder. Freiburg i. Br., 1924. Str. 230.

Jest to jedno więcej compendium, bardzo przydatne dla księży, którzy ucząc religji starszą młodzież, obznajomioną już

z prawdami katechizmowemi, chcą rozszerzyć zakres jej wiadomości na różne kwestje, dotyczące wiary i życia. W dziewięciu dłuższych ustępach zestawia je autor systematycznie, zwięźle i jasno, opierając się w doborze tematów na własnem doświadczeniu w pracy nauczycielskiej. Podczas kiedy pierwszy rozdział ma charakter więcej apologetyczny, wiodąc od problemu powstania życia aż do Boga i stworzenia człowieka, to następny ustęp wyciąga płynące stąd wnioski, wprowadzając w życie wiary i jej praktyk. Rozumna troska o ciało, jej uzasadnienie i granice są przedmiotem trzeciego rozdziału, uzupełnionego w czwartym przez omówienie obowiązku życia czystego. Życie wewnętrzne, rozwój rozumu i woli, uczuć i namiętności przechodzi autor obszernie i szczegółowo w piątym ustępie. Ostatnie cztery rozdziały poświęcone są życiu społecznemu: rodzinnemu, kościelnemu, obywatelskiemu i gospodarczemu; zawierają one pogląd na każdy z tych działów, oraz wskazują na prawa i obowiązki, które z nich wypływają. Przyznać trzeba, że autorowi udało się szczęśliwie zestawić ogromny ten stosunkowo materjał, tak że książka jego będzie prawdziwą pomocą dla uczących religji, owszem polecić ją można także do czytania osobom inteligentnym, które pragną znaleźć zwięzły całokształt nauki katolickiej odnośnie do głównych zagadnień życiowych. *St. Podoleński.*

N. Politis: La Justice Internationale. Hachette, Paris 1924. 16⁰, 325.

Książka prof. Politisa, którą mamy przed sobą, oświetla jeden z najbardziej interesujących procesów w dziejach ludzkiej myśli: powolne, ale stałe i coraz to głębsze przenikanie idei sprawiedliwości w dziedzinę międzynarodowego życia.

To zjawisko, którego nie dostrzega oko pobieżnego obserwatora, i które ogół traktuje jako złudzenie, wyraża się w całym szeregu najkonkretniejszych faktów i najbardziej pozytywnych instytucyj, gwarantujących jego rzeczową wartość i siłę. Fakty te i instytucje w ich zasadniczej treści przedstawia właśnie w swem dziełku prof. Politis, wkazując przytem na przejawiający się w nich ustawiczny rozwój moralno-prawnych pojęć w sferze stosunków pomiędzy państwami.

Wszelako, zapowiadając lepszą przyszłość, autor przestrzega przed złudzeniami. Pełne i szczere uznanie prawa jako naczelnej zasady w życiu międzynarodowem nie nastąpi jutro. Ludzkość musi wpierw przejść przez niejedno jeszcze wahanie, musi wpierw usunąć niejedną jeszcze leżącą na drodze ku temu przeszkodę. Kto jednak zna całą tę drogę, jaką idea sprawiedliwości powszechnej już przeszła, ten w dalszy jej, choć cichy, ale zwycięski pochód nie zwątpi. Dziełko prof. Politisa zaleca zwięzłe ujęcie przedmiotu, jasne przedstawienie i daleka od wszelkiego doktrynerstwa lub sentymentalizmu trzeźwość sądu. *Ks. E. Elter.*

Joachim Lelewel: Pamiętnik z r. 1830–31, z przedmową I. Iwaszkiewicza. Warszawa, Bibljoteka polska, z 12 ilustracjami.

Jak wiadomo, powstanie listopadowe nie miało z początku jasno skrystalizowanego celu i zastało ogromną część narodu zupełnie nieprzygotowaną do tak doniosłej, przełomowej chwili. Ruch zbrojny rozpoczęła młodzież, która z natury rzeczy nie mogła zawładnąć biegiem szybko toczących się wydarzeń. Coraz to nowi ludzie, wciągani nagle w wir żywiołowo wzrastającej w siły rewolucji, nie orjentowali się w zawiłem położeniu i popełniali najzgubniejsze w skutkach omyłki... Do takich należał dawny wódz napoleoński, Chłopicki, walczący uparcie z entuzjazmem powstającego narodu, aby całą tę „burdę" skończyć honorowem „przetrzepaniem Moskali" pod rogatkami Warszawy; do takich też przedewszystkiem należy zasłużony historyk, Lelewel, którego wypadki oderwały od cichej pracy naukowej i od łoża konającego ojca i wezwały do niebezpiecznego trudu sterowania nawą państwową wśród burzliwej fali przewrotu i nierównej wojny z kolosem północy. Lelewel ze swojem niezdecydowaniem i skłonnością do intryg, wietrzący wrogów tak wśród „arystokratów" jak „demokratów" i „doktrynerów" nie mógł sprostać zadaniu. Krótko mówiąc, był on dobrym historykiem, ale na polityce zupełnie się nie znał, wypadków, toczących się z zawrotną szybkością nie rozumiał do tego stopnia, że w przeddzień zdobycia Warszawy roił o zjeździe triumfalnym „w Giedymina stolicy". To też działalność jego w rządzie narodowym była chwiejna i niejasna. Od wielu nieudałych zamierzeń Lelewela mile odbija trafna troska o kraje zabrane i chęć szybkiego przeniesienia teatru wojny za Niemen i Bug.

Na tę postać historyczną, tak mało dotąd wyświetloną dużo światła rzuca wydany obecnie pamiętnik. Prostuje on niejedno ujemne zdanie o uczonym, którego przecież niegdyś uwielbiał nasz wieszcz narodowy i któremu, mimo wszelkich jego usterek i poważnych nawet wad, szczerego patrjotyzmu odmówić niepodobna. Dziełko obecne wydane jest na podstawie odpisu, pochodzącego ze zbiorów L. Chodźki, odpisu, o który postarała się w r. 1840 tajna policja rosyjska, śledząca działalność wychodźców.

Książkę wydaną starannie zdobią ładne ryciny, ilustrujące przeważnie radosne chwile triumfu wojsk narodowych z r. 1831.

Ks. T. Karyłowski.

Alfred Lauterbach: Warszawa. Instytut Wydawniczy: „Bibljoteka Polska". Warszawa 1925.

Artystyczna ta monografja Warszawy jest polskiem rozszerzeniem niemieckiej pracy, wydanej przez tegoż autora p. t. „Warschau" w Berühmte Kunststätten, Seemann Leipzig 1918. Z zabytkami Warszawy zapoznajemy się w historycznym porządku.

Po zaznajomieniu się z charakterem i historją założenia miasta, przyczem podkreślony jest ekscentryczny charakter grupowania się dzielnic t. j. nie dookoła centrum miasta najstarszego, lecz wzdłuż Wisły — poznajemy zabytki epoki gotyckiej, nieliczne zresztą. Były to prócz Zamku i murów obronnych miasta, istniejący wtedy ratusz i kościoły: św. Jerzego, św. Anny (Bernardynów), św. Marcina, św. Jana (Katedra) i N. P. Marji na Nowem Mieście. Gotyk mazowiecki pozostawał pod wpływem bliskiej architektury krzyżackiej; przeważa w nim system hallowy, fasady są przeważnie bez wież, ornamentyka linearna, dostosowana do materjału, cegły. Autor wypowiada zdanie, że wpływy te wywołały raczej stosunki handlowe z Zakonem, nie zaś kolonizacja, którą zawsze za główny tutaj czynnik uważano. Z wież wolno stojących, charakterystycznych dla kościołów warszawskich tego okresu zachowała się w stanie pierwotnym tylko dzwonnica kościoła P. Marji na Nowem Mieście. Omawiając malarstwo gotyckie warszawskie, stwierdza autor różnorodność wpływów, które oddziałały na obraz Madonny w kościele Augustjanów i przewagę bizantynizmu widoczną w obrazie, przedstawiającym ostatnich książąt mazowieckich: Janusza, Stanisława i Annę. Z plastyki późnogotyckiej najlepszym pomnikiem jest płyta nagrobna tychże książąt Janusza i Stanisława w Katedrze.

Następuje okres przejściowy, słaby pod względem ruchu artystycznego, obejmujący prawie cały wiek XVI. Właściwy rozwój Warszawy zaczyna się za Zygmunta III, który zjeżdża tam po pożarze zamku Wawelskiego. Formalnego aktu przeniesienia stolicy nie sporządzano. Pobyt dworu królewskiego przyczynił się silnie do ożywienia i rozbudowywania miasta; przypada to na epokę baroku, przez autora nazwanego barokiem pierwszym, co się w charakterze miasta wyraźnie zaznaczyło. Zamek królewski, pałac Kazanowskich i cały szereg bardzo interesujących kamienic mieszczańskich na Starem Mieście pochodzi w znacznych częściach z czasów Zygmunta III. Z kościołów powstały wtedy: Jezuitów, Dominikanów i Reformatów, na ten też okres przypada wykonanie tak dla Warszawy charakterystycznej kolumny Zygmunta, oraz dwa jeszcze pomniki architektury: nieistniejąca kaplica Moskiewska i pałac Ujazdowski.

Wojny szwedzkie przyniosły stolicy bardzo znaczne szkody, dobrze znane z historji. Pałace barokowe za Jana III rozpoczyna autor Wilanowem, charakteryzując przy jego omawianiu schemat pałacu polskiego. Układ polski polega więc na dodaniu do typowego tylko powiększonego i okazalszego dworu skrzydeł bocznych mieszczących w sobie budynki o charakterze gospodarczym. W ten sposób niezależnie od wzorów francuskich tworzy się rodzaj *cour d'honneur* Jest to typ włoskiej *villa suburbana* połączonej z tradycjami dworu polskiego. Do cech charakterystycznych należy też, zwłaszcza w pałacach końca XVII wieku akcentowanie

osiowości w postaci występującego ryzalitu środkowego i kwadratowych w planie narożnych pawilonów. Wilanów i pałac Krasińskich, zwany później Rzeczypospolitej są w tej epoce „pierwszego baroku" najświetniejszymi pomnikami architektury świeckiej. W architekturze pałacu Krasińskich najsilniej obok włoskich przejawiły się wpływy architektury niderlandzkiej, klasycyzującej w typie Palladia. Palladiański też typ fasady o jednym porządku jest charakterystyczny dla współczesnej warszawskiej architektury kościelnej. Powstały wtedy kościoły: Kapucynów, Pijarów i Karmelitów i dwa jeszcze, o założeniu centralnem: Sakramentek i św. Bonifacego na Czerniakowie. Marywil nieistniejący i Marymont, związane są z królową Marją Kazimierą.

Barok drugi obejmuje czasy saskie — rokoko. Przychodzi ono do Warszawy nie wprost z Francji, ale przez panujących z Drezna. Jest to okres wielkiego rozkwitu architektury pałacowej. Jak jego poprzednicy i August II przeprowadza szereg prac na Zamku, buduje jednak prócz tego „Pałac Saski", powstają dalej pałace: „Pod blachą", Brühlowski, Czapskich (Raczyńskich), Czartoryskich (Józefa Potockiego) z fasadą przebudowaną za Stanisława Augusta, dalej Collegium Pijarów, zbliżające się do baroku praskiego (Dientzenhofer), pałac biskupów krakowskich, gdzie znowu widzimy wpływy wiedeńskie Fischera von Erlach, pałac Kazimierzowski i bibljoteka Załuskich.

W kościelnej architekturze spotykamy się w tym okresie głównie z przeróbkami lub wykończeniami, jak np. w kościele św. Krzyża, Franciszkanów i Augustjanów. Trzy kościoły powstały wtedy: Kamedułów na Bielanach pod Warszawą, P.P. Wizytek i św. Ducha, (najsłabszy przykład architektury kościelnej okresu saskiego). O ile początkowo panuje w architekturze kościelnej typ jezuicki, poważny, akademicki (Vignola i Palladio), za czasów saskich dominują wpływy Berniniego, Borrominiego i Carla Fontany.

