PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLII. Tom 168.

PAŹDZIERNIK — LISTOPAD — GRUDZIEŃ

1925

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

O wydziale teologji ewangelickiej na uniwersytecie warszawskim uwag kilka.

Gdy na wiosnę r. 1919 z kilku stron rozpoczęto starania o założenie przy uniwersytecie warszawskim osobnego wydziału teologji protestanckiej, jako główny motyw do stworzenia tej instytucji wysuwano polityczną i narodową rację stanu. „Państwowy interes Polski wymaga", tak głosił znany memorjał prof. Alfonsa Parczewskiego, „aby przyszli pastorzy, mający działać na terytorjum Państwa Polskiego, przechodzili i kończyli studja teologiczne w murach polskiego uniwersytetu, w polskim języku, w atmosferze polskiego ducha i polskiej kultury". Te same myśli porusza i petycja, podana Ministerstwu Wyznań i Oświaty przez Konsystorz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie. Zdaniem tego najwyższego przedstawicielstwa Kościołów ewangelickich na ziemiach naszych jest to rzeczą dla państwa bardzo niebezpieczną, żeby „o kierunku myśli protestanckiej w Polsce decydowała faktycznie nauka niemiecka" — i dlatego żądają dla przyszłych pastorów wydziału, któryby „zamiast obcego światopoglądu germańskiego dał im rodzime podstawy ideowe i uświadomił ewangelikom polskim, że i oni są dziedzicami własnych, dostojnych narodowych tradycyj".

Że te argumenty w chwili, kiedy zostały postawione, przemówiły skutecznie do sfer rządzących i pewnej części opinji publicznej, temu zbytnio dziwić się nie można. Była to pora gorączkowej pracy nad tworzeniem państwowości polskiej, na kilku pograniczach o ludności, nietylko narodowo, ale i religijnie mieszanej, przygotowywano się do trudnego

plebiscytu — zdawało się więc rzeczą bardzo doniosłą z jednej strony okazać ewangelikom polskim jaknajdalej idącą życzliwość, by przez to przywiązać ich do odradzającej się ojczyzny, z drugiej strony dać dowód zazdrosnej zagranicy, że Polska daleką jest od wszelkiej nietolerancji i ciasnego szowinizmu.

Jeżeli jednak z oportunistycznych, z ówczesną sytuacją polityczną związanych względów, ogromne to ustępstwo na korzyść protestantyzmu polskiego da się jakkolwiek wytłumaczyć, czy z merytorycznego i zasadniczego punktu widzenia da się ono równie łatwo uniewinnić? Czy przez założenie na uniwersytecie warszawskim osobnego wydziału teologji ewangelickiej osiągnięto istotnie te wielkie dobra, jakie osiągnąć zamierzano? Czy, posuwając aż tak daleko najbezinteresowniejszą tolerancję, nie narażono na szkodę dóbr wyższych, także z narodowego punktu widzenia bardzo doniosłych?

Skoro założenie przy wszechnicy stołecznej fakultetu teologicznego protestanckiego stało się od lat pięciu faktem dokonanym, rzecz całkiem jasna, że powyższe pytania mają prawie wyłącznie teoretyczne i spekulatywne znaczenie. Ponieważ jednak dobrze jest niekiedy zdawać sobie sprawę z wartości i następstw nawet tych aktów, które cofnąć się już nie dadzą, nie od rzeczy może będzie ważną tę kwestję, tak szybko niegdyś rozstrzygniętą, raz jeszcze roztrząsnąć i nietylko z jednej strony, ale z kilku bezstronnie oświetlić.

Że interes państwowy Polski stanowczo wymaga, żeby duchowni przewodnicy, zamieszkałych na ziemiach naszych protestantów, byli przejęci duchem patrjotycznym, a nie wysługiwali się kulturze i polityce obcej, to rzecz zupełnie oczywista i przez nikogo nie kwestjonowana. Jeżeli jednak postawimy sobie pytanie, czy dla wychowania przyszłych pastorów w tym patrjotycznym duchu potrzeba było aż tak wielkiej ofiary, jaką jest oddanie im osobnego fakultetu na głównym uniwersytecie polskim, można mieć co do tego bardzo poważne wątpliwości. Pytam się bowiem, dlaczegoby do tego celu nie wystarczył instytut prywatny, taki n. p., na jakich muszą poprzestawać katolicy w katolickiej Francji? Dlaczego maleńkiej liczbie protestantów polskich trzeba było

zaraz oddawać honorowe miejsce na największej państwowej wszechnicy? Czem zasłużyła sobie ta garstka inowierców, reprezentujących w wielkiej mierze świeży, napływowy element, by z uprzejmości dla niej tak łatwo rezygnować z katolickiego charakteru stołecznej uczelni?

Ale pomińmy już kwestję, czy osobny, publiczny fakultet był protestantom polskim p o t r z e b n y, bo jest aż nazbyt oczywiste, że najmniejszej nawet potrzeby tej instytucji dopatrzeć się niepodobna. Zapytajmy się raczej, czy to jest prawda, że on jest p o ż y t e c z n y, t. j. czy istotnie osiąga ten cel, jakiemu z myśli swych twórców miał służyć.

Słyszeliśmy z ust. prof. Parczewskiego i Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie, że celem tym było wychowanie przyszłych pastorów w duchu polskim i usunięcie ich z pod obcych wpływów. Ale czegóż potrzeba, żeby ten cel był osiągnięty? Potrzeba, oczywiście, i to zupełnie nieodzownie, dwóch warunków: Potrzeba najpierw, żeby ów wydział był istotnie polski i polszczący, potrzeba powtóre, żeby wpływem swoim rzeczywiście dosięgał wszystkich mających kiedyś działać na ziemi polskiej protestanckich duszpasterzy. A czy na spełnienie obu tych warunków napewno liczyć można? Nietylko nie można napewno liczyć, ale można mieć co do nich bardzo uzasadnione obawy.

I tak, żeby zacząć od pierwszej z tych kwestyj, nie da się absolutnie zaprzeczyć, że cała, poza Anglją i Ameryką, nauka teologiczna protestancka jest pod bardzo silnym wpływem niemieckim. Jak Niemcy były niegdyś kolebką reformacji, tak są po dziś dzień jej główną twierdzą, jej rodzimym gruntem, jej ojczyzną. Stamtąd wychodziły i wychodzą wszystkie wybitniejsze teologiczne kierunki, tam działały lub działają największe na tem polu naukowe powagi, tam pracują najliczniejsze i najtęższe teologiczne fakultety, tam ukazywały się i ukazują wprost niezliczone w tej dziedzinie czasopisma, rozprawy, podręczniki i ogromne monumentalne dzieła. A cała ta literatura i ta rozmiarem swoim rzeczywiście imponująca wiedza bynajmniej nie obraca się w sferach, do których nie mają już dostępu nacjonalistyczne hasła i względy. I owszem, jak niegdyś, w połowie przeszłego wieku grono uczonych niemieckich, wówczas

jeszcze katolickich, na dziełach swoich usilnie wybijało stempel *der deutschen theologischen Wissenschaft,* tak wybitną cechą całej tego kraju nauki teologicznej protestanckiej jest głęboka i intensywna niemieckość, niemieckość metod, niemieckość stylu i ducha, niemieckość wreszcie zarozumiałości i wzgardy dla wszystkiego, co obce, w pierwszym rzędzie dla tego, co polskie.

Zważywszy tedy, że do ostatnich nieomal lat prawie wyłącznem dla protestantów naszych źródłem wiedzy były niemieckie uniwersytety i dzieła, można mieć dosyć uzasadnioną obawę, czy z pod tego odwiecznego i przemożnego wpływu fakultet ewangelicki warszawski wyzwolić się potrafi. Chociażby bowiem obecni profesorowie szczerze pragnęli wskrzesić w duszy swych słuchaczów „dostojne narodowe tradycje", i choćby w tym celu aż tak daleko posuwali swą gorliwość *(sic!),* żeby „Ojcze nasz" Cieszkowskiego brać za przedmiot teologicznych seminarjów — trudno przypuścić, by nie odezwało się w skorupce to, czem nasiąkała od młodu, a raczej to, czem wciąż jeszcze nasiąka i co aż do tej chwili nadaje jej woń i barwę. A gdyby tak do tego doszło, jak dojść łatwo może, żeby duch niemiecki wśród członków wydziału znów podniósł głowę, czy byłaby jeszcze ta instytucja tem, czem obiecywała być z początku? I owszem, czy przy pewnej zmianie osób i kierunków nie mógłby fakultet stać się czemś zgoła przeciwnem, t. j. cichą ekspozyturą wojującej niemczyzny? Nie chcemy bawić się w proroków, ale patrząc na dawne nasze dzieje, można dość jasno stwierdzić, że protestanccy obywatele naszego kraju, wbrew wszystkim „dostojnym narodowym tradycjom", aż nazbyt często sympatyzowali z obcą kulturą i wysługiwali się obcym, zgubnym dla naszej Ojczyzny, interesom.

Zamknijmy jednak oczy na tę stronę kwestji i przypuśćmy, że do tego, czego się obawiamy, nie dojdzie nigdy. Obudźmy owszem akt żywej wiary, że wydział ewangelicki warszawski zachowa zawsze ten sam gorący patrjotyzm, z jakim oświadcza się dzisiaj i że zawsze dokładać będzie wszelkich usiłowań, by tym samym duchem miłości ojczyzny napełnić swoich słuchaczy.

Pytam się, czy w tym najlepszym i najszczęśliwszym

wypadku będzie już można stanowczo powiedzieć, że instytucja ta ma dostateczną rację bytu, t. j., że cel swój rzeczywiście osiąga?

Możnaby to powiedzieć, ale, jak wspomnieliśmy wyżej, pod jednym jeszcze nieodzownym warunkiem. Oto, żeby na wszystkich przyszłych pastorów w duchu narodowym oddziaływać, trzeba mieć najpierw możliwość, żeby ich wszystkich wpływem swoim dosięgnąć. Jeśli ukończenie warszawskich studjów będzie nie fakultatywne ale obowiązkowe, to znaczy, jeśli bez dyplomu osiągniętego na wydziale nie będzie można otrzymać żadnej w gminach ewangelickich polskich duszpasterskiej posady, wtedy będzie można rzeczywiście powiedzieć, że instytucja ta ma odpowiednią sferę wpływów i że, o ile jest sama polską, może na swych uczniów w duchu polskim oddziaływać. Czy jednak można mieć uzasadnioną nadzieję, że ten warunek się ziści, t. j., że nie będzie innej drogi do ewangelickich duchownych stanowisk, jak przez drzwi warszawskiego teologicznego wydziału? Niestety nie; na ziszczenie tego warunku niema na razie widoków. Jest rzeczą z wielu względów wątpliwą, żeby ten przymus zechciało wprowadzić państwo; tem mniej można się spodziewać, by nałożyły go protestanckie kościelne władze, od których wydział chce być zupełnie niezależny. W rezultacie więc zapiszą się na fakultet warszawski tylko ci kandydaci na pastorów, którzy będą mieli do tego ochotę; ci, którym tej ochoty zabraknie, będą po dawnemu szukać wykształcenia gdzieindziej. Jak zaś ten podział wyglądać będzie w praktyce, tego nie trudno się domyśleć. Garstka młodzieży po polsku czującej i mówiącej pójdzie do Warszawy; młodzież pochodząca z gmin niemieckich i kształcąca się dla gmin niemieckich, a tej jest znacznie więcej, pójdzie po staremu na niemieckie wszechnice. Ostatecznie więc cały wpływ polonizujący wydziału ograniczy się do tych, którzy już bez tego uważają się za Polaków, a tych, którym spolszczenie było rzeczywiście potrzebne, wcale nie dosięgnie.

Czy w tym stanie rzeczy można jeszcze mówić o „wielkich pożytkach", jakie państwo polskie z wydziału ewangelickiego odniesie? Czy nie jest zupełnie oczywiste, że te

pożytki, nawet w najlepszym razie, będą minimalne i do ciasnego zakresu ograniczone?

Pozostawmy jednak i te uwagi na uboczu, żeby przejść do innego, ważniejszego pytania, które cały problem z innej jeszcze strony nam oświetli. Chociażby wydział teologiczny protestancki pod pewnym względem przyniósł państwu rzeczywiste pożytki, czy pod innym względem nie może być niepożyteczny i szkodliwy? Czy zabezpieczając może pewne, bezpośrednie dobra, nie zagraża z innej strony dobrom dalszym, ale ważniejszym i wyższym? Dla nas nie ulega najmniejszej wątpliwości, że na te pytania odpowiedzieć trzeba twierdząco. Mamy przekonanie, że w chwili, gdy godzono się na założenie ewangelickiego fakultetu, nie zwrócono dostatecznej uwagi na cały szereg ważnych momentów, które powinny były paść na przeciwną szalę. Że zaś tego rodzaju momenta lepiej jest uświadomić sobie późno niż nigdy, pozwolimy sobie kilka z nich wyszczególnić i choćby najpobieżniej uzasadnić.

I tak przedewszystkiem musimy stwierdzić, że stworzenie na uniwersytecie warszawskim osobnego wydziału teologji protestanckiej w wysokim stopniu obraża nietylko już uczucia, ale poniekąd i prawa uświadomionej katolickiej ludności kraju. Społeczeństwo mianowicie tak wybitnie katolickie, jak nasze, ma do tego prawo, żeby religja, którą olbrzymia większość obywateli uważa za wyłącznie prawdziwą, nie była przez oficjalne instytucje naukowe stawiana na równi z wyznaniem, które wiara święta ogłasza za fałszywą i skażoną interpretację chrześcijaństwa. Jak długo na czele uniwersytetu stoi jeden tylko wydział teologji katolickiej, tak długo wyraża się w nim przynajmniej objektywne jakieś wyznanie wiary, że jeden tylko katolicyzm jest prawdziwą religją i że on jeden zasługuje na pierwsze i najwyższe miejsce wśród objawów ludzkiej myśli. Kiedy jednak obok tego jednego wydziału stanie drugi, a niebawem może i trzeci — bo wyłom raz zrobiony wszystkim wyznaniom służyć może — uniwersytet wyrzeka się tem samem swego katolickiego charakteru i zdaje się przez to uznawać najzgubniejsze zasady, że wszystkie religje są równie dobre, że więc żadna z nich objektywnie nie ma wyłącznego upraw-

nienia, że różnice wyznań redukują się do sporów, a więc i do inwencji tego lub innego „duchowieństwa", że z walką rozmaitych systemów religijnych ścisła nauka liczyć się poważnie nie może.

Ale powtóre ten sam indyferentyzm religijny, który z mnożenia różnych wydziałów teologicznych wypływa w formie teoretycznej konkluzji, musi się też ustawicznie zaznaczać w praktyce uniwersyteckiego życia, wnosząc ciągłe bałamuctwo w umysły i sumienia. Bo pomijając już bardzo przykry fakt, że od chwili powstania protestanckiego fakultetu, nabożeństwa i manifestacje kościelne katolickie nie mogą już uchodzić za zbiorowe akty całej wszechnicy, raz po raz musi przychodzić do tego, że przedstawiciele obu wydziałów teologicznych będą występować obok siebie jako równorzędni i równouprawnieni reprezentanci „duchownej" części profesorskiego grona. To będzie miało miejsce w Senacie, to w wielu komisjach uniwersyteckich, to samo przy różnych zbiorowych występach, a niewłaściwość tego zestawienia potęgować będzie jeszcze ta okoliczność, że profesorom teologji protestanckiej, nie mającym żadnego kapłańskiego charakteru, zaczyna się u nas nadawać na równi z duchownymi katolickimi, nie należący im się zgoła tytuł „księży".

Że to wszystko już samo przez się wybitnie sprzyja nader szkodliwemu zatarciu granic religijnej prawdy i religijnego fałszu, to rzecz oczywista, ale na tem bynajmniej nie koniec. Teologiczny bowiem wydział ewangelicki, jak to można było z góry przewidzieć, nie chce się ograniczyć do cichej pracy naukowej w gronie swych słuchaczy, ale ma wyraźny zamiar rozwijać na korzyść swej ideologji szerszą i bynajmniej nie pokojowo nastrojoną propagandę. Wymownym tego dowodem są rozrzucane tego roku pomiędzy młodzieżą a podpisane nazwiskiem dziekana fakultetu ewangelickiego dwie broszurki, z których przedewszystkiem jedna poświęcona jest prawie wyłącznie nietylko gloryfikacji protestantyzmu, ale zuchwałym napaściom na Kościół katolicki.

Otóż jeżeli już z wyżej wymienionych względów musieliśmy uznać założenie wydziału ewangelickiego na uniwersytecie stołecznym za fakt wysoce niepożądany, to wobec

agresywnego stanowiska, jakie ów wydział uznał za stosowne zająć, musimy ten krok jeszcze dużo poważniej osądzić. Czyż to bowiem uczuć i przekonań ogromnej większości narodu nie musi w najwyższym stopniu obrażać, jeśli z fakultetu utrzymywanego środkami przeważnie katolickiej ludności wychodzą pod adresem Głowy Kościoła ubliżające zaczepki? Czy nie są policzkiem wymierzonym katolickiej nauce takie zdania, że dekret *Lamentabili* będący niezawodną regułą naszej wiary „potępia bezwzględnie 65 zdań, które stanowią w większości swej bezsprzeczną i oczywistą zdobycz badań historycznych", że encyklika *Pascendi* „do porządku dziennego przechodzi nad wszelkiemi zdobyczami i zagadnieniami nauki współczesnej", że „nawet świeccy badacze, skoro są wierzącymi katolikami, kierując się ideologją rzymską" nie mogą mieć wymaganej przez naukowe badania swobody, czyli innemi słowy — bo ta konkluzja z wywodów prof. Burschego wypływa — że prawdziwa wiedza znajduje się tylko u protestantów, a u wierzących katolików istnieć żadną miarą nie może? Czy te i inne jeszcze podobne enucjacje nie zmierzają prostą drogą do wywołania w łonie jednej uczelni bardzo niebezpiecznej, bo religijnej waśni?

Wszakże jeszcze i na tem nie koniec, bo fakultet ewangelicki nie waha się podkładać płonącej żagwi pod inne, cenniejsze jeszcze duchowe wartości.

Każdy, któremu nie obce są koleje, po jakich, poszła ewolucja religijnego dzieła pierwszych „reformatorów", wie dobrze, że w tym wielkim chaosie myśli, który nosi ogólne miano protestantyzmu, rysują się dziś wyraźnie dwa kierunki. Jeden z tych kierunków, reprezentowany niestety przeważnie przez ludzi świeckich, ma tendencje wybitnie zachowawcze. Zwolennicy jego, ludzie w pewnym sensie, prawdziwie pobożni, a przynajmniej na serjo biorący pozytywne chrześcijaństwo, starają się usilnie wytrwać przy jakiejś przynajmniej sumie dawnych wierzeń, t. j. przy „składzie apostolskim" przy przekonaniu o natchnieniu i nieomylności Pisma św., przy tych głównych dogmatach, do których nawet pierwsi „reformatorzy" nie śmieli przyłożyć burzycielskiej ręki. Ale obok tych szanownych, choć mało

logicznych konserwatystów rozwija się i niezmiernie bujnie krzewi inny kierunek, zaliczający do swych zwolenników przedewszystkiem teologów. Liberalny ten protestantyzm, obaliwszy już taranem przeróżnej „krytyki" najbardziej podstawowe dogmata chrystjanizmu: Trójcę, Wcielenie, Bóstwo Chrystusa, Osobowość Boga, indywidualną nieśmiertelność duszy, wieczną nagrodę i karę, natchnienie Pisma, skuteczność chrztu i t. d. i t. d., zamienia się coraz bardziej w jakiś mglisty, o monistycznym podkładzie, a pozytywistycznem zabarwieniu, bądź to moralizm, bądź sentymentalizm, bądź pragmatyzm, który z rzeczywistem chrześcijaństwem nie ma już nic wspólnego, prócz nazwy. Wierząca część społeczeństwa protestanckiego patrzy ze zgrozą na tę niszczycielską robotę „teologów", ale oni, z zupełną zresztą słusznością, odpowiadają, że działają w myśl naczelnych zasad „reformacji" i konsekwentnie idą naprzód, aż do zupełnego religijnego nihilizmu.

Otóż, o ile z programu wykładów i egzaminów oraz z dotychczasowych publikacyj sądzić można, ewangelicki wydział teologiczny warszawski składa się z przedstawicieli nie zachowawczego, ale wybitnie liberalnego kierunku. Dowiadujemy się bowiem ze wspomnianych wyżej broszur, że „najrozmaitsze dowody istnienia Boga w gruncie niczego nie dowodzą, gdyż Bóg lub bóstwo, stojąc po za sferą zjawisk, dostępnych człowiekowi, mogą być conajwyżej przedmiotem bezpłodnej spekulacji, nigdy zaś przedmiotem badań naukowych", że religja zamyka się li tylko w subjektywnych odczuciach, które może mieć i człowiek nie wierzący w Boga, „bo i ateizm w najściślejszem tego słowa znaczeniu, jeżeli tylko jest szczery, jest swego rodzaju, choć negatywnym, przejawem przeżyć religijnych", że „cała teologja ogranicza się do poznania dziejów religji, czyli różnych przejawów wiary w Boga lub bóstwa, z wykluczeniem wszelkiego dogmatyzmu", że z tego powodu nie można ewangelickiemu wydziałowi teologicznemu przypisywać „duchownego" charakteru, bo właściwie nie różni się on zasadniczo od wydziałów „świeckich" i mógłby n. p. zlać się z wydziałem filozoficznym, który przecież także bada, odmienne wprawdzie, przejawy życia duchowego.

Otóż jeśli nie możemy mieć nic przeciw temu, żeby fakultet protestancki warszawski takiemi poglądami karmił własnych swych słuchaczy, musimy wyrazić wielki żal, że przybyła stołecznej naszej wszechnicy pseudo naukowa placówka, która z wyżyn katedry uniwersyteckiej, przed wystawioną już bez tego na wielkie niebezpieczeństwa religijne młodzieżą w ten sposób poniewiera świętością chrześcijańskiej prawdy, godnością teologicznej wiedzy, powagą religijnego nauczycielstwa. Nie możemy tej roboty inaczej nazwać, jak świadomem czy nieświadomem, ale niestety skutecznem podkopywaniem podstaw chrystjanizmu. Bo wśród czytelników takich pism, jak omawiana broszura prof. Burschego, część zaledwie lepiej wykształconych i głębiej myślących umysłów zda sobie sprawę, jaka z tej rzekomej „teologji" wieje straszliwa pustka i jaką ta „religja" mieści w sobie zupełną kapitulację przed naturalizmem naszych czasów; przeważna część znajdzie w niej rozgrzeszenie dla swej niewiary albo gotowy motyw do zachowania zupełnej obojętności w sprawach dotyczących duszy.

Jeżeli więc to wszystko weźmie się w rachubę, trzeba stanowczo powiedzieć, że z wydziałem teologicznym ewangelickim na uniwersytecie warszawskim przybyło źródło poważnych niebezpieczeństw dla wiary i dla zdrowej filozofji chrześcijańskiej, a przez to dla wszystkich nieobliczalnych dóbr, które na tych dwóch podstawach się wspierają.

Gdy agitowano za stworzeniem tego wydziału, wysuwano naprzód motywy natury patrjotycznej i państwowej — teraz pokazało się wyraźnie, co można było zresztą zgóry przewidzieć, że grały tu przedewszystkiem motywy natury religijnej. Ta sama propaganda protestancka, która po wojnie rozlała się po Europie i naszej ojczyźnie w formie przeróżnych stowarzyszeń, niezliczonych pism, broszur, poczynań, ta propaganda wzięła sobie za cel stworzenia przy stołecznej wszechnicy naszego kraju ogniska protestanckiej kultury i celu tego zdołała dopiąć. Poszliśmy, jak to nieraz nam się zdarzało, na lep pięknych, narodowe uczucie łechcących haseł, a nie rozważyliśmy poważniej, jakie ustępliwością naszą gotujemy sobie szkody.

Jeżeli jednak przez stworzenie przy uniwersytecie war-

szawskim wydziału teologji ewangelickiej popełniony został ciężki błąd, byłoby błędem jeszcze zgubniejszym pozwolić na spokojny rozwój następstw tego fałszywego kroku. A następstwa te rozwijałyby się wtedy, gdybyśmy wrogim dla wiary poczynaniom wydziału czy jego członków nie przeciwstawiali należytego oporu. Zuchwałe zaczepki panującej w Polsce katolickiej religji powinny znaleść skuteczną odprawę; na zachwalaną tak głośno „naukowość" ewangelickiej „teologji" powinien raz po raz padać promień światła, któryby odsłaniał wewnętrzną jej wartość.

Że z tak zajętego stanowiska wyniknąć musi walka, to rzecz jasna, ale i to jest konieczna konsekwencja błędnego kroku, z której, tworząc przy uniwersytecie fakultet protestancki, Ministerstwo Wyznań i Oświaty powinno było zdawać sobie sprawę. Jeżeli bowiem adogmatyczny, bezkostny i bezkrwisty protestantyzm może bez szkody sprzymierzać się z każdą negacją, to oparta na opoce katolicka wiara, gdzie idzie o zasady, nie zna żadnego kompromisu i nie może pójść na drogę żadnego ustępstwa.

Ks. Jan Rostworowski.

Towianizm na tle historycznem.

(Ciąg dalszy).

Rzym, 10 marca 1848 r.

...Cały wieczór wczorajszy spędziłem z p. Adamem. Co mi opowiadał o Paryżu, to aż strach słuchać, a on to opowiada taki przekonany, taki głęboko przejęty. Uważaj — zdaje się, iż zawczoraj list napisał do Towiańskiego, zrywając z nim absolutnie, zapewnie z osobą jego, lecz nie ze wspólną Ideą. Jednak łagodniejszy, spokojniejszej twarzy, więcej miłością oddychający, mniej cieszący się, bardziej litościwy nad losem ofiar ludzkich jakiego bądź rodzaju; już nie tak gniewny na mnie, że jam się odrazu nie ucieszył po stoicku, ale w pierwszej chwili płakał łzami serca, nie wiedząc, co się z ukochanymi dzieje.

Otóż opowiadał, że Paryż pełen alchemji, nekromancji, wszystkich nauk piekielnych, średniowiecznych, proroctw, widzeń, Cagliostrów, germańskich tradycyj, tego wszystkiego, o czem Louis Blanc w drugim tomie wspomina; że on się z tymi ludźmi wszystkimi stykał, że przychodzili go kusić, że ma dowody, iż wywołują duchy umarłych i duchy czartów, że dopełniają najokropniejszych obrządków, trupów świeżych kłują, krwią tą trupią zmuszają umarłych do stawania przed sobą; że skądinąd we Francji całej dzieją się i boże cuda; że sam w Normandji widział Hostję, z której krew się sączyła,[1]) że widział kobietę, przy egzorcyzmowaniu, której kilka hostyj spadło z powietrza nagle na ziemię itd. itd. itd.

Spieszę do rezultatu tego wszystkiego w myśli Adamowej, a ten, (jest) że ciężkie kary spadną jak niegdyś na Gomorrę. — Otóż ja, który nie wiedziałem o bycie takim rozgałęzionym tego świata mistyczno-piekielnego, jednako-

[1]) Ob. wyżej (str. 21—23) Wsp. I, 139. Powyższy ustęp świadczy wyraźnie, że Mickiewicz był osobiście w Tilly (w Normandji) u Vintrasa.

woż o tym ostatecznym rezultacie łacno się sercem i czuciem domyśliwałem, — i nieraz o bruku wspominając, w tem wyrażeniu typicznem *bruk* zawierałem wszystkie moje przeczucia i obawy. — Skądże to, że ani zasnąć, ani myśli jednej wolnej mieć nie mogę i choć w pobliżu zdarzyć się może zmartwychwstanie Polski wskutek rzeczy nowych — jednak za nerw każden mój uczepiła się smętku gąsienica? To ma swoją przyczynę. Duch mój zanadto kocha, by się mylił... już petardy rzucają po Krakowie takie same jak rzucano w Paryżu. Przez 18 lat mówiliśmy o tym dniu nadejść mającym. Jego ideał ukochaliśmy duchem całym: niech będzie Ideał na ziemi; teraz o to strach i męka, by Ideał się nie przekrzywił — o to teraz drży każdochwilnie serce twojego biednego Zygmunta".

Rzym, 12 marca 1848 r.

„...Co do Adama — jednak złagodniał wiele. Jednak wszystko, coś o nim mi twierdziła, prawda! Mało miłości, tkliwości nic!"

Tegoż samego dnia (12 marca 1848 r.) tak Trentowskiego pouczał Krasiński listownie: [1])

„Zrazu, gdy tu przybył (Mickiewicz), piętno Towiańskiego na nim leżało. Nigdym sroższej niewoli nie oglądał. Był niewolnikiem i tyranem duchowym najstraszniejszym. Makryna... zwyciężyła w nim tchnienie nienawiści, wpojone przez Towiańskiego. Pamiętaj, że Towiański to niesłychana i arcydziwna potęga, ale pełna nienawiści, nigdy nie objawiająca się przez miłość, jeno przez władzy nieskończonej chuć, przez gwałt: prawd wiele i fałszu też; jest to metoda Iwana Groźnego w nowej Hierozolymie! Zwięźlej i lepiej ci opisać go nie sposób; mnóstwo młodzi naszej garnie się do niego... Potężny jest nadzwyczaj, szczególnie wolą i mieszaniną ową prawd wiekuistych i najkłamniejszych środków i zastosowań".

Rzym, 17 marca 1848 r.

„...Co do Towiańczyków, myślę, że podobnie radykalnych ludzi świat nie znał dotąd — nie myśl ich jest radykalną, bo myśli nie mają i gardzą wszelką, ale ich wiara, ich chuć jest radykalną i to w najwyższem znaczeniu. Lubią każdemu wróżyć nieszczęście, chorobę, nędzę. Gdy co się gdzie stanie, choćby olbrzymiego, nigdy im nie dosyć; zawsze

[1]) Listy Z. Kr. t. III, 217.

dalej ducha pchać chcą i natychmiast; — gdy co harmonijnego się odbywa, to ich dręczy i korci. Harmonji cierpieć nie mogą, chcieliby odrazu wszystko obalić. Koniecnie chcieliby powtórzyć małpiarsko dzieje barbarzyńskich chwil, które Państwo Rzymskie rozbiły i kilką wiekami zamętu zaćmiły rozwój Ducha ludzkiego. Marzą o takowym stanie rzeczy z lubością. Tęsknią do barbarzyństwa, jakby do sielanki. Improwizacja z Dziadów, wykonywana pedancko i co do joty — to ich Ideał! Gdyby się im udało, zawróciliby świat wstecz, miasto go naprzód posunąć.

Nie lękaj się o mnie, by mnie usidlili — raczej się lękaj, by mnie kiedy nie zgubili, nie osądzili za to, żem nie chłop i nie głupi dość i nie wymazali na takiej zasadzie z rzędu żyjących. Do tego wszystkie u nich wady Towarzystw tajnych, pod blechtrem prostoty; zła wiara, i kłamstwo dozwolone i uświęcone, byleby podkopać przeciwnika i obalić. Zmysł święty Makryny się nie myli, gdy czuje piekielność w samym Mistrzu! To wszystko dla siebie zachowaj... i nikomu nie mów, bo powtórzą zaraz nasi i zawróci to do uszów p. Adama i śmiertelnego wroga sobie nabędę. — Hr. Henryk Pankracego swego dostanie natychmiast! — W istocie oni dotąd tylko na stanowisku Pankracego stoją, nie wyżej — i wiele zburzą rzeczy, nie postawią nic.

By co postawić, trzeba kochać! w nich niemasz miłości. ...Pierwiastek religijny w świecie zbawiać trzeba przez sprawiedliwość, wymierzaną ludziom; ludzi zaś zbawiać przez pierwiastek religijny — nierozłączalne to dwie potęgi! — I Boga i ludzkość należy kochać ludziom, bo Bóg sam to za podstawę wszelakiego żywota i religji wszelakiej ogłosił — przecież sam kocha ludzi i ludzkość aktem stworzenia i ciągłem czuwaniem nad stworzonemi!"

Rzym, 20 marca 1848 r.

„Polski nie będzie już. Połączą się Czechy, Moskale, Polacy, wszystko spłynie w jedność plemienia, narodowości zaginą, stopią się.

Zachodnia, łacińska ogłada, przeciwsłowiańska, przeklęta. Rzymski język, rzymska literatura, podobno że i Kościół odrzuconemi; tem samem i wszelki, który przeszłości polskiej chowa tradycję — odrzuconym jest. — Szlachta polska to najezdcy, to plemię Lezgów, przybyłe z Kaukazu. Przed wiekami ujarzmiło chłopa słowianina.[1]) Dziś ono ple-

[1]) O takiem kaukaskiem pochodzeniu szlachty polskiej pisał Mickiewicz obszernie we fragmentach Historji polskiej, nad którą pracował

mie obce, ona szlachta musi się rozsypać, zaginąć, zniknąć. — Chłop słowiański rozumniejszy w swej ciemnocie, niż wszystkie filozofy i wszystkie kościoły świata. Wszelka przeszłość herezją, wszelka tradycja, jeśli nie pogańska — grzechem. Imię *Polska* nawet skazane na śmierć i zgubę. Będzie tylko Sławiańszczyzna. — Może to gorzkiem, ale taka wola Boża, takie objawienie jej. — Gorzkiem przecież ojczyźnie żydowskiej było i chrześcijanstwo! — a kto zwyciężył?

„Otóż teraz drugie, a zesilnione podwójnie chrześcijaństwo objawia się światu — Sławian obiera swemi wyczynnikami. — Szlachta, w której tkwi podanie Ojczyzny i stosunek z Zachodem, musi, musi wykorzenioną być. — Wszystko, co tylko było, musi przestać być — chłopi i nad nimi duchy Towiańczyków z hierarchją jakąś magiczną, teokratyczną — oto przyszłość świata, oto zbawienie, oto życie!"

Mniej więcej to dogmatem Towianizmu — zachowaj go dla siebie — proszę cię o to — bo przedewszystkiem nie trzeba, by szlachta polska wzięła na się ciężar grzechowy ich prześladowania — miłością i szlachetnością trzeba nam zwyciężyć tę niesłychanie potężną parodję chrześcijaństwa, pełną zawiści i nienawiści. — Dziwnie, dziwnie nienawistni wszystkiemu — oni przerobili Chrystusa przepis: „muszą być katy, lecz nie bądźcie katami" — na: muszą być katy, więc bądźcie katami!" A przecież, jeśli już przerabiać co i dziełem zasługi ludzkiej dopełniać Bożego nakazu, to warto było powiedzieć: „Starajmy się, by już i katów nie mogło być". Otóż weź stosunek, jaki istnieje między temi trzema kształtami tego przepisu, a łacno rozpoznasz, czem Towiańczycy, jaki ciągły nastrój ich dążności i jak nie dociągają do harmonji chrześcijaństwa, ale owszem krzywią go i fałszują.

Wszystko, com tu ci napisał (prócz tego, co o *katach,* bo to mój frazes, by ci dać poznać krótkim przykładem, jak się mają ich myśli do chrześcijańskich) — wszystko wypadło wczoraj z ust Adamowych, śród niepowstrzymanego rozwścieczenia się na szlachtę, przed Małachowskim, mną, Norwidem i Elizą w wieczór — aż piana mu z ust tryskała; poczułem Pankracego,[1]) ale hr. Henryk zachował

w latach 1835—1838. Fragmenty wydano później razem p. t. *Pierwsze wieki historji polskiej.* Ob. np. tom VI Pism A. M. w wydaniu J. Kallenbacha (Brody, 1911) str. 129—140: o Lagach czyli Lechach i o ich najeździe na Chrobatów.

[1]) O ile Pankracy w drugiej scenie Podziemi Weneckich (Krasińskiego Pisma, wyd. Czubka, t. V, str. 333—334, 339—340, 342) i Julinicz tamże są wyrazem zapatrywań Mickiewicza, przechowanych przez Krasińskiego w listach do pani Delfiny z dni 20, 22, 30 marca 1848 r. wykazałem w studjum, odczytanem na posiedzeniu Wydziału Filologicznego

spokój i tym spokojem a godnością i przestrogą poważną rozbił wściekłość przeciwnika. Biedny on, biedny! Nic okropniejszego nie znam nad stawanie się katem przyszłym własnej braci, — a on przekonany fanatycznie, że taki obowiązek włożyły nań wola Boża i jej objawiciel Towiański. — Wiedz o tem wszystkiem, ale nikomu ani słowa! — nikomu!