Czasy Stanisława Augusta przynoszą nam styl nowy, klasycyzm XVIII w. Łazienki, będące „poniekąd herbem architektonicznym Warszawy", stoją tu na pierwszem miejscu. Dla umotywowania i wyrobienia sobie poglądu na styl Stanisława Augusta konieczne jest zestawienie Białego Domku w Łazienkach, prowizorycznego mieszkania króla przed ukończeniem budowy pałacu i pałacu Myślewice z pałacem w Łazienkach. Wcześniejszą od Łazienek jest dekoracja sal Zamku warszawskiego, którego przebudowę prowadzili Merlini i Kamsetzer. Nie zostały wykonane monumentalne projekty przebudowy fasady od strony miasta. W pałacach miejskich końca XVIII wieku wytworzył się typ odmienny w stosunku do epok poprzednich, mianowicie fasady ich zaczęto budować jak domów mieszczańskich, w linji ulicy. Nadawał się też do tego ich spokojny klasycystyczny typ. Należą tutaj jako najbardziej typowy pałac Tyszkiewiczów, dalej pałace: Teppera (Grabowskich) i Raczyńskich. Powstał też w tym okresie: w roku

1913 zburzony pałac Karasia; przebudowano pałac Prymasowski. Zamiłowanie do sielanek dało bodźca do budowania pałaców podmiejskich. Królikarnia, Natolin i Jabłonna, wszystkie projektu Merliniego, wspólne wykazują cechy w planach. Najogólniejsze z nich jest założenie centralne.

Gmach kościelny powstał w tym okresie jeden tylko, mianowicie kościół ewangelicki, dzieło Szymona Bogumiła Zuga; przebudowano zaś dwie fasady: kościoła Bernardynów, dzieło Aignera, która jest niejako przejściem do klasycyzmu XIX wieku, w przeciwieństwie do fasady kościoła OO. Karmelitów, która znowu stylowo za przełom między barokiem a klasycyzmem XVIII wieku może być uważana.

W okresie Królestwa Kongresowego zaznaczył się ruch budowlany bardzo znaczny. Inne zadania stanęły przed nim, mianowicie wielkie gmachy publiczne Powstały wtedy: Bank Polski, pałace: Ministrów, Komisji Przychodów i Skarbu, Paca, Mennica, Uniwersytet, pałac Namiestnikowski, Komisji Spraw Wewnętrznych, Belweder i Teatr Wielki. Głównym architektem jest Antonio Corrazzi. Z nielicznych pomników warszawskich powstały wtedy Thorwaldsena pomnik ks. Józefa i pomnik Kopernika.

W rozdziale ostatnim od powstania listopadowego do czasów najnowszych omawia autor pokrótce architekturę najnowszą.

Znając poprzednią, niemiecką monografję Warszawy, można w omawianej teraz zauważyć rozszerzenie nietylko strony ilustracyjnej (w której zapewne przez przeoczenie dano dwa razy takie samo zdjęcie wnętrza kościoła św. Krzyża [str. 77 i 96), lecz także pogłębienie i rozszerzenie tekstu poprzedniej monografji. Układ pracy jest historyczny; w obrębie stylów omawia autor działami architekturę świecką i kościelną, w obrębie zaś świeckiej traktuje osobno pałace, domy mieszczańskie i t. d. Osobne rozdziały poświęcone są malarstwu i rzeźbie. Najszczegółowiej jednak zajął się autor architekturą, tak, że inne działy sztuki prawie że nikną, a całość zostawia wrażenie istnienia w Warszawie godnych uwagi zabytków jedynie architektury i to od baroku począwszy. Epoka gotyku przedstawia się bardzo nikło, co tłomaczy częściowo mała ilość zabytków tego okresu. Pominięte też są zbiory.

Książka A. Lauterbacha, wydana bardzo estetycznie, wypełnia wielką lukę w literaturze naszej, przez danie zaś obfitego materjału ilustracyjnego i źródłowe opracowanie, posiada dużą wartość dla historyków sztuki. *Dr. Marja Jarosławiecka.*

Dr. Benedikt Kraft: Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus. Nach Überlieferung und Textart untersucht. Biblische Studien. B. 24. H. 4. Herder 1924. XVI + 116 str.

Dla stwierdzenia epoki, w której powstały cztery ewangelje, ważnym czynnikiem i dowodem jest cytowanie tychże przez pisarzy kościelnych. Jeśli bowiem od pierwszych dziesiątków dru-

giego stulecia tak Ojcowie Kościoła jak i uczeni heretycy przytaczają wyimki z ewangelji, jeśli do ksiąg Nowego Testamentu uciekają się jako do źródła dowodowego, to tem samem stwierdzają, że ewangelje już istniały od zarania drugiego wieku, że są całemu Kościołowi dobrze znane i powszechnie za słowo Boże uznane. Zatem księgi Nowego Testamentu musiały być napisane u schyłku pierwszego stulecia. Tak uczeni protestanccy jak i egzegeci katoliccy przywiązują wielką wagę do cytatów ewangelicznych, które ustawicznie napotykamy w najstarszych zabytkach piśmiennictwa chrześcijańskiego. Stąd przy ustalaniu tekstu ewangelji, przy sporządzaniu krytycznych wydań Pisma św. cytaty z ksiąg Nowego Testamentu odgrywały ważną rolę.

Wśród pisarzy kościelnych drugiego wieku św. Ireneusz, biskup lyoński, (od 177 † 202.), zasługuje na szczególniejszą uwagę. Albowiem w walce z gnostykami bardzo często apelował do dowodów z ewangelji. Istotnie w pięciu księgach swego dzieła *Contra Haereses* i w *Epideiksis* znajdujemy aż 1778 cytatów z ksiąg Nowego Testamentu. Czytując tak często słowa Pisma św., Ireneusz musiał mieć w ręku jakiś odpis, czyli kodeks ewangelji, który był powszechnie uznany jako autentyczny i cieszył się tak wielką powagą, iż ten kodeks można było skutecznie przeciwstawić odpisom gnostyckim, którzy się opierali na okrojonym przez Marcjona tekście ewangelji św. Łukasza.

Idzie więc o to, j a k i e g o o d p i s u ksiąg świętych używał św. Ireneusz, powołując się tak często na ewangelje?

E. Jacquier (cf. Le Nouveau Testament dans L' Église Chrétienne. II t. str. 297, 303, 362-363.), F. Vernet (cf. Saint Irénée. Dict. de. Théol. Cath. t. VII. 2413.), W. Sanday, C. H. Turner, A. Souter (cf. Novum Testamentum S. Irenaei. Old-Latin Biblical Texts. N. 7. str. CXII..., Oxford 1923.) sądzą, że św. Ireneusz posługiwał się tekstem ł a c i ń s k i m, który rozpowszechniony był na Zachodzie.

Dr. B. Kraft w swem najświeższem studjum bardzo wielu dowodami (w r. 2. §§ 1-3. str. 68-107.) stwierdza, że św. Ireneusz posługiwał się tekstem najbardziej zbliżonym do greckiej harmonji Tacjana *Diatessaron.* Mozolna, gruntowna, sumienna monografja Dra Krafta zasługuje na uznanie. *Ks. W. Lohn.*

Ż y c i e c h r z e ś c i j a n i n a w o b r z ę d a c h K o ś c i o ł a. Modlitewnik liturgiczny, ułożył ks. dr Kaz. Thullie przy współudziale Komisji Minist. W. R. i O. P. Lwów—Warszawa 1925, Książnica-Atlas.

Wreszcie mamy to, za czem wielu oddawna tęskniło. Jak Francuzi swój Missel, Niemcy swój Messbuch, tak my posiadamy już Mszalik polski, owszem coś więcej. „Życie chrześcijanina" bowiem zawiera nie tylko pouczenie o czci Boga publicznej i formularze mszy na niedziele i uroczystości Pańskie i Świętych, ale nadto pouczenie o czci Boga prywatnej i szereg modlitw poza-

liturgicznych, nadto obrzędy przy udzielaniu i przyjmowaniu Sakramentów, przy poświęcaniu sakramentaljów, a wreszcie przygotowanie do spowiedzi i komunji. Wszystko to mieści się na niespełna 580 stronach małego formatu.

Najważniejszą oczywiście partję tego modlitewnika stanowi t. zw. Mszał niedzielny i świąteczny, zawierający przekład formularzy mszalnych. Rzecz to najważniejsza, bo w nich zawierają się drogocenne skarby myśli i uczuć Kościoła, ale zarazem bardzo trudna, bo modlitwy mszalne odznaczają się zazwyczaj przy głębi treści dogmatycznej ogromną zwięzłością, niemal lapidarnością wysłowienia, nierzadkie anakoluty — stąd oddanie ich na język nowożytny bywa nieraz ogromnie mozolne. Trudności te zostały naogół szczęśliwie pokonane, a myśl oryginału łacińskiego jasno oddana po polsku. Należy się za to wdzięczność twórcom mszalika.

Pozwolimy sobie zwrócić uwagę na niektóre zdaniem naszem mniej trafne zwroty. Najpierw w kanonie:

Clementissime Pater — najmiłosierhiejszy (?) Ojcze; najłaskawszy...

cultor fidei — czciciel (?) wiary. Czy cultor nie oznacza tu raczej uprawiającego, np. cultor agri, a nie zaś czciciela? Wtedy memento wykazywałoby piękne stopniowanie. Kapłan poleca Bogu 1° Pasterza całego Kościoła, 2° Pasterza swej diecezji, 3° cultores fidei orthodoxae, tych, co uprawiają i szerzą w sercach ludzkich wiarę prawdziwą, czyli rzesze szarej braci kapłańskiej, a wreszcie 4° zwykłych wiernych: memento famulorum famularumque tuarum...

praeclara Majestas — przenajświętszy (?) Majestat; przedostojny...

propitio ac sereno vultu — łaskawem i radosnem (?) obliczem; miłościwem i pogodnem...

Przeglądając niektóre kollekty, sekreta, pokomunje, nasuwają się również pewne wątpliwości:

mente in coelestibus *habitemus* — myślą (?) się przenieśli (?) do przybytków niebieskich; duszą (sercem) mieszkali...

ut a praesentibus periculis *liberemur* — abyśmy się zabezpieczyli (?) od niebezpieczeństw doczesnych;

ut a periculis omnibus *eruamur* — od wszystkich niebezpieczeństw zabezpieczeni (?)...

ut ab omnibus *muniamur* adversis — abyśmy pokonali (?) wszystkie przeciwności;

ubi *vera* sunt *gaudia* — gdzie się znajdują rzetelne rozkosze; czy nie lepiej, a przytem wierniej: prawdziwe radości...

ut in gratiarum actione semper maneamus — abyśmy zawsze wdzięcznymi byli (?); za blado;

multiplica super nos misericordiam tuam — niech spocznie (?) na nas miłosierdzie...

et adjicias, quod oratio non *praesumit* — dodał to potrzebne (?), czego prośba nie zawiera(?); abyś dorzucił to, na co się prośba nie ośmiela;

largire nobis *spiritum cogitandi,* quae recta sunt — daj nam poznawać (?) to, co dobre. Nie chodzi tu o zwykłe poznawanie, ale o częste i chętne myślenie o tem, co dobre, tak żeby z tego powstał spiritus cogitandi, jak z częstej modlitwy powstaje spiritus orationis — duch modlitwy.

Da nobis, ut et mundi cursus pacifice nobis tuo ordine dirigatur — daj nam na świecie wzorowy porządek i pokój. Czy to nie zbytnie uproszczenie, w którem ginie poezja oryginału? A ów „porządek wzorowy" czy nie trąci potrosze świadectwem szkolnem?

Tych parę wyjątków wskazywałoby na to, że przekład niektórych modlitw mszalnych wymaga jeszcze pewnej, choć nieznacznej przeróbki, jeśli ma wyrazić wiernie całą myśl oryginału — jego poezję, czar, o którym tak pięknie mówi Przedmowa. Większość jednak tych modlitw została dobrze, nieraz po mistrzowsku oddana. Życzymy „Modlitewnikowi liturgicznemu", by się rozszedł w setkach tysięcy egzemplarzy i szerzył w sercach polskich pobożność serdeczną, a przytem głęboką, bo opartą na dogmacie, nie czułostkową, ale pełną uszanowania i prostoty — *pietatem sobriam.* *Ks. J. Andrasz T. J.*

Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny. Organ wydziału prawno-ekonomicznego Uniwersytetu Poznańskiego, poświęcony nauce i życiu prawnemu i gospodarczemu Rzeczypospolitej Polskiej; pod redakcją Prof. Dr. Peretiatkowicza.