Przyjdzie dzień walki otwartej, wtedy się spotkamy nieodwołalnie — ale do dnia tego niech zachowam wyższość miłości, upamiętania się, przyjaźni nawet; niech nie zdradzam go w niczem, aż sam zostanę we wszystkiem zdradzony! Ah, okropne czasy! Rozłamie się Polska!

My jedni ją utrzymamy, albo zginiem.

Za nic nie mają tysiąca lat historji i czynów i związków z Zachodem! Ah, okropnie, ale ufamy w Bogu, ufajmy i módlmy się, a w dzień niebezbieczny bądźmy najszlachetniejsi — a wygramy!

...Jeszcze jedna uwaga. Gurowski [1]) prawie to samo drukował nędzną francuzczyzną, co oni nie drukują, ale gadają po polsku. I on mówił, że Ludzkości pod formą rządu moskiewskiego i Panslawizmowi opiera się ostatnia szlachta polska w świecie, że on, Gurowski męczennikiem prawdy świętej, a ona (szlachta p.) przeklętą. — Podstaw [2]) rządowi moskiewskiemu Lud moskiewski i Panslawizm, a będziesz miała Towianizm — powtórzę z ojcem moim: *Domine, Domine, tempus miserendi!*

Nosiłem ja, nosiłem w piersiach długo brzemię rzeczy tych wszystkich, dziać się mających — i idei daleki świt, i okropne wszystkie przejścia do niej; zatem ową ciągłą sprzeczność, złożoną z wiary w zorze przyszłości i ze smutku bez granic nad bliskiemi wypadki! A teraz podobno tylko smutek się został, co cóż idei może przeszkodzić?! Ona zatriumfuje!"

Rzym, 22 marca 1848 r.

„...Świat się wali na wszystkie strony. Wczoraj tu lud ze wszystkich pałaców, kędy wisiały, zdarł austrjackie herby i z ambasady też, powlókł po *Corsie* i spalił na *Popolo* pod obeliskiem...

Akademji Umiej. d. 8 czerwca 1925 r. Ob. Sprawozdanie z tegoż posiedzenia.

[1]) Adam Gurowski, renegat, pojednany z Mikołajem I. drukował po francusku piśmidła carofilskie, jak: „La cause polonaise sous son veritable point de vue" (Paris 1831); „La civilisation et la Russie" (1840); „Le Panslavisme" (Florence, 1848) itp.

[2]) Zamień wyrazy: Rząd na Lud itd.

Pan Adam był u mnie wczoraj, gdy dym spalenizny z orła austrjackiego wchodził do mnie przez okno otwarte. Wyrzucałem mu okropnie radykalizm bez granic, nienawiść, brak miłości i chrześcijaństwa — ale okropnie; mówiłem mu, że on Pankracym. Zmiękł natychmiast i złagodniał. Roztkliwił się nawet. Przysięgał, że tylko ma miłość w sercu, że mnie kocha, że chciałby mnie zbawić i każdego; że jego obowiązkiem jest chodzić i ostrzegać, bo bliska godzina i wola Boża znaną mu jest. — Rzucił mi się w objęcia i ściskał mnie, — ściskał!"

Rzym, 25 marca 1848 r.

„...Wszyscy Polacy tu będący, a jest ich do stu, i wielu między nimi demokratów — złożyli sejmik, radzą, chcą tu Legją zacząć formować, którąby z krzyżem i chorągwią z Najśw. Panną, błogosławioną od Papieża, poszła do Polski...

Publiczność polska wybrała Mickiewicza, Jełowickiego, Postępskiego (demokratę wielkiego), by szli do Papieża w delegacji. Dopiero com spotkał Gierycza, owego towarzysza p. Adama, który mi rzekł:

„Teraz Adam ostatnie wysilenia czyni, by zbawić arystokrację i szlachtę polską. Jeśli stąd wyjdzie ruch, to zbawiona. Jeśli nie, to do Francji wszystko się przeniesie; stamtąd wszystko wyjdzie, Polak rządy nad Francją otrzyma; a gdy z Francji pójdzie ruch, to i Rzym i arystokracja i szlachta poginą".

Jest coś prawdopodobnego w tych słowach.

Ale powiem ci, że świat ten stał się światem niepojętym od jakiegoś czasu; wszystko w nim dzieje się mistycznie. Niezawodnie potęgi anielskie i czartowskie walczą w tej chwili o to, czyje będzie zwycięstwo na ziemi; o to, czy świat przeobrazi się Chrystusowo i majestatycznie, czyli też spłynie krwią i klęskami, które go zawrócą wstecz, wrzucą w otchłań piekła i ciemności na długie lata. Módlmy się, módlmy się! Ja czuję walkę aniołów z czartami w powietrzu i w każdem zdarzeniu ziemskiem. Pamiętasz, co Wroński nazywa *la bande infernale*, której przypisuje, że zrzuciła Napoleona — wszystkie towarzystwa tajne, których ostatecznym celem, pod powłoką wielu szumnych frazesów: ateizm!

Otóż Moskwa cała niemi podszyta — i słowiańskie kraje wszystkie. Jeśli się im uda wytracenie szlachty, poniżenie pozostałych do siermięgi, a nie podwyższenie siermięg do światła, to znów zaczną się barbarzyńskie czasy! Boże! zmiłuj się nad nami! Ja czuję, że coś w świecie dzieje się kosmicznego, — coś kosmicznego w Ludzkości!"

Rzym, 27 marca 1848 r.

„... Tymczasem tu formuje się Legja z przytomnych [1]) Polaków. — Sejmik i niezgoda. — P. Adam wszystkich za łeb weźmie i pod Towiańskiego rządy pociągnie. Widzę to jasno. Makryny zacny duch walczy jak może przeciw temu. O chorągiew już kłótnia. Jednak ona przemogła: będą herby polskie, nad niemi twarz Chrystusa z chusty św. Weroniki z podpisem: „Chrystus zwycięży", a na drugiej stronie Najśw. Panna Częstochowska. — Za tydzień mają zanieść Papieżowi do pobłogosławienia i wyruszyć. — Mickiewicz okropnie się opiera temu, by Władysław *(Zamojski)* dowództwa nie objął. Kilku żądało Władysława. On (Mickiewicz) powstał i ryczeć zaczął, że Władysław człowiekiem partji (jak gdyby sam Mickiewicz nie był straszliwie i straszliwiej daleko — tem samem); że powinien jak prosty żołnierz wejść do tej Legji, że nigdy wodzem być nie może — a sam już pisze proklamacje do wszystkich ludów słowiańskich; każe je drukować w Propagandzie wszystkiemi djalektami słowiańskiemi — powtarzam, stara się o to, by ten sztandar święty (pamiętasz przeczucie moje o Najśw. Pannie, za którą Duchy Ojców idą — i to z włoskiego jeziora), przez Makrynę prowadzon, poszedł za nim, a nie on za sztandarem. Myśl zaś tego sztandaru jest taka: zbawić Polskę od rzezi i by zmartwychwstała w imieniu Chrystusa i Najśw. Bogarodzicy tak jak narodziła się niegdyś".

Rzym, 28 marca 1848 r.

„... Wczoraj już na sejmiku tutejszym najokropniejsze zgorszenie: z Mickiewiczem przyszło do otwartej bójki. Dwudziestu porwał za sobą, którzy Towiańczykami zostali. Reszta odstąpili go i czekać będą na Władysława, by ułożyć rzecz Legjonu. Okropnie. Zawszem to przeczuwał. Rad jestem, żem od początku samego się odstrychnął i ani stopą na ten sejmik nie wstąpił. Ale p. Adam przeprowadza Towianizm pod oczyma Kościoła i chciałby wykraść Papieżowi błogosławieństwo i sztandar w ręce swoje dostać ten.

Najdziksza z potęg przebywa w tym człowieku; zbiera młodych, nic nie wiedzących, a poczciwych; zbiera służących, kucharzy, podchlebia im i przeciąga pod władzę swoją. Chce władać, chce carować!... Władysława powrotu co chwila czekamy. Jeśli jemu się uda uformować Legję, to do niej będę należał... Augusta ściskam z duszy całej. Wszystko mu powiedz. Niech wie, jak tu stoją rzeczy. Niech wie, że mu Towiańczycy wrogami strasznymi".

---

[1]) Obecnych w Rzymie.

Rzym, 29 marca 1848 r.

„...Lękasz się dla mnie pana Adama pod względem Towiańszczyzny; lękaj się go, ale pod innym zupełnie, to jest, by we mnie uczuwszy koniecznego nieprzyjaciela, kiedy mnie nie zwyciężył i głowy z karku nie zdjął; — bo niezawodnie nigdy nic piekielniejszegom nie znał na ziemi od tego człowieka. Gengiskan i Pankracy w nim połączeni i zharmonizowani. Wszystko zniszczyć i obalić i swoje postawić; oto popęd, który w nim wiecznie żyw. Już tu zaczął okropnych scen się dopuszczać. Dwunastu młodych ludzi schwytał i oświadczył im, że się wcale Towiańskiego nie zrzekł. Na apostołów ich swoich obrał. Koniecznie żąda, by w ręce mu oddano chorągiew, z którą chciano iść do Papieża i której miał papież błogosławić. Zamoyskiego, którego nie ma, zmięszał z błotem na posiedzeniu, księży zarówno przytomnych. Kilku odstąpiło wtedy. Dwunastu się zostało. Dziś ich zgromadził u siebie i tak mówił do nich:

„Kto nie z nami, ten przeciwko nam. Albo dostaniem chorągiew i błogosławieństwo papieża, albo się obejdziem bez niego — i w marsz! Na Moskwę się nie targać, bo potrzebna nam. O Francji nic nie mówić, bo jej służę — a teraz powiem sekret jeden i będzie przysięga".

Na to oznajmienie, stary jeden oficer i drugi, służący Odeschalkowy [1]) wyszli. Zostało tylko dwunastu — i idą do Makryny, by im chorągiew dała. — Makryna im nie da jej. Będą najokropniejsze rzeczy. Lękam się, by p. Adam nie chciał do tego i Włochów wmieszać i przeciw księżom podburzyć. Wczoraj Kis — wą [2]) złajał okropnie, że się cieszyła z wieści, jakoby admirał młody do rządów się był dostał. Mówił jej publicznie przed dziesięcią Polakami, że wszyscy, co z takiej wieści się cieszyli znani i zapisani w księdze — i że ich odnajdą na polskiej ziemi — i że pod sąd poddani będą — i że krwi potoki spłyną, — że raz trzeba dramat zakończyć. — Oczywiście, jemu tylko chciało się błogosławieństwa, od Piusa za pomocą wrzkomej zgody z księżami, osiągniętego, by stąd siłę tę wykradłszy, oddać ją w ręce Towiańskiego. Okropny człowiek!

Już u mnie od dni dziesięciu nie był; ani sobie go już życzę spotkać, bo skoro spotkam, przyjdzie do walki — i to do ostatecznej! August niech wie o tem wszystkiem, ale nikt więcej — nikt więcej!... Moskalów pełno u niego bywa. Czekają nań w przedpokoju Tołstoje i Urussowy. Powiadam

---

[1]) Księżna Odescalchi, z domu Branicka, siostra Zygmuntowej Krasińskiej.

[2]) Kisielewową, z domu Potocką.

ci, wszystko okropne, bo w tym człowieku jest dzika nienawiść taka, że w istocie na nią patrząc, nie sposób pojąć, że tylko ludzka; że serce człowiecze tylko, taką może oddychać. On chyba się ma za kata, naznaczonego przez Boga samego! Powtarzam, lękam się, by tej sprawy polskiej nie sprowadził aż na bruk uliczny i nie podjudził namiętności włoskich przeciw księżom i papiestwu!

Mówią, że sam Towiański czeka od trzech tygodni w Perugia...[1]) Widzisz więc, że mnie Towiańszczyzna nie schwytała, ale przyznaję, że coś piekielnego w niej czuję. — Więcej czuję piekło w Towiańszczyźnie, niż duchy niebieskie w Makrynie. Ona jedna tu trzyma jeszcze pana Adama. W tej chwili ze swemi dwunastoma poszedł do niej. Zobaczym, kto wygra w tej walce. — Wszystko mi to Apokalypsis przypomina niezmiernie.

...Powiedz Augustowi, że ilekroć p. Adamowi o nim wspominałem, to się wzdrygał, jakby od nienawiści przeciwko Augustowi. Niech wie August! Zarówno nienawidzi (p. Adam) wszelką filozofję jak wszelki Kościół. Inteligencja mu wszelka nieznośna, światło mu gorzkiem — kochankami ciemności! Wszystko, co tajne, skryte, pod ziemią, wszystko, co nie pod słońcem, serce jego rozradowywa — ku wszelkiej klęsce, nieszczęściu, męczarni, mogącej spotkać człowieka lub wielu ludzi, wytęża nozdrza i chwyta w powietrzu zapach idealnej krwi, jeszcze nie rozlanej! Tak jest! Niech te jego znamiona zna August, bo i August z nim niechybnie się spotka. Lecz niech August zachowa dla siebie".

---

[1]) Pogłoska fałszywa. Z listu Mickiewicza do Jul. Łąckiego (3. IV. 1848 z Rzymu) widać, że Mickiewicz także oczekiwał przybycia Towiańskiego w tym czasie do Rzymu:

„W Rzymie moja służba skończona, ile ze mnie było. Rzecz w tym stanie, że jeżeli Mistrz tu przybędzie, główny węzeł rozwiąże, przez to miljonom słowiańskim droga się ułatwi. ...Walkę tu miałem ciężką... Były zgromadzenia, gdzie musiałem bić się przeciwko krzykom, złorzeczeniom, szyderstwom, wkoło opasany potwarzą. Młodzież z paszczy ich wyrwałem... Zawiązali się w koło na zasadach Mistrza, zawiązek pułku... Pójdziem z orłem białym, chorągwi nie weźmiem, aż za zatwierdzeniem Mistrza (chorągwi Pańskiej)... Ja braci wyprowadzę i pośpieszę do Mistrza; ...rozeszła się wieść, że Mistrz jest tu, śledzimy źródła tej wieści..." (Wsp. II, 106—107). Ale Towiański nie wybierał się do Rzymu i 21 marca 1848 r. wydawał do swego Koła odezwę z Biningen w Szwajcarji, w której to odezwie ani słowem nie wspominał o Mickiewiczu, a polecał K. Różyckiego, jako brata Wodza Sprawy Bożej". (tamże, str. 104).

Rzym, 30 marca 1848 r.

„Mickiewicz tu coraz gorzej dokazuje. Wypowiedział wojnę otwartą księżom. Co z tego będzie, przewidzieć nie można. W tej chwili wzywa mnie Makryna, abym jej radził!!! Tu się okropne sceny rozpoczną. Lękam się, by ludu nie wmieszał p. Adam do tego wszystkiego i o Kopułę by nie poszło... Augustowi powiedz wszystko".

Rzym, 31 marca 1848 r.

„... Wszystko, co się dzieje, Apokaliptycznem. Wszystko przepada. Zda się, że stare wszystkie kształty w proch się rozsypią. Ale nim do harmonji Augustowej się dojdzie, jeśli trza będzie przejść przez rządy Mickiewiczowej i Spółki, to *abominatio desolationis*. — Zupełnie takie samo wrażenie, jak na tobie Mickiewiczowa, na mnie Mickiewicz sprawił i sprawia, coraz okropniejsze. Ten człowiek ma się w głębi serca i ducha za k a t a, posłanego zgóry, by karać świat. Wszystko, co August pojmuje miłosiernie i kryształowo, on pojmuje krwawo, mistycznie, obrzydliwie, a Towiański u nich niezawodnie ten, o którym w Apokalipsis, że laską żelazną będzie rządził narody.[1]) — Jest opętanie w tem wszystkiem, bo jest chytrość, fałsz, podstęp, kłamstwo wieczne, okrucieństwo, a przytem niesłychana potęga. Jednak na imię *Chrystus* zawsze ócz spuszczanie i tchórzostwo moralne, jak u czartów.

To Pankracowie wszystko. Dziś poszedł znów walczyć z Makryną...

Jużci za p. Adamem do jego hufcu, tu zebranego, nie pójdę; chybabym gardło chciał sam pod nóż poddać. Co zrobię, nie wiem jeszcze... Odpoczynkiem-by mi była bitwa, huk armat, zapach prochu; bo żyć z takiemi postaciami jak p. Adam, patrzeć na takie konwulsje piekielne, to przechodzi siły człowieka. Ledwo pióro trzymać mogę. ...Co tu się dzieje w duchach ludzkich, nie wyobrazisz sobie. Wszyscy Polacy się kłócą. Rozbrat i miecz przyniósł im Mickiewicz!... Eliza[2] ściągnęła na siebie gniew pana Adama za to, że walczyła przeciwko niemu, za to, że on czuje, że jej nie może oszukać. Ja zapewnie takżem już zapisan na księdze tych, co mają być zatraconemi w nowej Epoce.

Ściskam Augusta. Niech się zbyt nie cieszy, niech wie, że będzie *abominatio* — i niech wie, że Towianizm już liczy ze 2000 adeptów. Niech tej potęgi się strzeże! Powiedz też

[1]) Apocal. II, 27: „I będzie ich rządził l a s k ą ż e l a z n ą, jako statki garncarskie skruszeni będą..." Ob. także Apocal. XIX, 15.

[2]) Zygmuntowa Krasińska.

Augustowi, że Towiański Żydów ogromnie nawraca, a p. Adam ogromne wrażenie sprawia na Moskali! Ledwo go jaki Moskal posłucha, lata jak szalony i wielbi proroka".

Rzym, 1 kwietnia 1848 r.

„...Wszystko w ręku Boga i w Boga sercu! Niech sobie Towiańczycy zadzierają łba do góry podczas elewacji, ja w pokorze zniżam go przed Panem i czuję pokorę nieskończoną. Niech wola Jego się stanie!"

Rzym, 4 kwietnia 1848 r.

„...Wczoraj po dniach piętnastu był u mnie p. Adam, ale mnie nie zastał. Jakiś manifest wydrukował tu po włosku, czego chce dla Polski. [1]) Jest tam rozdział gruntów prawie komunistyczny; jest prawo obywatelstwa, nadane kobietom; jest *suffrage universel.* Wszystko to być może w przyszłości, ale teraz nie pora to drukować, kiedy co chwila krwią się oblać może kraj cały...

Dopiero co wychodzi Adam odemnie, Makryna znów go przywiodła do miłości i złagodnienia. Cieszył mnie względem ojca, cieszył względem Polski. Przysięgał, że żadnego gwałtu nie chce. Pokazywał swój manifest. Oświadczał, że wierzy..." [2])

Rzym, 5 kwietnia 1848 r.

„...Pisałem Ci wczoraj, że p. Adam u mnie trzy godziny przesiedział, ślicznie, układnie, miłosiernie mówił — a ledwo wyszedł, dowiedziałem się z rozmaitych stron rozmaitych krętanin jego i dwuznacznych słów i czynności. Obiecał był matce Makrynie, że chorągwi ze swymi dwunastoma nie poniesie do papieża, a tymczasem na łeb na szyję kazał jakąś uszyć, a bez twarzy Chrystusa i dziś ze swymi dwunastoma ma się rzucić do stóp papieża podczas procesji na dziedzińcu Piotra.

Towiański podobno przybył, a mówił Makrynie p. Adam, że już nie przybędzie. A oni dwunastu chodzą po ludziach i grożą. Z tajnymi związkami włoskimi narady mają, zwiastują, że nadchodzą rzezie w Rzymie, straszą innych Polaków itd. itd.

Tymczasem u mnie p. Adam barankiem słodyczy i miłości! Masz prawdę, grunt tego ducha to *Israël,* a Israel

---

[1]) *Skład Zasad,* datowany z Rzymu 29 III, 1848 r. via del Pozetto, 30. (Wsp. II, 105; Wład. Mickiewicz ŻAM. IV, 71—73.

[2]) Koniec listu zaginął.

znaczy: „ten, który walczy z Bogiem". [1]) Masz prawdę! dobrze go znasz! Ale nigdybym nie był pomyślał, że chytrość i fałsz do tego stopnia dojść mogą, jeżeli prawda, że na dziś on taką scenę publiczną z chorągwią swą odbyć zamierza i za pomocą tej chorągwi lud porwać. Śni mi się zawsze *Legenda*... — bo niezawodnie Towiańskiemu się wydaje, że jemu naznaczono Kościół obalić rzymski i na jego gruzach drugi postawić! Okropne czasy! okropne, okropne! Kto wytrwa i przetrwa, ten zbawion będzie!

Manifest mi swój przyniósł p. Adam z 15 punktów, które jako słowa są niebem na ziemi, a jako czyn mogłyby się przekręcić w piekło na ziemi. — Między innemi, obywatelstwa wszystkie prawa nadane kobietom; każda rodzina chłopska gruntem uposażona własnym; każda gmina gruntem gminnym, wspólnym. Polska podaje dłoń Russowi i Czechowi i całej Słowiańszczyźnie. Ewangelja staje się prawem politycznym i społecznym Polski. Na pomoc każdemu chrześcijańskiemu ludowi uciśnionemu Polska zawżdy bieży — słowem, jak gdybyś *Przedświt* zamieniła w kodeks.

Powtarzam: jako słowa na papierze to niebo; jako wykonanie może być piekłem. To zależy od wykonania! Pod tem wszystkiem coś leży, — jest jakaś krętanina. On chce koniecznie stąd błogosławieństwo papieskie, albo Makryny też wynieść. Na to, by to otrzymać, gotów rozruch wszcząć między ludem.

Mówiłem mu wczoraj, że wciąż stawiając się na stanowisku Chrystusa, nie staje się Chrystusem, ale owszem uzewnętrznia się jak szatan. Z wielką pokorą przyznawał. A tymczasem adeptami swemi burzy Włochów! Bóg wie, co będzie na procesji dzisiejszej. — Ukradziono z św. Piotra głowę św. Andrzeja. Długo ją szukali. Wreszcie papież kazał pod bramą św. Pankracego kopać w pewnem miejscu ziemię i tam złożoną głowę tego apostoła Słowian odnaleziono o pięć stóp głębokości. Sam papież mówi, że nie może nadzwyczajnych ogłosić okoliczności, które mu dopomogły do tego odkrycia. Dziś procesja z tą głową. Czyby się nie chciało Towiańskiemu tę głowę odzyskać lub zdobyć, by na niej Kościół słowiański założyć? — Wszyscy wczoraj Polacy tu przerażeni byli w wieczór: zdawało się im, że coś na dziś gotuje się nadzwykłego. Ja pełen przeczuć nadzwyczajnie czarnych! Ciężkie czasy!"

Rzym, 6 kwietnia 1848 r.

„Wczoraj postawił na swojem p. Adam. Procesja wielka była do św. Piotra — odnosili ukradzioną głowę św. An-

[1]) Genesis, XXXII, 28.

drzeja, Apostoła Słowiańszczyzny. Z dwunastoma swymi szedł za papieżem Mickiewicz, a Gierycz niósł chorągiew na prędce ukleconą: orzełka białego, srebrnego, na szczycie drzewca zatkniętego, a na płótnie czerwonem i białem dwa krzyże. — Nikt o podobnej nigdy nie słyszał. Ciceruacchio[1]) stał zaraz obok Gierycza, pilnując wszystkich jego ruchów; był im zaś oznajmił, że jeśli chcą, mogą sobie pójść wraz z chorągwiami klubów innych rzymskich; ale, że biada im, jeśli zechcą zatrzymawać pochód i krzyczeć, lub mówić do papieża. Więc odbyło się cicho. Ci dwunastu tylko byli; żaden inny Polak. I tak wystąpił sztandar polski, zamieniony w znak jakiegoś tajnego towarzystwa słowiańskiego, niesion przez najzaciętszego towiańczyka, przez Gierycza!

Tak to wszystko u nas w kłótni, w niezgodzie, w rozdarciu się rodzi!... Jeśli prawda, że wojna wydana Rosji, to natychmiast ruszę i karabin na plecy wezmę. Do żadnych nie chcę się mieszać teoryj i rozpraw. Com miał teoretycznego w piersiach, wylałem już. Teraz do czynu i to najprostszego i na śmierć! bo czuję, żem nie ze zwycięzców, ale z umierających.

Co do p. Adama, niezawodnie wielka w nim przewrotność. Dobrześ go osądziła, doskonale. Gdy do Paryża wróci, jeszcze tam narobi hałasu i pchać będzie do coraz straszliwszego zniszczenia. Doskonały niszczyciel! O, Boże mój, Boże!"

Rzym, 7 kwietnia 1848 r.

„...P. Adam wybiera się do Krakowa ze swoimi, by tam *dzieło* zacząć i panslawizm ogłosić. — Gdy wracał zawczoraj z procesji z chorągwią swą, do odwachów gwardji narodowej posyłał swych uczniów z rozkazem, by broń prezentowali. Jeden odwach nie usłuchał. Wtedy sam p. Adam zbliżył się do żołnierzy i rzekł: „przed dwoma miesiącami, gdyby chorągiew austrjacka tak szła, bylibyście jej cześć złożyli, a dziś polskiej nie chcecie? Zaraz mi prezentujcie broń!" Włochy osłupiały i uczyniły zadość rozkazowi.

Jest w tym człowieku zewnętrzna ogromna odwaga, wszystkie jej pozory, ale tylko pozory; bo w gruncie ducha samym, ostatecznym, on się lęka piekła dla duszy swej ogromnie — i wyroku niczyjego wytrzymać nie zdoła! Celem niezawodnie jego jest: powrót do barbarzyństwa, i to zowie świata uchrześcijanieniem. — W istocie czartowski to pomysł, a przed żadnym środkiem się nie cofnie, by go do-

[1]) Głośny wówczas w Rzymie agitator ludowy, którego w innym liście opisuje Krasiński.

prowadzić. Takich to duchów potworzył Towiański! Makryna o nim mówi: „Pycha, pycha, tchórz, tchórz, plaśnie jak marna mucha i nie zrobi nic!"

W oczy to mu powiadała, — a on spuszcza wzrok i u stóp jej konwulsjonizuje, ale w końcu końców wszystkich zwodzi i podstępną chytrością ołudza; każdemu co innego mówi. — Z Moskalami ogromnie się zawdaje i wciąż o panslawiźmie im kazania prawi. — Ma jednak wpaść do Paryża, nim do Krakowa pójdzie".

Równocześnie w liście do Cieszkowskiego potwierdzał Krasiński, że „panslawizm przebija we wszystkich dążeniach pana Adama" i że „giermańskiego plemienia nienawidzi".[1]) A dalej: „P. Adam powiada, że przeczyta *Ojcze Nasz*, skoro będzie w Paryżu. Tak mi kazał odpowiedzieć, ale pod warunkiem, że Ty z wiarą go odmówisz. Choć tak odpowiedział, w nim Chrystusa niema. Jest tylko Jehowa: miłości za grosz niema. Bucha tylko zawiść i nienawiść — coś piekielnego! Strzeż się ich".[2])

Dzięki listom Krasińskiego możemy niemal dzień po dniu patrzeć na przeżycia ówczesne Mickiewicza. Nazajutrz po liście do Cieszkowskiego donosił Krasiński pani Delfinie

Rzym, 10 kwietnia 1848 r.

„P. Adam przyszedł mnie pożegnać wczoraj. Był jak człowiek zabity. — Od kilku dni wszystko, co tu chciał robić z Włochami i Niemcami mu się nie udało. — Ostatni raz wczoraj widział się z Makryną, która mu powiedziała: „porwałeś się jak lew, a upadniesz jak mucha. — Odtąd same upokorzenia zbierać będziesz i nic ci się nie uda, aż do Boga się nawrócisz". Był po tem pożegnaniu się u mnie — miękki, tkliwy — ściskał mnie i żegnał zé łzami, przysięgał, że gdyby czego ci było potrzeba, to on ci usłuży i obroni cię w Paryżu. Ściskał mnie do zaduszenia. Wyglądał na człowieka zupełnie przełamanego. Mówiłem mu jeszcze, by siał miłość, nienawiści nie krzewił. „Masz święte prawo tak mi mówić" — odrzekł i jeszcze ściskał mnie bardziej, jak dziecko, jak pół-obłąkańca, jak starzec rozbity. Wszystkiego tego cechy były na nim, a szczególnie jakby strach przyszłości i w własne losy nieufność, jakby zwątpienie o Towiańszczyźnie.[3]) Niezawodnie, w gruncie, ten ryczący cza-

[1]) LKC II, 15. 9 kwietnia 1848 r.

[2]) Tamże, str. 17.

[3]) Pierwotnie w Towiańszczyznę. Potem grubo atramentem poprawione, jak wyżej.

sem tygrys ma serce, pełne niepewności. Pycha je nadyma, a źdźbło słomy napotkane na drodze obala; — w godzinę później znów pycha podnosi i nadzieja, że Towiański posłannikiem z góry, aż znów w kwadrans przychodzi mu do myśli, że on się czartowi oddał i że zaginie duszą w piekle. Z takich żywiołów złożony ten człowiek, i on szczerze jest najprzewrotniejszym i stąd też najniebezpieczniejszym z ludzi.

Rozstałem się z nim jak najlepiej. Jeśli go więc odozobaczysz, nie mów nic jemu, coby go mogło rozdrażnić. *Guarda e passa*...; żegnając mnie wczoraj, rzekł: „Dziękuję Bogu, że się tak rozstajemy, a nie inaczej". — Jeszcze nim przyszedł mnie pożegnać, namawiał pannę Łopacińską, by szła z nim i z temi dwunastoma, obiecując jej, że będzie ministrem, kiedy matka gniewała się i stawiała opór entuzjazmowi córki!

Mówił mi też, że Paryż niebezpieczny, ale że Rzym stokroć niebezpieczniejszy, że tu będzie rzeź księży. Ku księżom pała piekielną nienawiścią.

Butieniew wczoraj mówił Kisielewowej, że sprężyną tego, co dziś ma się stać, Mickiewicz i jego dwanaście uczniów, czy towarzyszy. Prowadzi ich on do Medjolanu, a sam do Paryża jedzie. W Poznańskie mu się nie chce.

Dogmat Towiańszczyzny twierdzi, że przez Moskwę Polska wstanie, więc, że nie według reguł sztuki, nie chce jej przyjąć od Niemców.

Gdyby wojna była, natychmiast, gdzie pierwszy pułk w mundurze polskim wystąpi, tam idę; ale mieszać się do rozpraw komitetowych nie myślę i nie radzę nikomu..."

Rzym, 13 kwietnia 1848 r.

„...Wczoraj papież mówił Elizie, że za dni kilka wyjdzie potępienie Towiańszczyzny jako najsroższej herezji w stosunku do Kościoła. Mówił też, że ostatni fałsz, jakoby im błogosławił; że już go *(Mickiewicza)* nie widział od chwili, w której stanął przed nim w deputacji od sejmiku tutejszego i tak krzyczał i za ręce go chwytał. ...Pamiętaj, że Towiańczycy to okropni ludzie, przekonani, że Bóg im kazał być katami wieków! Nie krzycz na nich, nie wydawaj się przed nimi, bo najprzewrotniejsi z ludzi; u nich przewrotność świętością. Papież zalecał, by, o ile można, starać się walczyć przeciwko nim. — Jutro więcej i dłużej".

(tegoż dnia, list drugi)

„...Koniecznie chciał Mickiewicz kokardę czerwoną, ową przez Lamartina z wielkim jego żalem odepchniętą, przywiesić do chorągwi tej polskiej, z którą tu wystąpił, ale oparli się sami jego uczniowie. — Czerwona chorągiew jest

ideałem Mickiewicza. Pamiętam, wściekał się w kłótni ze mną, gdym twierdził, że bohatersko spisał się Lamartyn, opierając się jej. To wiedz, że błogosławieństwa żadnego od papieża nie wziął, że papież go już nie widział, od kiedy z Orpiszewskim i księżami był u niego przedtem, nim zawiązał w towarzystwo tych trzynastu swoich, że papież potępia Towiańszczyznę, że powiada, iż powinni Polacy i Polki kongregację założyć przeciwko niej taką, którejby obowiązkiem było modlić się codzień i wzywać łaski bożej przeciwko ich wpływowi. To są słowa samego Piusa, wyrzeczone wczoraj. Ręczę ci, że prawdziwe i przysięgam. Gdyby więc kłamać chcieli, to możesz prawdę oświadczyć. Zresztą jutro, czy pojutrze wyjdzie Towiańskiego potępienie. Przeciw zaś Mickiewiczowi nic nie wyjdzie, bo papież ufa jego słowu, gdyż przysiągł u stóp papieskich, że odstąpi Mistrza, skoro Mistrz potępionym zostanie. Pewnym, że nie dotrzyma przysięgi! Ale powtarzam Ci, słowo: *Chrystus i miłość* zabijają go, spuszcza oczy i truchleje, skoro je wymówisz. Na polu daleko niebezpieczniejszem wystąpić mi przyjdzie przeciwko niemu i dopełnię tego obowiązku.

... Okropni są ludzie! okropni na planecie tym! O, jeszcze czas królestwa Bożego nie nadszedł. Lękam się, by noc zezwierzęcenia się Ludzkości jakowegoś nie następowała na świat. *Bande infernale* Prodromu [1]) wciąż mi na pamięć wraca.

Dzielny, arcydzielny twój list do mnie z 31 marca, gdzie mi wyrzucasz, żem nie wystąpił przeciwko Mickiewiczowi. Powiem ci jeszcze jedną rzecz. Lękam się, by w losach moich zapisanem nie było Hrabiostwo Henrykostwo. Dziwnie mnie, ale jak najsprawiedliwiej zamęt niesłychany dziejów ludzkich mógłby do takiego położenia doprowadzić... Ah! chciałbym moich ocalić, ale ocalić na zasadach sprawiedliwości i szlachetności, przyszłość zapierścienić o przeszłość, nikogo nie gubić, wszystkich pojednać... Świętość i piękność i światło kochałem, a spotkam się z piekłem; a piekło mówić będzie: „Jam w imieniu przyszłości". Cóż wtedy serce uczyni? Oczywiście odpowie: „a jam z przeszłości rodem, ja piekła nie chcę, ja piekło wyzywam". —

W tym czasie interesuje się Krasiński nawet błahemi plotkami z Litwy o tem, jak to zwolenniczka Towianizmu, panna Deybel z porady Mickiewicza starała się w Paryżu wszelkiemi pokusami pozyskać dla „Sprawy" młodego Dymszę; co opowiadano w Wilnie o pannie Karolinie Max,

[1]) Wrońskiego dzieło: „Prodrome du Messianisme. Paris, septembre 1831". Ob. Mickiewicza: Literat. Stow. (Wrotnowski III[3] str. 325).

z którą się Andrzej Towiański ożenił; co o starym Gucie ojcu Ferdynanda; jak zacnie postąpił Towiański w Wilnie w czasie spisku Konarskiego itd.

Wyjąśniał Krasiński p. Delfinie, dlaczego Kościół nie mógł potępić nauki Towiańskiego, ponieważ „rękopismu nie potępia się, tylko drukowane dzieło". Przeciwstawiał też działaniu Kościoła sposoby Towiańczyków: „(Towiańczycy) czynni, rzutni, wściekli, zuchwali, pracowici, bo im idzie o napad i zwycięstwo. Rzym zaś leniwy, powolny, majestatyczny, ostrożny, kontemplujący raczej, niż działający".

Zastanawiając się zaś nad ostatecznemi celami komunizmu, o którym wtedy już coraz głośniej na Zachodzie mówiono, Krasiński tak p. Delfinie dążenia te wyjaśniał:

„Komunizm pod najpiękniejszemi słowy dąży do zaprowadzenia absolutnej równości, czyli absolutnej niewoli pomiędzy ludźmi. Miłość i wolność są mu nieznane; bo niema miłości, gdzie niema wolności; kochać się wzajem mogą tylko wolne duchy, znikczemnione zaś najsroższą niewolą tylko gnić razem, wspólnie cierpieć i nienawidzieć siebie i tych, co nimi rządzą".

„Mikołaj, rozlany na tysiące, wydać musi te same owoce, co tysiące, skupione w Mikołaju: ciemnotę, nieporządek, mściwość wieczną i strach bez miary! Wroński wszystko to przeczuł doskonale".

Nikt zaś przed Krasińskim nie przeczuł tak znakomicie już w roku 1848 powinowactwa duchowego między carską a komunistyczną ideologją. Dziś lepiej, niż kiedykolwiek, możemy stwierdzić w Rosji, że „Mikołaj, rozlany na tysiące", wydał istotnie te same owoce, co „tysiące, skupione w Mikołaju". Jakaż nauka na przyszłość dla Europy całej!

W dalszym ciągu listów rzymskich Krasińskiego do pani Delfiny czytamy:

Rzym, 28 kwietnia 1848 r.

„W tej chwili list otrzymałem z Bolonji od Mickiewicza.[1]) Po opowiedzeniu mi swoich triumfów, tak kończy:

[1]) Wydałem go w Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu Stanisława hr. Tarnowskiego, Kraków 1904 r. str. 253—254. Na ten list odpowiedział Z. Krasiński listem z d. 1 lipca 1848 r. wydrukowanym po raz pierwszy w r. 1898 w Księdze Pamiątkowej ku uczczeniu A. Mickiewicza (War-

„Za twoją ku mnie przyjaźn, którąś mi w Rzymie jeden z dawnych przyjaciół dotrzymał, dziękuję Tobie przed Bogiem. — Radzę tobie, abyś jak najrychlej Rzym opuścił i przeniósł się do Florencji. Zdrowiu to nawet twemu posłuży. Nie radzę zaś, abyś teraz dalej puszczał się. Proszę, abyś rad moich lekko nie puszczał, bo je nie lekko wynurzam i z czystej dla ciebie przyjaźni idą. Bogu cię polecam i wszystkich twoich".

Oczywiście podrzut dobrego serca i przestroga, znacząca, że w Rzymie dziać się będą wkrótce *abominationes*, o czem on doskonale wiedzieć może i czem tylko potwierdza głos publiczny i posępne pogłoski, coraz gęściej krążące po mieście wiecznem. — Podali albowiem prośbę do Piusa, by Collegium Jezuickie miastu oddał. — Odmówił. Podają dziś, by wojnę otwarcie wypowiedział Austrji, czego dotąd nie uczynił. Odmówi, bo to się nie zgadza z jego sumieniem i gdyby to uczynił, duchowieństwo austrjackie grozi gotową schizmą i oderwaniem się od Kościoła. Zatem pan Adam tylko potwierdza listem swym latające tu przeczucia.

Znakiem mi ten list, że jeszcze w jego sercu bywają poczciwe chwile, przynajmniej ku dawnym przyjaciołom — przestroga zaś, bym dalej jak Florencja się nie zapuszczał, pochodzi z jego ogólnego systematu i przepowiedni Towiańskiego, która mieć chce Polskę przez Rosję i wraz z Rosją, a Niemcom nie ufają i nie cierpią narodu niemieckiego. — Do Florencji ani pojadę, ale przez Civitta w tych dniach do Liworna i Genui".

W liście Mickiewicza z Bolonji były jednak ustępy, których nie podał Krasiński pani Delfinie. Mniejsza o wiadomości, dotyczące uzbrojenia legjonu polskiego i agentów Rzeczypospolitej francuskiej. Ale zaciekawia nas tam oświetlenie przez Mickiewicza pobudek pisania:

„Te doniesienia dla ciebie tylko, bo nam w duchu sprzyjasz, dla drugich nie mamy żadnego obowiązku". I dalej jeszcze: „Proszę, abyś pisma Mistrza, które dałem X. Jełowickiemu, skoro on z nich już zrobił użytek wziął dla siebie; żebyś je wolnym czasem w samotności odczytał i rozważył i nikomu więcej ich nie udzielał". Widać z tego ustępu, że Mickiewicz nie tracił, mimo wszystko, nadziei zjednania Krasińskiego dla to-

szawa) Tom I, str. 30—31. List ten Krasińskiego mało znany, a wiążący się ściśle z ówczesnemi jego poglądami, podaję dalej we właściwem miejscu.

wianizmu. Zwrot zaś, dotyczący legjonu Mickiewicza i jego dalszych zamiarów z objaśnieniem: *bo nam w duchu sprzyjasz*, świadczyłby o tem, że Krasiński nie zdradził przed Mickiewiczem istotnych swych zapatrywań, w które tak dalej p. Delfinę wtajemniczał:

Rzym, 6 maja 1848 r.

„...Nie znam ludzi okrutniej pysznych, a pyszniej podłych i nienawistnych od Towiańczyków. — Jad z nich się sączy wiecznie, ropa wścieklizny z nich bucha — kiedyś spotkam się z nimi na polu walki otwartej i strasznej, a wtedy niech mi pomaga Bóg!"

Rzym, 12 maja 1848 r.

„...Wszystkie niemieckie uciski i gwałty niczem przy przyszłości, którą Moskwa gotuje Polsce, t. j. przy nicości! bo Moskwa tylko to jej dać może! to tylko! Nawet, gdyby ją przycisnęła jak najczulej do serca nawróconego, jak się spodziewają Towiańczyki. Im albowiem objawionem jest, że przyjdzie dzień, w którym wojsko moskiewskie rzuciwszy karabiny, zacznie się ściskać z ludem polskim, płakać i beczyć z niewymownej radości, z nieopisanego braterstwa! i w on dzień spłyną te dwa narody w jedno jakoby plemię słowiańskie — i to się już nawet Polską zwać nie będzie, ni Moskwą, ale czemsiś trzeciem — zdaje się: *Towiańszczyzną!* Oto jest pomysł proroków, oto zasadnicze ich proroctwo i wiara".

Rzym, 17 maja 1848 r.

„...Odebrałem wczoraj od księży, tak jak mnie o to listem prosił p. Adam, tomiczek oprawny, pełen wyjątków z listów Towiańskiego, do niego i rozmaitych innych osób pisanych.

Czytałem. Gmatwanina stylu wielka. Gdzieniegdzie pomysły uderzające, pod postacią prostoty i naiwności i łagodności ukryty absolutny radykalizm. To, co dotąd najniższem było, ogłoszone za najwyższe odtąd. Proste czucie chłopskie, ukrólewszczone i za Pana naznaczone ziemi i wszystkim, co dotąd na ziemi myśleli, że i trochę wiedzy i rozumu mieć warto przy uczuciu owym. Francji i Francuzom do Koła przyjętym wieczne powtarzanie, że człowiek naznaczony t. j. Towiański, przeciągnicielem niedopełnionego posłannictwa Napoleonowego i że czeka na ustroniu, aż Francja, mnóstwem klęsk znękana, wreście przyjdzie doń

i podda się jemu. — On dopiero jej [1]) nauczy, według jakich przepisów słowa Bożego ma dalej i na wieki żyć.

Na zapytanie przy spowiedzi w Kole (znać, że Towiańskiemu się spowiadali — i nie tylko jemu, ale i Mickiewiczowi), czy prawda, że Mistrz jest Duchem Świętym uczłowieczonym, dana odpowiedź, którą dwuznacznie można i tak i owak, wyłożyć — niby, że nie jest, ale zarazem, że i jest. Jeszczem wszystkiego nie przeczytał, ale z tego, com przebiegł, widzę, że ściśle u nich zaprowadzone hierarchje i podziały na siódemki, jak w towarzystwach tajnych — i, że do Illuminizmu [2]) wielkie podobieństwo. Szarlatanizm zaś stylu i sztuka dwuznaczności w wyrażeniach się, do doskonałości doprowadzona — niby to styl chłopski, uczuciowy, prostotny, gardzący ozdobą retoryczną i prawami języka z wielkiej szczerości, a tymczasem to styl naumyślnie tak wyrobiony, by dla nie wtajemniczonych zawierał wszystko, czego potrzeba. Takiem się wraził we mnie wrażeniem. — Zachowam książeczkę oną i oddam ją tobie; przeczytasz, a później odeszlesz panu Adamowi. — Jeśli go obaczysz, to mu powiedz, żem jego zlecenie dopełnił, nie mniej, nie więcej — tylko te słowa".

Rzym, 18 maja 1848 r.

„...Przeczytałem całą książeczkę pism Towiańskiego. Wszystko, co w Auguście, [3]) wszystko, co w *Przedświcie*, wszystko, co w ideach wieku wszystkich krążących, o których tylekroć mówiliśmy, tam jest, ale jest nie: jako światło wiedzy, nauki, lub natchnienie poezji, tylko wciąż jako objawienie religijne, objawienie, dążące z najwyższą spokojnością i nieserdecznością, prawie obojętnością do tego, by świat przewrócić i wszystko, co tylko stoi, obalić. — Zasadą najgłówniejszą, że następuje wiek c z y n u, wiek przelania c z y n n e g o w życie publiczne przepisów Chrystusowych i rozwiązania tajemnic dotychczesnych religijnych. O Polszcze prawie nigdy wzmianki jako o Polszcze, tylko jako o słowiańskiem plemieniu.

Gdziekolwiek Mikołaj wspomniany, to z admiracją prawie; choć powiedziano, że dotąd na pogańskiej tylko drodze wielki — ale stąd wniosek zaraz, że może stać się wielkim i na Chrystusowej! Wszelka czułość i rzewność serca, potępione. Tylko praca, trud, czyn, ta czułość Ducha ku

---

[1]) Tak w autografie.

[2]) T. j. do organizacji Weishaupta, opisanej w Historji Rewol. Franc. przez L. Blanca, j. w. str. 73—78.

[3]) T. j. w *Ojcze Naszu*.

braciom objawiająca się w czynach publicznych, przyjęta i zalecona. Na mimikę, akcent, pozę, ruchy ciała, odbijające wewnętrzność Ducha, wielka waga położona — to się tonem zowie. Ton zbawia, tak jak niegdyś wewnętrzna tylko skrucha lub wiara zbawiały. — Do duszy chrześcijańskiej przystawiony gladjator i konieczna dążność do harmonijnego stąd utworu, do jedności nierozdzielnej! — Pewność niesłychana mających zdarzyć się ogromnych i sądnych wypadków. — Wszelka przeszłość historyczna od lat 2000, prócz Napoleona, miana za nic, pogardzona. Wszystko to było zboczeniem. Od Towiańskiego dopiero się zaczyna planeta. — Myśl była w Chrystusie, wykonanie w Towiańskim i jego organizacji. — Organizacja zaś, przezeń zaprowadzona, nie odkryta całkiem, ale dotknięta. O siódemkach i stróżach siódemek tych mowa. — Na tytułach: „Pismo do N. N., Mistrza i Pana Naszego". — Coś z Koranu, coś z Ewanielii — czasem piękna bardzo myśl, — wciąż zaś powaga niesłychana, stanie na stanowisku raz zajętem wściekłe, — ale nie wściekłe wściekliznią jaką bądź zewnętrzną, — wściekłe przez zaciętość, przez niewzruszoność, przez opatrzenie na wszystkie strony pozycji.

Wielki spokój owszem wszędzie. Styl religijny doskonale pojęty i wciąż prowadzony. Stąd ciemność nieraz, ale ciemność naumyślna. Styl tej *Parens*[1]) mi się przypomniał. Tylko, że w stylu *Parens* daleko mniej idei, daleko mniej pewności i powagi. — Ukrytem głęboko dążenie wywrotu społecznego.

Kto żył z Mickiewiczem, coraz czytając te pisma, pozna, o co idzie. Ale taki, któryby z nim nie żył, któryby długo o tem wszystkiem nie myślał, nie pozna się. — Ogólna jest wściekłość — szczegółowej żadnej niema. Każden szczególny wiersz, frazes, pełen spokoju, nawet miłości, — a złóż wszystko razem, to będziesz miała zburzenie i zniszczenie najabsolutniejsze, jakie tylko być może!

Lecz najlepiej i najpewniej sądzić po owocach. Mickiewicz, Gierycz i inni — owocami, wyszłemi z tego towarzystwa tajnego, w którem wiele musi znajdować się tajemnic, otworem stojących dla adeptów, a w pismach tych nie objawionych. Najczęściej te pisma są tylko wyjątkami z listów i odezw do braci, — wyjątkami tylko, wyjątkami wędkami, mającemi chwytać serca i umysły, a dopiero, gdyś o nie zahaczona i krwią pluskająca, gdyś wciągniona przez nie do ich siódemek, tam się reszty dowiadujesz; a z tych dowiedzeń się utwarzają się takie postaci, jak Mickiewiczowa.

---

[1]) Nie wiem, kogo tu Krasiński miał na myśli.

Mojem zdaniem, jeśli miały nowe, niebieskie idee na świat wejść, by go podnieść i wbożokrólewszczyć, to pojęło piekło, że nasłaniem takiego Mistrza, który podejmie się wszystkie je wykładać, a potem z nich takich pysznych i okrutnych ulepiać Seidów,[1]) że nasłaniem takiem, mówię, najłatwiej ludzi odstręczyć od tych idei i rozlew ich wstrzymać. Chyba z takiej rachuby piekła, wylągł się taki człowiek dziwny, olbrzymi, na pozór spokojny i święty, a taki w skutkach i płodach swych okrutny, pyszny, dziki, jak Towiański. Bądź co bądź w tym człowieku czyha i drzemie potęga ogromna i zobaczysz, że ta potęga dokazywać niemało będzie!

By nie oszaleć w tym wieku, znając dokładnie wszystkie jego dążenia, rozstroje, sprzeczności, rozdarcia, chuci, ślepoty, złe wiary, idee, pomysły i zwątpienia — to trzeba tęgiego być mózgu".

Rzym, 28 maja 1848 r.

„...Tu losy chrześcijaństwa się rozstrzygną na czas pewien przynajmniej... świat wszystek pójdzie za ruchem, który tu albo obali chrześcijaństwo, albo je utrzyma i wzmocni. Retrogrady, jak i Mazziniści, na zgubę jego działają, pierwsi bezwiednie, drudzy samowiednie. Faryzeuszami przeszłości pierwsi, przyszłości faryzeuszami drudzy! Papieża podanie się w ręce pierwszych okropną klęską! Świat zbezchrześcijanion na pewien czas, okropną, powszechną anarchją pokaże, co umie, gdy Ducha Świętego niepojąwszy przez Chrystusa, nagle zawróci w tył do Jehowy.

Tego właśnie zawrotu najprzedniejszym wyobrazicielem, najtypiczniejszym apostołem p. Adam i jego niewolnicy. Pamiętasz Salwadora,[2]) który twierdził, że żydostwo wiekuiste, na czas tylko jednego ze swych młodzieńców rzuciło panem świata, zanim się ze światem porozumie; a wtedy młodzieńca owego, nazwiskiem Jezus, odejmie jak zasłonę już zużytą z przed oczów świata — pamiętasz? — Otóż taki ruch, głęboki a straszliwy, a ruch kłamca, lecz prawdę naśladujący, począł się w Heglistach, począł się w Mazzinistach, począł się w Towiańczykach, w każdym z nich pod inną formą, a we wszystkich tak samo, bo przeciw Chry-

[1]) Sekciarzy fanatycznych.

[2]) Mowa tu o dziele Józefa Salvadora (1796—1873), który wkońcu roku 1846 wydał dzieło p. t. „Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem" (2 vol.). Krasiński w liście do Trentowskiego z Nizzy 29. I. 1847 r. (Listy, III. 189—192) bardzo wychwala talent pisarski J. Salvadora.

stusowi. — Nie pojmują, że Chrystus pocieszyciela przyszle obiecanego, że Duch Św. ogarnie wszystko kiedyś, a że on jest Ojca i Syna miłością żywą, że jest niemi i sobą, że jest dalszym ich rozwojem bez znoszenia żadnego z nich, owszem, że jest tylko wyjawioną ich harmonją przed oczyma świata — tego nie pojmują; wszyscy Chrystusa znoszą: Hegliści jako filozofy, Mazziniści jako politycy, Towiańczycy jako mistycy. U pierwszych Chrystus tylko pewnym kształtem Logiki myśli ludzkiej; u drugich, tylko pewną osobą historyczną, której genjusz wyczerpnął się po 2000 lat działania; u trzecich, tylko Duchem jakimś ze słońca przyszłym na ziemię, lub też Adamem, pierwszym człowiekiem, który przez metempsychozę przepracował się wiekami na osobistość Chrystusową.

Takim sposobem anty-chrześcijaństwo zewsząd głowę podnosi. O Duchu Św. żaden z nich ani wspomni — ale o Bogu wszyscy, beztrójnym. A któż taki Bóg? — oto Jehową, pierwszą z osób trójcy, wziętą za wszystkie! — Tą pomyłką ogromną porwani ludzie dzisiaj, stąpają ku jednostronności religijnej, dzikiej i okrutnej, — a więc i ku jednostronności politycznej i społecznej! a więc ku straceniu wszelkiej równowagi na ziemi, wszelkiej harmonji w niebiesiech — ku zamieszaniu i rozspojeniu spójni społeczeństwa! Jedni sucho wyrozumowują to, drudzy wściekle w to dufają i wierzą. I dni mijają i upływają godziny, i idzie na wszystkich Sąd! Nim Chrystus owładnie światem, nim pocieszy go Pocieszycielem Duchem, musi nastąpić okropne zaprzeczenie Chrystusa. — Obaczy świat, jak mu będzie — a dopiero w tem doświadczeniu srogiem zmięknieje i nawróci serce ku prawdziwemu Bogu i światłu. Nie w czem innem, jedno w tem szukaj przyczyny wszystkich nieszczęść, których świadkami będziem. Żeby Papież to pojmował, mógłby ocalić Europę. Ale, ale, znać, iż tylko doświadczenie może ludzi czegoś nauczyć — i że na ich piersiach ranami zapisane być muszą tajemnice i prawdy Pańskie. — Nie tylko Polak mądry po szkodzie: Ludzkość cała tak samo się prowadzi! Przed Królestwem Bożem będzie więc na ziemi królestwo nieboże — czyli Szatana! Smutno mi tak myśleć i pisać..."

Wśród takich smutnych i przygnębiających myśli opuszczał Krasiński 14 czerwca 1848 r. Rzym, kierując się na Civitta-Vecchia, Livorno, Genuę, zrazu ku Turynowi i Lozannie, skąd na odgłos rewolucji stołecznej francuskiej pospieszył cichaczem do Paryża. Stamtąd 1 lipca 1848 r. wystosował namiętny i gorączkowy list do Mickiewicza, w którym

streszczał niejako całe swe stanowisko rzymskie od marca tego roku: [1])

„Kiedyś nie wiedział wprzód, teraz po dniach czerwcowych dowiedziałeś się, Adamie, czego wyobrazicielem sztandar czerwony, za którym tak tęskniłeś w marcu. Raczej, zdaje się, nie chciałeś wiedzieć. Dziś, chceszli, nie chcesz-li, musisz. Sam albowiem ten sztandar rzecz swoją wypowiedział swymi napisami światu, sam wystąpił przez czyn, rzucił się do mordu, łupieży, wszeteczeństwa, pragnął zniesienia nie onych rzeczy, co przemijalne, ale owych, co wiekuiste, tak na planecie tym, jak po wszystkich światach, bluźnił Bożym prawom, arcybiskupa zamordował. [2]) Gdybyś miał siostrę, siostrze-by twojej nie przepuścił; gdybyś miał syna szesnastoletniego, byłby ci go na wieki, zostawując mu życie, zesromocił. Kwasem siarczanym, zatrutemi kulami, kłamstwem i zdradą, od piekła zapożyczonymi sposoby darł się, a do czego? do rozkoszy episjerów, do zbytków, które przeklina, póki ich nie osiągnie!

Takie dzieje czerwonego sztandaru, o który takeś się ze mną sprzeczał. Upamiętaj się, człowiecze, i już nigdy nie powtarzaj, że takie czasy dziś, iż *Bóg samych łotrów dobiera do sprawy swojej.* [3]) Takich czasów nigdy na świecie ni było, ni będzie. Bóg nie dobiera łotrów do dzieł swoich, ale taki Piękny, że choć łotry wmięszają się w sprawy Ludzkości, On z ich szkaradzieństw jeszcze umie piękność jakąś wiekuistą wyratować; taki dobry i miłosierny, że choć łotry zwyciężą dnia pewnego, zwycięstwo samo ich gubi i zabija, a dobroć wiekuista w wyższe jeszcze okręgi świat porywa. Nie z łotrami więc trzyma Bóg, ale z Ludzkością, którą stworzył przeciw łotrom, którzy się odstworzyli. Taka jest prawda, Adamie, mówiłem ci ją w Rzymie. Teraz koniecznie uczułem sumienie, na mnie wołające, bym ci ją powtórzył.

Podziękuj Bogu, żeś tu się nie znalazł podczas tych dni, bo byłbyś duszę swą aż na samo dno piekła zstrącił. Opatrzność i dane ci od Niej natchnienie wyra-

---

[1]) List przesłany był ostrożnie przez Stan. Małachowskiego, jak świadczy okładka listu, którego oryginał znajduje się w Bibljotece Ordynacji Krasińskich. Ob. Tom pierwszy Księgi pamiątkowej A. M. (Warszawa 1898) str. 30—31. — Podkreślenia odemnie pochodzą.

[2]) Arcybiskup paryski, Affre, w dniach czerwcowej rewolucji padł ofiarą walki ulicznej, gdy nakłaniał powstańców do złożenia broni. Ob. Wład. Mickiewicza ŻAM t. IV, 186.

[3]) Ob. słowa Julinicza w Podziemiach Weneckich (Nieb. Kom. cz. I). Pisma Z. K. (wyd. Czubka) tom V., 340.

towały cię. Podziemia cię paryskie schwycić i wyzionąć ze siebie, jako jedną z iskier swych, nie zdołały, choć taki miał być los Twój. Dziękuj, dziękuj Bogu! byłbyś Polskę w sobie odzacnił, a nad zacność nic wyższego; a szałem mniemać, że może być świętość i sprawa boża bez zacności. Wygraj mi pieśń bez dźwięków!

Bóg cię prowadź i pobłogosław, Bóg strzeż Ducha twego!

Zyg. Kras.

Izrael w Poznańskiem dowiódł, o ile Polszcze przychylny. Książkęm ci twoją oddać kazał, jakoś był zalecił. Za ostrzeżenie z Bolonii dziękuję; nie ruszyłem się jednak wtedy, bom ciekaw był widzieć w Rzymie czerwonego sztandaru powianie".

W kilka dni potem z Paryża d. 4 lipca 1848 r. w liście do Cieszkowskiego dawał Krasiński jakby komentarz do listu poprzedzającego:

„...huk dział przygnał mnie tu, bo się bardzo lękałem, by się sny czerwone Towiańczyków nie ziściły za pomocą trucizny w wódce, miedzianych, zgrynszpanowanych kul, kwasu siarczanego i innych środków arcyludzkich humanitarnego stronnictwa".

I jeszcze w liście do Cieszkowskiego z d. 13 lipca: „do Mickiewicza stąd napisałem list, winszując mu, że według dawnej myśli tu nie przybył i nie był śród okropności czerwonych, bo „byłbyś Polskę w sobie odzacnił i duszę aż na dno piekła zstrącił". Przepowiadał mi albowiem wszystko, co tu się działo, a komuś mówił, że jeśli wtedy będzie w Babylonie (Paryżu) to czuje, iż duszę swą zstrąci aż na dno piekła".

Nastrój, w jakim wtedy w Paryżu żył Krasiński, doskonale zapamiętał i uchwycił St. Egb. Koźmian, opowiadając, jak autor Nieboskiej w jego towarzystwie, w nocy, obchodził lub objeżdżał Paryż, zwiedzając pilnie ślady niedawnych walk czerwcowych.

„...Raz na *Pont Neuf*, patrząc na ogrom miasta, parę godzin snuł najstraszniejsze obrazy, ... marzył o rzezi... widział, jak pod ziemią odbywają się orgje, bachanalje na cześć Szatana — zgoła, gdy dziś przywiodę sobie przed oczy najszkaradniejsze sceny z dziejów komuny, zda mi się, że wtedy wszystkie on już je wywróżył, z najtajniejszych warstw

[1]) LKC II. 33, 37.

podziemnych nowego Babylonu wydobywając wieszczym swym wzrokiem to, co lat później dwadzieścia trzy miało się na wierzchu rozwielmożyć i zapanować". [1])

Po Cieszkowskim przyszła kolej podzielenia się nowinami paryskiemi z L. Orpiszewskim d. 14 lipca:

„Na dziś naznaczona zguba Babylonu. Myślę, że nic nie będzie, alem się został. Zawczoraj Towiańskiego i Guta zaaresztowano — o tej samej godzinie cud się zdarzył, bo o tej samej zjawił się tu brat Adam i wziął znów rządy i zastępstwo! Wierz teraz tym ludziom i ich wyznaniom, legjom itd.! Oczewiście, com twierdził miljon razy, oczewistem się pokazuje. Towianizm w ścisłem połączeniu z podziemiami, w których się knują spiski szatańskie przeciw Ludzkości. Nigdy wyobraźnia nie zdoła wymarzyć okropności tu się dziejących po pewnych lochach...

Towiański, gdy go brano rzekł: „Gdybym nie chciał się dać wam, toby i 30.000 was mi rady nie potrafiłoby dać". Parodja nędzna Chrystusa". [2])

W listach Krasińskiego z owych miesięcy rewolucyjnych pała po dziś dzień gorączka i coraz przesadniejsza obawa wobec Towianizmu, który z przywidzenia staje się jakby synonimem rewolucji międzynarodowej. Wyjaśnienie tego stanu daje Krasiński Orpiszewskiemu w tych słowach listu z dnia 26 lipca: „Mickiewicz mnie zarżnął tej zimy i odjął mi na czas jaźń moją własną". [3])

Jakkolwiek w połowie Lipca 1848 r. Krasiński wyjechał z Paryża, miał jednak ciągłe informacje o Towiańskim i Mickiewiczu, a to za pośrednictwem pani Delfiny, którą o to prosił umyślnie w liście z d. 18 lipca, pisanym z Vitry. Jakoż dokładniej mógł z Hejdelberga donieść Stanisławowi Małachowskiemu 25 lipca:

„Wiesz, że Towiański i Gut w Conciergerie. [4]) Mickiewicz w dziesięć minut po ich wzięciu się zjawił, z Włoch przybywający. Znów oszukuje Bohdanów[5]) i katolików, chwali Piusa IX, mówi, że z Towiańskim nic wspólnego niema. Zwykłe sztuki. Tymczasem zaraz notę do Cavaignaca napi-

[1]) Listy do St. E. Koźmiana. Lwów. 1912, str. 90—91.

[2]) Pamiątkowa Księga b. uczniów St. Tarnowskiego, Kraków, 1904, str. 260. Inne szczegóły o Towiańskim i Mickiewiczu zaginęły z listami do Norwida. Tamże str. 261.

[3]) Tamże, str. 293.

[4]) Więzienie w Paryżu.

[5]) Zaleskiego.

sał, ręcząc za Towiańskim i prosząc o jego wypuszczenie".[1])

Ale co innego przeciwieństwa ideowe i polityczne, a co innego współczucie dla biedy. Skoro tylko w Paryżu dowiedział się Krasiński o niedostatku osamotnionej małżonki Mistrza Andrzeja, pospieszył dwukrotnie z zapomogą po 300 franków. (List z d. 14. VIII. 1848 r.).

Uwolnienie Towiańskiego i z więzienia i z deportacji uważał Krasiński za dowód, jak „wielmożnemi" były wpływy *bandy piekielnej!*[2]) Skoro Krasiński dowiedział się w Badenie, że Józef Komierowski miał stać się Towiańczykiem, powstrzymał go od tego kroku:

„Wstrzymałem go, opowiadając mu, com widział. Truchlał i płakał, słuchając, bo oni przed nim jagnią twarz przybierali; — co to za Faryzeusze, to strach!" [3])

Pamiętny na resztę życia rok rewolucyjny 1848 kończył Krasiński w Badenie rozmyślaniami nad Towiańskim, w którym przesadnie dopatrywał się nadzwyczajnych wpływów:

„Im więcej myślę o tem wszystkiem, tem bardziej magiczność Towiańska rośnie przedemną. Co to za splot tajnych stowarzyszeń, oplatujących Europę być musi, a ten człowiek wszystkie zna doskonale, wszystkie z sobą wiąże swoją osobą... — gdzież on teraz wyruszył na Południe? A Mickiewiczowi i Różyckiemu zarząd *Dzieła* i *Rzeczy* zostawił? To mi przypomina, że Mickiewicz przysięgał się sto razy, że nic już między nim a Mistrzem wspólnego niemasz". (Do pani D. 17. XII. 48 r.).

Tymczasem fala rewolucyjna 1848 r. wyrzuciła z Polski na bruk emigracyjny paryski nowe, najmłodsze pokolenie wychodźców, z których Krasiński wcale nie był zadowolony:

„Właśnie ród ludzki, jakiego potrzebuje Towianizm:

---

[1]) Listy do St. Małachowskiego Krak. 1885, str. 148—9.

[2]) Zwrot Hoene-Wrońskiego. Por. Listy do Cieszk. II, 51 (4. IX. 48).

[3]) Z listu do pani D. 7. IX. 1848 r. Jest to ten sam Józef Komierowski, który stał w Paryżu blisko Słowackiego (Listy, t. III, 325—335), a pod wpływem widocznie Krasińskiego wydał potem w Paryżu broszurkę anonimową p. t. „Moje stosunki z Towiańskim i Towiańczykami". Przez *** Paryż, 1856, in 8° min. str. 48. — Estreicher w swej Bibljogr. XIX w. podaje mylnie jako autora Kołosowskiego. — Broszurka ta należy dziś do rzadkości bibljograficznych.

męczeństwo i brud — bohatyrstwo i niecność zarazem... Później, później pokaże się kiedyś, że pomysł *Irydiona* był straszliwie prawdziwym, — i że cała młódź nasza duszę szatanowi zaprzeda, a na to, by przeciw drugiemu szatanowi się bić... Wszyscy ci młodzieniaszkowie spłodzeni z okronego cudzołóztwa: z matki Polski i ojca Mikołaja!

...Czyż widok ojczyzny, zamieniającej się pomału w Żydowszczyznę, czyż zatrata zmysłu zacności i szlachetnośc wszelkiej w ukochanych nie śmiercią, stokroć wieczniejszą, niż śmierć własna?![1])

Lata mijały, a Krasiński zwolna przekonywał się, że Towianizm nie taki był straszny, jak go sobie wyobrażał w czas rewolucji 1848 r. Zdawałoby się, że Hr. Henryk powinien był raczej być zadowolonym z nawrócenia się Pankracego: „Mickiewicz — twierdzą, że się *odtowiańszcza* coraz bardziej; wszedł do komisji składkowej Bibljoteki,[2]) prezesem mu Wład. Zamoyski, współczłonkiem Wojewoda.[3]) Poetyckie natury straszne hetkipentelki. Zwieść i pchnąć ludzi tysiące, a potem samemu zaprzestać dążności i odstać — to lekkomyślność niewieścia! to błazeństwo..."[4])

---

[1]) LKC. II. 137—138. (10. III. 1849).

[2]) Polskiej w Paryżu. Ob. Wład. Mickiewicza ŻAM. IV, 287—288.

[3]) Stanisław Małachowski.

[4]) LKC. II, 268. — 7 maja 1851 r. Sąd Krasińskiego o stosunku dalszym Mickiewicza do Towiańskiego nie był sprawiedliwy. Bliższym prawdy był Bohdan Zaleski, który rozmawiał często z Mickiewiczem w Fontainebleau i w Paryżu. Ob. Wład. Mickiewicza ŻAM IV, 291—293; 345—358.

Prof. J. Kallenbach.

Czwarty Sobór Lateraneński i udział w nim Polski.

(Dokończenie).

Piętnują następnie ojcowie soboru nadużycia wszelkie i braki, związane z kultem Bożym i przedmiotami kultu, jak urządzanie w świątyniach składnicy dla rzeczy świeckich, będących własnością kleru, albo nawet osób postronnych, albo utrzymywanie w brudzie i niechlujstwie domów świętych, naczyń i szat oraz bielizny kościelnej. Przechowywać w świątyniach rzeczy świeckie wolno tylko w razie najazdu nieprzyjacielskiego, lub pożaru, czy innej koniecznej potrzeby.[1]) Opieką specjalną należy otoczyć i pod kluczem trzymać krzyżmo święte i Najświętszy Sakrament, aby nie mogły dostać się w ręce niepowołane i dla celów niegodnych. Za niedbalstwo wszelkie pod tym względem grozi sobór zawieszeniem w urzędzie na trzy miesiące, a nawet większą karą, gdyby skutkiem niedbalstwa wypadek jakiś świętokradczy się zdarzył.[2])

W sprawie relikwij trzeba unikać wszystkiego, co daje pretekst do uwłaczania religji chrześcijańskiej, trzeba więc wystawiać i pokazywać relikwje zawsze tylko w relikwjarzach, szacunkiem je otaczać i nie wystawiać na sprzedaż, wszelkie zaś nowo odnalezione relikwje mogą otrzymywać cześć publiczną dopiero po stwierdzeniu autentyczności ich przez Stolicę Apostolską. W wielu miejscach oszukuje się

[1]) Kanon 19.
[2]) Kanon 20.

wiernych i pielgrzymów, przychodzących dla złożenia czci relikwjom, przesadnemi opowiadaniami, albo nawet fałszywemi dokumentami, co stanowczo należy usunąć.[1])

W związku ze sprawą relikwij porusza sobór sprawę zbierania jałmużn na cele kościelne i poleca przyjmować tych tylko zbieraczy jałmużn, którzy będą zaopatrzeni w listy biskupie albo papieskie. Dla wygody kolektorów i celem zapobieżenia przesadzie w zachęcaniu wiernych do jałmużny, podaje sobór wzór kazania jałmużniczego. Obowiązkiem przytem kolektorów wszelkich będzie prowadzić życie rozważne i jak najskromniejsze, unikać miejsc podejrzanych lub niewłaściwych, być oszczędnymi w wydatkach. A ponieważ nieraz skutkiem odpustów zbyt licznych i lekkomyślnie udzielanych upada karność pokutna wśród wiernych, sobór ogranicza pewne odpusty, mianowicie z okazji konsekracji nowego kościoła odpust może sięgać najwyżej jednego roku, z okazji zaś rocznicy konsekracji tylko dni czterdziestu.[2])

Kto chce mieć dobry kler, musi go sobie należycie wychować. Dlatego w dwóch kanonach mówi sobór specjalnie o wykształceniu kleru i szkołach duchownych. Ponieważ sztuką nad sztukami jest piecza duchowa, biskupi powinni udzielać święceń kapłańskich tylko dobrze przygotowanym, tym, którzy są doskonale wyćwiczeni w sprawowaniu służby bożej i administrowaniu sakramentów — w przeciwnym razie zarówno biskup święcący, jak i wyświęcony kapłan podlegną surowym karom kościelnym, gdy bowiem idzie o kapłaństwo, to lepiej daleko jest mieć niewielu dobrych, niż wielu złych ministrów.[3]) Przypomina sobór zaniedbywany w wielu diecezjach statut soboru laterańskiego trzeciego, dotyczący prowadzenia szkół katedralnych i uposażenia magistrów,[4]) i nakazuje przy każdym kościele katedralnym, a nawet przy mniejszych kościołach, o ile posia-

[1]) Kanon 62.

[2]) Tamże.

[3]) Kanon 27. Por. z tem i kanon 26, który mówi w jednem zdaniu, że biskupi tylko godnych mogą posuwać do święceń i godności kościelnych, oraz niżej, str. 46.

[4]) Later. III, can. 18. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1101.

dają odpowiednie środki, zakładać szkoły dla kształcenia duchowieństwa. Magister, nauczający w tych szkołach, ma być dobierany przez biskupa z kapitułą, ewentualnie z większą lub zdrowszą częścią kapituły, korzystać zaś ze szkół będzie i młodzież duchowna sąsiednich uboższych kościołów. Nadto przy wszystkich katedrach metropolitalnych ma być zaprowadzony urząd teologa, kształcącego specjalnie w Piśmie świętem i teologji pasterskiej. Zarówno teolog każdy, jak i magister mają mieć zabezpieczone odpowiednie i wystarczające dla nich utrzymanie.[1])

Ważną rzeczą tam, gdzie kler miał być dobry, było posiadanie dobrych biskupów. A najpierw, ponieważ rzecz ta ciągle jeszcze nie była dostatecznie uregulowana i dawała okazję do licznych rozdwojeń, należało określić ściśle wszystkie warunki, dotyczące obsadzania stolic biskupich. Dla Polski ze względu na to, że w ciągu niecałych lat czterech (1207—1211) miała aż dwa poważne na tem tle zatargi, była to sprawa pierwszorzędnego znaczenia. Omawia zatem sobór szczegółowo czas, w ciągu którego wakująca diecezja winna być obsadzoną,[2]) a następnie sposoby różne wybierania biskupów i warunki kanonicznej elekcji.[3]) Wybory wszelkie wbrew prawom, pod naciskiem władzy świeckiej dokonane, są *ipso facto* nieważne. Duchowny, który będąc w ten sposób wybranym, ośmieliłby się przyjąć urząd, nie tylko traci prawo obieralności tym razem, ale wogóle bez dyspensy Stolicy Apostolskiej do żadnej godności kościelnej nie będzie mógł być wyniesiony. Wyborcy zaś, biorący udział w takiej elekcji będą pozbawieni na ten raz głosu czynnego i utracą na przeciąg lat trzech dochody i stanowiska swoje.[4])

Wszyscy, do których należy potwierdzenie wyboru, mają pilnie zbadać najpierw jego przebieg, a następnie, czy elekt jest godny stanowiska, a zwłaszcza, czy ma odpowie-

[1]) Kanon 11.