Czasopismo to zawiera w każdym zeszycie (około 200 stron) oprócz działu artykułów z dziedziny prawa i bieżących zagadnień gospodarczych, bogaty dział bibliografji i sprawozdań krytycznych z literatury prawniczej i ekonomicznej polskiej, francuskiej, angielskiej i niemieckiej: zamieszcza regularnie przegląd prawodawstwa w Polsce oraz przegląd orzecznictwa Sądu Najwyższego dla wszystkich dzielnic wraz orzecznictwem Tybunału Administracyjnego; daje w stałym dziale kroniki ekonomicznej przegląd rozwoju poszczególnych gałęzi gospodarstwa narodowego na całym obszarze Rzeczypospolitej (rolnictwo, przemysł i górnictwo, handel i komunikacje, stosunki robotnicze, stosunki kredytowe, walutowe i bankowe, spółdzielczość, gospodarka komunalna, ubezpieczenia).

Od stycznia 1925 roku wprowadzone są trzy nowe działy, a mianowicie: 1) dział socjologiczny, zawierający przegląd ruchu socjologicznego w Polsce i zagranicą w formie artykułów, recenzyj, notatek informacyjnych etc., 2) dział gospodarki światowej, informującej o najważniejszych faktach gospodarczych i finansowych w innych krajach, 3) dział sądownictwa, informujący o wszystkich sprawach, związanych ze stanowiskiem i zadaniem sądów oraz z sytuacją faktyczną sędziów w Polsce. Oprócz tego Redakcja organizuje ankietę w sprawie rewizji Konstytucji polskiej i ordynacji wyborczej. W ankiecie tej zabiorą głos wybitni uczeni i publicyści polscy.

Prenumerata roczna wynosi 15 zł. Abonenci, którzy zamawiają pismo wprost w Administracji (Poznań, Księgarnia św. Wojciecha P. K. O. 200.032) mogą spłacać prenumeratę w 2 ratach (po 7.50): pierwszą przy zamówieniu pisma, drugą przed 1 czerwca danego roku.

Wyjaśnienie Redakcji. Do przeglądu poezyj i powieści pióra naszej współpracowniczki, p. Hanny Zahorskiej, umieszczonego w zeszycie *Przegl. Powsz.* za maj 1925 r. Redakcja uważa za potrzebne dodać co następuje:

1. Uznanie dla zbiorka poezyj J. Lieberta „Druga Ojczyzna" (str. 207) miało na względzie stronę obyczajową liryki autora. Ze stanowiska wszakże religijnego mielibyśmy pewne zastrzeżenia: takie np. wiersze, jak „Pan Bóg i bąki" uważamy za niewłaściwe, jako nadużycie imienia Bożego.

2. W ocenie St. Brucza „Bitwy" słowa „Za lepszych dawnych czasów, ludzi, co tak mówili, zamykano, dziś im wiersze drukują... postęp!" (str. 206) nie pochodzą od autorki recenzji, lecz zostały dodane przez Redakcję.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Gaston Sortais S. J.: Traité de philosophie. T. I: Introduction — Psychologie — Logique, str. 876. T. II: Morale — Esthétique — Métaphysique, str. 979. Wyd. 5, pomnożone. Paris 1924. P. Lethielleux.

Jan Puchałka: Ubezpieczenie na wypadek choroby. Kraków 1925, (Bibljoteka chrześc.-społeczna, n. 9) str. 91.

Joh. Rehmke: Grundwissenschafliche Kernfragen... ausgewählt von. Weidmann. Paderborn, Ferd. Schöningh, str. 127.

Ign. Chrzanowski: Romantyzm polski wobec Konstytucji 3 maja, str. 40.

M. Bocheńska: Żywot św. Jana od Krzyża, Karmelity Bosego, Lwów 1925, nakład autorki, str. 76.

Z. Dąbrowska i Zdz. Roykiewicz: Rytmy przestrzeni, poezje. Warszawa 1925. Nakład „Smoka", str. 94.

K. Gehring i Al. Skrypczeńko: Naukowa organizacja pracy z przedmową A. Krzyżanowskiego, str. 75. Kraków 1925; nakładem Krakowskiego T-wa ekonom.

M. d'Herbigny S. J.: L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie. Roma. Pontificio Istituto Orientale, str. 80 (Orientalia christiana, num. 14).

Z Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1925:

Wład. Rabski: Walka z polipem. Wybór fejletonów (1918—1924) str. 709.

Gust. Olechowski: Listy z nizin. Wrażenia z Holandji, str. 96.

Lord Chesterfield: Sztuka życia. Rady i aforyzmy z „Listów do syna", zebrał i przełożył M. R. Wierzbiński, str. 80.

J. Szczepkowski: Władcy kniei. Obrazki myśliwskie. Wyd. 2, str. 208.

Stef. M. Posadzowa: Pierwsze opowiadania historyczne dla małych dzieci, str. 94.

L. Dobrzyńska-Rybicka: Wybory powszechne w świetle psychologji społecznej i etyki, str. 47.

Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa.

T. R. Malthus: Prawo ludności, wydał i objaśnił A. Krzyżanowski, przetłumaczył K. Stein, str. 183.

J. Borowa i J. Wierzbińska: Metodyka nauczania śpiewu w szkole ogólnokształcącej. Podręcznik dla nauczycielstwa, str. 94.

— Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z d. 14 maja 1924 r. o przerachowaniu zobowiązań prywatno-prawnych, wyd. 2, str. 494.

J. Ostrowski: Chorągiew na dachu, powieść, str. 340.

Tenże: Sztandar na maszcie, powieść, str. 275.

Ferd. Goetel: Ludzkość, dwa opowiadania, str. 173.

Wł. St. Reymont: Ave Patria, wyd. 4, str. 310.

Tenże: Marzyciel. Senne dzieje. W pruskiej szkole, wyd. 2, str. 289.

Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.

Gust. Przychocki: Plautus (Z historji i literatury) str. 534.
Wł. Leop. Jaworski: Prace z dziedziny teorji prawa, str. 430.
Wacł. Lednicki: O Puszkinie i Mickiewiczu słów kilka, str. 48.

Bibljoteka Narodowa:

Nr. 84. Zygm. Kaczkowski: Murdelio, powieść, opracował Zygm. Szweykowski, str. XXIV i 443.
86. J. I. Kraszewski: Morituri, powieść w 2 tomach, opracował W. Hahn, str. 408.
38. La Rochefoucauld: Maksymy i rozważania moralne, przełożył i opracował Tad. Żeleński, str. XX i 100.

Instytut wydawniczy, „Bibljoteka Polska", Warszawa:

Stan. Wyspiański: Legenda, wyd. 4, str. 118.
„ „ Meleager, wyd. 4, str. 80.
„ „ Protesilas i Laodamia, wyd. 4, str. 60.
„ „ Sędziowie, wyd. 4, str. 65.
„ „ Klątwa, wyd. 4, str. 118.
„ „ Daniel, wyd. 4, str. 41.
Jan Żyznowski: Z podglebia, powieść, str. 244.

Nakładem Herdera we Fryburgu 1925:

J. Schuster i J. Holzammer: Handbuch zur biblischen Geschichte für den Unterricht in Kirche u. Schule sowie zur Selbstbelehrung. Achte, neubearbeitete Aufl., str. 874.
K. Romeis: Prinzessin Anna von Preussen. Ihr Weg zur kathol. Kirche, str. 134.
S. Weber: Die katholische Kirche die wahre Kirche Christi. 2 verbess. Aufl., str. 117.
H. Skolaster: Im Banne der Ngil. Ein Roman aus Kamerun, str. 272.
A. Huonder S. J.: Zu Füssen des Meisters. II Band: Die Leidensnacht, str. XII i 430.
K. Haggeney: Auf des Herrn Pfaden. Das Leben Jesu nach dem Evangelium des hl. Lukas in kurzen Betrachtungen für Laienwelt, str. 562 i 512.
A. Retzbach: Leitfaden für die soziale Praxis. Nachträge u. Ergänzungen zur 7 Aufl., str. 26.
— Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt u. in Betrachtungen vorgelegt von M. Meschler S. J. I Teil: Text u. Erklärung der Exerzitienbuches, str. XVI i 362.
S. Weber: Von heiligen Klängen. Predigten bei Glockenweihen u. verwandten Anlässen, str. 38.
W. von Keppler: Der Freiburger Münstertum. Eine ästhetische Würdigung, str. 16.
Joh. Brinktrine: Die feierliche Papstmesse. Die Zeremonien bei Selig. u. Heiligsprechungen, str. 56.
— Accessus ad altare et recessus seu Preces ante et post celebrationem missae. Editio sexta, str. 191.
Herm. Dieckmann S. J.: De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici. T. I, str. XVIII i 554.
Jos. Sickenberger: Kurzgefasste Einleitung in das neue Testament, str. 14 i 148.

Z „Książnicy-Atlasu", Warszawa—Lwów:

— Rocznik pedagogiczny, serja II, t. II, r. 1924 (z kroniką i bibljografją za lata 1922 i 1924), str. 572.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Upadek patrjarchatów drugiego i trzeciego Rzymu.

Dzieła prawdziwie Boże są trwałe. Wszelkie zaś ich naśladownictwa, stwarzane rękami ludzi i z ludzkich pobudek, skazane są na mniej lub więcej rychłe zamieranie i rozkład. Sprawdzanie się tego prawa widzimy nawet na przykładzie największych instytucyj, jakie powstały w łonie chrześcijaństwa. Przez wieki świat patrzy, jak papiestwo, założone słowami Chrystusa Pana: *Ty jesteś Opoka i na tej opoce zbuduję mój Kościół,* opiera się skutecznie wszelkim burzom dziejów ludzkich, jak przetrzymuje wszelkie katastrofy historyczne, jak wśród wszystkiego tego, co przemija, co upada, wśród walących się tronów, rozkładających się społeczeństw i cywilizacyj, samo jedno trwa niewzruszone w swych posadach, rozrasta się i rozwija w swej działalności, zatacza coraz szersze kręgi swemi wpływami. To dzieło Boże! A oto dzieła ludzkie. Tworzyła je polityka, podtrzymywało je zbrojne ramię władzy świeckiej, wysługiwały się przejściowym rachubom rządów i narodów — z niemi też dzielą swój los, z niemi wzrastają, upadają i giną. To są patrjarchaty w łonie wschodniego chrześcijaństwa, które w pewnym punkcie dziejów Kościoła zsunęły się samochcąc z położonego przez Chrystusa fundamentu.

Chcemy uprzytomnić naszym czytelnikom losy dwóch takich patrjarchatów: konstantynopolskiego i moskiewskiego.

Przed 13 laty, z wypadków, które zmieniły mapę półwyspu bałkańskiego, snuliśmy pewne refleksje, odnoszące się do życia kościelnego.[1]) Wtedy o patrjarchacie „prawo-

[1]) W art. „Wypadki bałkańskie a idea religijno-kościelna". *Przegl. Powsz.*, grudzień 1912, str. 197.

sławnym" w Carogrodzie mogliśmy napisać: „Właśnie na ten proces rozpadania się patrjarchatu carogrodzkiego patrzy świat od dawna; my jesteśmy dzisiaj świadkami przedostatniego aktu tego procesu". Pisząc te słowa, nie przypuszczaliśmy, że akt ostatni tegoż procesu jest tak bliski, jak się to obecnie okazało. Akt ten wszakże nastąpił 30 stycznia 1925 r. w chwili wypędzenia z Konstantynopola przez rząd turecki patrjarchy Konstantyna VI, wybranego na tę godność zaledwie przed paru tygodniami przedtem. Nominalnie patrjarchat jeszcze istnieje; jest możliwem, że po rezygnacji wypędzonego Konstantyna dokona się wybór nowego patrjarchy; w każdym razie wszystko przemawia za tem, że patrjarchat carogrodzki, jako czynnik aktywny w dziejach wschodniego chrześcijaństwa, już skończył swą rolę i chyba pozostanie tylko w charakterze organu szczątkowego na ciele wschodniego „prawosławia".

Nie będziemy tu kreślili historji tej zamarłej już instytucji.[1]) Zrodzony przez politykę bizantyńskich cesarzy i ambicję biskupów stołecznego miasta, patrjarchat carogrodzki nie zadowolnił się zrzuceniem z siebie władzy Rzymu, lecz sam starał się stać czemś w rodzaju papiestwa dla odszczepionego Wschodu. Nazwał się „ekumenicznym" i „Wielkim Kościołem Chrystusa" — *megale ekklesia*, przez co chciał wyrazić właśnie tę dążność do hegemonji nad całym „prawosławnym" światem. Rzeczywiście patrjarchatowi udało się rozciągnąć swą władzę nie tylko nad prawosławnymi cesarstwa bizantyńskiego, ale daleko poza jego granicami, na kraje Rusi i dzisiejszej Rumunji. Dziwnem zrządzeniem losu, nie zaraz nawet upadł jego autorytet po upadku cesarstwa wschodniego, owszem wtedy rozszerzył się i geograficznie i co do zakresu swych uprawnień. Sułtan Mahomet II, po zdobyciu Konstantynopola, uczynił z patrjarchatu narzędzie własnego panowania nad chrześcijańską rają (bydłem), nadając patrjarchom, obok władzy duchownej, uprawnienia w zakresie administracji cywilnej i sądownictwa. I w miarę, jak miecz muzułmański rozszerzał coraz bardziej panowanie tureckie, rozszerzała się także władza patrjarchatu carogrodzkiego. Zostały mu podporządkowane, w teorji równe mu, patrjarchaty Aleksandrji, Antjochji i Jerozolimy, zostały zupełnie wcielone doń patrjarchaty serbski i bułgarski.