[2]) Kanon 23. Co kanon ten mówi o terminach i sposobie obsadzania biskupstw, stosuje się także i do obsadzania przełożeństw klasztornych.

[3]) Kanon 23 i 24.

[4]) Kanon 25.

dnią naukę, czystość obyczajów i wiek prawem przepisany, i dopiero, gdy wszystko znajdą w porządku, udzielić potwierdzenia. Ci biskupi, których potwierdzenie należy do Stolicy Apostolskiej, powinni osobiście się po nie zgłaszać, albo przysłać zastępców takich, którzyby zdolni byli udzielić pewnych wiadomości zarówno o przebiegu wyborów, jak i o kwalifikacjach elekta. Tylko odleglejsi hierarchowie, mianowicie poza Włochami mieszkający, mogą sprawować rządy zanim jeszcze uzyskają zatwierdzenie papieskie.[1])

W wielu miejscach zakradł się zwyczaj gorszący ściągania opłat za święcenia biskupie lub kapłańskie, czy błogosławieństwa opackie, a nawet taksy specjalne na ten cel ułożono. Zwyczaj ten synod piętnuje, jako symonję, i usuwa.[2]) Nadużyciem również był zwyczaj t. zw. kumulowania, czyli łączenia w jednych rękach kilku godności kościelnych, albo kilku parafij, dochody przynoszących. Już sobór Lateraneński III[3]) starał się powstrzymać to nadużycie, ale bez skutku. Sobór Lateraneński IV nie tylko przypomina statut poprzedniego soboru, lecz uzupełnia go i rozwija, uchwalając celem usunięcia kumulacji kilka nowych zastrzeżeń w związku z nadawaniem stanowisk kościelnych. Wyjątek pod tym względem może uczynić tylko Stolica Apostolska drogą dyspensy tam, gdzie będzie szło o specjalne uczczenie i danie lepszego utrzymania ludziom nauki, czy wogóle wybitniejszym.[4])

Miarkowaniu chciwości w korzystaniu z beneficjów kościelnych służyć miał i kanon specjalny soboru, skierowany przeciwko tym, co nieraz usilnie proszą o możność zrzeczenia się stanowiska swego, a później otrzymawszy takową, na stanowisku w dalszym ciągu pozostają. Sobór decyduje, że każdy, kto zyska upoważnienie do rezygnacji, powinien naprawdę ją wykonać.[5]).

Środkiem do utrzymania życia kościelnego na właściwym torze są różnego rodzaju synody kościelne. Metropo-

[1]) Kanon 26.
[2]) Kanon 63.
[3]) Kanon 13. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1098.
[4]) Kanon 29.
[5]) Kanon 28,

lici zatem winni przestrzegać odbywania co roku synodów prowincjonalnych. Materjałem obrad na synodach tych będzie głównie naprawa obyczajów, zwłaszcza wśród kleru, ku czemu, jako bodziec, służyć ma odczytywanie reguł kanonicznych, a przedewszystkiem postanowień na ostatnim soborze powszechnym uchwalonych. [1])

W szczególności czuwać mają pilnie synody prowincjonalne nad udzielaniem beneficjów duchownym przez biskupów, żeby czasem nie było pominięcia zasługujących, a udzielenia niegodnym, nie posiadającym ani nauki ani cnoty odpowiedniej, dlatego tylko, że ich względy pokrewieństwa zalecają. Synody winny odbierać prawo nadawania beneficjów tym biskupom, ewentualnie kapitułom, któreby, raz i drugi upomniane, praktyk swoich karygodnych nie zaprzestały, i władzę kollacji, odjętą biskupowi czy kapitule, powierzyć natychmiast jakiejś jednostce poważnej, przezornej a uczciwej. Wrazie gdyby sam metropolita niegodnie obsadzał beneficja, synod ma o występku jego powiadomić kościelne władze zwierzchnie. Dla nadania postanowieniu temu większej wagi decyduje sobór powszechny, że z suspensy w ten sposób przez synod prowincjonalny zarządzonej może zwolnić tylko sam papież, albo właściwy danego biskupa patrjarcha. [2])

Celem skuteczniejszego pełnienia zadań synodalnych ustanowią metropolici w każdej z podwładnych im diecezyj pewnych mężów zaufanych, roztropnych i sumiennych, którzy w ciągu roku prywatnie zupełnie rozglądać się będą w stosunkach i notować pilnie wszystko, co potrzebuje naprawy, albo opieki troskliwszej zwierzchności, i komunikować o tem metropolicie oraz najbliższemu synodowi. Decyzje synodów prowincjonalnych winny być ogłaszane na synodach diecezjalnych, również co roku odbywanych. [3])

Innym ważnym środkiem naprawy kleru i należytego stanu chrześcijaństwa były różnego rodzaju wizytacje. Ponieważ atoli często same wizytacje wyradzały się w nadużycia, sobór normuje je i postanawia, że zarówno biskupi

[1]) Kanon 6.
[2]) Kanon 30.
[3]) Kanon 6.

jak archidiakoni, czy ktokolwiek inny, a nawet legaci Stolicy Apostolskiej wówczas tylko mogą żądać t. zw. prokuracyj, czyli opłat z racji wizyty, gdy osobiście ją dokonują. Wizytę odbywać powinni tak, żeby nie być zbytnim ciężarem dla wizytowanych, w pierwszym zaś rzędzie przestrzegać mają postanowień soboru Lateraneńskiego III w sprawie liczby koni i orszaku, z którym wyjeżdżają.[1]) Specjalnie co do legatów i nuncjuszów apostolskich dodaje sobór wyjaśnienie, że gdyby dłużej w jakiemś miejscu musieli się zatrzymywać, mają prawo, celem ulżenia danemu kościołowi, prokuracje przypadające rozłożyć i na kościoły, względnie osoby sąsiednie.[2]) Niekiedy biskupi, udzielający prokuracyj oraz innych świadczeń legatom apostolskim, żądają później od podwładnych na pokrycie wydatku więcej aniżeli sami wyłożyli, wyzyskując ich w ten sposób. Sobór pod grozą kar kanonicznych każe zwierzchnikom kościelnym interwenjować na wszelkie pod tym względem skargi i zmuszać biskupów wyzyskiwaczy, aby nie tylko zwrócili kwotę niesłusznie pobraną, ale jeszcze drugie tyle ubogim rozdali.[3])

Następnym środkiem do naprawy są kary kościelne, należy je jednak wymierzać bardzo oględnie. Najpierw nie trzeba dawać łatwo wiary oskarżeniom, które mogą być fałszywe i przesadne, zwłaszcza gdy idzie o przełożonych kościelnych, z racji swego urzędu narażonych częściej na złą wolę i niechęć wielu osób. Trzeba zatem jak najdokładniej zawsze i ostrożnie zbadać winę oskarżonych — sobór ustala dokładne sposoby postępowania karnego i określa warunki, które muszą być przytem zachowywane.[4]) W szczególności

---

[1]) Sobór Later. III, kanon 4, postanowił, że arcybiskupi, wizytujący parafje, mogą jechać nie więcej jak w 40—50 koni (zależnie od zamożności danej prowincji), kardynałowie najwyżej w 25, biskupi w 20—30, archidiakoni w 5—7, dziekani w 2, przyczem w miejscowościach, gdzieby zwyczaj albo ubóstwo ludności wymagały wizyty skromniejszej, należy się do tego zastosować. Na wizytę nie wolno zabierać z sobą ani psów, ani sokołów (co widocznie w okresie soboru Later. III miało miejsce), ani też domagać się wystawnych przyjęć — te ostatnie winny być raczej skromne. P. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1091.

[2]) Kanon 33.

[3]) Kanon 34.

[4]) Kanon 8.

co do kary ekskomuniki nie wypada szafować nią zbyt hojnie. Niesłusznie obciążonemu ekskomuniką przysługuje rekurs do władz wyższych, ekskomunikujący zaś lekkomyślnie będzie musiał wynagrodzić za wyrządzoną krzywdę i sam podlegnie karze, stosownie do wielkości wykroczenia swego. Podobna kara spotka i tego, kto fałszywą skargę przeciw słusznej ekskomunice zakłada. W taki sposób sobór chciał zabezpieczyć się przeciw ewentualnej złej woli z jednej, czy też z drugiej strony. [1])

* * *

Naczelne miejsce między zagadnieniami, poruszanemi przez sobór, w oczach episkopatu polskiego zajmowało bezwątpienia stanowisko Kościoła w państwie i społeczeństwie, stosunek jego do władz i osób świeckich. Wychodzi sobór z założenia ewangelicznego: *quae sunt Caesaris, reddantur Caesari, et quae sunt Dei, Deo.* Najprzód tedy nie wolno duchownym pod pozorem obrony praw kościelnych uzurpować sobie praw świeckich i władzę swoją rozciągać z krzywdą władzy świeckiej. [2]) Następnie broni sobór świeckich przed materjalnym wyzyskiem ze strony kleru.

Niektórzy biskupi wyrobili sobie praktykę w razie śmierci rektorów podległych im kościołów niedopuszczania na ich miejsce następcy, dopóki nie otrzymają pewnej sumy pieniężnej. Tak samo z powodu wstąpienia rycerza, albo duchownego do klasztoru, lub w razie obioru miejsca wiecznego spoczynku w klasztorze, biskupi mają nieraz zwyczaj czynić szykany, dopóki nie dostaną datku jakiego. Wymuszaną w ten sposób sumę sobór każe w dwójnasób zwracać. [3])

W związku z mową o ekskomunice nakazuje przy nakładaniu jej lub zdejmowaniu nie kierować się aby względ-

---

[1]) Kanon 47. Por. i kanon 48, w którym jest mowa o próbach wyłamania się z pod grożącej ekskomuniki przez apelację do instancji wyższej, oraz kanon 49, który mówi o zakazie nakładania, ewentualnie zdejmowania ekskomuniki za pieniądze.

[2]) Kanon 42.

[3]) Kanon 65.

dami natury materjalnej,[1]) celem zaś usunięcia chciwości u kleru niższego normuje t. zw. *iura stolae*, czyli opłaty z racji duszpasterstwa od wiernych pobierane. Doszły mianowicie do Stolicy Apostolskiej skargi liczne, że duchowni zapomocą różnych fikcyjnie stawianych przeszkód i trudności wymuszają opłaty za pogrzeby, śluby itp. Sobór zakazuje tego i postanawia, że wszystkie sakramenta święte mają być udzielane bezpłatnie, chociaż z drugiej strony, tam gdzie już został zaprowadzony, każe utrzymać chwalebny zwyczaj składania duchownym pewnych ofiar z okazji ich funkcyj kapłańskich. Biskupi winni piętnować wszelkie próby zniesienia tego zwyczaju, tembardziej, że często ludzie, którzy mu się przeciwstawiają, pod płaszczykiem troski o kanoniczną bezinteresowność kleru, naprawdę są zaczynem heretyckiej nieprawości zarażeni.[2])

Ale i od nadmiernych wpływów państwa oraz wyzysku ze strony świeckich stara się papież z ojcami Kościół osłonić. Najprzód tedy w sporach o własność kościelną rozjemcą nie może być nigdy laik;[3]) dalej przeciwnem prawu Bożemu jest postępowanie pewnych laików, którzy, nie dając niczego doczesnego duchownym, wymuszają od nich przysięgę wierności. Przysięgi podobnej zabrania sobór składać.[4]) Unieważnia też zgóry, jako sprzeczne z prawami immunitetu kościelnego, wszelkie jednostronne rozporządzenia władz świeckich, choćby przez najpobożniejszych książąt wydawane, dotyczące majątków albo spraw kościelnych, czy choćby związanych z Kościołem *(spirituali iuri annexa)*, samym zaś przywłaszczycielom mienia lub juryzdykcji kościelnej czy półkościelnej grozi cenzurami kanonicznemi.[5]) Specjalnie w sprawie danin i świadczeń, narzucanych Kościołowi, przypomina sobór statut soboru Lateraneńskiego III, zakazujący ich pod grozą ekskomuniki.[6]) Lecz już Later. III zezwalał biskupowi razem z klerem dawać wyjątkowo, w ra-

[1]) Kanon 49.
[2]) Kanon 66.
[3]) Kanon 40.
[4]) Kanon 43.
[5]) Kanon 44.
[6]) Lat. III, can. 19; Hefele-Leclercq, l. c., str. 1101 i n.

zie potrzeby publicznej, pewne zapomogi dobrowolne od instytutów kościelnych. Lateraneński IV utrzymuje w mocy to ustępstwo, zastrzega jednak, że książęta winni je zawsze z wdzięcznością przyjmować i zanim się przystąpi do dawania zapomóg z dóbr kościelnych, trzeba zasięgnąć rady u Stolicy Apostolskiej, której przecie obowiązkiem jest zapobiegać publicznym potrzebom.

Sprawa świadczeń, wymuszanych na kościele przez władze świeckie, była w oczach soboru szczególnie drażliwa, albowiem szczególniejszemi rygorami ją otacza. Mianowicie wszystkie akty państwowe władcy ekskomunikowanego z tej przyczyny, wszelkie rozporządzenia i wyroki jego będą nieważne, ekskomunika zaś łącznie z wymienionemi skutkami swojemi dotknie nie tylko pierwszego winowajcę, lecz i wszystkich następców jego, o ile w ciągu miesiąca po objęciu rządów nie dadzą wystarczającego zadośćuczynienia[1]).

Często ciemiężenie Kościołów przychodziło z tej strony, skąd raczej pomoc i opiekę mieć powinny, mianowicie ze strony patronów kościelnych i adwokatów. Patronowie, zabierając dla siebie wszystkie dochody parafjalne, kapłanom, obsługującym parafje, zostawiali nieraz tak mało, że im to absolutnie na utrzymanie nie wystarczało. W niektórych miejscach cały dochód pasterza parafji wynosił zaledwie $^1/_{16}$ dziesięcin, dla parafji składanych. Rezultatem tego było, że do stanu kapłańskiego w miejscowościach wielu szli ludzie bez kwalifikacyj, ci, którzy innego wyjścia nie mieli; zrzadka tylko trafiał się kapłan, któryby słabą choćby posiadał wiedzę. Sobór każe bez względu na panujące zwyczaje dawać wszędzie kapłanom utrzymanie dostateczne i zastrzega, że każdy, kto otrzyma parafję, winien osobiście ją obsługiwać. Tylko wówczas, gdy parafja jest przywiązana do prebendy jakiejś kapitalnej, czy godności, obdarowany nią, ponieważ ma inne, wyższe obowiązki, może posiłkować się na stałe przybranym wikarjuszem, któremu, jeśli nie chce utracić parafji, winien z dochodów swoich zabezpieczyć część wystarczającą. [2])

---

[1]) Kanon 46.
[2]) Kanon 32.

W niektórych prowincjach patronowie i adwokaci kościelni, korzystając z wakujących beneficjów, utrudniali wszelkiemi sposobami ich obsadzenie, zagarniali nieraz na swój wyłączny użytek włości kościelne i wogóle według widzimisię swego niemi dysponowali. Dochodziło z tego powodu często do ostrych konfliktów, niebezpiecznych nawet dla życia już to zwierzchników kościelnych, broniących zasady kościelnej, już niższych duchownych, dotkniętych sporem. Sobór grozi surowemi karami tym, którzy przekraczają przysługujące im prawa, lub kompetencje, w razie zaś zabójstwa albo zranienia duchownego, patron, któryby to zrobił, lub kazał zrobić, utraci całkowicie prawo patronatu, adwokat zaś, czy użytkownik kościelny beneficjum, z którego korzystał. Karą tą pośrednio dotknięci będą i spadkobiercy winowajców, albowiem nic z tego, co ci ostatni utracili, na nich nie przejdzie; nadto potomkowie winowajcy aż do czwartego pokolenia nie będą mogli być przyjmowani do stanu duchownego, ani też osiągać godności żadnej w zakonie.[1]) Kara ta, jak widzimy, groziła kompletną ruiną nietylko ewentualnym przestępcom, ale i ich rodzinom: widocznie przestępstwa musiały być zbyt częste, kiedy sobór chwycił się aż tak surowego środka.

Dbając o utrzymanie odpowiednie dla kleru parafjalnego, normuje sobór i sprawę dziesięcin kościelnych, od których wszelkiemi sposobami i panowie i lud radzi byli się uwolnić. Niektórzy więc właściciele ziem osadzali na gruntach swoich różnego rodzaju przybyszów obcych, którzy, opierając się na ojczystych zwyczajach swoich, dziesięciny płacić nie chcieli. Sobór nakazuje osadzać tylko takich ludzi i w takich warunkach, żeby uiszczanie należnej Kościołowi dziesięciny w niczem nie cierpiało.[2])

Niektórzy znowu okrawali prawo dziesięcinne w ten sposób, że z dochodów swych wyłączali wszystkie czynsze i daniny, które musieli płacić, i dopiero z reszty dziesięcinę regulowali. Sobór decyduje, że obowiązek dziesięcinny jest pierwszy i przed wszystkiemi innemi ciężarami regulowany

[1]) Kanon 45.
[2]) Kanon 53.

być winien, w przeciwnym razie ci, co pobrali czynsze i daniny, będą obowiązani uiścić z nich dziesięcinę.[1]) To ostatnie zastrzeżenie miało na celu powstrzymać możnych tego świata od osłaniania powagą swoją niesumiennych płatników.

Obowiązek płacenia dziesięciny jest tak wielki, że nawet zakonnicy, cystersi i im podobni, muszą go pełnić z majątków czy to nabytych, czy w darowiźnie otrzymanych, na których obowiązek dziesięciny ciążył — nawet wówczas, gdy majątki te własnemi rękami uprawiają. Wolni od dziesięciny będą dopiero o tyle, o ile na podstawie układu z odnośnym Kościołem parafjalnym inną mu jakąś rekompensatę dadzą.[2]) Nawet żydzi obowiązani są dawać dziesięciny i świadczenia z domów i posiadłości, które od chrześcijan przejęli, o ile przedtem ciężar ten na domach owych lub posiadłościach leżał.[3])

Zdarzało się również często, że, tym razem już duchowni, zakonnicy albo przedstawiciele kleru świeckiego, chcąc na prawie dziesięcinnem interes zrobić, wydzierżawiali domy albo mienie z warunkiem, że dzierżawcy nie Kościołom parafjalnym, lecz im płacić będą dziesięciny i w ich świątyniach na wypadek śmierci pochować się każą. Była to oczywista krzywda dla parafij, to też sobór potępia umowy podobne i postanawia, że wszystko, coby z ich racji było nieprawnie pobrane, ma być zwrócone Kościołom parafjalnym.[4])

* * *

Czytającego uchwały soborowe uderza pewna jakby nieufność obradujących ojców w stosunku do stanu i życia zakonnego. Wprawdzie bierze sobór pod opiekę klasztory i zakazuje wyrządzania im krzywd jakichkolwiek, ale z drugiej strony jak gdyby ogranicza przywileje zakonników, pre-

---

[1]) Kanon 54.
[2]) Kanon 55.
[3]) Kanon 67.
[4]) Kanon 56.

cyzuje je ściśle,[1]) i to, co było dotychczas przywilejem tylko niektórych zakonów, rozszerza i na biskupów.[2]) Następnie, o ile dla świeckiego kleru parafjalnego stara się być czułym ojcem, o tyle dla zakonników jest raczej sędzią zimnym, skłonnym do umniejszenia ich wyjątkowego stanowiska. Czytelnik gotów jest dopatrywać się tutaj osobistych wpływów papieża, który sam wyszedł z kleru świeckiego, a, będąc z natury czynnym bardzo i ruchliwym, miał, niestety, zbyt dużo powodów do sceptycyzmu i niezadowolenia ze współczesnych mu zakonów, niby kontemplacyjnych, a faktycznie nijakich, i tylko zgorszenie oraz zawiść bogactwami swemi i chęcią używania, tudzież chciwością budzących. W okresie soborowym jedni tylko cystersi odpowiadali całkowicie swemu zadaniu, to też sobór stawia ich wyraźnie na przykład innym zakonom, a nawet daje im pewne prerogatywy ponad innemi zakonami.

Na wzór więc cystersów mają wszystkie zakony, które dotychczas tego nie czyniły, zbierać się co trzy lata w każdej prowincji kościelnej na t. zw. kapitułę, czyli zjazd wszystkich opatów, lub innych przełożonych klasztornych tam, gdzie klasztor opata nie posiada. Przestrzega atoli zaraz sobór przed nadmiernym i niezgodnym ze ślubami ubóstwa przepychem w odbywaniu kapituł. Każdy współuczestnik winien nie dworsko, lecz najwyżej w sześć koni i z ośmiomą osobami przyjechać. Ponieważ rzecz ta jest dla zakonów nowa, to na początek niech przez czas pewien zapraszają zawsze na obrady swoje dwóch najbliższych opatów cysterskich, którzy według uznania swego dobiorą sobie z pośród zebranych dwóch innych członków i w ten sposób ustanowią złożone z czterech osób prezydjum kapituły.

Zadaniem głównem kapituł będzie w ciągu kilku z rzędu dni obradować w sprawie potrzebnych reform w zakonie i obserwancji zakonnej. W czasie kapituły obowiązuje wszystkich życie wspólne i, o ile można, nawet mieszkanie pod jednym dachem. Każdorazowa kapituła wyznacza miejsce następnej, uchwały zaś kapitulne z chwilą, gdy zostaną za-

[1]) Kanon 57.
[2]) Kanon 58.

twierdzone przez prezydjum, muszą być przez wszystkich i bezapelacyjnie zachowywane. M. in. wyznaczać winny kapituły wizytatorów, którzy w imieniu papieża odwiedzać będą wszystkie kolejno klasztory męskie i żeńskie i naprawiać, co spostrzegą naprawienia godne; w razie gdyby znaleźli gdzie przełożonych nieodpowiednich, postarają się zakomunikować o tem biskupowi właściwemu celem ich usunięcia; o ileby zaś wypłynęły jakiekolwiek większe trudności w spełnianiu ich urzędu, nie omieszkają powiadomić o tem Stolicy Apostolskiej. Biskupi stale czuwać winni nad klasztorami swych diecezyj, aby, gdy zjawią się wizytatorzy, znaleźli tylko rzeczy pochwały warte. [1])

Nowych zakonów lęka się sobór, a to dlatego, że różnorodność zbytnia może łatwo zamieszanie tylko w życiu kościelnem wprowadzić, poprostu więc zakazuje je tworzyć. Każdy, kto ma powołanie zakonne, albo pragnie ufundować nowy dom zakonny, niech wybierze jedną z form dotychczas już istniejących. [2])

Celem unormowania życia zakonnego daje sobór specjalne jeszcze niektóre przepisy, nakazuje tak zw. stabilizację zakonników, t. zn., że każdy mnich powinien należeć tylko do jednego ściśle określonego klasztoru, opatom zaś nie wolno piastować przełożeństwa jednocześnie nad kilku klasztorami; [3]) zabrania wszystkim zakonnikom bez pozwolenia opata i kapituły ręczyć za kimś w sprawach finansowych, albo zaciągać pożyczkę ponad pewną określoną wysokość. Za długi nieprawnie przez zakonnika zaciągnięte konwent nie odpowiada, chyba, że dla konwentu były zaciągane i wyraźną korzyść konwentowi przyniosły. [4])

W związku z zapowiedzianą przez list konwokacyjny reformą życia zakonnego nadesłali biskupi różnych krajów skargi na opatów, że uzurpują sobie prawa biskupie: sądzą sprawy małżeńskie, nakładają pokuty publiczne, udzielają przywilejów i t. p., wskutek czego władza biskupia w oczach

---

[1]) Kanon 12.
[2]) Kanon 13.
[3]) Tamże.
[4]) Kanon 59.

wielu upada. Sobór zakazuje surowo podejmowania tych rzeczy przez opatów, chyba, że który wykaże się specjalnemi uprawnieniami od Stolicy Apostolskiej lub innym tytułem, któryby na nie zezwalał.[1]) Bezpośrednio potem przypomina statut soboru Lateraneńskiego III, zakazujący udzielania sakramentów świętych ludziom wyklętym i pomijania władzy biskupiej przy przejmowaniu świątyń lub dziesięcin od świeckich lub obsadzaniu kościołów klasztornych.[2])

Liczne klasztory żeńskie pod pretekstem braku środków do życia wprowadziły praktykę przyjmowania nowych kandydatek nie inaczej, jak za złożeniem pewnej opłaty. Sobór nazywa postępowanie takie symonją i radykalnie postanawia, że w razie, gdyby wypadek podobny ponownie się zdarzył, to zarówno przyjęta kandydatka, jak i przyjmująca ją przełożona zakonna, mają być bezpowrotnie z danego klasztoru usunięte i przeniesione do klasztoru z regułą surowszą na wieczną jak gdyby pokutę. Co do tych, które w ten sposób za pieniądze zostały dawniej przyjęte, winno się je w miarę możności również pousuwać z klasztorów, do których nieprawnie wstąpiły, i umieścić w innych klasztorach tej samej reguły. Prawo to obowiązywać ma i klasztory męskie, by zaś tem pewniej było zachowywane, biskupi winni co roku ogłaszać je w diecezjach swoich.[3])

* * *

Naprawa kleru, na którą taki nacisk położył sobór, miała służyć innemu celowi — naprawie, czyli uzgodnieniu z zasadą chrześcijańską życia wiernych. Z tego powodu szereg kanonów poświęca sobór specjalnie jeszcze temu ostatniemu celowi.

Wierni powinni znać dobrze zasady wiary świętej. Dla tego też biskupi, gdyby czy to z powodu zajęć licznych, czy choroby, czy innej jakiejkolwiek przyczyny,[4]) nie mogli sami osobiście wiernych nauczać, winni dobrać sobie do pomocy

[1]) Kanon 60.

[2]) Kanon 61. Por. z tem Lat. III, can. 9; Hefele-Leclercq, l. c., str. 1095 i n.

[3]) Kanon 64.

[4]) Brak wiedzy dostatecznej sobór stanowczo wyklucza.

mężów światłych i świętych, którzyby, objeżdżając diecezję, nietylko słowo Boże głosili, ale i sakrament pokuty oraz inne funkcje pasterskie w zastępstwie biskupów spełniali.[1])

Każdy chrześcijanin obojga płci od chwili dojścia do lat rozpoznawczych winien pod grozą wykluczenia z Kościoła i odmówienia na wypadek śmierci pogrzebu chrześcijańskiego, spowiadać się przynajmniej raz do roku przed właściwym parafji swojej kapłanem, pokutę naznaczoną w miarę sił wypełnić i przynajmniej raz do roku w okresie wielkanocnym przystąpić do Stołu Pańskiego. W dyspozycji tej mamy jeden więcej dowód troski papieża Innocentego III o ześrodkowanie życia wiernych, o ile można w ramach instytutu parafjalnego; należy ją odczytywać wiernym często, żeby nie mogli tłumaczyć się nieznajomością obowiązku, który jest tak ścisły, że tylko za zezwoleniem właściwego kapłana można go zmodyfikować nieco.

Celem wyciągnięcia jak największych korzyści ze spowiedzi wiernych mówi sobór i o przymiotach spowiednika, który winien umieć badać i okoliczności i wszystkie okazje grzechu, być roztropnym i ostrożnym, żeby wiedział, co, kiedy i jakiemu penitentowi poradzić; winien dalej umieć dochować tajemnicy, t. zn. ani słowem, ani znakiem żadnym, ani jakimkolwiek innym sposobem nie zdradzić grzechów wyznanych. Za wyjawienie grzechu w sakramencie pokuty wyznanego grozi duchownemu pozbawienie funkcyj kapłańskich i osadzenie aż do śmierci w surowym klasztorze.[2])

W trosce o uchrześcijanienie wiernych stara się wniknąć sobór w jak najszersze dziedziny życia. Zwraca się i do medyków, leczących choroby, aby pierwszą rzeczą ich, gdy zostaną do chorych wezwani, było z reguły polecić chorym przyjęcie Sakramentów świętych. Z dwóch motywów to sobór czyni: najprzód, „ponieważ choroba cielesna często z grzechu pochodzi", a powtóre dla tego, że gdy lekarz dopiero w najgorszej chwili choremu o Sakramentach mówi, to chory podlega często depresji i wówczas, właśnie z tego powodu, niebezpieczeństwo może naprawdę życiu jego gro-

[1]) Kanon 10.
[2]) Kanon 21.

zić. Medycy, którzyby lekceważyli ten przepis soboru, będą wykluczeni z Kościoła tak długo, dopóki nie dadzą zadosyćuczynienia. W używaniu środków leczniczych winni pod grozą ekskomuniki stosować się zawsze do nakazów etyki chrześcijańskiej, by nie zdarzyło się, że, lecząc ciało, narażą na chorobę o wiele wszak cenniejszą duszę pacjenta.[1])

W pracy nad podniesieniem życia chrześcijańskiego nie mógł sobór, oczywiście, pominąć i ważnej sprawy małżeńskiej. Jako roztropny, liczący się z potrzebami chwili wychowawca, z jednej strony łagodzi surowe i konieczne niegdyś, w napoły dzikich, pierwotnych stosunkach, stare przepisy kościelne — z drugiej, celem rozciągnięcia większej kontroli nad rodziną chrześcijańską, wprowadza pewne obostrzenia, niezbędne tam, gdzie rodzina miała być zdrowa, a dziecko mieć zapewnioną trwalszą opiekę rodziców. Postanawia zatem zniesienie obowiązujących przedtem zakazów zawierania małżeństw: 1) między powinowatymi t. zw. drugiego i trzeciego rodzaju[2]) i 2) między dziećmi kobiety z drugiego małżeństwa, a krewnymi pierwszego jej męża. Przeszkody małżeńskie ogranicza tylko do czwartego stopnia pokrewieństwa lub powinowactwa.[3])

Obok tego jednak zabezpiecza trwałość związków małżeńskich. Dla ułatwienia kontroli nad niemi i zapewnienia większej trwałości przypomina obowiązek jawności ślubów — żaden kapłan nie będzie mógł brać udziału w małżeństwach tajemnych —, zaprowadza zapowiedzi publiczne i egzamin przedślubny. Kapłan, błogosławiący małżeństwo, winien zbadać dokładnie, czy niema jakiej przeszkody, a wrazie obawy, że takowa istnieje, ślub małżeński odłożyć, dopóki sprawa się całkowicie nie wyjaśni.

---

[1]) Kanon 22.

[2]) „in secundo et tertio affinitatis genere". Co to był drugi i trzeci genus affinitatis p. Wernz, Ius decretalium, tom IV, 1904, str. 651 i n.

[3]) Właściwym motywem tego ograniczenia jest: „quoniam in ulterioribus gradibus jam non potest absque gravi dispendio huiusmodi prohibitio generaliter observari". Znamienną atoli dla rozmiłowanego w symboliźmie średniowiecza jest motywacja dodatkowa, przez sobór załączona: „Quaternarius enim numerus bene congruit prohibitioni conjugii corporalis... quia quatuor sunt humores in corpore, quod constat ex quatuor elementis" — kan. 50; Hefele-Leclercq, l. c., str. 1372 i n.

Dzieci zrodzone z małżeństw tajemnych, albo wbrew zawieszającemu dekretowi zawartych, o ile małżeństwa te były w stopniu zakazanym zawarte, będą uważane za nielegalne, nawet wówczas, gdyby rodzice nic o przeszkodzie istniejącej nie wiedzieli. Podobnież nielegalnemi będą dzieci, gdyby oboje rodzice ze świadomością przeszkody, choćby nawet jawnie, z zachowaniem form przepisanych małżeństwo zawarli. Zarówno kapłani, jak i strony, lekceważący przepisy soboru w sprawach małżeńskich podlegną karom kanonicznym — kapłani suspensie na trzy lata, a nawet i większej, gdyby wina ich okazała się większą. Z drugiej atoli strony kara spotka i tych, którzyby, chcąc nie dopuścić do małżeństwa dozwolonego, zmyślone przeszkody złowolnie zarzucali. [1])

Przy określaniu stopnia pokrewieństwa usuwa sobór świadków ze słyszenia, chyba że będą to osoby poważne i wiarogodne, które wiadomości swoje zaczerpnęły od conajmniej dwóch osób równie pewnych i wiarogodnych. W wypadku tym świadkowie winni posiadać możność dokładnego określenia stopnia pokrewieństwa i złożyć przysięgę, że nie są powodowani żadnemi innemi względami, jak tylko przekonaniem, że, co usłyszeli, jest prawdą; lepiej jest przytem zawsze tolerować małżeństwo przeciw prawom ludzkim w stopniu niedozwolonym zawarte, niż rozrywać przeciw prawom Bożym małżeństwo legalne. [2])

W okresie wszechwładnego jeszcze w początkach XIII w. panowania pięści i gwałtu niesłychanie ważnem być musiało, co postanowił sobór w sprawie wyrządzania krzywd i nieprawnego posiadania cudzej własności. Wbrew tedy niektórym postanowieniom prawa świeckiego, właściciel prawy winien mieć jak najdalej idącą możność dochodzenia i odzyskania swojej własności, niekiedy nawet wówczas, gdy rzecz już przeszła do rąk trzecich, mianowicie, gdy trzeci posiadacz ze świadomością wyrządzonej krzywdy rzecz nabył. W sprawach sumienia obowiązek zwrotu rzeczy nielegalnie zajętej ciąży jednakowo na krzywdzicielu bezpośrednim, jak i na tym, kto od niego świadomie rzecz przejął. [3])

[1]) Kanon 51.
[2]) Kanon 52.
[3]) Kanon 39.

Przedawnienia wszelkie wtedy tylko mają moc prawną, kiedy im od początku do końca towarzyszy dobra wiara. [1])

Celem zaprowadzenia praworządności i spokoju wśród chrześcijan przypomina sobór dawne dekrety kościelne przeciw pojedynkom, [2]) potępia — wprawdzie nie bezpośrednio — sądy boże, [3]) usiłuje podnieść autorytet sędziów kościelnych, zabezpiecza sądownictwo przed złą wolą stron i stwarza nowe niektóre warunki procedury sądowej, ratując jednocześnie strony od ewentualnych szykan, nadużyć i niesprawiedliwych wyroków; udostępnia kontrolę nad procesem [4]) i normuje apelacje, które niejednokrotnie były tylko środkiem do zmaltretowania przeciwnika, zlekceważenia kar kościelnych i trwania w dawnych występkach. [5])

* * *

Bolączką wielką czasów Innocentego III byli rozrzuceni po Chrześcijaństwie całem Żydzi, utrzymujący się przeważnie z lichwy, wyzyskujący ludność i demoralizujący ją wszędzie, pomawiani o największe zbrodnie i łączenie się z każdym wrogiem narodu, wśród którego żyli, znienawidzeni i nienawiść siejący. Przez panujących raz prześladowani, innym znowu razem, jako pewne źródło dochodów, pod opiekę brani, tak że często nawet do wysokich godności dochodzili, powodowali ku sobie tem większą tylko niechęć ludów. Nader liczne skargi na Żydów musiały być nadesłane zwłaszcza z Hiszpanji i Francji, w których Żydzi więcej niż gdzieindziej się panoszyli, a czując pewniejszy grunt pod nogami, urągali często chrześcijanom i zwyczajom chrześcijańskim.

Już sobór Lateraneński III uważał za wskazane wziąć w obronę społeczeństwo chrześcijańskie przed niektóremi uprzywilejowaniami i roszczeniami Żydów. [6]) Lateraneński IV aż cztery kanony przeciw Żydom skierowuje.

---

[1]) Kanon 40 i 41.

[2]) Kanon 18.

[3]) Tamże.

[4]) Wszystkiego, co powiedziano o sądownictwie kościelnem, dotyczą kanony 35—38 i 48.

[5]) Kanon 35 i 48.

[6]) Jak n. p. w sądownictwie, nieprzyjmowanie świadectwa chrześcijan przeciwko żydom i wydziedziczanie żydów nawróconych — Lateran. III, can. 26; Hefele-Leclercq, l. c., str. 1105 i n.

Chrześcijanom na mocy starych zarządzeń Kościoła nie wolno było pobierać żadnych procentów od sum, które pożyczali. Korzystali z tego Żydzi, służyli bowiem chętnie pożyczkami, ale ściągali przytem odsetki tak wielkie, że często w krótkim czasie wierzycieli do ruiny doprowadzali. Sobór postanawia, że gdziebykolwiek Żydzi wymuszali nadmierne zyski, chrześcijanie winni zerwać wszelką z nimi łączność, niczego u nich nie nabywać, bojkotować poprostu, i to nawet pod grozą kar kościelnych, dopóty, dopóki nie wynagrodzą wyrządzonej krzywdy. Książętom nie wolno będzie srożyć się z tego powodu nad chrześcijańskimi poddanymi, winni raczej ze swojej strony powściągać Żydów od nadużycia. Kara bojkotu aż do wynagrodzenia grozi Żydom również za krzywdy, które kościołom wyrządzają, odmawiając im świadczeń, do których z różnych tytułów są obowiązani. [1])

Celem zapobieżenia zepsuciu, idącemu od Żydów, a zwłaszcza łączności płciowej w jakiejkolwiek formie z Żydami, nakazuje sobór zamieszkałym wśród chrześcijan Żydom, zarówno mężczyznom, jak i niewiastom żydowskim, noszenie specjalnej odzieży, po której łatwo możnaby ich rozpoznawać zawsze. W niektórych prowincjach było to już dawniej zachowywane, obecnie praktykę powyższą rozciąga sobór na cały świat chrześcijański. [2]) Następnie, ponieważ Żydzi pozwalają sobie nieraz drwić z kultu chrześcijańskiego i bluźnić jawnie Chrystusowi Panu, sobór każe książętom czuwać specjalnie, aby tego nie było, i karać gdzie wypadnie, w dni zaś męki Pańskiej, kiedy to serce chrześcijan smutek zapełnia, zakazuje Żydom pokazywać się na ulicy, zwykli bowiem nieraz naumyślnie w dni te przystrajać się jaskrawiej, a nawet otwarcie szydzić ze smutku chrześcijańskiego. [3])

Ponieważ jest niedorzecznością, aby ci, co Chrystusowi bluźnią, mieli piastować władzę jakąkolwiek nad chrześcijanami, a dalej ponieważ urzędnicy Żydzi są dla chrześcijan zbyt dokuczliwi, wznawia sobór uchwały synodu Toledańskiego, zakazujące nadawania urzędów publicznych Żydom.

[1]) Kanon 67.

[2]) Kanon 68. Przepis ten dotyczy i Saracenów, wśród chrześcijan mieszkających. P. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1386 i n.

[3]) Kanon 68.

Corocznie odbywane synody prowincjonalne winny czuwać nad tem i upominać oraz karami powściągać władców, powierzających urzędy Żydom. Żyd zaś urzędnik winien pod grozą zerwania z nim wszelkich stosunków i bojkotu zupełnego ze strony chrześcijan obrócić na ubogich chrześcijańskiego wyznania wszystko, cokolwiek z okazji urzędowania swego od chrześcijan pobrał i urząd swój czemprędzej złożyć.[1])

Szczególniejszą uwagę zwraca sobór na neofitów, którzy nieszczerze i obłudnie przyjęli chrzest, albo, przyjąwszy go, nie wyzbyli się bynajmniej starych swoich praktyk wierzeniowych, skażając w ten sposób czystość nauki i obrzędów chrześcijańskich. Sobór poleca biskupom mieć specjalne oko nad neofitami, aby już w niczem do dawnej wiary nie wracali, daleko lepiej bowiem jest nie przyjmować chrześcijaństwa, aniżeli z uznanej już drogi Pańskiej zbaczać.[2])

* * *

Mówiąc o przebiegu soboru, zanotować jeszcze musimy fakt jeden, który mógł znaleźć odbicie pewne w dziejach życia kościelnego w Polsce. Mianowicie wzmiankowany już przez nas bojownik o czystość nauki katolickiej przeciwko Albigensom, biskup Fulko z Tuluzy,[3]) przywiózł z sobą na sobór znanego ze świetnych kazań i nader owocnej pracy misyjnej wśród heretyków południowej Francji, wsławionego nawet darem czynienia cudów, Hiszpana rodem, Dominika de Guzman. Obydwaj ci znakomici mężowie wystąpili z projektem utworzenia specjalnego zakonu, któryby głoszeniem nauk, dawaniem dobrego przykładu, praktykowaniem cnót ewangielicznych i surowością życia swoich członków służył nawracaniu licznych bardzo i niebezpiecznych dla ówczes-

---

[1]) Kanon 69. Przepis ten dotyczył i pogan urzędników w społeczeństwie chrześcijańskiem.

[2]) Kanon 70. Sobór nie wymienia, jakich neofitów ma na względzie. Z tego jednak, że poprzednie kanony poświęca specjalnie żydom, przepisy zaś antyżydowskie rozciągać każe już to na Saracenów, już na pogan, wnosimy, że i w kanonie 70 również myśli w pierwszym rzędzie o neofitach żydowskich, a dopiero potem i o wszelkich innych.

[3]) Patrz wyżej str. 25.

nego społeczeństwa błędnowierców. Miał to być późniejszy zakon Dominikański. [1]) Sprawa Albigensów oraz metody ich zwalczania interesowały żywo każdego, komu były drogie ideały kościelne i spokój Chrześcijaństwa: oczywiście zainteresować musiały i biskupów polskich, obecnych na soborze. Ujęła ich niezawodnie skromna, pokorna, a jednocześnie pełna wewnętrznego ognia i uczona postać założyciela dominikanów i później świętego. Sądzimy, iż nie będzie dalekim od prawdy wniosek, że to zetknięcie się osobiste episkopatu naszego ze św. Dominikiem w Rzymie było jednym z powodów szybkiego później przyjęcia się i rozpowszechnienia zakonu dominikańskiego w Polsce. [2])

* * *

Z kolei rzeczy ciekawa bardzo nasuwa się kwestja, jakim był udział biskupów polskich w obradach soborowych i jak daleko sięgał ich wpływ na treść uchwalonych kanonów. Ogólnie śmiało zgóry powiedzieć można, że poślednim wcale nie był. Zwłaszcza jeśli idzie o arcykiskupa Henryka, to zważywszy jego ruchliwość i pełną inicjatywy naturę, zapał reformatorski, stanowisko wielkie, które potrafił sobie wyrobić, wreszcie nimb prześladowania, któremu podlegał, słusznie wnioskować możemy, że rola jego na soborze nie była bynajmniej bierną, owszem patrzono nań, jako na jednego z duchów kierowniczych soboru i ze zdaniem jego liczono się poważnie; między zgromadzonymi ojcami był arcybiskup bezwątpienia przedstawicielem surowszego kierunku.

Ale to ogólnie tylko. Gdy zaś idzie o szczegóły, sprawa wikła się niesłychanie głównie dla tego, że, niestety, niema żadnych źródeł, któreby bezpośrednią i wyraźniejszą nieco

---

[1]) P. Luchaire, l. c. str. 45 i nn. Historycy św. Dominika przypisują jemu i biskupowi Fulkonowi udział główny w autorstwie kanonów o kaznodziejach diecezjalnych i teologach (wyż. str. 44 i 55), których winna posiadać każda metropolja; p. Petitot, Vie de St. Dominique, str. 240 i n.

[2]) Wniosek nasz tem więcej zyskuje na prawdopodobieństwie, że między obecnymi na soborze był ponad wszelką wątpliwość i kanclerz krakowski, Iwo Odrowąż, późniejszy biskup, krewny bliski i kierownik duchowny pierwszego dominikanina polskiego, św. Jacka Odrowąża.

na ten temat odpowiedź dawały. Z protokołu oficjalnego, spisanego na soborze, przechowały się tylko fragmenty, podające miejsce i czas odbycia soboru, jego skład osobisty i tekst kanonów uchwalonych. Pozatem mamy w źródłach kilka tylko luźnych wzmianek, pozwalających nam wniknąć w tok niektórych obrad i spraw na soborze omawianych.[1])

Jedynym więc środkiem, jaki historykowi pozostaje w celu rozwiązania zagadnienia, jest zestawienie reformy, wprowadzanej podówczas w Polsce, z treścią poszczególnych kanonów soboru. Tam, gdzie znajdziemy punkty styczne, możemy być pewni, że zarówno arcybiskup Henryk, jak i towarzyszący mu biskupi w miarę sił i głos zabierali i kierunek obradom dawać usiłowali. Trudno mianowicie przypuścić, aby w sprawach, obchodzących żywo Polskę, obecni na soborze biskupi polscy, będący przecież wszyscy i obytymi w świecie, w prawie i stosunkach kościelnych, i gorliwymi pionierami reformy, posiadającymi nawet upór pewien w obronie słusznej zasady,[2]) i dobrymi retorami, władającymi świetnie łaciną, jak niektórzy,[3]) mieli zachowywać się lękliwie, milcząco, albo, co jeszcze bardziej byłoby niezrozumiałe, obojętnie.

Jeśli następnie rozejrzymy się w sytuacji Kościoła poza prowincją polską i porównamy ją z naszą w okresie soboru, to wówczas bliżej jeszcze zdołamy wyeliminować te statuty, w których Polska mogła mieć większe zainteresowanie, które zatem z dużą dozą prawdopodobieństwa w pierwszym rzędzie przez biskupów Polski były wniesione i na ich żądanie uchwalone.

Jednym więc z kanonów, w których sobór mógł mieć m. i. i specjalnie Polskę na względzie, był niezawodnie kanon 53, dotyczący płacenia dziesięcin przez osadników ziemskich z obcego kraju i narodu przybyłych.[4]) Właśnie w okre-

[1]) Hefele-Leclercq, l. c., str. 1722 i nn.; Luchaire, l. c., str. 7 i nn.

[2]) Takim był n. p. prócz arcybiskupa i biskup wrocławski, Wawrzyniec. Por. spór jego z Henrykiem Brodatym, niżej str. 64.

[3]) N. p. krakowski mistrz Wincenty, autor pierwszej kroniki przez Polaka spisanej.

[4]) Patrz wyżej, str. 51. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1375, błędnie tłómaczy kanon ten, twierdząc, że mowa w nim o Grekach.

sie soboru Lateraneńskiego IV toczył się na tem tle od dłuższego już czasu ostry spór między biskupem wrocławskim, Wawrzyńcem, a księciem Henrykiem Brodatym. Książę chciał sprowadzonych przez siebie na Śląsk kolonistów niemieckich uwolnić od dawania dziesięciny Kościołowi, albo przynajmniej umniejszyć ją nieco — biskup opierał się temu. Sprawa poszła aż do Rzymu, skąd, właśnie w r. 1215, papież wydał decyzję w sensie przychylnym dla biskupa.[1])

Wypadkami, zaszłemi w Polsce, jak to zresztą już zaznaczyliśmy wyżej,[2]) dadzą się częściowo umotywować i kanony, dotyczące elekcji biskupów. Polska za rządów papieża Innocentego III przed soborem aż dwukrotnie uciekała się do jego wyroku w sprawie dość przewlekłych i trudnych do rozwikłania sporów elekcyjnych, z określenia więc soborowego na ten temat bezpośrednie korzyści wynosiła.

Tak samo i co do najważniejszych z pomiędzy wydanych na soborze uchwał w sprawie wykształcenia i obyczajów kleru oraz zwoływania corocznego synodów. Czytając je, odnosimy silne wrażenie, że jak gdyby z ust arcybiskupa Henryka zostały wyjęte.[3]) Zwłaszcza to, co mówi sobór o synach kanonickich, otrzymujących miejsca w kapitułach, których członkami są ojcowie,[4]) porównane z listem papieskim do arcybiskupa z dnia 8 stycznia 1207 r. w tej samej materji,[5]) jest jak gdyby żywcem dla Kościoła polskiego przeznaczone. Arcybiskup niezawodnie w sprawozdaniach swoich, które przed soborem do Rzymu przesyłał, komunikował papieżowi, o ile ustalony przezeń wspólnie z papieżem w r. 1207 program reformy został w Polsce wykonany i co jeszcze reformy potrzebuje.

Ogólniejsze, oczywiście, znaczenie mają statuty, dotyczące łamania immunitetu kościelnego przez świeckich oraz zagrabiania własności kościelnej.[6]) Bo chociaż Kościół i kler

---

[1]) Smolka, Henryk Brodaty, Lwów 1872, str. 66 i n.

[2]) Patrz str. 44.

[3]) Por. wyżej, str. 2 i nn.

[4]) P. wyż. str. 27. W r. 1202 i nn. pisze papież listy w sprawie dziedziczenia prebend w Anglji i Francji; p. Luchaire. l. c., str. 102 i n.

[5]) KDWPol. I, nr 55.

[6]) P. wyżej, str. 49 i n.

polski wiele pod tym względem w czasie sporów z Laskonogim zarówno od księcia, jak i od podwładnego księciu rycerstwa ucierpieli,[1]) to jednak i gdzieindziej nie lepiej się działo, a jeśli idzie o skargi do Stolicy Apostolskiej z tego powodu, to z zagranicy więcej ich napływało, niż z Polski.[2]) Ale znowu postanowienia soboru w sprawie ekskomuniki, a głównie złowolnych wybiegów, jakich niektórzy, uprzedzając grożącą im ekskomunikę, używają, o czem mówi kanon 48,[3]) przypomina nam mocno ekskomunikę, którą w r. 1210 rzucił na Władysława Laskonogiego arcybiskup Henryk, i apelację, którą książę w oczekiwaniu ekskomuniki założył zgóry do papieża, próbując w ten sposób wyemancypować się niejako z pod juryzdykcji arcybiskupa, albo przynajmniej złagodzić skutki spodziewanej kary.[4])

Podobnież i uznanie wielkie soboru dla cystersów, ostentacyjne prawie i, przypuszczać należy, bolesne bardzo dla innych zakonów,[5]) w uderzający sposób harmonizuje z sympatją wielką, którą względem zakonu cysterskiego żywił arcybiskup i episkopat polski.[6]) Naturalnie nie można z tego wnioskować, jakoby uchwała soboru o zakonnikach spowodowaną była tylko dzięki wpływom naszych biskupów. Cystersi bowiem ogólnem wtedy cieszyli się uznaniem, bądź co bądź wpływ jakiś na nią i Polacy mieć mogli, a conajmniej przyklasnęli jej szczerze, odpowiadała bowiem całkowicie ich własnym poglądom na sprawę.

W dalszym ciągu rozumowania naszego gotowi jesteśmy widzieć wpływ pewien bliższy episkopatu polskiego i na uchwały antyżydowskie soboru.[7])

---

[1]) KDWPol., I, nr 42 i 44.

[2]) Zwłaszcza same Włochy były ciągle uprzywilejowanym terenem nadużyć władz i osób świeckich w stosunku do Kościoła. P. Luchaire, Innocent III, Rome et l'Italie, Paris, 1907, passim; Le Concile de Latran, str. 91 i nn., 95 i nn.

[3]) P. wyżej str. 48.

[4]) KDWPol. I, nr 74.

[5]) P. wyż. str. 52 i n.

[6]) Przejawy tej specjalnej sympatji dla cystersów, widzimy choćby w nadaniach licznych, które podówczas cystersi już to od arcybiskupa i biskupów, już za ich wpływem od książąt otrzymywali.

[7]) P. wyż. str. 60 i n.

W Polsce Żydzi, już od początku osiedlenia się ich na naszej ziemi, korzystali z daleko idących swobód i uprawnień, niestety, wyzyskiwali je na niekorzyść i obrazę społeczeństwa, wśród którego mieszkali. Handel niewolnikami, który uniemożliwił niegdyś pasterską pracę św. Wojciechowi w Pradze, prowadzili Żydzi i w Polsce. Władza książęca stała wobec tego nadużycia żydowskiego jak gdyby bezradnie, bo tylko drogą wykupu potrafiła niekiedy łagodzić dolę nieszczęśliwych ofiar.[1]) W XII wieku, prześladowani w związku z wyprawami krzyżowemi na Zachodzie, zaczęli liczniej niż przedtem napływać do Polski, a dzięki obrotności swojej opanowali handel cały i doszli szybko do bogactw.

Za Mieszka Starego w drugiej połowie XII w., służąc potrzebującym ciągle książętom pieniędzmi, pozyskali sobie wyjątkową ich opiekę, weszli nawet do mennic, urzędów skarbowych i monopoli książęcych, oczywiście, nie bez wpływu na ucisk fiskalny ludności rodzimej. Finansowe szacherki skarbników Mieszkowych, na które się źródła skarżą,[2]) psucie monety gwałtowne, o którem w liście do Polaków z r. 1207 pisze sam papież Innocenty III,[3]) stają się o wiele zrozumialsze, jeśli uwzględnimy, że rękę w tem maczali Żydzi.

Wyczerpując wszelkie środki zysku, nie gardzili i rolą; zajmowali ją już to drogą zastawu za udzielone pożyczki, już drogą przejęcia, tam gdzie dłużnik był niewypłacalny. W czasach arcybiskupa Henryka liczne zwłaszcza były ziemskie osiedla żydowskie na Śląsku.[4]) Przypuszczać można, że

[1]) Tak np. o pierwszej żonie Władysława Hermana, matce Bolesławowej, Judycie, Czeszce, komunikuje współczesny jej kronikarz t. zw. Gallus, że pełniąc czyny chrześcijańskiego miłosierdzia, „wielu chrześcijan wykupywała własnemi środkami z niewoli od Żydów" (Chronicon, II, 1). Zupełnem przeciwieństwem do Judyty zdaje się być pod tym względem komes pałacowy na dworze Władysława Hermana, „zaślepiony chciwością" władzy i dostatków Sieciech, który „wiele popełnił rzeczy okrutnych i nie do zniesienia, jednych ... zaprzedawał w niewolę, innych z kraju wypędzał" (ib. c. 4). Mowa tu o nieuczciwem pełnieniu władzy sędziowskiej przez Sieciecha, który zapewne w Żydach polskich znajdował chętnych pośredników nieuczciwości swojej.

[2]) Kronika Mistrza Wincentego, MPH. II, str. 381.

[3]) KDWPol. I, nr. 51.

[4]) Meisl, Geschichte d. Juden in Polen u. Russland, I, Berlin 1921, str. 41 in.

wzmiankowany wyżej spór o płacenie dziesięciny, toczony między Henrykiem Brodatym a biskupem wrocławskim z powodu osadnictwa obcego, dotyczył nie samych tylko niemieckich, ale w części i żydowskich osadników rolnych. [1]).

W tem wszystkiem zaś najgorszem było, że ludność polska zazdrościła wprawdzie Żydom ich uprzywilejowanego stanowiska, a nieraz nawet figle im drobne wyrządzała, naogół jednak dzięki właściwemu naturze słowiańskiej lenistwu ducha i ospałości ideowej nie tylko nie umiała zdobyć się nigdy na większy akt samoobrony, ale towarzysko nawet nie czyniła różnicy żadnej między chrześcijanami a Żydami: ucztowała i bawiła się z Żydami, gościła ich w prywatnych domach swoich i nawzajem przez nich przyjmowaną była, chodziła do wspólnych łaźni, mieszkała razem z nimi. Ludność niższej kondycji przyjmowała służbę u Żydów, kobiety bywały mamkami dzieci żydowskich, podlegając nader często zdrożnościom i rozkładowej etyki i wschodniej zmysłowej natury żydowskiej. Synody polskie jeszcze kilkadziesiąt lat po śmierci arcybiskupa Henryka musiały zastrzegać się przeciw tej promiskualności. [2])

W czasach arcybiskupa Henryka kler polski wyższy, aczkolwiek zgodnie z przepisami Kościoła powszechnego zachowujący wszystkie względem Żydów nakazy humanitaryzmu, był pierwszym, który zwrócił uwagę na zgubne wpływy współżycia żydowskiego. Świątobliwy biskup krakowski, Mistrz Wincenty, jak widać z całej kroniki, którą po sobie zostawił, człowiek bardzo dobroduszny i ludzki, wrażliwy na wszelką niesprawiedliwość i krzywdę, Żydów jednak niebardzo znosił, traktował ich jako naród o mniejszej wartości i miał żal do urzędów, że się zbytnio Żydami opiekują. [3]) Podobnie, jak Mistrz Wincenty, patrzyli na nich

[1]) P. wyż. str. 64. Wyraźną wzmiankę o niepłaceniu dziesięcin przez Żydów z majątków, które po chrześcijanach objęli, ma synod wrocławski kardynała Gwidona z 1267 r.; p. KDWPol. I, str. 375, kanon 14.

[2]) P. synod kard. Gwidona, j. w., str. 374 in., kanon 10—14. Charakterystycznem w postanowieniach antyżydowskich synodu tego jest to, że w większej części są dosłownem powtórzeniem postanowień sob oru Laterańskiego IV.

[3]) „Żyda żaki szkolne przypadkiem potrącą, już sędziowie (książęcy) tę samą karę (siedmnadziesta), *jakgdyby za świętokradztwo jakie* na nich stosują". — Kronika, l. c. str. 381.

niezawodnie wszyscy biskupi polscy, a tem więcej zdecydowany wróg wszelkiego ze złem kompromisu, arcybiskup Henryk. Leżało im bardzo na sercu uwolnienie wiernych od ekonomicznej zależności od Żydów, tudzież unieszkodliwienie tych ostatnich — we wszystkich odnośnych uchwałach soboru Laterańskiego IV widzieli najlepszy środek po temu.

* * *

Po zakończeniu sesyj plenarnych i zamknięciu soboru przybyli na sobór ojcowie nie odrazu, a przynajmniej nie wszyscy odrazu się rozjechali. Papież chciał mieć bliższe i ustne od nich relacje o stanie poszczególnych diecezyj, omówić wszystko, co na soborze samym dla różnych przyczyn, czy to z braku czasu, czy z powodu konieczności załatwienia najpierw spraw ważniejszych i ogólniejszych, omówionem być nie mogło. Chciał też zapewne dać przedstawicielom poszczególnych prowincyj bardziej konkretne jeszcze i zastosowane do ich specjalnych potrzeb polecenia i wskazówki. Zabronił więc wszystkim opuszczać Rzym, dopóki się z nim osobiście, na prywatnej niejako audjencji nie zobaczą i nie pożegnają.

Kronikarz angielski Mateusz Paris daje faktowi temu interpretację, że papieżowi chodziło tylko o wyłudzenie przy tej okazji pieniędzy, co miał przeprowadzać tak bezwzględnie, że prałaci angielscy prawie wszyscy musieli aż zapożyczać się na najcięższych warunkach u bankierów rzymskich. [1]) Ale Mateusz Paris, jak zresztą ogół kronikarzy angielskich XIII w., jest złośliwie uprzedzony do Stolicy Apostolskiej i wszystko, co jej dotyczy, raczej w gorszem świetle przedstawia, na punkcie zaś pieniężnym — znowu podobnie do ogółu ziomków swoich, pisarzy — jest dziwnie, czasami aż chorobliwie wrażliwy i, gdy idzie o kurję, wszędzie, w najbardziej nawet niewinnych jej posunięciach gotów jest widzieć zamach na trzosy angielskie. Do jakiego stopnia Innocenty III był daleki od myśli finansowego wyzyskiwania Chrześcijaństwa, wskazują jego reformy kurjalne,[2])

[1]) P. Hefele-Leclercq, l. c., str. 1398, przyp. 4.
[2]) Luchaire, Rome et l'Italie, str. 206 i nn.

następnie instrukcje, dawane legatom w różnych krajach,[1]) wkońcu zaś sam sobór Lateraneński IV. Gdy bowiem ktoś z obradujących zaproponował, aby wszystkie prowincje chrześcijańskie obłożyły się podatkiem specjalnym na rzecz Stolicy Apostolskiej, papież sam niezadowolony z propozycji przerwał wszelką dyskusję na ten temat.[2])

Biskupi polscy jeszcze wkońcu grudnia znajdowali się w Rzymie, czekając na swoją kolej widzenia się i pożegnania z papieżem. Dopiero 29 tego miesiąca uzyskali od Innocentego potwierdzenie przywileju książąt, wydanego w Wolborzu.[3]) Wrócili do Polski w początkach roku następnego, 1216, zimą, a może dopiero na wiosnę. Przywieźli z sobą, podobnie jak inni hierarchowie, przynajmniej księgę uchwał soboru, jeśli nie kompletniejszy jego protokół. Zaraz też oddali się wcielaniu przepisów soborowych w życie.[4])

---

[1]) Por. np. Tangl, Das Register Innocenz' III über die Reichsfrage, Leipzig 1923, str. 106.

[2]) Hefele-Leclercq, l. c., str. 1398.

[3]) KDWPol., I, nr. 85. P. wyżej, str. 8.

[4]) Wnosimy o tem z listu papieża Honorjusza III z dn. 16 stycznia 1218 r. (KDWPol. I, nr. 102), w którym mowa o zatargu arcybiskupa Henryka z biskupem płockim Giedką, właśnie na tle wprowadzania uchwał soborowych w życie. Por. też zbiorek statutów spisany w Sieradzu, zawierający również niektóre uchwały soboru Lateraneńskiego IV: Hube, Antiquissimae constitutiones synodales prov. gneznensis, Petropoli, 1856, str. 2 i nn.; Abraham, Zjazd Łęczycki w r. 1180, Kwartalnik Historyczny, III, str. 399 i n.

Lublin, d. 27 czerwca 1925 r.

Ks. dr. Józef Umiński.

Choroba Europy współczesnej.

Nie trzeba być nadzwyczajnym pesymistą, by widzieć i odczuwać, że cywilizacja ludzka przeżywa w czasach obecnych głęboki i groźny kryzys, bo fakt ten sam się narzuca każdemu obserwatorowi obecnego życia zbiorowego. Pod mianem cywilizacji ludzkiej rozumiem cywilizację śródziemnomorską, czyli europejską, bo ta jedynie posiada wartość ogólno-ludzką, inne bowiem cywilizacje są już to wtórne, jak amerykańska, mająca swe źródło wyłącznie w europejskiej, już to są zamknięte w sobie i wyraźnego wpływu na bieg dziejów nie mają, jak cywilizacje azjatyckie Indyj, Chin i Japonji. Ta też, podstawowa dla całego świata, cywilizacja europejska przeżywa w czasach obecnych najgroźniejszy kryzys, zatracając jednocześnie coraz więcej swe dawne wpływy w innych częściach świata.

Cywilizacja ta, która przed wojną światową postępowała olbrzymiemi krokami naprzód przez swe wzrastające bogactwa materjalne, nadzwyczajne odkrycia naukowe i techniczne oraz wzmagające się wpływy na całej kuli ziemskiej, obecnie po wojnie nie tylko, jakby się załamała i zatrzymała w swym świetnym pochodzie, ale nawet jakby się zaczęła cofać wstecz i tracić na sile. Czy zjawisko to jest przejściowem, jak było, naprzykład, po wojnie trzydziestoletniej, i cywilizacja rozpocznie na nowo swój triumfalny pochód, czy też w zjawisku tem tkwią groźne oznaki choroby, a nawet zbliżającej się śmierci? Jest to pytanie nadzwyczaj zawiłe, i na ten temat możnaby wypisać, nie wyczerpując go, całe tomy; obecnie chciałbym tylko przedstawić niektóre zasadnicze wnio-

ski, o ile na to mogą pozwolić krótkie ramy niewielkiego artykułu.

Rzucając okiem wstecz na bieg dziejów cywilizacji śródziemno-morskiej i związanej z nią cywilizacji Azji przedniej, musimy stwierdzić istnienie od zarania tych dziejów dążności do zjednoczenia całej ówczesnej historycznej i kulturalnej ludzkości w jedną całość; poczynając od monarchij: babilońskiej, asyryjskiej i egipskiej poprzez coraz to więcej uniwersalne monarchje perską i macedońską dochodzimy wreszcie do imperjum rzymskiego, które urzeczywistniło antyczny ideał uniwersalizmu w najwyższym stopniu i przez swój pokój rzymski, *pax romana,* zjednoczyło wszystkie ówczesne historyczne ludy w jedną wielką kulturalną całość. Na fundamentach rzymskich powstaje nowy uniwersalizm chrześcijański, który dąży do zespolenia w jedną duchową całość już nie tylko wszystkich ówczesnych ludów historycznych, ale wszystkich członków rodzaju ludzkiego na całej kuli ziemskiej. Z rozkładającego się państwa rzymskiego powstają nowe państwa chrześcijańskie, romańsko-germańskie, które w myśl idei chrześcijańskiej mają być zespolone w *civitas Dei,* państwo Boże na ziemi i ogarnąć wszystkie ludy na kuli ziemskiej pod duchowem zwierzchnictwem namiestników Chrystusa, papieży rzymskich.

Wielcy papieże średniowiecza, przystępując do urzeczywistnienia tej idei, w głębokiem zrozumieniu potrzeby zjednoczenia dla świata, dążą konsekwentnie do ugruntowania swej supremacji nad władzą świecką, w następstwie czego wstępują z nią w tragiczny konflikt, który kończy się zwycięstwem władzy świeckiej. Idea uniwersalizmu chrześcijańskiego, idea *Civitatis Dei* na ziemi, która osiągnęła swój najwyższy szczyt w wyprawach krzyżowych, ginie w ogniu tej walki, i od tego też czasu, właściwie, rozpoczyna się odrębna historja państw, których władcy, będąc jeszcze prawowiernymi chrześcijanami w życiu prywatnem, wyrzekają się ostatecznie urzeczywistnienia idei państwa Bożego na ziemi. Europa po uniwersaliźmie rzymskim i próbach uniwersalizmu chrześcijańskiego atomizuje się, rozpada się na części, które już nie tylko nie tworzą jednej społeczności chrześcijańskiej, ale zaczynają nawet wrogo przeciwstawiać

się jedna drugiej; lecz naogół w masach panuje jeszcze światopogląd chrześcijański, który pozostaje nadal łącznikiem między narodami i państwami Europy. Reformacja dopiero zadaje ostateczny cios idei uniwersalizmu chrześcijańskiego — pomijam tu dawniejszy rozłam Kościołów na Zachodzie i Wschodzie, bo fakt ten nie osłabił, ale raczej spotęgował dążności uniwersalne Kościoła zachodniego — przypadający zaś na jej okres początek rozwoju astronomji i innych nauk przyrodniczych, skierowanych na fałszywe tory, podkopuje w Europie wreszcie i sam światopogląd chrześcijański, i z walk epoki reformacji Europa wychodzi ostatecznie podzieloną na części, w których interesa dynastyczne górują nad wszelkiemi innemi. Idea jedności chrześcijańskiej nie zamiera zupełnie jedynie dzięki temu, że królowie uważają siebie za władców chrześcijańskich z łaski Bożej; ale rewolucja francuska kładzie kres i tym słabym resztkom dawniejszego uniwersalizmu chrześcijańskiego, próbując jednocześnie ze swej strony w osobie Napoleona urzeczywistnienia idei nowego uniwersalizmu, drogą podboju Europy i zorganizowania jej na zasadach nowych idej rewolucyjnych. Czy wyprawy Napoleona do Rosji nie możnaby uważać za rezultat tej fatalnie ciążącej nad dziejami świata dążności do uniwersalizmu?

Po upadku rewolucji i kongresie wiedeńskim Europa konsoliduje się ostatecznie w szereg odrębnych, potężnych państw; zakończeniem tego okresu jest utworzenie niepodległych Włoch i zjednoczonych Niemiec. Idea jedności chrześcijańskiej błąka się po kongresie wiedeńskim jeszcze jakiś czas na Wschodzie Europy, gdzie znachodzi swój wyraz w świętem przymierzu trzech monarchów, ale wkrótce i te słabe przeżytki zamierają, i Europa przechodzi zdecydowanie i ostatecznie do kultu wyłącznego egoizmu państwowego: każde państwo staje się fetyszem dla siebie i zasadniczo wrogiem każdego innego państwa. Na miejsce dawnej idei jedności chrześcijańskiej wstępuje obecnie zasada równowagi europejskiej, która jest sztucznie podtrzymywana systemem sojuszów i pilnie przestrzegana przez ówczesnych dyplomatów, słusznie widzących w niej jedyną możliwość uniknięcia konfliktu europejskiego. Przebłyskiem dawnej

idei łączności narodów chrześcijańskich są w tej epoce tylko rozmaite konwencje i umowy o charakterze ogólnoludzkim, oraz tak zwany koncert europejski, który występuje bardzo często zgodnie w imię solidarności europejskiej w sprawach pozaeuropejskich oraz bliskiego Wschodu; w stosunkach zaś między samemi państwami europejskiemi panuje w tej epoce wszechwładnie polityka kłamstw, fałszu, obłudy i szacherek wszelkiego rodzaju, które są uważane za szczyt rozumu politycznego.

Wiek XIX jest jednocześnie epoką wybujałego rozkwitu nacjonalizmu, który w swych krańcowych przejawach jest jeszcze więcej od egoizmu państwowego wrogim wszelkiej idei jedności ogólnoludzkiej; fetyszem tu staje się już nie państwo, jako takie, ale naród, uosobiony w państwie. Te dwie siły, egoizm państwowy oraz wybujały nacjonalizm, podkopywały gmach Europy przedwojennej, pozbawionej wszelkiego poczucia solidarności chrześcijańskiej oraz wszelkiego autorytetu ponadpaństwowego. Jedynym hamulcem przed rozpętaniem wojny był strach przed niepewnością jej wyników wobec mniej więcej równych sił obu wrogich obozów. Wszystkie więc wielkie państwa zbroiły się na wyścigi, chcąc przewyższyć lub przynajmniej dorównać swym wrogom; próby ograniczenia zbrojeń oraz ustanowienia instytucji arbitrażu na konferencjach haskich nie doprowadziły do żadnych pozytywnych wyników; poczem nieunikniona konsekwencja zbrojnego pokoju, straszliwa katastrofa 1914 r., nie dała już długo na siebie czekać.

I cóż przyniosła ostatecznie Europie ta niesłychana w dziejach świata wojna? Nie łudźmy się; pomijając, przypadkowo wynikłe ze zbiegu okoliczności, zadośćuczynienie sprawiedliwości dziejowej, jakiem było odbudowanie Polski, wojna ta nie zmieniła w niczem ani światopoglądu, ani systemu polityki europejskiej, a jeżeli zmieniła, to tylko ku gorszemu. Hasło „każdy dla siebie" przenika po wojnie w spotęgowanej formie do życia klas i jednostek, szowinizm narodowy miast słabnąć wzmaga się, państwa powróciły do dawniejszej polityki obłudy, szacherek i sojuszów, za pomocą których pragną zaasekurować siebie od nowej katastrofy, nie pomne na dawne doświadczenie; jednem słowem, po

wojnie daje się bezwzględnie stwierdzić jeszcze groźniejszy zanik solidarności europejskiej i Europa zamienia się coraz więcej w szereg odrębnych podwórek, odgradzających się wzajemnie murem chińskim. Do pogorszenia sytuacji przyczynia się w znacznym stopniu bałkanizacja Europy środkowej oraz ostateczny upadek pierwiastka monarchicznego, który — można być jego zwolennikiem lub wrogiem — był w każdym razie ważką siłą organizacyjną w braku innych sił jednoczących. Jeżeli zaś doda się do tego ogólne zubożenie, które w związku z bałkanizacją Europy środkowej oraz wyeliminowaniem Rosji z obrotu gospodarczego, w ogromnej mierze utrudnia odbudowę gospodarczą świata, to będziemy mieli wcale nie wesoły obraz współczesnej Europy.