Ale musiał nadejść czas, gdy grzech pierworodny patrjarchatu począł wydawać swoje owoce. W założeniu swem

[1]) Szkic jej daliśmy w cytowanym artykule z r. 1912. Dobry artykuł na ten temat, pióra A. Palmieri'ego, znajdujemy w *Przeglądzie Współczesnym*, maj 1925, p. t. „Kryzys patrjarchatu ekumenicznego".

patrjarchat opierał się na dwóch zasadach: na wielkości politycznego tworu, w jakim powstawał, i na zasadzie odrębności narodowej i obrzędowej, którą uzasadniał swoje zerwanie z Rzymem. Te dwie zasady, tak niezgodne z duchem prawdziwego chrześcijaństwa, miały z czasem zniszczyć od wewnątrz sztucznie zbudowany gmach wielkości. Upadło nie tylko cesarstwo bizantyńskie, ale i spadkobierczyni Bizancjum, potęga turecka, grożąca jakiś czas zalewem nawet łacińskiemu Zachodowi, musiała się wreszcie zacząć cofać i rozpadać. Obok tego, gdy patrjarchat carogrodzki stał się — nawet pod rządami tureckiemi — czynnikiem hellenizacji obcych szczepów, musiały kiedyś te szczepy i narody wyciągnąć konsekwencje z założeń schizmy Cerularjusza i upomnieć się także o własną samodzielność. I rzeczywiście, począwszy od końca XVI stulecia poczynają się formować nowe organizacje narodowościowe: najpierw wyzwala się Moskwa, a w XIX wieku, w miarę kurczenia się terytorjum sułtanatu, odpadają od patrjarchatu nowe królestwo greckie, Rumunja, Serbja, Bułgarja. Patrjarchat zwykle opiera się tym rozłamom, ustępuje jednak po pewnym czasie, z konieczności lub zjednany pieniądzmi, i zgadza się na „autokefalję" zbuntowanego Kościoła. Tylko Bułgarom nie chce do końca wyświadczyć tego dobrodziejstwa, potępiając ich samodzielność narodowo-kościelną, jako herezję, z czego zresztą oni nic sobie nie robią.

Wojna bałkańska 1912 r. spowodowała nowe skurczenie się patrjarchatu, a wojna światowa miała sprowadzić nań ostatnią godzinę. Inne patrjarchaty — same zresztą bez znaczenia — wyzwoliły się z pod hegemonji Konstantynopola; cios śmiertelny zaś miała zadać patrjarchatowi ręka nowych rządców okrojonej, ale wewnątrz organizującej się Turcji, odrzucając zużyte już i zawadzające narzędzie.

Przed skonem swoim wszakże patrjarchat zdobył się jeszcze na jakąś ruchliwą działalność. Wybrany już po wojnie Meletios Metaxakis,[1]) zwolennik polityki Venizelosa i przyjaciel Anglików, usiłował pchnąć cerkiew prawosławną w kierunku angielskiego protestantyzmu. W tym celu zaprowadzał różne reformy, przed jakiemi Wschód długo się bronił, projektował Sobór powszechny z udziałem anglikańskich „biskupów", których święcenia — wbrew decyzji Rzymu — uznał za ważne i z którymi wspólnie celebrował. Ten pionier polityki hellenistycznej został zmuszony do ustąpienia w następstwie traktatu zwycięskiego, jaki w Lozannie wymogła Turcja na Europie. Następca Meletiosa,

[1]) O okolicznościach tego wyboru pisaliśmy w „Sprawach Kościoła", czerwiec 1922 r.

Grzegorz VII, zaangażował się znowu zbytnio z bolszewizmem rosyjskim: znosił się z Kremlem moskiewskim, przez swych wysłańców kopał dołki pod patrjarchą Tichonem, wzywając go do rezygnacji, uznał prawowitość „Zywej Cerkwi", zabronił czynności duchownych biskupom rosyjskim, znajdującym się na emigracji w Konstantynopolu. Obok tego, idąc śladami swego poprzednika, usiłował nadal odgrywać rolę najwyższego zwierzchnika całego prawosławia, wysyłał swych przedstawicieli do rozmaitych grup swoich wyznawców w Ameryce i Azji, starając się poddać je pod swą jurysdykcję, wystawiał za pieniądze patenty na niezależność nowym cerkwiom. Szły mu na rękę nawet rządy, jak np. nasz polski, traktując go — wbrew całej dogmatyce prawosławnej — jako coś w rodzaju wschodniego papieża, posiadającego nie już jakieś honorowe pierwszeństwo, ale rzeczywistą władzę nad wszystkimi Kościołami prawosławnego Wschodu. Od niego też w jesieni 1924 r. metropolja prawosławna w naszej Rzeczypospolitej otrzymała uznanie swej „autokefalji", wbrew protestom patrjarchy moskiewskiego, z pod którego władzy się wyzwalała. Po śmierci Grzegorza na tron patrjarszy wprowadzono 17 grudnia 1924 r. Konstantyna VI, który w sześć tygodni potem został odstawiony do granicy greckiej przez żandarmów tureckich.

Co chciał przez ten akt gwałtu powiedzieć rząd republikańskiej Turcji? Formalnie, opierając się na postanowieniach traktatu lozańskiego, powiedział, że Konstantyn należąc do kategorji tych Greków, którzy nie mieszkali w dawnej stolicy przed 1918 r., nie ma też prawa pozostawać obecnie w Konstantynopolu. Jest on jednym z tych Greków, w liczbie półtora miljona, których Turcja ma prawo odesłać do Grecji w zamian za 400.000 muzułmanów, przebywających na terytorjum greckiem. Widzimy, że jeden Turek ocenia się na tyleż, co prawie czterech Greków. I nie stanowi w tej regule wyjątku, w oczach rządu angorskiego, nawet tak wysoko postawiona osobistość, jak patrjarcha prawosławny! To prawna strona sprawy, którą energicznie podkreśla Turcja, nie zważając na żadne protesty Grecji, ani nie pozwalając żadnym trybunałom międzynarodowym mieszać się do sprawy. I tę prawną stronę zdaje się już uznała, po gromkich protestach i groźbach, sama nawet Grecja. Ale rząd turecki, wydalając Konstantyna, dał do zrozumienia coś więcej. Jeszcze na konferencji lozańskiej objawiał zamiar wyrzucenia zupełnie patrjarchatu z nad Bosforu. Zaniechał wprawdzie zrealizowania tej myśli, ustępując naleganiom Anglji, która w sposób szczególny wzięła patrjarchat w swoją opiekę, ale zamiaru swego zupełnie nie zaniechał. Może go urzeczywistnić ubocznie, szanując literę

traktatów. Rzecz w tem, że po wysiedleniu owych półtora miljona Greków, jacy mają być wymienieni na Turków, wyznawców prawosławia pozostanie w Turcji może kilkadziesiąt tysięcy, mianowicie w Konstantynopolu i Tracji. Znikną więc zupełnie całe metropolje, których nadmierna zresztą liczba dodawała blasku patrjarchatowi. Po wypędzeniu wraz z wiernymi ich pasterzy, nie wiadomo czy będzie komu wybierać patrjarchę i czy będą odpowiedni kandydaci. Słychać, że w samej Grecji istnieje już projekt przywiązania tytułu patrjarchy do godności arcybiskupa Aten, w takim razie patrjarchat nad Bosforem straciłby wszelką rację bytu. Jeżeli jednak, jak już powiedzieliśmy, patrjarcha nowy zostanie obrany i zdoła się utrzymać na swoim tronie, znaczenie jego będzie minimalne. Nie tylko nie będzie posiadał żadnej cywilnej jurysdykcji nad swemi owieczkami, jak to było do niedawna, ale władza jego duchowna rozciągać się będzie do grupy nie wielkiej, liczącej 50—60 tysięcy ludności. Czy nie śmiesznie wyglądać będzie wtedy tytuł „ekumenicznego", albo „megale ekklesia"? I dlatego można przewidywać, że inne również „autokefaliczne" Kościoły Wschodu przestaną patrzeć na patrjarchat konstantynopolski, jako na ośrodek prawosławia i „nowy, drugi Rzym", który nawet przestał być stolicą Turcji, przestanie też rościć sobie pretensje do odgrywania roli papiestwa wschodniego, roli którą sam sobie przywłaszczył wbrew boskim uprawnieniom pierwszego Rzymu.

Czy spuściznę po nim zdoła objąć „Rzym trzeci"? Już w wieku XV w Moskwie wypowiedziano tę dążność. Stało się to wtedy, kiedy patrjarchat carogrodzki chwilowo powrócił do jedności z Kościołem katolickim. Moskwa patrzyła na tę unję, jako na zdradę prawosławia ze strony „drugiego Rzymu" i wtedy zapragnęła odegrać rolę jedynego stróża ortodoksji greckiej — i nazwała się Rzymem trzecim. Zdawało się, że upoważnia ją do tego sama liczba wyznawców wschodniego Kościoła, która w krajach ruskich była większa, niż we wszystkich innych wziętych razem. W XVI stuleciu powstał nawet patrjarchat, który choć na liście stał na ostatniem miejscu, znaczeniem i bogactwem górował nad innemi i inne prawie że swoim kosztem utrzymywał. Po skasowaniu patrjarchatu moskiewskiego przez Piotra W., Rosja carska nadal poczytywała się za protektorkę prawosławia na greckim i słowiańskim wschodzie i w innych krajach. Konstantynopolowi pozostawiono jeszcze pewne honorowe pierwszeństwo, ale z jego wolą nie liczono się wcale, jak się to okazało w sprawie bułgarskiej. Upadek caratu wywołał wskrzeszenie patrjarchatu moskiewskiego. Tichon, rządzący sumieniami stu miljonów, siłą rzeczy wysuwał się

w gronie rządców Kościołów prawosławnych na pierwsze miejsce, zwłaszcza wobec kurczenia się znaczenia patrjarchów carogrodzkich. Ale i tego „szczepienia, nie szczepił Ojciec" — według słów Chrystusa Pana — i zdaje się, że przeznaczonem zostało i ono na „wykorzenienie". W nocy z 7 na 8 kwietnia r. b. umarł Tichon w klinice p. Bakuninoj w Moskwie, i zachodzi wątpliwość, czy otrzyma prawowitego następcę.

Historję Tichona wszyscy mamy w pamięci. Z początku wróg ustroju sowieckiego, rzucił klątwę na obecnych rządców Rosji, potem usiłował bronić majątku cerkiewnego przed rabunkiem. Ku niemu też zwracały się oczy wszystkich, którzy pragnęli odrodzenia społeczeństwa rosyjskiego. Okazało się jednak, że Tichon nie dorósł do roli męczennika za prawa Kościoła. Kiedy go uwięziono i kiedy w łonie samej Cerkwi powstała przeciwko niemu schizma tak zwanej „Żywej Cerkwi", ugiął się i podpisał znaną deklarację, uznającą system sowiecki i władzę komunistów nad Rosją. Zrezygnowawszy w ten sposób z roli męczennika, nie wiele wzmocnił Tichon swoje stanowisko. Sowietom nie chodziło wcale o jego restytucję, ale o skompromitowanie. Wypuszczono go z więzienia, ale traktowano go jako zwykłego „Iwana Wasiljewicza Bieławina". Nadal popierano „Żywą Cerkiew" i wszelkie jej rozgałęzienia, pozyskano sympatje Grzegorza carogrodzkiego, który też zaczął poważnie się wtrącać do spraw Cerkwi rosyjskiej. Między dwoma patrjarchami — drugiego i trzeciego Rzymu — doszło z tego powodu do naprężonych stosunków. Carogród, jak wiemy, wzywał Tichona do abdykacji i wyrażał zdanie, że dla „uspokojenia umysłów" lepiej będzie „czasowo" skasować patrjarchat moskiewski i wrócić do ustroju synodalnego, którego chce „Żywa Cerkiew". Tichon nie abdykował, lecz niebawem usunął się z widowni przez śmierć przedwczesną (60 lat życia). Ostatnim aktem jego, zapewne również wymuszonym, jak akt uznania Sowietów i nie mniej kompromitującym, było potępienie w przeddzień śmierci działalności biskupów rosyjskich na emigracji, przedewszystkiem rezydującego w Belgradzie Antonjusza Chrapowickiego.