Jedyną, zdaje się, dodatnią zdobyczą tej wojny, mogłoby być utworzenie Ligi Narodów, gdyby Liga ta była w rzeczywistości tem, czem w zasadzie być powinna, to jest wyrazicielką i organem prawdziwego zjednoczenia ludów i państw świata. Ale czyż już te kilka lat, które upłynęły od czasu jej założenia, nie wystarczy w zupełności do zrozumienia, że instytucja ta, która od samego swego początku była raczej wyrazem supremacji państw zwycięskich, niż wyrazem prawdziwych i szczerych dążności narodów świata do jedności, że instytucja ta jest tworem martwo urodzonym i nie potrafi przynieść uspokojenia i pokierować losami skołatanej ludzkości? Teza ta nie potrzebuje, zdaje się, specjalnego uzasadnienia, bo wszyscy się na nią otwarcie lub w głębi duszy zgadzają. Tę słabość Ligi rozumieją wszyscy politycy europejscy, nic więc dziwnego, że państwa Europy szukają po dawnemu oparcia o sojusze i pakty, i że wobec tego zasady polityki europejskiej nie uległy dzięki utworzeniu Ligi żadnym wyraźniejszym zmianom. W każdym razie bez względu na wszystkie braki Ligi, utworzenie tej instytucji jest symptomatycznem o tyle, że wykazuje istnienie na świecie zrozumienia, chociaż jeszcze nie dość wyraźnego, niezbędności stworzenia społeczności międzynarodowej, któraby była w stanie zabezpieczyć świat od nowych katastrof wojennych, utrwalić dalsze istnienie i rozwój naszej cywilizacji.

Tak więc, jako wynik wojny, mamy nową formę uni-

wersalizmu, czyli zjednoczenia narodów świata — Ligę Narodów, ale zjednoczenie to istnieje raczej w teorji i dotychczas wyraźnych kształtów nie przyjmuje. Jako druga forma uniwersalizmu wysuwa się po wojnie na widownię dziejów trzecia międzynarodówka z Rosją Sowiecką na czele, czyli bolszewizm, który wyciąga otwarcie łapy po panowanie nad *totus orbis terrarum* w celu stworzenia wszechświatowego państwa, zorganizowanego na zasadach wręcz przeciwnych chrześcijańskim, jako antyteza średniowiecznego *Civitas Dei.* Chrześcijaństwo wyrwało ongiś duszę z otchłani pogaństwa i nadało jej wartość bezwzględną samą w sobie — bolszewizm neguje kategorycznie samo istnienie duszy ludzkiej, co w rezultacie musi doprowadzać do negacji wszelkich zasadniczych praw jednostki, wypływających z uznania bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej; człowiek staje się tu tylko numerem wpośród miljonów również bezwartościowych, jak on, atomów. Chrześcijaństwo dąży do stworzenia społeczności ludzi, jako dzieci jednego Boga, bolszewizm chce stworzyć społeczeństwo bydląt, karmiących się przy wspólnym żłobie. Chrześcijaństwo nie zaprzecza istnienia nierówności, bo takowe jest faktem, ale stawia zasadę, że nierówności te nie powinny służyć celom egoistycznym, ale ogólnym; bolszewizm dąży do stworzenia sztucznej równości przez niesłychany despotyzm i gwałt nad ludzką naturą. I tak we wszystkiem bolszewizm jest wyraźnem lub ukrytem zaprzeczeniem chrześcijaństwa i chrześcijańskiej idei państwa Bożego na ziemi.

Jeżeli poprzednio nazwałem Ligę Narodów raczej teoretyczną formą nowego uniwersalizmu, to o bolszewizmie, który znalazł już swe zrealizowanie na przestrzeni 150-miljonowego narodu, powiedzieć tego, niestety, nie można; bolszewizm ma wyraźną organizację, wyraźne hasła i niezłomne dążności do wyplenienia w Europie chrześcijaństwa oraz kultury rzymskiej, urobionej przez chrześcijaństwo, i założenia następnie wszechświatowej quasi-federacji ludów na wzór istniejącego już na obszarach dawnej Rosji związku sowieckiego. Bolszewizm jest nadzwyczaj realną, groźną siłą, obecność której u siebie i wpływy na politykę wewnętrzną i zewnętrzną odczuwają obecnie w mniejszym lub większym

stopniu wszystkie państwa świata; jest on bez wątpienia embrjonem nowej formy uniwersalizmu, która zagraża samym podwalinom naszej cywilizacji. Że obecna reprezentantka bolszewizmu sama siebie otwarcie uważa za centrum przyszłego wszechświatowego państwa, dowodzi najlepiej fakt samego usunięcia imienia Rosji z oficjalnej nazwy państwa i opieka, którą państwo Sowietów otacza wszystkich komunistów świata bez względu na ich narodowość i obywatelstwo.

A pomimo tych groźnych oznak świat cywilizowany nie docenia, czy też rozmyślnie zamyka oczy na niebezpieczeństwo bolszewickie i nie chce zrozumieć, że tylko konsolidacja moralna Europy potrafi odwrócić nadciągającą katastrofę. Wśród sfer kierowniczych Europy przeważa naogół pogląd, że bolszewizm jest wytworem specyficznie rosyjskim, i że, jako taki, jest nie do pomyślenia w Europie, a wobec tego do zwalczania go potrzebne są najwyżej środki zewnętrzne, w postaci nadzwyczajnych zarządzeń przeciw komunistom, a o żadne radykalne zmiany w sferze moralnej w celu zwalczania komunizmu niema się co troszczyć. To też, wobec takiego poglądu, jesteśmy świadkami na każdym kroku, jak politycy, wielcy przemysłowcy, bankierzy i inni możni tego świata, którym najwięcej, zdawałoby się, powinno zależeć na obaleniu bolszewizmu, i którzy w słowach wydają się najzaciętszymi jego wrogami, w praktyce postępują tak, jakby byli najgorliwszymi zwolennikami tego systemu i w głębi duszy życzyli mu rozwoju i powodzenia. W polityce międzynarodowej i wewnętrznej, w stosunkach między klasami i jednostkami egoizm, korupcja i brak wszelkich skrupułów, święcą niebywałe triumfy. Pomiędzy kierownikami naw państwowych na świecie, nikt prawdziwie i szczerze nie myśli o sanacji stosunków, o złagodzeniu nienawiści i waśni narodowych oraz klasowych, lecz się tworzy po dawnemu sojusze, uprawia się politykę chwili bieżącej i szacherkę polityczną nie w mniejszym, niż przed wojną stopniu; jednem słowem stan moralny Europy jest taki, że może raczej sprzyjać rozwojowi bolszewizmu niźli wywołać jego upadek.

Nic też dziwnego, że wobec takiego stanu rzeczy nie może być mowy o stworzeniu jednolitego frontu narodów

cywilizowanych przeciw bolszewizmowi i przedstawicielce takowego, państwa Sowietów; przeciwnie, państwa europejskie pragnęłyby ubiec jedno drugie w osiągnięciu korzyści ze stosunków z tem państwem. W rezultacie tego byliśmy świadkami, jak najwięksi, zdawałoby się, wrogowie komunizmu, faszyści włoscy, pierwsi po Niemcach wyciągnęli swe ręce do zbroczonych krwią katów bolszewickich, a za ich przykładem poszły Anglja, Francja i inne państwa, zaiste w imię hasła *pereat mundus, fiat commercium.* A bestja bolszewicka łasi się, obiecuje złote góry, a w międzyczasie gotuje rewolucje ludów Azji i Afryki przeciw Europie, szerzy przez swe ambasady i płatnych agentów ideje komunizmu, przedajność i wogóle wszelką zgniliznę moralną, by przygotować odpowiedni grunt dla swego przyszłego panowania, i czeka... Na co? Na konflikt zbrojny, który z nieubłaganą koniecznością sił przyrody musi w niedługim czasie wybuchnąć w Europie takiej, jaką ona jest obecnie i jaką ją w dalszym ciągu robią skrajny szowinizm narodowy, egoizm klasowy i polityka jej mężów stanu, zasadniczo nieprzychylna wszelkiej idei uniwersalizmu chrześcijańskiego, oparta na krótkoterminowych szacherkach i nie mająca żadnego wyraźnego planu przed oczyma, ale zadowalająca się zasmarowywaniem, bez troski o fundamenta, groźnych rys, które się wciąż tworzą w starym gmachu Europy. A przecież niema chyba człowieka, głębiej patrzącego, któryby nie rozumiał, że nowy konflikt zbrojny w Europie wywołałby ostateczne rozprzężenie i upadek naszej cywilizacji, na trupie której mogłyby żerować tylko takie organizmy państwowe, jak obecne państwo Sowietów.

To też wciąż się mówi i pisze o paktach bezpieczeństwa dla uniknięcia nowej pożogi wojennej, ale doświadczenie uczy nas, że im się więcej mówi o zabezpieczeniu pokoju, tem bliższą jest wojna. Czy nie długo przed ostatnią wojną światową nie mieliśmy konferencyj haskich? Bardzo więc jest możliwem, że i obecnie nowy konflikt zbrojny wewnątrz Europy nie długo da na siebie czekać, a wtedy armja czerwona, która, jako taka, nie ma, prawdopodobnie, zbyt wielkiej wartości i nie mogłaby stawić czoła żadnej dobrze zorganizowanej, a patrjotycznej armji euro-

pejskiej, że armja czerwona stanie się na gruzach Europy po nowej wojnie narzędziem do ufundowania systemu bolszewickiego na całem jej terytorjum.

Nie łudźmy się, że bolszewizm wpierw runie w samej Rosji Sowieckiej; trzeba sobie wreszcie otwarcie powiedzieć, że niema obecnie w tym nieszczęśliwym kraju żadnych sił realnych, zdolnych obalić tego potwora. Powinna go była obalić od początku i mogła to uczynić Europa, gdyby była solidarną i gdyby prawdziwie tego chciała. Nie było, niestety, w Europie męża stanu, który by na wzór Katona rzymskiego twierdził bezustanku: *ceterum censeo, bolszeviam delendam esse,* i potrafił urzeczywistnić to w imię obrony wyższych haseł ludzkości. Obecnie na interwencję zbrojną jest już za późno, gdy ustrój bolszewicki ufundował się już w dawnej Rosji na dobre, i gdy Rosja Sowiecka została już *de iure* uznaną przez większość państw w Europie. Ale, aby zmora bolszewicka pierzchła ze świata, aby nieszczęśliwy naród rosyjski odzyskał swe ludzkie oblicze, a Europa możliwość dalszego rozwoju, nie potrzeba obecnie żadnych wystąpień zbrojnych przeciw Sowietom, potrzebny jest tylko nawrót Europy do zgody i solidarności chrześcijańskiej, nawiązanie dawnych tradycyj uniwersalizmu chrześcijańskiego i wyraźne przeciwstawienie zasad chrześcijańskich zasadom bolszewickim, czego, niestety, obecnie niema; wtedy potwór bolszewicki runie sam przez się, bo nie własna siła go trzyma, ale demoralizacja i rozprzężenie *quasi* chrześcijańskiej Europy. Tylko kongres narodów europejskich, ożywiony szczerą ideą chrześcijańską i prawdziwem dążeniem do konsolidacji stosunków mógłby wyprowadzić Europę z tego stanu i chaosu niepewności, w którym ona wciąż przebywa od czasu ukończenia wielkiej wojny. Jeżeli to nie nastąpi, jeżeli Europa w dalszym ciągu będzie areną wzmagającego się szowinizmu narodowego i walk klasowych, nie pomogą żadne leki i kombinacje politycznych znachorów, i nieubłagana ręka dziejów wypisze dla niej w niedalekiej przyszłości swe groźne *Mane, Tekel, Fares.*

Streszczam swe wywody: Przyczyną groźnej choroby Europy współczesnej jest kompletny zanik idei uniwersalizmu chrześcijańskiego; wyłoniona z wielkiej wojny, jako surogat

tej idei, Liga Narodów, jest tworem martwourodzonym, nie zdolnym do rozwoju i kierowania losami skołatanej ludzkości. Na świat nasuwa się groźna i ponura forma nowego uniwersalizmu w postaci bolszewizmu; Europa, rozdzierana walkami klasowemi i antagonizmami narodowościowemi jest *de facto* bezsilną w walce z tą hydrą, ponieważ jej uniwersalnym destrukcyjnym i negatywnym tendencjom nie może przeciwstawić żadnych uniwersalnych pozytywnych i twórczych walorów. Zbliża się czas, w którym Europa będzie musiała albo wypowiedzieć się z uniwersalizmem chrześcijańskim, albo ulec nieubłaganą siłą konieczności dziejowej, wbrew wszelkim próbom oporu, supremacji nowego uniwersalizmu antychrześcijańskiego, t. j. bolszewizmu.

Adolf Kliszewicz.

„Płoszowski“ i jemu pokrewni.

(Ciąg dalszy).

Hamlet (Shakespeare I wydanie 1604).

Płoszowskiego *(toute distance gardée)* zbliża do Hamleta, to, co i prawie wszystkich melancholików XIX wieku: inercja duchowa, niezdolność do wykonania postanowień, oraz wielkie „nie wiem“ życia pozagrobowego, cynizm w odnoszeniu się do ludzi, sarkazm, drwiny zaprawione goryczą; analizowanie się; doskonała znajomość swych ujemnych właściwości, bez zadawania sobie najmniejszego trudu, aby im przeciwdziałać; filozofowanie na temat wszelkiego faktu, lubowanie się w rozpatrywaniu sprawy, ale w zupełnem oderwaniu od zdarzenia, jakby to dawało tylko temat do koncepcji myślowej i znikało jako mniej ważne przed teoretycznem, abstrakcyjnem rozpatrywaniem, które tak dla Płoszowskiego jak i dla Hamleta jest wartością dominującą, spychającą fakt na plan dalszy. Cechą zbliżoną byłoby i to, że tak dla bohatera Shakespeare'a, jak i dla bohatera Sienkiewicza dobro i zło nie są wartością absolutną (zasadnicza sprzeczność z pojęciami Kościoła katolickiego). Wobec tych niezawodnych podobieństw, zdaje mi się, że mamy prawo wyprowadzić Płoszowskiego od Hamleta, wbrew temu, co mówi profesor Antoniewicz w swym artykule: „Bohater ostatniej powieści Sienkiewicza“. *Przegląd Polski* 1892.

Zupełnie jestem w stanie wczuć się w psychologję na-

szego świetnego krytyka. Antoniewicza drażni doszukiwanie się rysów podobieństwa między wieczną potęgą Hamleta, a ową słabą, zdegenerowaną, niezbyt może głęboko ujętą postacią „fin de siécle'isty", jedną z tych, które narazie olśniewają, lecz bledną w literaturze europejskiej. Ale 1) Zdanie moje różni się nieco od zapatrywania, przeglądającego między linjami w artykule Antoniewicza, gdyż Płoszowski, nie będąc wiecznym, długo jeszcze nie przestanie istnieć dla polskiego czytelnika. 2) Nawet w przeciwnym razie mamy prawo stwierdzić cechy pokrewne genjusza i degenerata (jeżeli takie istnieją), tak w życiu, jak i w literaturze. Ogromna jednak przepaść istnieje rzeczywiście między Hamletem a Płoszowskim. Królewicz duński, to jedna z genjalniejszych głów; choć systemu nie stworzył, to w każdym jego żarcie, w każdej grze słów pozornego szaleństwa zawarte są skarby wiecznej mądrości; to myśliciel, bogactwo swego mózgu trwoniący wprawdzie na błahostki, rozpraszający swe skarby rozrzutnie, ale to potentat umysłowy. Płoszowski zaś jest umysłem kulturalnym, lecz słabym, niezdolnym sięgnąć do głębi zagadnień bytu; żongler jak i Hamlet, ale posiadający skąpy zapas materjału żonglerskiego w przeciwieństwie do niezliczonych skarbów swego pierwowzoru. Hamlet, to dusza wielka. Przyczyna jego cierpienia należy do dziedziny wyższej, niż u wszystkich melancholików XIX wieku i u Płoszowskiego; i intensywność bólu większa. On nie wytwarza sobie cierpienia, wysnutego z imaginacji, męka nie płynie z przefilozofowania życia, z utraty przez własną winę przedmiotu miłości, lecz wywołane jest pokalaniem najwyższej świętości matki, która oddała rękę nikczemnikowi, mordercy pierwszego męża. Czy ona sama jest niewinna? Czy nie wzięła udziału w zbrodni. O Hamlecie moglibyśmy poniekąd powiedzieć, że „jak Dante za życia przeszedł przez piekło". Hipokondrja jego, zniechęcenie do świata (do czego ma już wrodzone skłonności), brak ufności do wszystkich i do wszystkiego, dochodzący prawie do manji, oparty jest na realnych podstawach. Hamlet niezdolny jest do małostki. Wprawdzie stosunek jego do Ofelji, znęcanie się nad nią i cynizm w odnoszeniu się do niej pozornie wskazuje na brak szlachetności. Ale w tych chwilach Hamlet jest na-

prawdę pastwą swych rozszalałych nerwów; gra na duszy Ofelji i na swojej własnej z jakąć obłędną rozkoszą, która nie jest daleka od szaleństwa. To nie jest wygrywanie sonaty *quasi un dolore* na sercu dziewczyny, dla sportu, dla wchłaniania miłych wrażeń. Hamlet bywa niekonsekwentny, okrutny, nielitościwy, nigdy mały. Płoszowskiego w jego postępowaniu usprawiedliwia to, że naprawdę od początku prawie kocha Anielkę, ale niekiedy biorą w nim górę instynkta niskie (Kromicki, projekt sprzedania Anielki, zakłócanie jej życia dla egoizmu). Dowodem niekonsekwencji Hamleta jest cały plan wraz z szaleństwem, czasem występującem, niknącem, zapamiętywanie się w własnych słowach dla nich samych, z zupełnem zapominaniem o wytkniętym celu. Poza tem Hamlet to orzeł z podciętemi skrzydłami. Otóż takie porównanie nie nasuwa nam się nigdy co do osoby Płoszowskiego. Mimo realnego podkładu cierpienia Hamleta i intensywności, jaką różni się jego ból od bólu Płoszowskiego, sposób odczuwania cierpienia jest jednak zbliżony. Hamlet jest melancholikiem już zanim cios spadnie na jego głowę; fakt staje się tylko podłożem do rozwinięcia w nim wrodzonego smutku. Melancholja objawami swemi przypomina „chorobę wieku" i „końca wieku", wraz z poczuciem osamotnienia, wrażliwością kobiecą w odczuwaniu, z lubowaniem się w własnej męce, co jest połączone z niemocą czynu. Tarnowski w odczycie swym, cytowanym przez Sienkiewicza w pismach ulotnych tom LXXXI, porównując go z hrabią Henrykiem, w ten sposób określa Hamleta: „Pierwszy staje się niezdolny do czynu z powodu nadmiaru refleksji, drugi z powodu fantazji. Hamlet tak rozważa, tak rozpatruje z każdej strony fakt życiowy, tak wątpi, czy go już ujrzał w świetle prawdziwem, że pozostaje bezczynny, a tymczasem życie pcha jego bierną łódź gdzie chce". Czy nie widzimy podobnego objawu i u Płoszowskiego?

Reasumując, widzimy, że analogja między Hamletem i Płoszowskim jest duża: jeden i drugi zdolni są działać tylko pod wrażeniem chwili, obydwaj przefilozofowują: Hamlet, swą zemstę, Płoszowski, szczęście z ukochaną. Różnica w doniosłości tego filozofo-

wania ta, że Hamlet rzeczywiście myśli, argumentuje, męczy się i wyciąga logiczne wnioski z swych przesłanek. Płoszowski filozofując, biernie poddaje się prądowi. On się nie łamie z myślami co czynić. Jak się okoliczności ułożą, tak i postępowanie Leona. Analogja tu w jakości, nie zaś w intensywności, w natężeniu.

Werther (Goethe, I wydanie 1774).

Nie wiem, czy nie jest profanacją dla Werthera być porównanym ze słabym, jako indywidualność, Płoszowskim, ale ze wszystkich melancholików, począwszy od Hamleta, tylko oni dwaj przechodzili męki piekła z powodu miłości. Nie Hamlet dla którego miłość nie była pierwszym motorem tragedji, nie René, który wszędzie i zawsze ubóstwiał przedewszystkiem siebie, nie Amaury, dla którego miłość była Leitmotiv'em młodości, ale nie trucizną. Dominique kochał bardzo, ale z źle zabliźnioną raną spróbował żyć i nie zginął. Adolfowi była ona łańcuchem, który byłby z radością rozszarpał. Hrabia Henryk ukochał ułudę. U Obermanna miłość jest jakąś nikłą nitką pajęczą. Amiel tęskni za nią tak długo i tak wielkie ma wymagania, że życia mu na wypełnienie wygórowanych marzeń nie starczy. Kochają: Werther i Płoszowski. Skalą swoją, uczucia ich są bardzo nierówne. Płoszowski kocha wszechwładnie, dopiero gdy się możliwość szczęścia zamyka; lecz póki furtka otwarta, dobrowolnie ją zatrzaskuje. Wertherowi nie jest danem poznać Lotte wolnej; kochałby ją wyłącznie w każdych warunkach. I odcień jakościowy inny. Werther ubóstwia do tego stopnia, że osoba, która ostatnia przybliżyła się do ukochanej, jest dla niego kamieniem bonońskim, „który wchłonąwszy w siebie promienie słońca, w noc ciemną przez chwilę świeci". Miłość Werthera ma skrzydła orła, uczucie Płoszowskiego chyba najwyżej mewy.

Werther ma głęboką pogardę dla wszelkiego ubiegania się o sławę, czy złoto, bo świat dąży przecież jedynie do szelmostwa, więc człowiek, wykonywujący jakąkolwiek pracę, wybiegającą poza konieczną potrzebę, lub nie wypływającą z namiętności, jest głupcem. Powodem

jednak opuszczenia posady sekretarza ministerstwa nie jest lenistwo, lecz obrażona miłość własna. Że Werther zgodnie z swą teorją, mrówczej, codziennej, skrzętnej pracy dla zysku nie uznaje, to nie ulega wątpliwości. Ale jednak nie możemy go nazwać bezczynnym i nieproduktywnym. Pracą artysty jest myśl i twórczość w swym zakresie artyzmu. Werther jest malarzem, i choć czasem w chwilach udręki nie jest w stanie wziąć ołówka do ręki, jednak pracy swej nie zaniedbuje. Przy pracowitości jednak Werthera w przeciwieństwie do Płoszowskiego upierać się nie myślę, gdyż tak dla jednego jak i dla drugiego, tamą dla pracy jest owo: „P o c o".

Jedna cecha przedewszystkiem zbliża bohatera Goethego z Płoszowskim: s a m o u b ó s t w i a n i e, p o ł ą c z o n e z a m o r a l n o ś c i ą. I jeden i drugi biorą życie z punktu widzenia estetycznego, a częściej jeszcze z punktu widzenia swej własnej mrzonki; obydwaj serce swe noszą w ręku, jak drogocenną, cieplarnianą roślinę, którą lada podmuch niszczy. Werther mówi: „Serduszko moje trzymam jak chore dziecko, każdej jego zachciance czyniąc zadość". To samo śmiało mógłby powiedzieć Płoszowski. Jeżeli zachcianką tego serca jest dogodzić sobie, wtedy napewno żadne względy etyczne nie odegrają roli. Wprowadzić rozterkę w duszę osoby najdroższej; zakłócić spokój domowy dwóch istot złączonych z sobą, jest, wobec krzyku wszechwładnie rządzącego serca, niczem. Jeżeli serce to cierpienie kraje ostrym nożem, to czyż można bólowi nie zaradzić? tu żadne względy etyki, życia pozagrobowego, cierpienia matki, czy ukochanej opiekunki, nie przeważą. T e m b a r d z i e j, ż e t a k u W e r t h e r a, j a k i u P ł o s z o w s k i e g o f i l o z o f j a d a l e k o o d b i e g a o d p o g l ą d ó w c h r z e ś c i j a ń s k i c h. Leon wierzy, że gdzieś w zaświatach spotka Anielkę; Werther nie wątpi, że wkrótce zobaczy matkę Lotte'y, a potem i ją; myśl, że odebraniem sobie życia zamykają sobie drogę do tego mistycznego połączenia, nie przechodzi im nawet przez myśl. Werther wie wprawdzie, że inni towarzysze cmentarni nie będą chcieli spoczywać obok nieszczęśliwca samobójcy, ale aby odebranie sobie życia wpłynęło na życie pozagrobowe, to ani razu nie zakłóca jego myśli. Może życia pozagrobo-

wego niema wcale; jeżeli zaś jest, to spotkają się napewno. „Przez chwilę rozdzieleni, rozłączeni — może na wieczność? Nie Lotte nie! Bo jakżeż mogę minąć? Jakżeżbyś ty minąć mogła? Przecież jesteśmy! Minąć! cóż to znaczy? toż to znowu słowo, pusty dźwięk bez oddźwięku w mem sercu". Znamy wszyscy zakończenie „Bez Dogmatu". (Słowa Leona przed odebraniem sobie życia). W godzinę przed śmiercią, mimo powziętego zamiaru, który w pojęciu katolickiem i protestanckiem skazuje duszę na potępienie, Werther poleca się Bogu i dziękuje mu za siłę, użyczoną mu w ostatniej chwili.

I Werther i Płoszowski są poza ramami swego Kościoła; dla obydwóch samobójstwo jest skróceniem nieludzkiej męki. Jeżeli serce domaga się przerwania cierpienia, a żadne względy natury nadprzyrodzonej temu żądaniu nie przeciwdziałają, to pocóż się tak męczyć? Czy Goethe pisząc Werthera nie był tego samego zdania, w to ośmielamy się wątpić. Że Sienkiewicz filozofji swego bohatera nie podzielał, lecz przeciwnie starał się ją przedstawić, jako błędną i szkodliwą, to wiemy i to wypływa zresztą z jego całej działalności tak literackiej jak i społecznej. Czy, jak Werther, tak i Płoszowski nie był raczej przykładem zachęcającym, niż odstraszającym, na to krytykowi, badającemu rzecz z punku czysto estetycznego, wolno nie odpowiadać. Wracając do uczucia: pod jednym jeszcze względem miłość Płoszowskiego wydaje się bladym płomykiem lampki naftowej, wobec ogromu światła słonecznego Werthera. Młody Werther zlewa się duchowo z przyrodą; widzi ją w świetle swego chwilowego nastroju. Jest ona czynnikiem nierozłącznym z jego uczuciem. Dlatego poezja Osjaniczna zajmuje miejsce Homera, gdy uczucie do Lotte'y ogarnia go wszechwładnie. Ponure skały i spienione morza, księżyc bladem światłem narzucający myśl o innych światach, wichry i burze, to dekorum dla cierpienia Werthera, to jakby jego współczynnik, nie zaś homerycki, epiczny spokój. U Płoszowskiego natura odgrywa tak małą rolę! Taka pustka koło jego miłości! W tym jednym fakcie mamy jakby streszczenie stosunku fin de siécle'u do romantyzmu. Tu może najbardziej fin de siécle'izm przedstawia nam się

jako zdegenerowany romantyzm. Fugę uczucia wszechogarniającego, tytanicznego, wśród szumu morza, czy górskich strumieni, piorunów i błyskawic, kwiecistych łąk i lasów dziewiczych, zastępuje bolesna, rozgrymaszona, skrzywiona, chora i blada miłość wśród czterech ścian pokoju, czy werandy miejscowości kuracyjnej, czy też buduaru paryskiego. Fantazja, obejmująca zaświaty, ogranicza się teraz do podwórka, klubu i kawiarni. Werthera zastępuje bohater „Crime d'Amour" i Płoszowski. Niektóre postacie literatury końca XIX wieku robią wrażenie wnuków Chateaubriand'a, Goethe'go, Rousseau'a i Byrona oddanych na wychowanie Flaubert'owi i Zoli. Atawizm romantyczny nie zaginął, ale jakże się wykrzywił pod wpływem rózgi, obcej mu duchem szkoły naturalistycznej!

René. (Chateaubriand, I wydanie 1802).

Wiele cech zbliża Płoszowskiego do „Renégo" Chateaubriand'a. Ów wieczny dyletantyzm w wyborze stałego zajęcia i ostateczne zejście do grobu, nie uczyniwszy nic, nie dawszy nikomu szczęścia i nie znalazłszy go samemu; ukochanie bezgraniczne siebie samego i zwrócenie wszystkich sił ku zbadaniu najdrobniejszych zakamarków duszy. Osamotnienie wśród otoczenia. René jest bez przyjaciół, bez rodziców na tej ziemi, nie pokochał jeszcze nigdy, świat jest mu pustynią ludzką. Jedyną istotą, zdolną do zrozumienia go, staje się siostra Amelja, którą musi utracić, przez co cierpienie urojone staje się rzeczywistem. Płoszowski należy do kategorji ludzi, których nazywają pojedynkami; przyjaźń go męczy i częstokroć drażni. Tylko Anielka jest mu bratnią duszą. Przy podkładzie neurastenicznym, nieszczęśliwa miłość do niej staje się istotną tragedją.

Renégo i Leona zbliża też religja, oparta na uczuciu, a nie na dogmacie. Ów chrześcijanizm estetyczny, emocjonalny, jakbyśmy go nazwać mogli, to cecha charakterystyczna romantyzmu, a przedewszystkiem Chateaubriand'a. U Renégo sięga on dużo głębiej, niż u Płoszowskiego, i ma cechy bardziej zbliżone do katolicyzmu, niż u polskiego sceptyka. René, który już, już, miał sobie zadać śmierć w kościele podczas obłóczyn Amelji, ujarzmiony przez jej

wzniosłą boleść, przytłoczony wielkością religji, czuje się uchwyconym przez jakąś potężną rękę, i zamiast złorzeczeń i gróźb, znajduje w swem sercu jedynie głębokie uwielbienie i jęki pokory. Nie ulega wątpliwości, że to przytłoczenie wielkością religji wywołane jest nastrojem i pompą ceremonji, a to wrażenie jest tak silne, że zmienia usposobienie duszy Renégo. Do Płoszowskiego też żywo przemawia dekorum katolicyzmu. Nabożeństwo w wiejskim kościółku rozczula go do głębi. Pod wpływem wzruszenia, daje na Mszę św. za Leona i Anielę. Chrześcijanizm ten, oparty tylko na uczuciu, w chwilach rozpaczy nie daje mu jednak dostatecznego pokarmu.

Po za tem cechą wspólną dla Renégo i dla Płoszowskiego, to owo znudzenie, które wlecze się za nimi wszędzie i smutek tak przez nich ukochany, że nie chcieliby go się pozbyć za żadne skarby świata; smutek kultywowany starannie i z lubością. Po wstąpieniu Amelji do klasztoru, cierpienia Renégo (pierwsze prawdziwe, nie oparte wyłącznie na imaginacji) stają się zajęciem, które wypełnia wszystkie jego chwile. Czy nie to samo mamy u Płoszowskiego? po za tem „idée fixe" na punkcie samobójstwa: Myśl ta narzuca się wszechwładnie, tak Renèmu jak i Płoszowskiemu, gdy tylko zaczynają intensywniej cierpieć. René przezwycięża ją wprawdzie, dzięki obietnicy, danej siostrze i dzięki owemu religijnemu roztkliwieniu, będącemu dla niego balsamem; Płoszowski poddaje się jej bez walki. Nie mniej jednak tęsknota do śmierci i chęć ucieczki przed bólem jest im wspólna.

Obermann. (Senancourt, I wydanie 1804).

„René" signifie le génie sans volonté, Obermann signifie l'élévation sans génie". *George Sand.*

Cechą dominującą natury Obermanna jest bezgraniczne zmęczenie, niemoc czynu i rozgoryczenie. Znużony jest już w latach młodzieńczych, w epoce, w której każda istota wyrywa się do czynu, do życia; prawdopodobnie już i w latach dzieciństwa, gdyż zmęczenie jest jakby nieodłączne od jego istoty. W jego pojęciu tylko praca jest rozkoszą

i życiem, to też woła wielkim głosem: „Czynu, czynu!" Ale on sam do tego niezdolny; poprzestaje na życiu wegetatywnem. „Apatja stała mi się naturalną (mówi o sobie). Myśl życia czynnego przeraża mnie niejako i dziwi. Ciasne rzeczy napełniają mnie wstrętem, a przyzwyczajenie do nich mnie wiąże. Rzeczy wielkie pociągają mnie zawsze, lecz bałoby się ich moje lenistwo. Nie wiem, czem jestem, co kocham, czego chcę; pragnę bezprzedmiotowo, i nic nie widzę, chyba to jedno, że nie jestem postawiony na odpowiedniem mi miejscu". Poza tem Obermann jest sam. Samotność ta nie polega tylko na odgradzaniu się zewnętrznem od ludzi, zamieszkaniu w pustej okolicy z jednym tylko towarzyszem; stokroć większe jest osamotnienie duchowe. Obermann coraz bardziej się w niem zamyka, coraz większym murem odgranicza się dobrowolnie od otoczenia, popadając z tego powodu w coraz to głębszą melancholję: „Łagodny klimat, piękne okolice, niebo wieczorne, dziwne melodje, dawne wspomnienia, czas, sposobność, przyroda piękna, pełna wyrazu, uczucia najwyższe; wszystko przesunęło się przede mną. Wszystko mnie woła i wszystko mnie opuszcza. I jestem sam. Władze serca mego nie udzielają się, lecz wibrują w niem, oczekują. Oto żyję na świecie, błądząc samotnie pośród tłumu, który mi jest niczem; jestem jak człowiek, zdawna dotknięty nagłą głuchotą, którego oko chciwie zwraca się ku wszystkim tym niemym istotom, przesuwającym się przed nim... Jest oddzielony od zespołu istnień; nie ma już z niemi zetknięcia! Wszystko się napróżno przed nim przesuwa; żyje sam; jest nieobecny w świecie żyjących".

Melancholja Obermanna nie z tej jedynie płynie pobudki. Jest powód głębszy jego smutku i zniechęcenia; błądzi bowiem w ciągłem „nie wiem". Dokąd idziemy? Jaki jest nasz ostateczny cel i czy on wogóle istnieje? Czy śmierć jest kresem? Czy istnieje coś poza nią? Męka niemożności rozwiązania zagadki bytu, pogrążenie w zupełnej nieświadomości, to może najsilniejsza przyczyna jego smutku. Czasem w rozmyślaniach swoich dochodzi do konkluzji, że pierwsza przyczyna świata jest niepoznawalna i na zawsze zakryta, że życie jest przypadkowe, bezcelowe i nadaremne.

„Wszelki koniec jest niewidoczny, wszelki kres zwodniczy. Każda forma się zmienia, wszelkie trwanie wyczerpuje. A męka serca nienasyconego jest ślepym ruchem meteorów, błądzących po próżni, w której zginie. Nic nie jest posiadane tak, jak jest poczęte, nic nie jest takie, jak istnieje w rzeczywistości. Widzimy tylko stosunki, a nie esencję. My nie używamy rzeczy samych, lecz tylko ich obrazów. Ta natura, szukana przez nas na zewnątrz i nie zgłębiona w nas samych, jest wszędzie ciemna. „Czuję", jest jedynem słowem człowieka, który dąży do czystej prawdy. I to co jest pewnością w mej istocie, jest zarazem jej katuszą. Czuję, istnieję, aby się spalić w mych pragnieniach nieokiełzanych, aby się napawać ponętą świata fantastycznego, aby wpadać w przerażenie na widok jego błędów. Czyżby szczęście nie było pierwszem prawem natury ludzkiej? Czy rozkosz nie jest pierwszym motorem świata wyczuwalnego? Jeżeli nie szukamy przyjemności, to jakiż będzie nasz cel? Jeżeli żyć, znaczy tylko egzystować, to poco mamy żyć? Nie możemy odkryć ani pierwszej przyczyny, ani prawdziwego motywu istnienia żadnej istoty. Owo „dlaczego" wszechświata pozostaje niedosięgłe dla inteligencji indywidualnej. Koniec naszej egzystencji jest nam nieznany. Wszystkie czyny życia są bezcelowe: nasze pragnienia, nasze starania, nasze przywiązania stają się śmieszne, jeżeli czyny te nie zmierzają do rozkoszy, i jeżeli te przywiązania nie mają jej na celu". Wobec tego, jedynie mądre jest użycie chwilowych przyjemności, rozkoszy życia.