Wątpliwość, czy będzie miał następcę, jest aż nadto uzasadniona. Sowiety nie życzą sobie mieć takiego dygnitarza, który wciela w sobie tak niemiłą dla nich zasadę monarchiczności. Nie dopuściły też do objęcia władzy „stróża tronu patrjarszego", którego przed śmiercią swoją wyznaczył Tichon. „Żywa Cerkiew" rozwinęła ożywioną agitację przeciwko wyborowi nowego patrjarchy. Nadto ustanowiony na soborze w r. 1917 proceder wyboru jest tak zawiły i trudny do przeprowadzenia nawet w normalnych warunkach, że

bez żadnej trudności Sowiety mogą przeszkodzić jego zastosowaniu. W razie zaś obioru w inny uproszczony sposób, nowy elekt naraziłby się niechybnie na zarzut niekanoniczności i wywołałby nowe zamieszanie i nową schizmę. W tych warunkach najroztropniej będzie odłożyć wybór *ad calendas graecas.* Tymczasem zaś Cerkiew rosyjska będzie się rozkładała dalej. I do patrjarchatu moskiewskiego można będzie zastosować wieszcze słowa Sołowiowa: „Trzeci Rzym leży w pyle... a czwartego już nie będzie". Zato stoi niewzruszony na Opoce swojej... Rzym pierwszy.

Gdy kreślimy obraz upadku patrjarchatów wschodnich, nie powodujemy się żadnem uczuciem złośliwości i nie cieszymy się z bied cudzych. Po wypędzeniu patrjarchy Konstantyna z Carogrodu jeden z pierwszych protestów wyszedł także z kół watykańskich. Trudno jednak nie stwierdzić faktów, na które oczy patrzą i nie widzieć ich przyczyn i skutków, na które *magistra vitae* wskazuje. Upadek patrjarchatów w Konstantynopolu i Moskwie to dalszy etap rozkładu wschodniego prawosławia, oderwanego od centrum jedności chrześcijańskiej. Powiększy on zapewne anarchję i tak już nadmiernie rozwiniętą w prawosławnej Cerkwi. Na miejsce dwóch patrjarchatów, na których upadek patrzymy, może powstać cały szereg patrjarchatów innych. Tytuł ten w ostatnich latach przybrali prymasi prawosławnych Kościołów w Serbji i Rumunji; słychać, że do tego samego zmierza Cerkiew bułgarska; jest dość prawdopodobnem, że ozdobi się nim metropolita królestwa greckiego; wobec trudności wyboru patrjarchy w Moskwie, w kołach rosyjskiej emigracji powstała myśl, by stworzyć osobny rosyjski patrjarchat dla „bieżeńców" i wynieść nań metropolitę Antonjusza, tego samego, którego działalność potępiali ostatni patrjarchowie carogrodzcy i przed śmiercią sam Tichon moskiewski. Będzie wreszcie zupełnie naturalną rzeczą, jeśli o taki tytuł upomni się metropolita prawosławny w Warszawie Dionizjusz. W każdym razie może to uczynić z większą dozą słuszności, niż nie mający terytorjalnego oparcia Antonjusz. Jakże dalecy jesteśmy od teorji — panującej w średnich wiekach na Wschodzie — o pięciu tylko dopuszczalnych patrjarchatach w Kościele Chrystusowym na wzór pięciu zmysłów, kierujących ciałem ludzkiem!

Czy te i wszelkie inne możliwe patrjarchaty będą prawdziwem wzbogaceniem i wzmocnieniem organizacji prawosławia? Po zaćmieniu znaczenia Konstantynopola i Moskwy, rozpoczyna się już współzawodnictwo między „autokefalicznemi kościołami o pierwszeństwo. Rumunja uważa się za spadkobierczynię protektoratu rosyjskiego nad Grobem Świętym, co także uchodziło za pewien rodzaj hegemonji w Cer-

kwi. Serbja uważa, że najlepszym ośrodkiem prawosławia jest obecnie Belgrad i tutaj proponuje zwołać Sobór powszechny. „Trzeci Rzym" — i tym razem nawet bolszewicy głos zabierają — wskazuje na swoją liczebność i hegemonję przy sobie chciałby zatrzymać. Sowiecki rząd wyraził już swą gotowość na ułatwienie zwołania Soboru powszechnego do Moskwy, obiecując sobie oczywiście, że potrafi nim pokierować w celu religijnego usankcjonowania swej władzy i rozszerzenia z pomocą Cerkwi swych wpływów na inne kraje prawosławne. Była wiadomość, że ofiarował gościnę w Krasnodarze wygnanemu z Carogrodu Konstantynowi, licząc na jego sympatje, jakie Sowietom okazywał jego poprzednik Grzegorz. Czy w tych warunkach jednak możliwem jest zgromadzenie całego chrześcijaństwa prawosławnego, mające choć pozór soboru ekumenicznego? Antagonizmy narodowościowe, polityka sprzeczna rządów, rozmaity stosunek dygnitarzy prawosławnej Cerkwi do tego „antychrysta" naszych czasów, jakim jest bolszewizm rosyjski, wzajemna konkurencja ich, wzajemne potępianie się i wyklinanie — oto, niestety, nieuchronny plon posiewu Focjusza i Cerularjusza. Oby tylko jaknajwiększa liczba prawosławnych „dobrej woli" miała odwagę spojrzeć na rzeczywistość i wyciągnąć z niej jedyny rozumny wniosek: pozostawić Rzym drugi i trzeci i wszelki inny następny ich własnemu losowi, a zwrócić się do Rzymu pierwszego, Rzymu wiecznego.

Ks. Jan Urban

Błogosławieństwo Ojca Świętego.

W dniu kanonizacji św. Piotra Kanizjusza, ogłoszonego jednocześnie Doktorem Kościoła Powszechnego, 21 maja b. r. została przyjęta przez Ojca św. PIUSA XI na posłuchaniu grupa redaktorów pism katolickich z różnych krajów Europy i Ameryki, wśród których znajdował się także redaktor naszego pisma. Ojciec św., podkreśliwszy w swej mowie znaczenie prasy katolickiej, udzielił wszystkim reprezentowanym pismom, w tej liczbie i PRZEGLĄDOWI POWSZECHNEMU swego błogosławieństwa. Obejmuje ono współpracowników, administrację i abonentów, — „przedewszystkiem płacących" żartobliwie dodał Ojciec św. Tę miłą i zachęcającą nas do pracy wiadomość komunikujemy naszym Czytelnikom.

REDAKCJA.

Niezwykłe zabytki w Luborzycy pod Krakowem.[1])

Zaledwie dwie mile od Krakowa leży wieś Luborzyca. Tak blisko od starej naszej Jagiellońskiej metropolji a jednak przed światową wojną tak niezmiernie odległa! Dla polskiego uczonego zupełnie nie dostępna, bo leżała na linji dawnej granicy dwóch zaborów, po stronie rosyjskiego władztwa. Żandarm carski strzegł pilnie polskie kościoły przed inwazją polskiego uczonego. Uroczy a typowy, wiejski, murowany, gotycki kościółek luborzycki, ukryty wśród drzew, czekał wiek cały na odkrycie jego nieocenionych, nieznanych wartości.

Zanim wejdziesz do wnętrza już w kruchcie, z największem zdumieniem zoczysz przepyszną, przewspaniałą bronzową antabę na drzwiach kościelnych, antabę — co jeszcze piastowskich sięga czasów! Liczne wieki dały jej szlachetną patynę, i tylko na wypukłościach, otarty sukmanami chłopskiemi, błyszczy bronz złocistym połyskiem. W całej Polsce nie masz równej a i zagranicą piękniejszej! Tarcza jej okrągła, owita jest szlakiem roślinnego ornamentu o motywie liściastej łodygi. Rytmicznie falując, otoczyła łagodnie potężny łeb kudłaty lwa. W rozwartej paszczy trzyma on w zębach brodatą głowę mężczyzny. Ze względu na doskonałość techniki i wyższej kultury artystycznej, tak uderzającej w tym niesłychanie rzadkiem dziele sztuki, autorzy nie sądzą, by antaba była dziełem niemieckiem, ale że należy do dinanderjów flamandzkich; nie przesądzają oni przytem, że wyrób powstać mógł w Polsce, z tem jednakowoż zastrzeżeniem, iż nie był nim miejscowy artysta. Jabym powiedział jeszcze inaczej, mianowicie, że mógł ją wykonać nawet artysta Polak, ale wykształcony gdzieś daleko na Zachodzie, boć niema podstawy do domniewywania się jakiejkolwiek narodowości twórcy, byle nie polskiej. W sprawie pochodzenia antaby autorowie przypuszczają, że ks. Mikołaj Hinczowicz, który budował w XV wieku kościół w Luborzycy, przywiózł ją, najprawdopodobniej z Krakowa, gdzie pełnił rozliczne urzędy i był proboszczem kościoła św. Michała. A może, dodajmy, pochodzi z czasów, kiedy kościółek wawelski św. Michała zamieniono na magazyn siana. Stało się to r. 1798. Ówczesny prepozyt jego, który był również proboszczem luborzyckim, na co zwrócił mi uwagę ks. rektor J. Fijałek, mógł zabrać wówczas ze zburzonego później (około r. 1809) kościółka niektóre sprzęty kościelne i zawieść do Luborzycy. Kościół św. Michała nazywa prof. Tadeusz Wojciechowski najstarszą fundacją kościelną na Wawelu.

Z dalszych średniowiecznych zabytków opisują autorowie

[1]) Z powodu rozprawy Adama Bochnaka i Juljana Pagaczewskiego: „Zabytki przemysłu artystycznego w kościele parafjalnym w Luborzycy". Kraków, 1925 r. Nakładem Miejskiego Muzeum Przemysłowego Imienia Adrjana Baranieckiego w Krakowie.

w tej tak nader cennej pracy: kropielnicę ołowianą z XIV stulecia, znajdującą się w tej samej kruchcie; a potem w zakrystji kociołek bronzowy, może nawet z XII w., zawieszony przy umywalni. Być może i to zabytek z wawelskiego kościoła? Do grupy zabytków wawelskich pomników artystycznego przemysłu zaliczają autorowie bardzo interesujący kielich romańsko-gotycki. Jest on co do swojej przeszłości i technicznego wykonania jak i stylu niemałą zagadką, którą w przeważnej części autorowie bystro i trafnie rozwiązali. Najprawdopodobniej był ten kielich ofiarowany do kościoła św. Michała na zamku krakowskim w r. 1231, ten rok przynajmniej podaje napis samego kielicha. W pierwszej połowie XV stulecia był, jak już wspomnieliśmy, proboszczem kościoła św. Michała a zarazem podskarbim króla Jagiełły Mikołaj Hinczowicz i on to mógł, jak suponują autorzy, kielich dać naprawić i ofiarować kościołowi luborzyckiemu. Możliwość taka jest niezaprzeczenie do przyjęcia, choć również możliwe, że dostał się on tutaj po opuszczeniu w r. 1798 kościoła św. Michała na Wawelu. Na ujęciu kielicha znajduje się zagadkowy napis majuskułami romańskiemi: EP AR PLE DE LIPP MA. Jak dotąd znaczenie napisu nie zostało rozwiązane. Analiza stylistyczna i techniczna jest, jak zawsze u tych autorów, bardzo ścisła, wzorowa. Jakkolwiek sprawa restauracji kielicha w r. 1647, jak świadczy wyryta data pod stopą, może być zupełnie obojętną, wolałbym ją mieć załatwioną przez zbadanie kwestji, co właściwie wtedy naprawiano? Kielich luborzycki będzie niewątpliwie dawał sposobność jeszcze długo do badań nad nim, zwłaszcza przez historyków naszego średniowiecza i wcześniej czy później potrafią oni, jak przypuszczam, wyjaśnić znaczenie zagadkowe napisów.