Wygłaszając takie teorje, on sam nie bierze z tego życia prawie nic, niezdolny sięgnąć po tę rozkosz, dla której w jego mniemaniu jedynie warto żyć. Poglądy Obermanna nie dadzą się ująć w żaden ze znanych systemów filozoficznych; zresztą częstokroć sam sobie zaprzecza. Wyrażony tu pogląd zbliża go do fenomenalistów. Właściwie możemy go uważać za sceptyka na podstawie zupełnie wyraźnych jego własnych wywodów: „Ja umiem tylko wątpić, a jeżeli mówię pozytywnie, że wszystko jest potrzebne, lub też, że istnieje siła tajemnicza, stawiająca sobie cel, który czasem możemy przeczuć, to używam tych wyrażeń twierdzących jedynie, aby uniknąć ciągłego powtarzania: Zdaje mi się,

przypuszczam, wyobrażam sobie". W liście Obermanna, pisanym już w epoce dojrzałości, znajdujemy jakby snop światła, rzucony na jego poprzednią dezorjentację kosmologiczną. Nie jest to bynajmniej rozwiązanie zagadnienia bytu, ale jakby hypoteza, trafiająca autorowi bardziej do przekonania, niż wszelkie inne, a powstała w jego umyśle pod wpływem rozmyślań na temat *De rerum natura* Lukrecjusza. Według tego poglądu, nasz świat jest tylko próbą. „Ujrzymy blask w przepaści, jeżeli będziemy uważać światy, jako warsztaty regeneracji, gdzie materja urabiana stopniowo i wydelikacona przez pierwiastek życia *(Un principe de vie)* przechodzi z stanu biernej i surowej do tego punktu elaboracji, rzadkości iż staje się podatną, aby być napojoną ogniem i przesiąkniętą światłem. Może ona być wtedy użyta przez inteligencję, już nie jako materjał bez kształtu, lecz jako narzędzie udoskonalone, potem jako czynnik bezpośredni, a wreszcie jako część istotna jedynego, powszechnego bytu".

Dzieło epikurejczyka Lukrecjusza *De rerum natura* powinno brzmieć w języku francuskim: *Sur la nature des choses* i tak tłumaczone jest w historji filozofji Janet'a. Przypuszczam jednak, że pod tytułem *De l'ésprit des choses* tę książkę Sènancourt miał na myśli. Ten pogląd świadczyłby, że zapatrywania Obermanna dążą z biegiem lat do ustalenia się w kierunku materjalistycznym. Zaprzeczają temu jednak poglądy, w niektórych jego listach, noszące wyraźne piętno filozofji *Profession de foi du vicaire savoyard Rousseau'a.* W każdym razie Obermann chrześcijaninem się nie czuje. Wierzy w Istotę najwyższą, która rządzi światem; w Boga przedwiecznego. Woła: „Siło żywa, Boże świata, podziwiam Twe dzieło, jeżeli człowiek ma trwać, lecz drżę z przerażenia, jeżeli trwać nie będzie". Wszelkie religje, tradycje i dogmaty wydają mu się bardziej, lub mniej śmieszne. O religji chrześcijańskiej, a przedewszystkiem katolickiej, często wyraża się z ironją, z sarkazmem. Nie uważa chrystjanizmu za religję stworzoną przez Boga: „Ja nie uważam, aby religja chrześcijańska była złą, lecz aby w nią uwierzyć trzeba ją mieć za Boską, a to nie łatwo. Może ona być bardzo piękna, jako dzieło rąk ludzkich, lecz religja nie może

być ludzką, choćby kapłani jej byli ludźmi". Wogóle te tak sprzeczne z sobą rozważania Obermanna w różnych epokach jego życia, to nie system filozoficzny, ale marzenia, rojenia, za które uważa je sam autor i w których do żadnej konkluzji ostatecznej nie dochodzi. Wobec każdej teorji jest sceptykiem, w nic nie wierzy bezwzględnie. W młodzieńczych latach, zgodnie z swym sceptycyzmem, jest zwolennikiem samobójstwa. Ponieważ on sam jest przygnieciony smutkiem, zmęczony życiem, ponieważ i tak wszystko stacza się do przepaści, więc poco przedłużać marną wegetację? Lepiej dobrowolnie zdobyć wieczysty spokój. Potem zmienia zdanie. Ponieważ nie jest mu właściwie źle na świecie, więc nie widzi racji odbierania sobie życia; lepiej żyć beztroskiem życiem wegetatywnem, póki śmierć sama nie przyjdzie.

W poglądach moralnych, społecznych i w ukochaniu przyrody Obermann jest prawym synem Rousseau'a. Moralność, jego zdaniem, powinna być instynktowna, naturalna, istnieć bez względu na religję: „Na ziemi rozkoszy i smutku przeznaczeniem człowieka jest powiększanie uczucia radości, użyźnianie energji ekspansywnej i zwalczanie we wszystkiem co czuje, pierwiastka poniżenia i bólu... Moralność dużoby zyskała, gdyby porzuciła chwilowy fanatyzm, opierając się na nienaruszonej rzeczywistości. Jeżeli żądacie zasad, przemawiających do serca, to przypomnijcie sobie o tych, które istnieją w sercu każdego człowieka o zdrowej organizacji". Jest to moralność naturalna, nie oparta na żadnych przesłankach nadprzyrodzonych, lecz na instynkcie, (mniej więcej moralność którą uznaje Rousseau). „Jedyną rzeczą pewną, która nie powinna podlegać żadnym wahaniom: to moralność". „Zupełnie inaczej ma się rzecz, gdy, dając spokój tym ciemnym poszukiwaniom, chwytamy się jedynej wiedzy ludzkiej, to jest moralności. Oko ludzkie, które niczego nie może rozróżnić w samej istocie istnień, może wszystko widzieć w relacjach ludzkich. Tu znajdujemy światło, dostosowane do naszych organów; tu można odkrywać, rozumować, twierdzić. Tutaj odpowiedzialni jesteśmy za nasze idee, za ich powiązanie, za ich zgodność, za ich prawdę; tu jedynie trzeba szukać zupełnie pewnych zasad,

i tu konsekwencje sprzeczne byłyby nieusprawiedliwione". Co do ustroju społecznego, to mamy u Obermanna poglądy następujące: „Wszelka społeczność ugruntowana jest na połączeniu zdolności, na wymianie usług. Ale jeżeli ja szkodzę społeczeństwu, to czyż nie odmawia mi ono swej pomocy? I odwrotnie: jeżeli ono nic dla mnie nie robi, lub też jeżeli wiele czyni przeciw mnie, to czyż nie mam prawa odmówić mu moich usług. Nasza umowa już mi nie odpowiada, zrywam ją także; nie buntuję się; odchodzę". W ustępie tym, w którym Obermann motywuje swój zamiar samobójstwa, widzimy wyraźny wpływ „Contrat social", gdzie mamy zdanie następujące: *„Trouver une forme d'association, qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant a tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental, dont le contrat social donne la solution".* (Oeuvres complétes de Rousseau tom I. MDCCCLVI, Contrat social. Rozdział VI strona 644).

Przyrodę kochał Obermann nadewszystko i tem ukochaniem zbliża się też do Rousseau'a. Przyroda ma na niego wszechwładny wpływ. Od zmian atmosferycznych zależy częstokroć jego humor, nagły przypływ radości, albo też najczarniejsza melancholja: „Łagodniejszy wiatr, promyk światła, poruszenie trawki, kropelki rosy, mówią mi, że potrafię się do wszystkiego zastosować. Ale chmury nadciągają; wilga już nie śpiewa, jakiś list nie przychodzi, lub też w mych szkicach jakaś myśl źle oddana pozostaje bezpożyteczna. Wtedy widzę już tylko przeszkody, opóźnienia, głuche opory, zamiary zawiedzione; i oto staję się igraszką siły, która nas niszczy". Czasem pogoda stanowi zbyt rażący kontrast z jego wewnętrznym nastrojem; wtedy zamyka się z towarzyszem w pokoju, zasłania okna i nie chce mieć nic wspólnego z wesołością natury. Każde zjawisko przyrody, które go uderza, odnosi zawsze do swego stanu duchowego (tu widzimy wyraźny wpływ „Nowej Heloizy"). Niektóre opisy przypominają wczuciem się w przyrodę i muzyką słowa, Chateaubrianda'a (n. p. opis jeziora). Większą część życia spędza wśród gór, a jedyne, krótkie, lecz praw-

dziwe chwile zadowolenia daje mu tylko zetknięcie się z przyrodą: „Marzę, zamiast używać przyjemności. A przecież mało mi trzeba. Ale to trochę musi być sharmonizowane: największe bogactwa nie mogłyby mnie przywiązać, gdybym w nich widział rozdźwięk, a najsłabsza uciecha, jeżeli jej nic nie zamąci, wystarcza wszystkim mym pragnieniom. I to czyni mi konieczną: prostotę. Ona jedna jest harmonijna. Dziś świat był za piękny, nasza barwna sala (trawnik), nasze wiejskie ognisko, podwieczorek złożony z owoców i mleka, i wiatr rzucający co chwila do filiżanek igły świerkowe: to było dosyć; ale potok w cieniu i odgłosy górskie w oddali, to było naprawdę za dużo. Ja jeden tylko słuchałem!" (Nadmiar szczęścia w zetknięciu z przyrodą).

Nad dwoma nikłemi kwiateczkami: stokrotką i bławatkiem, wpada w ekstazę: „Istnieją dwa kwiaty milczące swą postawą i prawie pozbawione zapachu, ale które przez swą trwałość przywiązują mnie do siebie w stopniu, którego nie potrafię określić". Jego ostatniem życzeniem będzie, aby przy śmierci towarzyszyły mu te dwa kwiateczki. „Jeżeli dojdę do starości, Jeżeli kiedyś, władnąc jeszcze myślą, ale zrezygnowawszy już z mówienia do ludzi, będę miał przy sobie przyjaciela, który przyjmie moje pożegnanie dla świata, to niechże postawi moje łoże na skoszonym trawniku i niech ciche stokrotki będą tam przy mnie, oświetlone blaskiem słońca, pod niebem ogromnem; tak, abym opuszczając życie, które przemija, odnalazł coś ze złudzeń nieskończoności". Jedna rzecz jest charakterystyczna: Kwiat, czy jezioro jest mu zawsze symbolem. Wędrówka po jeziorze w noc majową jest pobudką do marzeń filozoficznych na temat wiary, własnego życia i wiosny świata doczesnego. Wielka miłość Obermanna do przyrody nadaje mu jakiś majestat, jakąś wielkość, mimo jego całego niedołęstwa życiowego, inercji. Jest w tem ubóstwianiu natury poezja i jakby religijna potęga (pierwiastek potęgi, którego zupełnie pozbawiony jest Płoszowski).

Jakąż rolę odegrała w życiu Obermanna miłość? Czy wstrząsnęła kiedy jego istotą, czy złamała, lub zwichnęła mu życie? Dlaczego pozostał samotny do końca? W tem uczu-

ciu, bardziej niż w innych przejawach życiowych, ujawnia się jego inercja. Miłość nazywa szczęśliwym szałem (maligną). „Kto jest człowiekiem, kocha miłość, nie zapominając, że ona jest tylko przypadkiem życia, a skoro będzie miał iluzję, skorzysta z niej, zdobędzie ją, nie zapominając, że prawdy najostrzejsze stoją jeszcze przed najszczęśliwszemi złudzeniami. Kto jest człowiekiem, ten czeka roztropnie, kocha wiernie, oddaje się bez słabości, ale i bez rezerwy. Siła głębokiej namiętności jest dla niego dobrym ogniem genjuszu. Znajduje w miłości namiętną energję, męską radość prawego, czułego i wielkiego serca. Znajduje szczęście i umie się niem karmić". Obermann wielbi miłość. Zdaje sobie sprawę dokładnie, że ta, nie inna kobieta mogła była odegrać wielką rolę w jego życiu. Jej wspomnienie pozostaje związane z uczuciem ciągłości istnienia jego istoty. Ten sam język jest im wspólny (język porozumienia duchowego). Ale gdy nareszcie kobieta ta jest wolna, gdy przychodzi chwila wyznania, Obermann ucieka i wśród samotnej wędrówki w myślach niweczy swój zamiar decyzji. Motywuje go wprawdzie głębokiemi pobudkami moralnemi. W gruncie rzeczy jest to niemoc powzięcia jakiegokolwiek postanowienia i doprowadzenia go do celu. (Ten sam element tak silnie występujący u Amiela i u Płoszowskiego). „A więc to prawda, mówiłem sobie dwa kroki dalej, że to przywiązanie graniczyło z miłością. Więzy istniały. Od tej słabostki zależały i inne niezdecydowania. Te lata są już nieodwołalne, ale dzisiaj pozostaje wolne, dzisiaj należy do mnie. Oddaliłem się, uprzedziwszy Fonsalbe'a i poszedłem w dolinę. Szedłem bez hałasu, mocno, głęboko, pogrążony w myślach. Byłem dostatecznie ostrzeżony, ale urok szedł za mną, a potęga przeszłości zdawała mi się niezwyciężoną. Myśli o kochaniu i o pozbyciu się namiętności owładnęły mną w tej cienistej, samotnej okolicy. Były chwile, kiedy chciałem odezwać się, jak ci, których miękkość charakteru tak chwilami kochałem. „Posiąść ją i umrzeć". Ale wyobrazić sobie w samotności, że jutro wszystko może się skończyć na ziemi, to równocześnie ocenić pewniejszym wzrokiem, co się już uczyniło i co się jeszcze uczyni z darami życia. Cóż ja z niemi zrobiłem?! Młody jeszcze, zatrzy-

małem się w fatalnej chwili. Ona i pustynia to byłby triumf serca! Lecz nie! zapomnienie świata bez niej, to moja dewiza. Twarda przyszłość..."

Cechą najbardziej łączącą psychologicznie owe trzy typy melancholików, jak Płoszowski, Amiel i Obermann, to właśnie owa niemoc czynu i wogóle powzięcia jakiejkolwiek decyzji. Natężenie uczucia nie gra tu tak wielkiej roli; u Płoszowskiego miłość jest wprawdzie nutą dominującą, u Amiela i Obermanna natomiast jest ona tylko jakąś nikłą niteczką, przewijającą się przez życie. Mimo tej różnicy, mamy u wszystkich trzech jeden punkt wspólny: Wyszukiwanie jak najsilniejszych argumentów przed samym sobą, aby obalić wszelką możliwość decyzji w jakimkolwiek kierunku. Po za tem mamy u Obermanna i Płoszowskiego istotne „nie wiem", które u Amiela, w gruncie rzeczy wysoce dogmatycznego, w znaczeniu chrześcijańskiem, jest tylko pozorne. U Obermanna, jak i u Płoszowskiego, widzimy filozofję destrukcyjną, beznadziejną, która Obermanna w młodości o mało nie doprowadza do samobójstwa, Płoszowskiemu zaś pozwala skrócić cierpienia życia strzałem z rewolweru. Jedna zasadnicza różnica etyczna na korzyść bohatera Senancour'a: Oberman jest moralny, nietylko dlatego, że żyjąc życiem wegetatywnem, nie ma okazji do przekroczenia kodeksu etycznego, ale przedewszystkiem z głębokiego poczucia moralnego (na jakich przesłankach tę moralność opiera, to już sprawa inna, z samą rzeczą nie mająca nic wspólnego). Płoszowski zaś nigdy się nie zastanawia nad kwestją etyki w stosunku do własnego postępowania. Ma ona dla niego jakby estetyczny urok w osobie Anielki, budzi mimowolny szacunek, ale w jego osobistem życiu nigdy nie odgrywa roli jako prawidło uczynków.

Amaury. (Seinte-Beuve „Volupté", I wydanie 1834).

Amaury to hyperromantyk: natura czuła, tkliwa (jak się sam parokrotnie określa), nadmiernie wrażliwa, skłonna do melancholji i wylewania potoku łez: marzyciel żyjący światem imaginacji: „marzyłem (mówi o sobie), co nie jest bynajmniej tem samem, co modlić się;

marzenie zastępuje modlitwę dla dusz naszego wieku, uwalniając je od wysiłku woli". Bohater powieści „Volupté", to ciekawy mózg, myślący przeważnie alegorjami, symbolami, obrazami, dopatrujący się w najzwyklejszych powiązaniach faktów specjalnych znaków bożych (tu widać pewien wpływ spirytualizmu, czy nawet iluminizmu). Gdy pani de Couaën, panna de Liniers i pani R. spotykają się w jego obecności, Amaury „rozumie, że coś dopełnia się w tej chwili, że się coś w jego życiu rozplata, że jakieś połączenie gwiazd dokonuje się nad jego głową, że to nie traf jedynie sprawił, że o tej właśnie godzinie, trzy istoty, które się dotąd nigdy nie zeszły i które prawdopodobnie nie miały się już nigdy więcej spotkać, otoczyły go ciasnym łańcuchem"... „Poruszenia zzewnątrz, któremi kieruje Twój palec, o Boże (mówi Amaury) służą do wywołania rzeczywistych rezultatów, żywych skutków, które rodzą się w nas z współzawodnictwa Twej łaski z naszemi pragnieniami; te to poruszenia przygotowują, wyrażają je często zawczasu i nadają im znaczenie"... „Niewidzialny palec pisze tajemnicze litery w każdem życiu; ale trzeba już pewnej niebiańskiej jasności, trzeba mieć pewien stopień rozżarzenia, aby się te litery uwidoczniły. Cud, to tylko rozblask liter, zwykle zaciemnionych". „W mych poprzednich wycieczkach filozoficznych (zwierza się bohater Volupté) nauczyłem się wnikać w teozofję St.-Martin'a, w to nieustające kadzidło miłości, tajemnicze stosunki, porozumiewanie się duchów z duchami, jasne przenikanie przepaści widzialnego świata"... (str. 136). „Ten dar (spirytualizm) polega na odnajdywaniu Jego żywej intencji wszędzie, aż do najmniejszych szczegółów i odruchów i na niezatracaniu nigdy poczucia, że istnieje pewna sprężyna, która wszystko prowadzi. Wszelka rzecz zyskuje wtedy sens, specjalne powiązanie, nieskończenie subtelną ostrzegawczą wibrację i zaczątek nowego światła". Amaury wiecznie m o r a l i z u j e, wiecznie szuka zewnętrznych wskaźników własnego postępowania, zajęty wyłącznie badaniem zmian, jakie zachodzą w głębi jego duszy, pod takim czy innym wpływem. Wyraźnie mówi o sobie, że wnika w siebie, sonduje się i analizuje. Po za tem jest to umysł bogaty, przechodzący przez chwile z w ą t p i e n i a i z n i e c h ę c e n i a,

ale naogół wyrywający się do czynu, żądny wrażeń. Chciałby wchłonąć w siebie wszelkie nowe idee, prądy. Paryż pociąga go, jako centrum nauki i sztuki, jako pole, na którem on będzie mógł spokojnie rozwinąć swe skrzydła, oddychać pełną piersią, zgarniać różnorodne wrażenia obiema rękami. Sam ma się za fantastę i naturę zepsutą, już w pierwszych latach młodości, w osiemnastym roku życia. Użycie słowa „perwersja" jest jednak zbyt silne. Amaury nie jest *perverti*, lecz tylko namiętny, pełen nieopanowanej werwy młodzieńczej; nie umie wolą swą pohamować żądzy.

Po dzieciństwie, spędzonem na nauce i modlitwie u bogobojnego stryja, w cichym domku wiejskim, po chwilach nieuzasadnionej desperacji młodzieńczej z powodu rzekomej szpetoty, czyniącej z niego pośmiewisko, Amaury, przekonawszy się, że jego rozpacz oparta jest na mrzonce i ma podkład czysto nerwowy, zaczyna czuć pełnię swych sił i urok życia. Ślicznie zaczęta idylla, pełna cichej poezji, pierwsze uczucie miłosnej przyjaźni dla młodziutkiej, uroczej, słodkiej i zacnej panny de Liniers, kochającej go wielkiem, wyłącznem uczuciem, kończy się wkrótce wyrzutami sumienia i niesmakiem wobec samego siebie. Amaury bowiem, pod wpływem wrażenia chwili, snuje projekty małżeństwa, nie ukrywając ich przed Amelją. Lecz gdy czar chwilowy przestaje działać, monotonja wiejskiego, spokojnego, bogobojnego życia przeraża go, jako zatrzaśnięcie furtki do sławy, wrażeń i przygód. Jakto! Tak prędko ustalić swój los? Obiecuje sobie więc, że wróci po podróżach, po przygodach, ale teraz nie! Zerwie, nie zamknie sobie dobrowolnie drogi do wrażeń. Poza tem głuche przeczucie mówi mu, że chwila decyzji w wyborze swej drogi jeszcze nie nadeszła. Czując się moralnie związanym wobec kochającej go głęboko Amalji, po chwilach duchowego zbliżenia, po wymianie wieloznacznych słów, coraz bardziej oddala się od niej, zdając sobie doskonale sprawę z wyrządzonej krzywdy, nie mając jednak dość siły woli, by ją naprawić.

Nie tylko strach przed codziennością życia jest przyczyną coraz rzadszych wizyt w La gastine. Amaury poznaje kobietę, którą pod pozorem przyjaźni pokocha wielką,

idealną miłością. Z początku piękna Irlandka, pan de Couaën, z której mężem wiążą go węzły przyjaźni i wspólne monarchistyczne zapatrywania polityczne, czyni na nim wrażenie dalekiej, obcej. Podczas swych wizyt w Couaën zajmują go wyłącznie rozmowy polityczne z panem domu. Pomału atmosfera tego domu staje mu się coraz bliższa. Dnie całe spędza u przyjaciela; wkrótce osiedla się w C. prawie na stałe. Nie zdając sobie sprawy ze swego uczuaia, myśli już prawie wyłącznie o niej, w rozmowach swych z Amelją, niestrudzenie opowiadając o wszystkich szczegółach, tyczących jej osoby. Pani de C. wypędza z jego serca Amelję, lecz nie panuje w nim jeszcze. Jakiś nieokreślony obraz kobiecy prześladuje go nieustannie, nie daje mu spoczynku i napełnia głęboką melancholją. Po za tem i myśl o beznadziejności przedsięwzięcia politycznego, w jakie wciągnął go markiz (konspiracja monarchistyczna, zwrócona przeciw Pierwszemu Konsulowi) i które hamuje jego żywotność, powiększa troskę. Z pewną satysfakcją sonduje swe rany i w długich chwilach samotności zalewa się łzami. Chwilą skrystalizowania się nieokreślonej dotąd postaci kobiecej, jest dzień zwiedzenia wraz z panią de C. odległej kapliczki nad morzem. Przechadzka w piękne pogodne popołudnie, otaczanie towarzyszki najczulszą opieką, kojenie jej bólu, wywołanego chorobą matki, to wszystko stanowi dla Amaury'ego tak wielki urok, iż niczego więcej nie pragnie i jest przez chwilę zupełnie szczęśliwy. Nagły, dotkliwy ból, jaki odczuwa na widok tkliwej sceny rodzinnej, pocałunku złożonego przez nadchodzącego pana de C. na czole żony, jest wyraźnym wskaźnikiem, dla Amaury'ego, analizującego się zawsze skrupulatnie i starającego się sięgnąć do głębi przyczyn swych uczuć i cierpień. Łuski spadają mu z oczu; spada z krainy marzeń w świat rzeczywistości; orjentuje się, że kocha. Od tej chwili „naciąga łańcuch, potrząsa nim z dumą, lecz zanic nie chce go przerwać, ani też odrzucić; chciałby go raczej unieść z sobą w pustynię". Miłość to idealna, nieziemska, jakby stosuek Danta do Beatrycze. Mglista, prawie ponadzmysłowa, jakby mistyczna. Ukochana istota staje się niejako pośredniczką między nim, a Bogiem.

Choć czasem zaćmiona przez chwilową niewierność, choć nie pozbawiona niekiedy pierwiastku zmysłowego, a przez to przybierająca niekiedy charakter bardziej ziemski, psuta chwilami zazdrości i wypowiadania sobie wzajemnych pretensyj, oraz poczucia nieuczciwości duchowej wobec małżonka, czy przyjaciela (t. j. pana de C.) miłość ta trwa do chwili śmierci ukochanej, coraz bardziej oczyszczona z wszelkich niskich pierwiastków, stając się wreszcie tylko idealnym związkiem dwóch dusz chrześcijańskich w Bogu: „Duszo czysta i droga (woła Amaury po śmierci ukochanej) wstaw się do Pana, abyś była dla nas przypomnieniem zaświata, krzyżem przydrożnym; żebyś była wybranym duchem ostrzegawczym i aniołem, którego On nam zsyła."

Amaury nie zawsze jest wierny postępowaniem swemu wielkiemu uczuciu. „Miłość ludzka bowiem (jak to sam przyznaje) nawet w momentach, w których wydaje się głęboka jak ocean, miewa chwile oschłości nagłej, niesłychanej. To nędza naszej natury jest tego przyczyną". Przybywszy do Paryża wraz z rodziną przyjaciela, który jest uwięziony jako spiskowiec, Amaury wpada w wir uciech wielkomiejskich, poddaje się zupełnie zmysłowym rozkoszom, zdając sobie jednak równocześnie doskonale sprawę z wielkości swego upadku, z pokalania świętości uczucia, z podeptania religji. Z drugiej strony jest jakby zadowolony ze zła, które czyni. „Lubieżność bowiem, która szybko wywołuje upokorzenie, zaczyna się jednak uczuciem dumy". Nędzne serce Amaury'ego gra podwójną rolę: Otrząsa się w jednej chwili ze wstydu, zmienia swą rolę i przerzuca się od brutalnego spazmu do platonicznych aspiracyj. Skrupulatna analiza codzień uczy go czegoś nowego o naszej podwójnej naturze. „...Istnieje w nas dzikie zwierzę, które triumfuje w tej pierwszej, pełnej złości epoce młodzieńczej. Poza tem chciwość wiedzy bardzo wyraźnie wyodrębnia się w naszej naturze od wiernego uczucia. Istnieje bowiem w mężczyźnie wielka ciekawość nauki, skwapliwie szukająca paliwa na zewnątrz, by nie pochłonąć swego wnętrza". Z brakiem jasno skrystalizowanej wiary, ale z otwartą głową, Amaury chwyta wszelkie idee, z ich strony zrozumiałej i możliwej do przyjęcia, tak, że pozornie

możnaby myśleć, iż w nie rzeczywiście wierzy, że je przyjmuje wszystkie razem, podczas gdy w rzeczywistości poznaje je tylko dokładnie, wyciąga z nich wnioski, i odtrąca, gdy je już raz zrozumiał i zbadał. Jego tragedją jest poniekąd to, że wolą nie jest w stanie przezwyciężyć zmysłów; toczy z sobą zażarte walki wewnętrzne. W chwilach opamiętania kaja się, przeprasza Boga za swe czyny i nieczyste myśli, lecz pokusy wracają, a z niemi, niehamowane przez siłę woli, niegodne czyny. W takich chwilach prawdziwa miłość blednie, oddala się, staje się niewyraźną.

Poza tem Amaury widząc, że w swą wielką miłość więcej wkłada uczucia, niż go dostaje, zniechęcony i zgorzkniały oficjalnem odnoszeniem się do niego pani de C., a chcąc za wszelką cenę usłyszeć od kogoś, że jest kochanym, zwróci się tam, gdzie to prawdopodobieństwo będzie większe: „Ambicja, aby rozkochać naraz te dwie istoty (mówi o sobie), aby uzależnić może dwa szczęścia jedynie od mego kaprysu, poza tem straszny strach, że mi się obie naraz wymkną, pragnienie usłyszenia przed śmiercią (w prawdopodobnej walce z Napoleonem), w jak najbliższej przyszłości, słowa: kocham cię; oto nędzne uczucia jakie miotały mną tej nocy". Stosunek z panią de C., oparty tylko na duchowem porozumieniu i pozornej przyjaźni, nie dający natomiast zadowolenia miłości własnej i zmysłów, cięży mu właśnie tem, co ma dla niego równocześnie nadziemski urok, t. j. swoim wysokim poziomem etycznym. Więc Amaury zdradza swe święte uczucie, by wpaść w ramiona rozgrymaszonej, nieufnej, przeciętnej jako charakter pani R. Nie podąża za swymi przyjaciółmi do Blois, gdzie markiz zostaje internowany. Pozostaje w Paryżu, pozornie, by czekać na rozkazy konspiratora Georges'a (i to rzeczywiście jest jedną z przyczyn pozostania) w rzeczywistości zaś przedewszystkiem, by doznać miłych wrażeń u boku pani R. Z czasem jednak niesmak rośnie. Amaury zainteresowany jest mocno jej osobą, zdając sobie jasno sprawę, że to nie miłość. Zniechęca go jej zazdrość. podejrzliwość, brak naturalności i dyplomacja uczuciowa. Na samo wspomnienie pani de C. zalewa się łzami. Z drugiej jednak strony, udawszy się do swych przyjaciół do Blois, nie jest w stanie znieść coraz

smutniejszej atmosfery ich domu. Podczas parodniowego pobytu w Blois, drażni go zaabsorbowanie się pani de C. chorem dzieckiem, połączone z konieczności z usunięciem jego samego niejako na drugi plan; czuje się tem głęboko urażony, choć w gruncie rzeczy uważa to za rzecz naturalną i świadczącą o wzniosłości charakteru kochającej matki. Tak więc egoizm i chęć wrażeń odpycha go od przedmiotu prawdziwego ukochania, by go zwrócić w kierunku osoby w gruncie rzeczy obojętnej; niezadowolenie zaś z tego pseudouczucia staje się przyczyną ponownego gonienia za uciechami wielkomiejskiemi.

Mimo oszołomienia, coraz większy niepokój wkrada się do serca Amaury'ego; coraz większe skrupuły gnębią go. Jego natura, w gruncie rzeczy dogmatyczna, mistyczna i moralizatorska, widząca ciągły związek między zdarzeniami życia codziennego, a przyszłemi losami swemi, oraz bliźnich; upatrująca we wszystkiem specjalnych znaków z Nieba, nie może zgodzić się długo sama na siebie, na własny upadek, poniżenie. Pobożne lektury, pisma teozoficzne i mistyczne St. Martin'a; (t. zw. nieznanego filozofa), wywierają swe piętno na młodym Amaury. Przyjaźń z przełożoną klasztoru, ciotką pani de C. i młodym księdzem, pozwalającym mu korzystać z pism jansenistycznych, znajdujących się w jego bibljotece; świątobliwy przykład ojca Scaron, wreszcie wiadomość o złym stanie zdrowia pani de C., spowodowanym śmiercią synka, nurtują tę pełną kontrastów, lecz w gruncie rzeczy wzniosłą duszę, doprowadzając ją do ukorzenia się przed Bogiem i odpokutowania swych błędów.

Amaury widzi jasno swą drogę wytkniętą: między sobą a miłością ziemską postawi nieprzebytą zaporę, pozwalającą mu jednak kochać w Chrystusie tę, wobec której ma sobie tyle do wyrzucenia. Długo myśl przywdziania sutanny tkwi w duszy Amaury'ego, nim przeobrazi się w ostateczną decyzję. Raz jeszcze jego wewnętrzny demon kusi go patrjotyzmem. Rojalistyczne marzenia rozwiały się w prawdzie. Przywódca Georges zginął na szafocie, ale istnieje przecież Francja, dla której pod jakimkolwiek hasłem trzeba walczyć. Amaury gotów jest wstąpić w szeregi napoleońskie, a plany

jego krzyżuje jedynie fakt, że w chwili gdy dojeżdża do mety, dowiaduje się o wielkiem zwycięstwie pod Austerlitz, zawieszeniu broni i mającym zaraz nastąpić pokoju. Nieudanie się wojennego przedsięwzięcia, wywołanego głównie chęcią sławy i wrażeń, uważa sobie za palec boży, za wyraźny wskaźnik w postępowaniu i już teraz nie waha się wstąpić do seminarjum. Służba boża, cisza i systematyczne życie, powoli zabijają żądzę. Coraz większy spokój wstępuje do jego duszy, skołatane serce znajduje ukojenie w religji. Gwałtowna i bogata natura, znalazłszy pokarm religijny, wpada w łagodną ekstazę, prawie w mistycyzm, wszystkie sprawy ziemskie rozpatrując jedynie w związku z wiecznością.

Jak ten katolicyzm pełen jest jednak romantyzmu, świadczy o tem fakt, że jedno miejsce w ogrodzie seminaryjnym Amaury poświęca swym wspomnieniom, stojącą tam figurę Matki Boskiej stroi kwiatami, a gdy w któryś z wiosennych wieczorów seminarzyści parami przebiegają tę właśnie, rzadko odwiedzaną część parku, wylewa po cichu potoki łez. Niemniej romantycznem jest ostatnie jego spotkanie się z osobą ukochaną. Po skończeniu seminarjum, przed wyjazdem do Rzymu, Amaury odwiedza rodzinne strony. Przebiega płacząc pusty dom i ogród, w którym spędził dziecinne lata, rozczula się wspomnieniami i postanawia ostatni raz zobaczyć Couaën, opuszczone przez właścicieli. Gdy jednak, wbrew oczekiwaniu, zastaje tam przyjaciół i dowiaduje się, że przyjechali poprzedniego dnia na prośby ciężko chorej pani de C., Amaury widzi w tem zrządzenie Boskie, które sprawiło, że obydwoje równocześnie postanowili odwiedzić te same strony. Na uporczywe prośby umierającej, zmuszony jest jako ksiądz przygotować ją na śmierć, usłyszeć pod tajemnicą spowiedzi wyznania, których czytelnikowi nie wyjawia, namaścić odchodzącą Olejem św., co budzi w nim refleksje na temat win, które w życiu swem popełnić mogła. W ostatnią noc przed zgonem czuwa przy niej, pogrążony w modliwie i zamyka jej oczy. Po śmierci i pogrzebie pociesza nieutulonego w żalu markiza, dając mu zbawienne rady. Wszystko to czyni ze spokojem, jakby już w oderwaniu od świata

i własnego cierpienia. Romantyczne są też jego apostrofy do natury, à la Chateaubriand, w chwili spuszczania ciała do grobu. Dowodem, jak bardzo miłość jego staje się nieziemską, jest owa siła moralna po śmierci najdroższej mu osoby, zupełne niepoddawanie się wybuchom rozpaczy. Dalsze lata swego życia spędza w Rzymie, lub jako misjonarz w Ameryce, unikając rozgłosu, przekładając cichą pracę i bezpośredni wpływ na najbliższe otoczenie, nad szeroką i pełną blasku działalność. Pamiętnik swój spisuje, jako przestrogę dla młodego przyjaciela, który dzięki faktom przytoczonym i naukom moralnym (których nie szczędzi autor) będzie mógł uniknąć zboczeń z drogi cnoty, przyczyny tak wielkich krzywd dla innych i tak strasznych walk wewnętrznych młodego Amaury'ego.

Amaury jest jednym z ciekawszych psychologicznie typów dziewiętnastego wieku, jednym z najgłębiej ujętych. Choć pokrewieństwo jego z Płoszowskim nie jest zbyt bliskie, wpływ nie bezpośredni (nie mamy bowiem żadnej pewności czy Sienkiewicz „Volupté" czytał), to jednak umieściłam go w szeregu melancholików romantycznych, zbliżonych do bohatera „Bez dogmatu", ponieważ ma z nim pewne cechy wspólne, a połączony jest dość silnemi węzłami z paru postaciami jak René, lub Werther, od których się nawet sam po części wywodzi: „Przeczytawszy któregoś wieczora, piękny epizod René'go (zwierza się Amaury), napisałem w mym zeszycie sąd chaotyczny, który, o ile pamiętam, zaczynał się temi słowy: czytałem René'go i zadrżałem, poznawszy w nim samego siebie. Iluż innych, od dwudziestu lat, tak samo zadrżało i stanęło, jakby naprzeciw własnej osoby, przed tym nieśmiertelnym portretem. Taka jest właściwość tych magicznych zwierciadeł, w których genjusz skoncentrował prawdziwy ból, że przez całe generacje, ci, którzy się zbliżają, by się przyjrzeć, rozpoznają w nich kolejno samych siebie. Moja choroba była jednak najzupełniej moją własną, mniej nieokreśloną, mniej wyniosłą i idealną, niż ta, którą podziwiałem i bez tak różnorodnych przeobrażeń; ma ona bardziej określoną przyczynę: kochać, być kochanym, łączyć przyjemność z miłością, czuć się wolnym, pozostając równocześnie wiernym; zachować niewi-

dzialny łańcuch, nawet w chwilach przejściowej niewierności; doskonalić umysł, zdobić go wiedzą i wdziękiem, jedynie, aby się stać coraz świetniejszym kochankiem, aby móc coraz więcej dawać istocie ukochanej, aby móc tłumaczyć jej świat; taki był plan miękkiego życia, z którem kojarzyłem moje szczęście, takiem było owo chore uzdrowienie, które byłoby mi wystarczyło... Religję byłbym niestety dostosował do serca i umysłu". „Imaginacja tego rodzaju jest tak ruchoma, serce tak dziwaczne i tak łatwo kłamliwe, że w miarę jak pomnażałem te ekspansje młodego Werthera (w liście do pani R.) sam je sobie wmawiałem skutecznie".