Bogactwo zabytków jeszcze nie skończone. Jest tu przepiękna monstrancja gotycka z lat 1460/1470, a zdaje się pochodzić znów z krakowskiego kościoła, tym razem św. Agnieszki pp. bernardynek. Skomponowana jest ona tak pięknie, rozumnie, z takiem ogromnem poczuciem wymiarów i niezwykłym wykwintem i strzelistością, iż uznać ją wypadnie za najpiękniejszą z licznych i znanych polskich monstrancji gotyckich. Ofiarował ją kościołowi, jak stwierdza napis pod jej stopą: w r. 1593 ks. Mikołaj Dobrocieski prepozyt kościoła św. Agnieszki w Krakowie, równocześnie proboszcz luborzycki i rektor uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorowie wypowiadają więc domniemanie, poparte wizerunkiem św. Bernardyna z Sieny na stopie, że Dobrocieski otrzymał był tę monstrancję w zamian za nową od pp. bernardynek przy kościele św. Agnieszki i ofiarował kościołowi luborzyckiemu. (Klasztor bernardynek przemienili Austrjacy r. 1795 na magazyny wojskowe, zaś kościół przy nim sprzedali r. 1801 na cele świeckie).

W skarbcu luborzyckim znajdują się następnie: gotycyzmujący srebrny pacyfikał z początku XVI w., ampułki srebrne z r. 1534, tacka rokokowa z 1767 r. a potem trzy jeszcze kielichy z różnych

epok. Pierwszy z nich, o szlachetnych formach renesansowych, pochodzi z daru wspomnianego proboszcza ks. Dobrocieskiego. Przy tej sposobności należy mi w sprawie naczyń liturgicznych, które są datowane wcześniejszym rokiem, niżeli chwila ich ofiarowania do skarbców kościelnych, zauważyć co następuje: Z racji mego zawodu przez kilkadziesiąt lat patrzę na to, jak do pracowni złotniczych lub bronzowniczych, przynoszą księża, przy zamówieniu nowego sprzętu kościelnego, zamiast pieniędzy — stare, najczęściej połamane i zużyte naczynia złote i srebrne, a złotnik z tego złomu, pospolicie z niemiecka bruchem zwanego, wybiera co się jeszcze da naprawić, wyporządza, napisy częstokroć usuwa, czasami herby zostawi i do innego kościoła sprzedaje. W ten sposób znajdzie on rachunek w swojej taniej kalkulacji, mimowoli uratuje zabytek od zagłady, ale ten znajdzie się w jakiejś zakrystji zupełnie innej, odległej i pochodzenie jego pozostaje zagadką nie do rozwiązania. Tak niewątpliwie było zawsze, i stare inwentarze kościelne także o tem mówią. A potem w czasach wojennych trzeba przypomnieć owe niezmiernie liczne wypadki rabunków i wymuszenia; potem wędrują zabytki nasze bądźto w odległe okolice, bądźteż wychodzą za granicę Polski. Wobec tego com powiedział, pole do hipotez staje się bardziej szerokie.

Wracając do omówienia wyników doniosłej i pięknej publikacji, mamy do zapisania kielich barokowy, z drugiej połowy XVII w., z ornamentacją, o motywach wstęg, jakby skórzanych, i główek puttów czy cherubinów, motywy, które w Polsce były w tym okresie nadzwyczaj faworyzowane. Wkońcu wymieniamy kielich luborzycki z r. 1771, sygnowany cechą złotnika krakowskiego Marcina Lekszyckiego — w stylu rejencji, skomponowany ruchliwemi linjami, śmiało i z polotem, a technicznie bardzo pięknie opracowany. Daje on świetne świadectwo o stanie naszego złotnictwa, nawet wtedy, gdy stara stolica królewska, zrujnowana wojnami i opustoszała, wegetowała raczej niż żyła.

Publikacja pp. Pagaczewskiego i Bochnaka daje świeży, nieznany materjał; czytając ją na każdej karcie odczuwa się jak tworzywo historji sztuki pod ich piórem przybiera na objętości. Rezultaty ich badań są trwałe i niewątpliwie przejdą do literatury historji sztuki europejskiej. Pod względem typograficznym wydawnictwo jest śliczne i przynosi zaszczyt oficynie, z której wyszło.

Leonard Lepszy.

Z dziedziny szkolnictwa polskiego.

Postępy i niedomagania na tem polu. — Mowa min. St. Grabskiego. — Szkolnictwo polskie w Czechosłowacji.

D. 27-go kwietnia sejm nasz przystąpił do szczegółowej rozprawy budżetowej i po wstępnem omówieniu budżetów Prezy-

denta Rzeczypospolitej, sejmu i senatu, wyższej Izby kontroli państwa i prezydjum Rady ministrów zajął się sprawą budżetu Ministerstwa Oświaty. Referentem, już po raz drugi w tej materji, był znawca stosunków szkolnych, pos. Rymar (Z. L. N.), który w sprawozdaniu swem dał ogólny pogląd na rozwój szkolnictwa w Polsce i dzisiejszy jego stan.

Pocieszającym objawem jest rosnące z roku na rok uwzględnienie wydatków na sprawy oświatowe. Od roku 1921, jak w dyskusji dodał pos. Sołtyk, nasz budżet oświatowy wzrósł z 40 miljonów do 300 miljonów złotych, czyli z 5·27% do 17% całego budżetu. Z tem wszystkiem jesteśmi dalekimi od urzeczywistnienia najpotrzebniejszych zadań, bo jeszcze 1,500.000 dzieci nie uczęszcza do szkoły. Toteż w ciągu najbliższych lat nie będzie można stosować większych oszczędności w zakresie szkolnictwa, zwłaszcza powszechnego, które wykazuje narazie największe braki pod względem odpowiednich budynków, dostatecznej ilości kwalifikowanych nauczycieli, dobrych a tanich podręczników i innych środków pomocniczych. Przykrym objawem jest, zdaniem p. Rymara, obojętność samorządów; niektóre gminy, nawet w centralnych województwach b. Kongresówki, nie chcą pokrywać wydatków rzeczowych, stanowiących tylko 18% budżetu normalnego, wskutek czego marnuje się też spora część funduszów, udzielanych przez państwo.

Na szkoły powszechne wydajemy zresztą stosunkowo mniej niż inne państwa, jak świadczy porównawcze zestawienie wydatków, w dziedzinie szkolnictwa powszechnego, średniego i wyższego. Na jedno dziecko, względnie studenta, wydaje się bowiem rocznie złotych:

kraj	w szkole powszechnej	średniej	wyższej
W Prusach	108	85	1.000
Anglji	210	—	—
Francji	69	300	460
Polsce	65	308	950
Czechosłowacji [1])	20	260	750
Włoszech	—	340	260

Stan szkolnictwa średniego przedstawia się najgorzej w b. zaborze rosyjskim, jak widać z następującego zestawienia: w Pomorskiem jedno gimnazjum przypada na 47 tysięcy ludności, w Poznańskiem i Krakowskiem na 64 tys., we Lwowskiem i Stanisławowskiem na 92 tys., w województwie warszawskiem na 116 tys., w Nowogródzkiem i Wileńskiem na 150 tys., na Wołyniu na 204 tys. mieszkańców. Gimnazjów państwowych jest mało, pry-

[1]) Niska ta cyfra tłumaczy się przerzuceniem wydatków na samorządy.

watne przeważają, lecz wskutek drożyzny są niedostępne dla znacznej części ludności.

Najważniejszym problemem według referenta, jest sprawa budowania nowych szkół. Budżet tegoroczny przeznacza na ten cel 8 mil. złotych, a program na najbliższych lat 15 wymagałby $1^1/_2$ miljarda; sumy takiej nie będzie jednak rząd mógł ściągnąć z podatków i dlatego należałoby ją zdobyć drogą długoterminowej pożyczki.

Dłuższy czas zatrzymał się p. Rymar przy sprawie szkolnictwa polskiego zagranicą. Umowa z rządem francuskim zapewnia 30.000 dzieci polskich we Francji naukę języka polskiego oraz historji i geografji w języku polskim. W Stanach Zjednoczonych rzecz przedstawia się dość smutno; szkolnictwo nasze obejmuje tam 540 jednostek szkolnych — w tem 511 utrzymywanych przez związki Kościoła rz.-kat., a 29 przez t. zw. kościół narodowy — ale brak łączności z Polską i silnie przeprowadzana amerykanizacja sprawiają, że szkoły te faktycznie są angielskie.

Co się tyczy szkół obcych w naszym kraju, mamy obecnie 3.047 szkół ruskich, 947 niemieckich, 31 czeskich itd. Jesteśmy, powiada sprawozdawca, jedynymi na kontynencie, którzy uwzględniamy szkolnictwo dla miejszości, gdyż nie robi tego nawet zaprzyjaźniona z nami Rumunja; z 27 bowiem szkół polskich na Bukowinie nie pozostała ani jedna.

Po sprawozdawcy zabrał głos w imieniu rządu minister W. R. i O. P., Stanisław Grabski, a jego przemówienie [1]) stało się zdarzeniem dnia. Podany przez niego program „skreślony był krwią współczesnego Polaka, zdającego sobie sprawę, że niewola w pewien sposób wynaturzyła polską umysłowość i charakter i że trzeba to od gruntu naprawić" — pisał sprawozdawca *Kurjera Warszawskiego* (nr. 118). A *Kurjer Polski* (nr. 116) zauważa: „Bodaj po raz pierwszy od czasów p. Ponikowskiego wyłożono w sejmie naszym program polityki oświatowej". Nawet znaczna część lewicy, pomimo rzucanych od czasu do czasu uwag, przyjęła go z uznaniem.

Najważniejszą częścią mowy p. Grabskiego było wyłuszczenie programu szkoły, któraby wykształciła i wychowała Polaka-obywatela:

Dotychczasowy rozwój oświaty był istotnie przedewszystkiem ekspansją ilościową, teraz zaś trzeba osiągnięte rezultaty, istniejące programy i metody nauczania poddać krytycznej rewizji i przystąpić do ustalenia rzeczywistego programu wychowania narodu... Zadaniem ministerjum oświaty musi się stać wychowanie typu obywatela, zdolnego zapewnić Polsce siłę, bezpieczeństwo i należne w świecie cywilizowanym stanowisko. Dzisiejszy typ duchowy społeczeństwa polskiego nie całko-

[1]) *Gazeta Warszawska*, nr 116.

wicie celowi temu odpowiada. Walka o niepodległość, przetrwanie niewoli, wytworzyła w nas specjalne cechy umysłowe i uczuciowe, które dały nam siłę do przetrwania niewoli i zerwania jej kajdan, ale nie są to cechy, jakich teraz potrzeba do budowania potęgi i postępu własnego państwa. Ministerjum nie może być tylko urzędem do zakładania szkół i kształcenia nauczycieli, ale musi stworzyć warunki do wychowania potrzebnego Polsce duchowego typu obywatela.

Czego dla osiągnięcia powyższego celu brak dzisiejszemu szkolnictwu, podnosi p. minister w dalszym ciągu przemówienia:

Wyżej ponad danie pewnej sumy wiadomości stawiam wychowanie charakteru i umysłu, zmienienie uczuciowej kultury i wszczepienie wytrwałości, której nam brak, abyśmy byli nie tylko konsumentami ale i producentami ludzkiej cywilizacji, zespolenia karności obywatelskiej z indywidualną inicjatywą i twórczością. To wymaga gruntownej zmiany metody nauczania. Nasza cywilizacja jest nadmiernie literacka, za dużo się uczy teoryj i poglądów, których uczniowie nie mogą zrozumieć, lecz jedynie powtarzają, co wytwarza kulturę blagi. Należy zmniejszyć zakres wiedzy, ale niech dzieci umieją gruntownie to, czego ich się uczy. Uczeń w 8 kl. pisze często bardzo inteligentne wypracowania, krytyki literackie, ale z błędami ortograficznemi. Na uniwersytetach widoczną jest prócz tego nieumiejętność uczenia się; pod tym względem powinna szkoła dać przygotowanie.

Program powyższy wytycza naturalnie tylko najogólniejsze ramy, w obrębie których obracać się musi jego wykonanie; to natrafi dziś jednak na ogromne trudności i z konieczności musi dostosować się chwilowo do najważniejszych potrzeb. Stąd uznając zgodnie z referentem, p. Rymarem, że „naczelnem wskazaniem naszej polityki szkolnej musi być raczej jakość niż ilość, pogłębianie wychowania i wykształcenia młodzieży, a nie tylko rozszerzanie go“ — widzi się p. Grabski narazie zmuszonym do pójścia w praktyce w innym kierunku, do zakładania coraz nowych szkół niższych, choćby nawet niedostatecznie uposażonych, a to ze względu na zastraszający analfabetyzm w naszym kraju. Niepodobieństwem jest przytem mieć wszędzie szkoły siedmioklasowe i „ze względu na bliski dostęp młodszych dzieci do szkoły trzeba nam także szkół niższego typu, związanych jednak organicznie ze szkołą wyższego typu, tak żeby w każdej okolicy szkoła 7-klasowa była niejako ośrodkiem cywilizacji wiejskiej“.

Dzisiejszy stan szkoły średniej jest, zdaniem p. ministra, również nie zadawalający. Jest ona przeładowana materjałem naukowym, podczas gdy zasadą powinno być: „Raczej mniej wiedzy, ale gruntownej“. W jednym tylko kierunku trzeba pomnożyć zasób wiadomości, mianowicie w kierunku znajomości świata współczesnego; jest to uwaga prawdziwie cenna, brak uwzględnienia stosunków obecnych dał się odczuwać w różnych przedmiotach, wiążących się z życiem, zwłaszcza w klasach wyższych.

Nie mniej ważnem było zwrócenie uwagi na doniosłość szkolnictwa zawodowego, na którem to polu stoimy w tyle poza innemi państwami; według zestawienia p. Sołtyka posiadamy

w kraju 752 szkół średnich a 829 zawodowych, podczas gdy w Niemczech jest 2.165 szkół średnich a 26.226 zawodowych. Nie wystarczy jednak, dodał słusznie p. Grabski, samo zakładanie szkół zawodowych, trzeba w oczach społeczeństwa i samej młodzieży uczącej się podnieść ich znaczenie w karjerze społecznej, trzeba wyrabiać opinję, że „lepiej być dobrym ślusarzem niż kiepskim literatem". Należy również ułatwić przechodzenie ze szkoły średniej do zawodowej, a nie traktować szkoły średniej „wyłącznie jako przygotowania do uniwersytetu", do którego przecież wszyscy studenci przejść nie mogą.

Jedną z najważniejszych wreszcie kwestyj, jakie poruszył p. minister, była sprawa n a u c z y c i e l s t w a, Szerokie sfery naszego społeczeństwa nawet nie przeczuwają, jaki protekcjonizm i partyjnictwo, oraz związana z niemi niesprawiedliwość rozgałęziły się dziś zwłaszcza wśród nauczycielstwa szkół powszechnych. Brak obywatelskiego wyrobienia u jednych, a politykowanie u drugich przyczyniły się może najwięcej do tego nieszczęsnego stanu rzeczy. Sami nauczyciele skarżą się, że prawdziwa zasługa i praca często nic nie znaczą i ten wygrywa, kto ma za sobą plecy w Warszawie lub w osobie jakiego posła.

Nie wchodząc oczywiście w te szczegóły, napiętnował je p. Grabski pośrednio i w krótkich ale treściwych i dobitnych zdaniach wypowiedział swe poglądy na stan nauczycielski i jego rolę:

Jeżeli program pogłębienia wychowania i wykształcenia ma być przeprowadzony, to nieodzownym warunkiem tego musi być to, żeby nauczyciel sam był odpowiedzialny za wynik swej pracy pedagogicznej i żeby nie wystarczało samo odbywanie tylu a tylu godzin. Od tych wyników powinny być zależne awanse i pozostawienie nauczyciela na zajmowanem stanowisku... Musi być nauczyciel zabezpieczony przed samowolą zwierzchnika, a często też przed wpływami partyjnemi. Nauczyciel musi mieć szacunek wszystkich dzieci, nie może więc występować agresywnie przeciwko jednym stronnictwom dla przypodobania się jednemu stronnictwu, krytykować jednych rodziców dla poklasku innych. Ale z drugiej strony szkoła i dzieci szkolne muszą być zabezpieczone przed ewentualnem nieróbstwem nauczycieli.

Hucznemi oklaskami przyjęto w sejmie te słowa, a jak później słyszeliśmy, z niemniejszym entuzjazmem przyjęli je nauczyciele w kraju, których najgorętszem, głośno wyrażanem pragnieniem było, żeby tylko powyższa zapowiedź p. ministra została wykonaną. Nie trzeba dodawać, że to samo życzenie żywi również całe zdrowo myślące i patrjotyczne społeczeństwo.

Ubocznie tylko wspomniał p. Grabski problem wychowania internatowego i burs, jako „ogromnie ważne zagadnienie". Wzmianka ta wywołała pewne sprzeciwy i krytyczne uwagi; nie będziemy jednak wdawali się narazie w tę sprawę, niezmiernie trudną i wymagającą osobnego omówienia. Zapewne, wszelki internat należy uważać tylko za *malum necessarium*, gdyż jedynem naturalnem środowi-

skiem wychowania jest rodzina; lecz jeśli ta ostatnia dla przeróżnych przyczyn nie może się niem zająć, wtedy siłą rzeczy musi się wyłonić kwestja wychowania zastępczego, najczęściej w internatach, a wtedy umiejętne ich zorganizowanie staje się naprawdę doniosłem zagadnieniem.

Dyskusja nad referatem p. Rymara i przemówieniem p. ministra nie dodała co do rzeczy prawie nic nowego. Mowcy, którzy występowali imieniem mniejszości narodowych, upominali się głównie o swe przywileje; lewica zwyczajem swoim załatwiała rachunki partyjne, ale poruszyła także kwestje rzeczowe. Ogół mowców podnosił konieczność rozbudowania szkolnictwa zawodowego i powszechnego; poruszono również sprawę bezpłatności nauczania, którą jedni chcieli rozciągnąć na wszystkie szkoły, drudzy tylko na powszechne. Na podkreślenie zasługują głównie przemówienia posłów Sołtyka i Mendrysa.

Pos. Sołtyk (Z. L. N.) zwrócił uwagę na niedostosowanie obecnych programów nauki szkolnej do warunków i potrzeb dzisiejszych; obecnie bowiem, jak się wyraził, doprowadza się do tego, że szkoła powszechna staje się uniwersytetem, a uniwersytet freblówką. Zwłaszcza wychowanie dziewcząt znajduje się na błędnej drodze; prowadzi się je w szkole tak, jakby każda z nich miała być doktorem, inżynierem lub profesorem, a zapomina się o tem, że będą matkami; przeciąża się je pracą w klasie 4 i 5, czyli w najważniejszym dla nich okresie, co powoduje blednicę a niekiedy gruźlicę. — P. Mendrys (Ch. D.) domagał się między innemi stworzenia chrześcijańsko-narodowego programu wychowania i zaznaczył, że społeczeństwo może się tego spodziewać po ministrze Grabskim.

Dnia 23 kwietnia b. r. odbyło się w sali „białej" pałacu Rady ministrów uroczyste podpisanie unormowania sąsiedzkich stosunków pomiędzy Polską a Czechosłowacją. Minister p. Skrzyński i przybyły umyślnie w tym celu p. Benesz położyli kolejno swe nazwiska pod umowę arbitrażową i traktat handlowy, umowę zaś likwidacyjną podpisali ze strony naszej przewodniczący delegacji polskiej dla rokowań o traktat likwidacyjny z Czechami, prof. Stan. Kutrzeba i p. Lasocki, a ze strony przeciwnej przewodniczący delegacji czeskiej prof. Hobza i minister pełnomocny, p. Vlasak. Ponieważ w tym ostatnim dokumencie zastajemy pomiędzy innemi ważne orzeczenia w sprawie szkolnictwa polskiego w Czechosłowacji, warto przypomnieć w krótkości dotychczasowy jego stan w świetle kompetentnych świadectw.

„Położenie naszych rodaków na kresach polsko-czeskich, polsko-niemieckich i polsko-rosyjskich — pisał znawca tych stosunków, p. Antoni Osuchowski [1]) — jest wprost tragiczne. Sta-

[1]) *Oświata Polska* 1925 nr. 1, art.: „Opieka kulturalna nad Polakami zamieszkałymi poza granicami Rzeczypospolitej", str. 31—88.

czać oni muszą zaciętą walkę z zachłannością czeską i niemiecką". Opisawszy następnie zwięźle dzieje zaboru księstwa Cieszyńskiego przez Czechów, sankcjonowanego dnia 28 lipca 1920 r. przez Radę Ambasadorów, dodaje: „Zaczęły się ze strony władz i bojówek czeskich gwałty i prześladowania we wszystkich dziedzinach życia publicznego, ekonomicznego, a zwłaszcza szkolnictwa — a to w celu doszczętnego wytępienia żywiołu polskiego".

Następnie wylicza autor niektóre z tych nadużyć: „Zamknięto 14 szkół ludowych i wydziałowych, istniejących od niepamiętnych czasów... Rozpędzono dzieci i nauczycieli i zniszczono lokale i dobytek szkolny. Dziesiątki tysięcy dzieci polskich pozostało bez nauki. Na miejsce zniesionych szkół polskich, po większej części w zabranych lokalach — wprowadzono szkoły czeskie i zniewalano różnemi drogami do zapisywania polskich dzieci".

„Liczne skargi, wnoszone przez ludność polską, pozostawały bez skutku. Prowadzono grę podwójną. Władze naczelne w Czechach ubolewały nad nadużyciami i aktami gwałtu miejscowych władz i bojówek czeskich, lecz na miejscu nic nie ulegało zmianie. Upośledzona i pokrzywdzona ludność polska starać się musi zakładać nowe szkoły, starać się o nowych nauczycieli na miejsce usuniętych, czynić wszelkie usiłowania, aby utrzymać dorobek blisko lat 40-stu wytężonej pracy".

Przy wyborach do rad gminnych, które odbyły się we wrześniu 1923 r., okazało się „brew twierdzeniu Czechów, oraz fałszywej urzędowej statystyce", że znacznie przeważna część gmin posiada większość polską, mogły zatem domagać się przywrócenia szkół polskich; władze czeskie potrafiły jednak podstępnie udaremnić te żądania. Dopiero w ostatnich czasach poczęło z ich strony ujawniać się dążenie do wzajemnego porozumienia, czyniły to jednak tylko „na zewnątrz", podczas gdy wewnętrzne stosunki pozostawały nadal te same. „Ucisk trwał dalej nieprzerwanie we wszystkich dziedzinach życia społecznego, a zwłaszcza na polu szkolnictwa".

Dowodów na to nie brak. „Rząd czeski — pisze p. Osuchowski — zakłada z wielkim pośpiechem szkoły powszechne i wydziałowe czeskie na całym terenie zaboru, nawet w tych miejscowościach, gdzie niema zupełnie Czechów, jak np. w Jabłonkowie. Znamiennem jest, że w Jabłonkowie istnieje już od kilku miesięcy szkoła wydziałowa czeska, a władze odmawiają Macierzy pozwolenia na założenie takiejże polskiej szkoły".

Przy takiej polityce groźba rychłego wynarodowienia polskiej ludności w Czechosłowacji stawała się rzeczywiście aktualną, tem bardziej, że władze tamtejsze używały wszelkich środków — od przekupywania rodziców łapówkami a dzieci łakociami, aż do daleko posuniętego terroru — aby zmusić do posyłania dzieci do szkół czeskich. Że akcja ta nie była bezowocną, dowodzą cyfry, przysłane nam z końcem ubiegłego roku z Czechosłowacji,

a wykazujące zmniejszającą się z roku na rok frekwencję dzieci w szkołach polskich; dzieci tych bowiem było w powiatach sądowych:

Powiat	1920/21	1921/22	1922/23	1923/24	1924/25
Frysztat	—	7.053	6.645	6.033	4.782
Bogumin	1.992	—	657	545	531
Cieszyn czeski	—	4.239	4.232	3.671	3.187
Jabłonków	—	4.381	4.266	3.597	2.940
Śl. Ostrawa	502	460	391	331	315

Niektóre gminy z ludnością polską mają tylko czeskie szkoły wydziałowe, mianowicie: Rychwałd, Dąbrowa, Orłowa, Poręba, Pietwałd, Jabłonków, Bogucin (?), Błądowice, Gnojnik.

Całą tę akcję, zmierzającą bezpośrednio do zczechizowania polskich dzieci wspierała pośrednio tendencyjnie sporządzona statystyka narodowościowa ludności Czechosłowacji z r. 1921. Jedni z Polaków ulegli wówczas niesłychanemu terrorowi, rozwiniętemu miejscami zaraz po plebiscycie, inni wskutek nieuświadomienia zapisywali się, albo dawali się zapisać jako „Ślązacy", narodowości zaś takiej spis nie uwzględniał, a podających się zaliczał do Czechów; nadto wielu Polaków, którym z racji nie załatwionej opcji albo bez żadnego powodu nie przyznano obywatelstwa w Czechosłowacji, zamieszczono przy spisie pod rubryką „inni". Załączona poniżej tablica, obejmująca dane spisu ludności w latach 1910 i 1921, doskonale ilustruje, jak przy zwiększającej się ogólnej liczbie mieszkańców rażąco nieproporcjonalnie zmniejszyła się ilość ludności „polskiej", a wzrosła liczba czeskiej i „innej":

Powiat	spis ludności w roku	mieszkańców narodowości			
		czeskiej	polskiej	innej	razem
Frysztat	1910	17.688	49.575	5.292	72:555
	1921	38.706	29.130	17.202	85.138
Bogumin	1910	10.355	18.118	9.827	38.300
	1921	26.291	4.977	14.917	46.185
Cieszyn	1910	4.614	31.316	6.480	42.410
	1921	18.097	14.871	12.710	45.588
Jabłonków	1910	155	24.215	903	25.272
	1921	5.444	18.950	2.298	26.692

Niedość na tem, Czesi chwycili się innego jeszcze podstępu. W sprawozdaniach swych budżetowych wstawiali wysoką stosunkowo sumę na „szkoły mniejszościowe", co zagranicą mogło robić wrażenie wielkiej tolerancji dla „mniejszości narodowych". Tymczasem do kategorji szkół „mniejszościowych" zaliczali Czesi swoje własne szkoły czeskie, ale stawiane w miejscowościach rdzennie polskich, niemieckich lub słowackich; ponieważ zaś budowali szkoły okazałe, chociaż służyć miały niekiedy 20-tu kupionym dzieciom, przeto pieniądze, wyasygnowane na ten cel, dochodziły do znacznych sum.[1])

[1]) Korespondencja z Cieszyna w *Głosie Narodu* z d. 30 paźd. 1924 r.

Metody podobne nie mogły oczywiście usposobić Polaków przychylnie, tem bardziej, że i p. Osuchowski we wspomnianym artykule pisał: „Przedstawiciele najwybitniejszych instytucyj społecznych i politycznych zwracali się wielokrotnie do rządu czeskiego i do prezydenta Masaryka o zaprzestanie prześladowania i zapewnienie Polakom obywatelom czecho-słowackim praw przyznanych im przez konstytucję — lecz napróżno. Dotychczasowe doświadczenie poucza, że prowadzi się rozmyślnie gra podwójna. W Pradze piękne słówka — a na miejscu ucisk i prześladowania...“

Traktat obecny, podpisany przez p. Benesza, ma położyć koniec tym przykrym stosunkom i dlatego witamy go z radością, jako zapowiedź lepszej ery. Według wywiadu u prof. Kutrzeby,[1]) umowa polsko-czeska wyraźnie zastrzega, że jakikolwiek sposób przyniewalającego wynaradawiania nie jest dozwolony, oraz, że sprzeczne jest z prawem wywieranie jakiegokolwiek nacisku na rodziców, by posyłali swe dzieci do szkół z językiem wykładowym innym, niż ich język ojczysty. Szczegółowe przepisy zapewniają używanie języka polskiego w szkolnictwie; nauczycielami, dyrektorami i inspektorami dla szkół polskich mają być mianowani Polacy; miejscowe Rady szkolne mają mieć charakter polski. Szkolnictwo polskie prywatne ma być popierane przez rząd czeski. Mogą być dopuszczani nauczyciele drugiego państwa do wykładania w szkołach, o ile złożą uzupełniający egzamin. Dodać można, że przepisy powyższe, należące do rubryki ochrony mniejszości, nie mogą być wypowiedziane przed upływem 12-tu lat, a przedłużają się co roku automatycznie na rok, o ile nie zostaną wypowiedziane na pół roku przedtem.

Umowa powyższa powinna zatem zmienić cały dotychczasowy stan rzeczy i to przedewszystkiem z początkiem następnego roku szkolnego. Naturalnie, nawet przy dobrej woli nie wszystko da się zrobić odrazu; nie pozwolą na to trudności wewnętrzne a zwłaszcza finansowe i dlatego na razie pomoc społeczeństwa naszego będzie jeszcze konieczną. Macierz Szkolna, której staraniom zawdzięczać należy głównie to wszystko, co zrobiono dla ochrony szkolnictwa polskiego w Czechosłowacji, będzie jeszcze musiała przez czas dłuższy strzec dotychczasowego stanu posiadania i rozszerzać go przez zakładanie nowych szkół i obsadzanie ich odpowiedniemi siłami. Zapotrzebowanie jej roczne, które według obliczeń p. Osuchowskiego wynosiło dotąd 1,906.283 koron czeskich powinno oczywiście zmniejszać się teraz stopniowo, nigdy jednak instytucja ta nie stanie się zbyteczną. Traktat polsko-czeski będzie wykonany, ale jeśli my sami nad tem czuwać będziemy.

---

[1]) *Czas* z d. 29 kwietnia.

Ks. St. Podoleński.

KONKURS POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK.

Pragnąc przyczynić się do pogłębienia studjów naukowych nad twórczością Henryka Sienkiewicza Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk ogłasza niniejszem konkurs na pracę na temat: „Stosunek *Quo Vadis?* do literatur romańskich". Warunki konkursu są następujące:

1. Praca winna mieć charakter ściśle naukowy oraz uwydatnić podobieństwo i zależność *Quo Vadis?* od literatury francuskiej i włoskiej. Rozmiary pracy dowolne.

2. Rękopisy, przepisane na maszynie, winny być nadesłane do Sekretarjatu Towarzystwa (Poznań, ul. Seweryna Mielżyńskiego 26/27) najpóźniej do 31 grudnia 1925. Rękopis nie może być podpisany nazwiskiem autora, ale dowolnie obranem godłem. Do rękopisu należy dołączyć nazwisko i adres autora w zamkniętej kopercie, na której ma być napisane to samo godło, co na rękopisie.

3. Sąd konkursowy stanowić będzie komisja, złożona z członków Towarzystwa. Najlepsza z prac otrzyma nagrodę w kwocie 1.600 złotych; przyznanie jej nastąpi z początkiem roku 1926. Praca nagrodzona pozostaje własnością autora. Towarzystwo zastrzega sobie tylko prawo pierwszeństwa do wydrukowania jej w swoim zarządzie na zwykłych warunkach wydawnictwa Towarzystwa.

SPROSTOWANIA:

W drugiej części artykułu p. t. „Kolegjata św. Józefa w Klimontowie" (zeszyt majowy) należy poprawić następujące omyłki druku:

Str.	174	wiersz	od	dołu	1	zamiast:	11 i 35	czytaj:	57 i 174
„	175	„	„	„	19	„	37	„	177
„	175	„	„	„	9	„	39	„	179
„	176	„	„	góry	14	„	41	„	181

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

Druk ukończono 2 czerwca 1925 r.

Spis rzeczy tomu 166.

Artykuły.

Str.

Prof. O. Halecki: Historyczne znaczenie wznowienia nuncjatury w Polsce 3

Prof. Fr. Jehlička: Etyka niezależna i jej propaganda w Polsce 11, 155

Catholicus: Propaganda schizmy na Rusi Zakarpackiej . 27

Biskup M. Godlewski: O mistycyźmie cesarza Aleksandra I. (Ciąg dalszy) 39

Dr. Adam Bochnak: Kolegjata świętego Józefa w Klimontowie 51, 166

Z. Birkenmajerowa: Z najstarszych dziejów zakonów serafickich w Polsce 73

St. Podoleński: Konkordat a szkoła i wychowanie . . 121

Prof. J. Kallenbach: Towianizm na tle historycznem (Ciąg dalszy) 138

T. Karyłowski: „Veni Creator“ 189

Prof. J. Kochanowski Rocznica Konstytucji 3-go Maja a święto Królowej Korony Polskiej 241

Prof. Al. Bukowski: Z teologji spekulatywnej i mistyki św. Tomasza z Akwinu 247

R. Blüth: Kartki z dziejów katolicyzmu w Rosji, w pierwszej połowie XIX wieku 268

Fr. Potocki: Z ruchu katolickiego w Niemczech . . . 284

Dr. A. Prochaska: Walka o zasady na kresach (C. d.). 303

F. Hortyński: Energja i materja we wszechświecie . . . 315

Przegląd piśmiennictwa.

Stefan Żeromski: Przedwiośnie — powieść. (St. Bednarski) 99

O. Jacek Woroniecki O. P.: Katolicka etyka wychowawcza. Część I analityczna. (St. Podoleński) 103

Tadeusz Sinko: Polscy podróżnicy w Grecji i Troi. (T. Karyłowski) . . . . , ... 106

Poezje i powieści: J. A. Gałuszka: Gwiazda komandorji.— Jerzy Braun: Dywan rozkwitający. — Władysław Broniewski: Wiatraki. — Jerzy Liebert: Druga ojczyzna. — Stan. Brucz: Bitwa. — J. Stycz: Szare godziny. — Józef Weyssenhoff: Świt i noc. — Władysław St. Reymont: Pęknięty dzwon. — Delmar: Zrodzeni na jednej ziemi. — Wacław Sieroszewski: W szponach. Ze świata. — Władysław Orkan: Kostka Napierski. — J. Kaden-Bardrowski: Miasto mojej matki. — Kornel Makuszyński: Dziwne i romantyczne historje.— Tenże: Po mlecznej drodze. — Hajota: Rosa Nieves. — Jan Wiktor: Burek. — A. Dygasiński: Z pod ciemnej gwiazdy. — Guy de Maupassant: Piotr i Jan. — Jack London: Przygoda. — Hall Cain: Kozioł ofiarny. — Balzac: Stara panna. — H. Rider-Haggard: Ona. — Conrad: Korsarz. — Bernard Shaw: Święta Joanna. — Ilja Erenburg: Juljo Jurenito. — G. K, Chesterton: Napoleon z Notting - Hill. (Hanna Zahorska) 204

Ks. Józef Winkowski: Egzorty dla uczniów szkół średnich, tom trzeci. (J. Rostworowski) 215

Tadeusz Mańkowski: Początki nowożytnego Lwowa w architekturze. (Marja Jarosławiecka) 215

M. A. Tanquerey: Précis de théologie ascetique et mystique, tom II. (J. Andrasz) 217

Hermann Muckermann: Neues Leben. I: Der Urgrund unserer Lebensanschauung; II: Die Botschaft vom Gottesreich. (St. Podoleński) 218

Jan St. Bystroń: Historja w pieśni ludu polskiego. (T. Karyłowski) 219

Miesięcznik „Muzyka" — numer 3 (5) 220

Z filareckiego świata (1816—1824). Wyd. H. Mościcki. (Stan. Bednarski) 331

St. Morawski: Kilka lat młodości mojej w Wilnie. (St. Bednarski) 331

J. Tixeront: L'Ordre et les Ordinations. (W. Lohn) 334

H. D'Abancourt: Kraków i okolice. (S.) 335

J. Ries: Katholische Lebensführung. (St. Podoleński) . . 335

N. Politis: La justice internationale. (E. Elter) 336

Joachim Lelewel: Pamiętnik z r. 1830—31. (T. Karyłowski) 337

Alfred Lauterbach: Warszawa. (M. Jarosławiecka) . . . 337

Benedikt Kraft: Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus. (W. Lohn) 340

Życie chrześcijanina w obrzędach Kościoła (J. Andrasz). . 341

Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny 343

Nadesłano do Redakcji 116, 220, 344

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Maj: Przyjęcie konkordatu w sejmie. — O ambasadę francuską przy Watykanie. — Deklaracja biskupów francuskich o laicyźmie. (J. Urban) 221
Czerwiec: Upadek patrjarchatów drugiego i trzeciego Rzymu. (J. Urban) 346
Ze świata nauk i wynalazków. (F. Hortyński) 108
Polska Komisja międzynarodowej współpracy intelektualnej . 119
Kronika społeczno-ekonomiczna: Ze świata spółdzielczości. — Zmierzch czy postęp socjalizmu? — Międzynarodowe umowy społeczne. (R. Moskała) 233
Niezwykłe zabytki w Luborzycy pod Krakowem (L. Lepszy) 354
Z dziedziny szkolnictwa polskiego. (Postępy i niedomagania.— Mowa min. St. Grabskiego. — Szkolnictwo polskie w Czechosłowcji). (St. Podoleński) 356