Jak to już zaznaczyłam na początku tego rozdziału, Amaury zbliżony jest do Płoszowskiego przez swój wstręt do codzienności, monotonji małżeńskiej, ze strachu przed zatrzaśnięciem klamki, z tą różnicą, że Amaury ucieka od małżeństwa nie kochając, Płoszowski zaś tego nawet pretekstu nie ma na swe usprawiedliwienie. U jednego i u drugiego rys wspólny: zaangażowanie się pod wpływem wrażenia chwili, lecz cofnięcie się, gdy tylko wrażenie blednie, mimo zdawania sobie sprawy z wyrządzonej krzywdy. Podobną jest także u obydwóch ciekawość intelektualna, filozoficzna, z tą różnicą, że u Amaury'ego nie podkopuje ona definitywnie religji, u Płoszowskiego zaś rodzi sceptycyzm, z którego się nigdy nie wyleczy. Poza tem zbliżają ich cechy wspólne wszystkim prawie melancholikom dziewiętnastego wieku: nerwowe przeczulenie, nadwrażliwość, skłonność do bezprzedmiotowego smutku, poddawanie się fantazji, sądowanie wszelkich swych odruchów myślowych i uczuciowych, egoizm, brak woli w okiełzaniu swej natury, postępowanie wbrew własnemu sumieniu. Brak woli bohatera Ste Beuve'a ma jednak inny charakter, jak inercja duchowa Płoszowskiego. Amaury nie jest w stanie okiełzać swych namiętności w pierwszych latach młodzieńczych; ale brak woli nie hamuje jego dążności do czynów. Nie paraliżuje wrodzonej impulsywności charakteru. To nie jest owo nieprzezwyciężone duchowe lenistwo, jak u Leona. Zdobywa się, po walkach wewnętrznych, na ostateczną decyzję i po chwilach szału młodzieńczego spędza resztę

swego życia, jako wzór cnoty i obowiązku. Zasadniczą różnicę widzimy też i w religji tych dwóch postaci. Amaury, po burzach młodości, znajduje odpoczynek w kościele katolickim, w żmudnej pracy misjonarskiej. Wielka miłość prowadzi go do Boga, istota ukochana staje się pośredniczką między nim a Niebem. Miłość zaś Płoszowskiego staje się przyczyną jego zguby. Wiara jego tak jest podkopana, tak przestaje być dla niego podporą, że śmierć ukochanej, zamiast go zbliżyć do Boga, wywołuje w nim ból i doprowadza do samobójstwa.

Niezmiernie ciekawą jest następująca właściwość umysłu autora „Volupté", mająca związek z religijnością Amaury'ego. Wszystkie prawie poglądy religijne, wygłaszane w dziełach, omówionych tutaj (prócz Bez Dogmatu) są poglądami autorów samych (Sorel, René, Obermann). Każdy z nich w swem życiu przechodził ewolucję pojęć religijnych, u żadnego jednak z pewnością nie ulegały one takim przeobrażeniom, jak u Ste Beuve'a. Umarł on wolnomyślnym, nie zgodził się na przyjęcie księdza przed śmiercią. Aby zaznaczyć swoją niewiarę, w ostatnich latach życia urządza co roku w Wielki Piątek tradycyjny obiad mięsny, zapraszając na tę uroczystość znajomych o podobnych jak on poglądach. Jak się to więc dzieje, że „Volupté" jest dziełem głęboko wierzącego chrześcijanina, a nawet poniekąd katolika (podszytego spirytualizmem i jansenizmem)?. Amaury mówi o sobie: „Przeświadczenie chrześcijańskie jest mi wrodzone; było ono jakby sokiem pierwszego mego pokarmu: byłem mu wprawdzie niewierny w mojej młodocianej, filozoficznej fazie, buntowałem się, lecz później tylko życie moje (a nie umysł i serce) pozostało zdala od niego." Bo też dzieło to przypada na krótką epokę, kiedy jego autor, pod wpływem St. Martin'a, Lammennais'a, Lacordaire'a i pism jansenistycznych, popadł w głęboką nabożność, a nawet dewocję, która potem przerodziła się w zupełny ateizm. Franciszek Morand *(Premières années de Sainte Beuve 1872)*, tak go określa: „Nie ulega wątpliwości, że, jak wszyscy ludzie z 1830 roku, miał on nieokreśloną skłonność do religijności, że wyznawał rodzaj nieskrystalizowanego spirytualizmu, bez określonej formy, bujającego (jak to sam przyznał), między

katolicyzmem, pietyzmem, jansenizmem i martinizmem. W tej to epoce G. Sand nazywała go nabożnym i tkliwym marzycielem, a pani Duval mówiła, że on jeden jest dobry, z pośród uczniów nowej szkoły. W rzeczywistości było to jednak z jego strony raczej uczucie ciekawości filozoficznej, niż istotna wiara; wrodzona potrzeba skłaniająca go do zgłębienia wierzeń, z któremi wiązało go urodzenie, dopóki badanie posunięte do głębi nie doprowadziło go do rozwiązania tych węzłów i do podążenia krokiem swobodnym, żwawym, pewnym, po szerokiej drodze niezależnej krytyki, w której to fazie poznaliśmy go później“. W tem zdaniu Morand'a mamy wytłumaczenie religijnego nastroju powieści „Volupté“.

(Dokończenie nastąpi)

Marja Załęska.

Przegląd piśmiennictwa.

Ernest Psichari: Głosy wołające na puszczy. Wspomnienia z Afryki, przełożyła Zofja Morstinowa. Fischer-Majewski. Poznań 1925. Str. 258.

Kim był Ernest Psichari, to już i u nas chyba wiadomo! Wnuk Renana, wychowany bez religji, nawraca się i staje jednym z głównych przywódczów katolickiego ruchu odrodzeńczego we Francji. Dusza to niezwykle szlachetna, płomienna! W bardzo krótkim czasie, bo niespełna w dwu latach od nawrócenia do śmierci, dochodzi do wysokiego stopnia doskonałości, żyje jak zakonnik-asceta, a przykładem swym i apostolstwem zdobywa tak w wojsku jak i wśród młodzieży dusze dla Boga. Pragnie zostać księdzem, ale Bóg inne ma względem niego zamiary. W pierwszych dniach światowej wojny pada z uśmiechem na ustach a koronką w ręku na froncie belgijskim.

Terenem, na którym dokonało się nawrócenie Ernesta, była ciężka służba wojskowa w Afryce. Poszedł tam dobrowolnie; uciekł od świata, by w milczeniu, samotności i ostatniem nieraz zaparciu i ubóstwie dosłuchać się głosu prawdy.

Przeżycia swoje opisał w książce: „Głosy wołające na puszczy". Jest to książka niezwykła, niezwykła dla swej głębi i prostoty zarazem. Pewnego razu taką notuje refleksję o Mauretanji: „Co stanowczo cechuje ten kraj, to brak odcieni. Zaledwo barwy: czarna i biała. Tak chciałbym pisać. Żadnych barw, nic tylko odcienie: mówił Verlaine. Ale tutaj Verlaine napełnia nas wstrętem" (55).. I rzeczywiście Pischari tak pisze, jak pisać pragnął. Żadnych odcieni, załamań, wyrafinowanych subtelności. Z jego słów bije prostota i jakaś ogromna powaga rzeczy i przeżyć największych i najważniejszych. Te przymioty sprawiają nawet znaczną trudność w czytaniu książki, zwłaszcza w partjach opisowych, zbyt sumarycznych, pozbawionych plastyki, monotonnych. Częściowo winę ponosi tłumaczka, ponieważ nie zadała sobie trudu podania not i objaśnień wyrażeń arabskich, nazw miejscowych, które tylko

dla specjalisty geografa mogą być całkiem jasne. Przydałaby się także mapka, abyśmy mogli zorjentować się w tułaczce Psichariego. Te trudności nie są jednak tak wielkie, aby nie dały się łatwo pokonać, owszem przyczyniają się nawet do wytworzenia pewnego nastroju powagi, zaczynamy w części przynajmniej przeżywać i odczuwać przeżycia i myśli Ernesta. Bo książka jego nie należy do tych, które obojętnie bierze się do ręki, obojętnie czyta i równie obojętnie odkłada. Zawarte w niej dzieje duszy przejmują do głębi, o ile mamy we własnej duszy choćby trochę wiary. Przed oczyma naszemi roztacza się wspaniały dramat wewnętrzny, odbieramy jakby poglądową lekcję cudownych tajemnic działania łaski Bożej.

Oprócz tego momentu budującego, wyznania Psichariego mają wielką wartość dla psychologa religijnych przeżyć. Proces psychiczny Ernesta jest niezmiernie interesujący i rzadki. Nie przechodzi żadnych wewnętrznych walk, wątpliwości rozumowych; cały stan jego duszy da się ująć w dwa słowa: milczenie i wyczekiwanie. Czuje pustkę wewnętrzną, pragnie odrodzenia, gotów na wszystko; wie, że ono przyjść może, nie wie tylko skąd, jak, jak wyglądać będzie; przeto ucieka od ludzi, szuka samotności, ucieka od samego siebie i wyczekuje, słucha. I nie zawiódł się! Jego pragnienia i wołania zostały wysłuchane. „Jeśli Bóg jest, to nie zostawi mej prośby bez odpowiedzi, da mi się poznać". I tak się stało! Poznał i zdobył Boga w Chrystusie, Kościele, Eucharystji.

Z tych wszystkich wyżej wymienionych powodów książkę Psichariego, przyswojoną zawsze jeszcze nie dosyć bogatej polskiej literaturze religijnej, miłośnicy poważnej, głębokiej lektury powitają z radością. Tłumaczce należy się szczera podzięka za zajęcie się Psicharim. Tłumaczenie jej jest całkiem poprawene, gładkie; dość trudne i subtelne miejsca o treści teologicznej (zwłaszcza ostatnie „credo") oddaje bez zarzutu. Dlatego ośmielamy się wyrazić nadzieję, że p. Morstinowa nie ograniczy się do tej jednej książki. Nie tylko reszta dzieł E. Psichari (zwłaszcza jego „Wędrówki Setnika"), ale i tyle arcydzieł religijnej literatury francuskiej czeka na tłumaczów. Nakładcy się znajdą!

St. Bednarski.

Dr. Franz Rauch: Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neuerem Völkerkunde. Graz. Mosers Buchhandlung. 1924, str. XII+217.

Niniejsze dziełko niema pretensji do oryginalności i samodzielności. Jedynym celem autora, nauczyciela religji w wyższej szkole realnej w Fürstenfeld, jest kolegom po fachu oraz średnio wykształconym laikom podać streszczenie poglądów nowszej wiedzy katolickiej na szereg zagadnień dotyczących początku i najdawniejszych dziejów ludzkości. Osią całej książki jest pytanie,

któremu też zawdzięcza główny swój tytuł, w jaki sposób da się pogodzić nauka katolicka o bezpośredniem stworzeniu człowieka przez Boga i o wyposażeniu go objawioną wiedzą z różnemi teorjami, które w rodzaju ludzkim i jego kulturze chcą widzieć tylko ewolucję niższych form bytu. Żeby na to pytanie odpowiedzieć zestawia autor najpierw opis początku człowieka, jaki daje biblja z wynikami badań prahistorji i etnologji, potem rozprawia się z teorjami wyprowadzającemi naturę ludzką ze zwierzęcych organizmów, nareszcie stara się na podstawie danych, jakich dostarczają rozwijające się tak bujnie paleontologja i ludoznawcza nauka, dociec jak mogły konkretnie wyglądać warunki bytu, stopień kultury, poziom obyczajowy i religijny pierwszych reprezentantów naszej rasy. Stwierdziwszy po tych dociekaniach, że niczego niema w naukach historycznych i przyrodniczych, co kazałoby wątpić o objektywności opisów Genezy, porównywa pierwsze rozdziały biblji z mitami babilońskiemi, potem zastanawia się nad dalszemi dziejami pierwotnego objawienia i smutnym jego w przeważnej części ludów upadkiem. Następują zagadnienia o początku religji, do których dołącza się porównanie chrystjanizmu z kultami pogańskiemi i budyzmem. Osobny rozdział poświęcony jest oznaczeniu wieku rodzaju ludzkiego. W całej książce znać duże oczytanie w odnośnej literaturze, której wykaz znajduje się na czele każdego rozdziału, ale niedostateczne przetrawienie zebranego materjału. W planie dziełka brak przejrzystości i logicznego związku, postawienie zagadnień niejasne i nieścisłe, odpowiedzi często bardzo pobieżne. Skądinąd rzecz jest utrzymana w szczerze katolickim duchu i pełna zasłużonego uznania dla prac wybitnych z lat ostatnich katolickich etnologów misjonarzy, zwłaszcza dwóch Ojców Słowa Bożego W. Schmidta i W. Koppera. Sposób przedstawienia jest przystępny, język łatwy i płynny, zewnętrzna forma dziełka nienaganna.

Ks. J. Rostworowski.

Józef Piłsudzki: Moje pierwsze boje. Wspomnienia spisane w twierdzy magdeburskiej. Z portretem i trzema mapkami. Z cyklu: Czasy i ludzie. Inst. Wydaw. Bibljoteka Polska. Warszawa. 1925 str. 182.

Do pamiętników, wydawanych przez samych autorów, trudno jakoś mieć zaufanie. Pamiętnik musi się odleżeć, musi poczekać na śmierć osób, o których opowiada, na uspokojenie się namiętności ludzkich, aby mógł zyskać w ten sposób perspektywę historyczną, aby się stał naprawdę pamiętnikiem, przestawszy być broszurą czy książką polityczną. Dziś pamiętniki współczesne są bardzo modne. Co wybitniejszy polityk, mąż stanu, wódz, uważa za wskazane pisać i wydać pamiętnik. Jest to rzecz zrozumiała. Wielka wojna i przewroty, jakie ona za sobą sprowadziła, musiały bardzo zaciążyć na sumieniu tych, którzy w niej odegrali wybitniejsze role. Stąd potrzeba usprawiedliwienia się i wyjaśnienia.

Rozumie się, że taki cel, mimo protestów autorów, musi nadać ich wspomnieniom piętno nie tylko subjektywne, ale i tendencyjne, stronnicze, wskutek tego pamiętniki te trzebaby raczej nazwać książkami polemiczno-politycznemi. Nie tracą one jednak przez to swej wartości. Są dla nas ciekawym dokumentem, oświetlającym przynajmniej z jednej strony znane wszystkim wypadki.

Powyższe uwagi należy odnieść i do wspomnień Piłsudzkiego o pierwszych legjonowych walkach w r. 1914. Wyraża się w nich doskonale psychika autora, tak jak ją mieliśmy sposobność poznać z całej jego dotychczasowej działalności: Zamiłowanie ekstremów, chadzanie swemi drogami, duch skrajnie zamiłowany w wolności, przechodzącej niestety w swawolę i daleko posunięta nerwowość, która każe poważnie wątpić o zdolnościach jego, jako wodza i męża stanu.

Potęguje te wątpliwości uczucie niesmaku, które mimowoli się budzi, gdy autor zwykłym swym obyczajem odsądza społeczeństwo od czci, patrjotyzmu, odwagi. Te wycieczki niemiłe zrażają czytelnika na pierwszych stronach książki, potem jest ich już bardzo niewiele, autor daje się unieść żywej, bujnej swadzie gawędziarskiej; lekkim, barwnym, bardzo plastycznym stylem, dużem napięciem dramatycznem porywa już zupełnie za sobą czytelnika. Zapominamy o tem, co nas przed chwilą raziło, zapominamy o niechęciach politycznych, śledząc z wielkiem zajęciem pierwsze kroki Legjonu na wielkiem pobojowisku świata. Przekradanie się bataljonów legjonowych z pod Wolbromia i Uliny do Krakowa, przez sam środek idącej na zachód, zwycięskiej armji rosyjskiej, bardzo żywo przypomina nam podobne ekskursje Czarnieckiego z „Potopu", a znakomicie skreślona walka pod Marcinkowicami dowodzi dużej zdolności narratorskiej autora. Te zalety sprawiają, że mimo zastrzeżeń wyżej podanych, książkę Piłsudzkiego czyta się z wielkiem zainteresowaniem. *S. B.*

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Dr. A. Inauen S. J.: Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Innsbruck, 1925, Fel. Rauch, str. 87.

Ks. K. Smogór: Nauki o Najśw. Sakramencie Ołtarza. Nakład autora, Steubenville Ohio 1925, str. 242.

A. i A. Bocheńscy: Tendencje samobójcze narodu polskiego, Lwów 1925.

Ks. J. Makłowicz: Nauka wiary i obyczajów dla niższych oddziałów szkół powszechnych, 37 ilustracyj. Lwów 1925, nakład autora, str. 160.

Tenże: Śpiewniczek religijny, wyd. 2, str. 64.

— Kobieta i sprawy żywo ją obchodzące. Płock, str. 16.

— Wojskowy Instytut naukowo-wydawniczy. Sprawozdanie z czynności za lata 1918—1924. Warszawa 1925, str. 52.

F. Rosendacht: Aus der Philosophie Lotzes. Paderborn 1925 Ferd. Schöningh, str. 104.

Inż. Zych Płodowski: O budowie płatowców z atlasem zawierającym 377 rysunków. Warszawa 1925. Wojsk. Inst. nauk.-wydawniczy, str. 131.
Ks. bp. K. J. Fischer: Historja cudownej statuy Najśw. P. Marji w Tarnowcu. Przemyśl 1925, str. 60.
J. Baudouin de Courtenay: Kilka ogólników o subjektywnej i objektywnej odrębności „Ukrainy" pod względem językowym, plemiennym, narodowym i państwowym. Leopoli 1925. Societas scientiarum Szewczenkiana, str. 19.
Lad. Szczepański S. J.: Impedimenta matrimonialia apud Hebraeos et in lure canonico. Beyrouth 1925, Imprimerie cathol., str. 75.
Stef. Błachowski: Psychologja a wybór zawodu. Poznań 1925, Wyd. „Przyjaciela Szkoły", str. 41.
Jul. Mrok: Z woli przeznaczeń, poezje. Kraków 1924, Gebethner i Wolff.

Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1925.

Bibljoteka Narodowa:

Nr. 83. A. Mickiewicz: Pan Tadeusz, opracował St. Pigoń, str. 156 i 614
Nr. 36. W. Szekspir: Juljusz Cezar, opracował W. Tarnawski, str 66 i 112.
L. Wasilewski: Finlandja z mapą i 9 ilustracjami (z cyklu: „Państwa współczesne"), str. 156.
M. Dunin-Kozicka: Burza od wschodu. Wspomnienia z Kijowszczyzny (1918—1920), z przedmową St. Estreichera, 12 ilustr., str. 512.
L. H. Morstin: W kraju Latynów, str. 214.

Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu:

Ks. dr. W. Galant: Córka boleści. Życiorys służebnicy bożej Gemmy Galgani, str. 284.
Dzieje duszy, czyli żywot św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Listy — poezje — cuda. Wyd. 5, str. 447.
Harcerski kodeks honorowy, str. 78.

Gebethner i Wolff, Warszawa:

W. Natanson i K. Zakrzewski: Nauka fizyki, podręcznik dla klas wyższych szkół średnich, t. III.
A. Roux: Le livre de la France pour les classes supérieurs des lycées, avec 20 gravures, str. 261.
K. O'Donoghue Herm.: The castle of imagination, str. 81.
— Słownik do „The castle...", str. 57.

Nakład Herdera we Fryburgu:

G. Mönius: Italienische Reise mit 12 Bildern, str. 454.
Fr. Schweyer: Politische Geheimverbände. Blicke in die Vergangenheit u. Gegenwart des Geheimbundwesens, str. 229.
B. Arens S. J.: Handbuch der katholischen Missionen, 2 vollständig neubearbeitete Auflage, mit 101 Tabellen, str. 510.
A. Bludau: Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Biblische Studien XXII Bands, $^1/_2$ Heft), str. 230.
J. Weigert: Religiöse Volkskunde, str. 133.
M. Dietz: Der hl. Alfons Rodriguez, str. 116.
M. Müller: In der Kongregationsschule. Vorbereitungsunterricht zur Aufnahme in die Marianische Kongregation. 2 Aufl., str. 184.
J. Hättenschwiller S. J.: Betrachtungen für die monatliche Geisteserneuerung am Herz-Iesu-Freitag. II B.: Am Herzen des Meisters, str. 256.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Biskupi belgijscy o socjaliźmie i liberaliźmie. — Obwołanie autokefalji cerkwi prawosławnej w Polsce. — „Polak prawosławny". — „Katolik-Rosjanin". — Przysięga biskupów polskich.

Biskupi belgijscy z kardynałem Mercierem na czele ogłosili na początku tego miesiąca wspólny list pasterski, który prasa nazwała listem o socjaliźmie, jakkolwiek treścią swą wybiega on poza wypowiedzenie się o stosunku katolików do socjalizmu. Wypowiada się on także bowiem co do liberalizmu i daje szereg pozytywnych wskazań dla akcji katolików belgijskich.

Najbliższą okazję do ogłoszenia orędzia dał biskupom fakt utworzenia się w Belgji rządu kompromisowego katolicko-socjalistycznego. Fakt ten podziału władzy między katolików i socjalistów wywołał przeróżne komentarze i obawy, tak wydawał się niezwykłym i nienaturalnym. Wiadomo, że pod względem politycznym Belgja, kraj przedewszystkiem przemysłowy, przedstawia oddawna trzy stronnictwa, odpowiadające ideologji trzech klasycznych społeczno-ekonomicznych systemów: są to stronnictwa liberalne, socjalistyczne i katolickie. Stronnictwo liberalne, najstarsze, niegdyś tak potężne, że samo jedno długie lata rządziło krajem, z biegiem czasu natrafiło na groźnego współzawodnika, zwarty obóz katolicki, który też liberałom niejednokrotnie wydzierał władzę z ręki. Wreszcie wyrósł obok tych dwóch obozów, obóz trzeci, socjalistyczny, który począł rozrastać się szybko zwłaszcza w ostatnich latach przedewszystkiem kosztem liberalizmu, topniejącego coraz bardziej, choć nadszarpnął także nieco stan posiadania katolików.

Wskutek takiego układu sił rządy w kraju brali w ręce już to sami katolicy, gdy posiadali absolutną większość, już

to sami liberali w podobnej sytuacji; to znowu tworzyła się koalicja liberalno-socjalistyczna, pozostawiająca katolików w opozycji, lub liberalno-katolicka, wyrzucająca socjalistów za nawias rządu. Nie było wszakże kombinacji katolików z socjalistami, których światopoglądy tak radykalnie wzajemnie się wykluczają. Lecz i na tę kombinację przyszedł wreszcie czas po wyborach tegorocznych 5 kwietnia. Wybory te, wzmacniając obóz socjalistów, zadały sromotną klęskę liberałom, których przedstawicielstwo parlamentarne zredukowane zostało do jakichś dwudziestu kilku deputowanych. Socjaliści i katolicy stanęli naprzeciw siebie z równemi siłami; ani jedni ani drudzy wszakże nie posiadali sami absolutnej większości, któraby pozwoliła wziąć ciężar rządzenia niepodzielnie. Kraj znalazł się w trudnej sytuacji i przez szereg tygodni próbowano napróżno to z tej to z innej strony jakiejś kombinacji z garstką liberałów, to usiłowano rozbić obóz katolicki, by część katolików pozyskać czy to dla socjalistycznego czy też innego rządu. Gdy te wszystkie próby i usiłowania zawiodły, doszło wreszcie do kompromisu między dwoma najsilniejszemi stronnictwami, to jest między jednolitym obozem katolickim i takimże obozem socjalistycznym, byle tylko móc dać krajowi rząd jakiś i uchronić go od odmętu anarchji. W rezultacie tego kompromisu powstał rząd katolika Poulleta, jako prezydenta ministrów i socjalisty Vandervelde, jako ministra spraw zagranicznych z podziałem także pozostałych tek między katolików i socjalistów. Oba stronnictwa, biorące w swoje ręce rządy, zastrzegły wyraźnie, że nie zrzekają się swoich przekonań i swoich programów, nad temi programami wszakże zapanował wspólny patrjotyzm, który pozwolił zapewnić krajowi na jakiś czas przynajmniej, nieprzerwaną administrację. Stojący poza tym rządem parlament, oczywiście, nie będzie zdolny do wielkich rzeczy w dziedzinie polityki ekonomiczno-społecznej — wobec rozbieżności programów w łonie rządowej większości; może jednak z pożytkiem przeprowadzać te ulepszenia socjalnego prawodawstwa, na które łatwo się zdobyć zarówno katolikom jak i socjalistom, mimo różnic w motywach i ideologji.

Kompromis, zawarty przez polityków obozu katolickiego z socjalistami w celu umożliwienia utworzenia rządu, zaniepokoił wszakże niejedno sumienie katolickie. Czy nie dopuszczono się zdrady sztandaru katolickiego, zgadzając się na współrządy ze znanymi wrogami religji i Kościoła? czy taka kooperacja z nimi w jednym rządzie jest godziwa? czy nie oznacza aprobaty dla systemu socjalistycznego ze strony katolików? — Oto wątpliwości, które spowodowały ostatnie odezwanie się episkopatu belgijskiego.

W orędziu, wywołanem takiemi wątpliwościami, należało wyraźnie wypowiedzieć, co katolik sądzić ma o socjaliźmie. Biskupi belgijscy czynią to z całą otwartością i swobodą, cechującą wystąpienia pasterza tej miary, co kard. Mercier. Przypominają jakie stanowisko względem religji i Kościoła zajmują socjaliści, bo to określi nawzajem ustosunkowanie się katolików do socjalistów. Otóż „wszyscy przywódcy socjalistów są niereligijni" — czytamy w orędziu biskupiem. „Tacy są wszyscy, tutaj, we Francji, w Holandji, w Niemczech, we Włoszech, jak w Rosji, w Polsce, na Węgrzech; w regule tej niema ani jednego wyjątku. Niema między nimi ani jednego, któryby się odważył wyznać, że jest dobrym synem Kościoła katolickiego, lub przynajmniej chrześcijaninem, wierzącym w bóstwo Chrystusa; niema ani jednego, któryby odrzekł się nienawistnej formuły Karola Marxa, uczczonej przez Lenina i Trockiego: Religja to opjum ludu!" — Biskupi belgijscy przyznają, że wielu socjalistów bynajmniej nie atakuje takich wierzeń katolickich, które nie stoją w związku z zagadnieniami praktycznemi. Takie dogmaty, takie tajemnice spekulatywne, jak Trójca Św., Wcielenie, Niep. Poczęcie są w ich oczach „rzeczą prywatną" i te gotowiby pozostawić w spokoju. „Ale w chrystjaniźmie są jeszcze inne wierzenia, oprócz tych, które dotyczą dogmatów porządku nadprzyrodzonego. Istnieje etyka chrześcijańska, która nakazuje panowanie wolnej woli i cnoty nad namiętnościami; jedność i nierozerwalność małżeństwa; poszanowanie naturalnych praw rozmnażania się; uległość prawowitej władzy w dziedzinie świeckiej i w dziedzinie religijnej; braterstwo wszystkich obywateli w jedności ojczyzny bez względu na to, do jakiej klasy należą i poszanowanie i opieka dla owego potężnego czynnika ekonomicznego, jakim jest praca obecna — oczywiście — lecz także poszanowanie i zachowanie praw pracy dokonanej, skondensowanej w oszczędności, mającej być pożyteczną, jako kapitał i mogącej być przekazywaną przez prawo dziedziczenia; uznanie dla pracy rąk, — jeszcze raz oczywiście, ale także uznanie dla pracy umysłowej — inwencji, kierownictwa, prowadzenia handlu, bez czego wszelkie przedsięwzięcie będzie bezpłodne; poszanowanie przedewszystkiem dla wartości społecznych wyższego rzędu; transcendentalna godność osobowości ludzkiej, wolnej i nieśmiertelnej, stworzonej dla wiecznego życia w zjednoczeniu z Bogiem — ponad ciasne horyzonty tej ziemskiej pielgrzymki, — osobowości obowiązanej w uszlachetniających walkach prób przejściowych przez miłość obowiązku, wysiłek cnoty i ofiarę — urzeczywistniać w pełnej mierze rozwinięcie się swego przeznaczenia". Otóż socjalizm godzi w tak pojętą etykę, obala jej

podstawy i orjentacje nadprzyrodzone, w korzeniu podcina obowiązkowość etyki, instytucję rodziny, ojczyzny, cywilizacji.

Skoro socjalizm takie zajmuje stanowisko wobec moralności chrześcijańskiej, biskupi, wstępując w ślady papieży, ogłaszają swój nań wyrok: „My, powołani stróże świętości ewangelicznej i cywilizacji, którą Chrystus przyniósł światu, oznajmiamy jeszcze raz, że socjalizm odrzucamy i potępiamy, albowiem doktryny, które on szerzy, któremi są przepojeni jego przywódcy i których żaden z nich się nie odrzeka ani odrzec się nie ośmiela, są wręcz przeciwne boskiej nauce Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła o godności duszy i chrześcijanina, o zasadniczych prawach pożycia małżeńskiego, o poszanowaniu sprawiedliwości powszechnej i braterstwa narodów".

Po tym werdykcie, ogłoszonym na socjalizm, biskupi zaznaczają, że nie myślą potępiać tem samem kompromisu politycznego, zawartego z socjalistami w celu umożliwienia utworzenia rządu. Przedstawiwszy położenie, w jakiem znalazł się kraj po wyborach 5 kwietnia, i że żaden z mężów stanu nie przedstawił lepszej kombinacji wyjścia z chaosu, biskupi, w imię porządku publicznego, wzywają katolików do okazania zaufania utworzonemu rządowi, w którym współpraca ograniczona i do czasu z socjalistami nie oznacza bynajmniej aprobaty ich doktryn i programów. Stosują się tu słowa, wypowiedziane niegdyś przez św. Augustyna o heretykach: „uderzajcie na błędy, ale miłujcie błądzących".

To, co biskupi belgijscy wypowiedzieli o socjaliźmie, stanowi tylko część ich orędzia i to część mniejszą. W dalszym ciągu listu zwracają się oni także przeciw liberalizmowi politycznemu i ekonomicznemu. Nie wszystko złe jest w socjaliźmie i nie wszystko dobre, co jest poza nim. Wielka odpowiedzialność za ucisk klas słabszych przez kapitalizm spada na system liberalny, który burzy naturalną organizację społeczną pod pretekstem wolności jednostek z natury swojej jakoby dobrych. Biskupi kreślą historję tego liberalizmu, wyprowadzając go z utopij J. J. Rousseau'a i wykazują, jakie poczynił on szkody w życiu społecznem i politycznem. W polityce stworzył on kult liczby, rzekomego źródła wszelkiego prawa. Biskupi nazywają go „aberacją" i przypominają wszystkie potępienia, rzucone nań przez papieży, poczynając od Grzegorza XVI aż do Piusa XI.

W zakończeniu swego orędzia, biskupi belgijscy akcentują jeszcze raz potrzebę organizacji katolickiej i przepojenia zasadami wiary wszystkich stosunków ludzkich; wzywają, aby „każdy chrześcjanir uformował sobie sumienie katoli-

ckie" i według niego działał w całem swojem życiu publicznem, w polityce wewnętrznej i międzynarodowościowej.

Z wielką paradą odbyło się 17 września r. b. w cerkwi na Pradze odczytanie dokumentów, proklamujących autokefalję Kościoła prawosławnego w Polsce. Cała prasa polska powitała ten akt życzliwie i do jej głosów *Przegląd Powszechny* przyłącza swój głos uznania dla zdarzenia, które posiada tak doniosłe znaczenie dla konsolidacji stosunków wyznaniowych w naszem państwie. Myśmy zresztą byli jedni z pierwszych, a może najpierwsi, którzyśmy omawiali obszernie w oświetleniu historycznem i zasadniczem sprawę autokefalji prawosławia i wołali o taką autokefalję dla prawosławnych w Polsce. [1])

Formalne obwołanie autokefalji cerkwi prawosławnej w Polsce polegało na odczytaniu aktu, tak zw. „tomosu", wystawionego przez patrjarchję konstantynopolitańską. Do tego aktu dołączył także swoją deklarację przedstawiciel prawosławnej cerkwi rumuńskiej. Naszem zdaniem, w takiem formalnem ujęciu tkwił pewien zasadniczy błąd, który jeszcze w przyszłości może się odezwać i spowodować nowe komplikacje, a przynajmniej niepewność i niezadowolenie wielu. Nasza myśl zaraz stanie się jasna.

Widząc tych niezwykłych gości, jacy gdzieś z zagranicy „przywieźli autokefalję", dygnitarzy schizmatyckich w wielkich kołpakach z pasterskiemi laskami w rękach, obwożonych autami po stolicy przez dygnitarzy państwa polskiego, pytał się przeciętny warszawiak drugiego warszawiaka: „Skąd te popy przyjechały, czy z Moskwy uciekły?" — „Nie, odpowiadał drugi; w gazecie stoi, że to z Fanaru". Co to jest Fanar i gdzie się znajduje, nie mógł z gazety dobrze wyrozumieć ani jeden ani drugi. Przypuszczamy, że nie każdy z piszących do gazet reporterów zdawał sobie z tego jasną sprawę. Jednego samo brzmienie wyrazu nastrajało na jakiś uroczystszy ton — przecież to coś tak podobnego do f a n f a r y... drugiemu się majaczyło, że Fanar to chyba nowoczesna nazwa Olimpu, na którym niegdyś mieszkali bogowie. W każdym razie musi to być siedlisko jakiejś wielkiej potęgi, jeśli jej wysłańców tak honorują najwyżsi przedstawiciele Najjaśniejszej Rzeczypospolitej polskiej...

Przeciętnemu warszawiakowi najbardziej rozjaśniłby w głowie, ktoby mu powiedział, że „Fanar" to mniej więcej „Nalewki" Konstantynopola. Z tą różnicą tylko, że mieszkają tam nie Żydzi, lecz Grecy. Fanar to jedna z brudniejszych dzielnic świetnej do niedawna stolicy sułtanów, dzielnica,

[1]) Zob. artykuł podpisanego, w zeszycie grudniowym 1921 roku.

w której zabudowaniach kryje się skromniutka cerkiewka, pozostawiona jako katedra schizmatyckiemu patrjarsze po zatknięciu półksiężyca na św. Zofji przez Mahometa II. Fanar to nie jest symbol żadnej świetności, żadnej potęgi, — przeciwnie, gdy się wymawia tę nazwę, podkreśla się stan poniżenia i upadku tych, którzy tam mieszkają. Tylko przez bezmyślność sądziło się, że się uczci przybyłych wysłanników cerkiewnych, gdy się powie o nich: „wysłannicy Fanaru!" — podobnie, jak się mówi „wysłannicy Watykanu!"; byłoby dużo grzeczniej i godniej pisać i mówić poprostu: „wysłannicy prawosławnego patrjarchy z Konstantynopola". „Fanar", „fanarjota" stało się także nad Bosforem symbolem wszelkich intryg, świętokupstwa i politykowania.

Tę dłuższą dygresję uważaliśmy za potrzebną, jako wstęp do wypowiedzenia właściwej naszej myśli. Reporterzy naszych dzienników w pogoni za „fantazyjnością" czy wprost napuszystością swych notatek, bezwiednie zaznaczyli brak proporcji między wielkością tej instytucji, jaka przez swoich posłów „przysłała autokefalję" cerkwi prawosławnej w Polsce, a uroczystością i czcią, z jaką te dokumenty u nas przyjęto i powitano.

Mam wrażenie, że w naszych kołach urzędowych, w ministerstwie, wciąż są tego zdania, że patrjarcha konstantynopolski posiada prawo do „nadawania" autokefalji różnym cerkwiom prawosławnym i że w naszym wypadku ze swojego prawa łaskawie uczynił użytek, uznając autokefalję cerkwi w Polsce. Otóż, jeżeli tak się chce interpretować znaczenie przysłanego przezeń „tomosu", to trzeba powiedzieć, że otrzymaliśmy Niderlandy od Zagłoby. Patrjarchom Konstantynopola podobnego prawa nie przyznaje ani dogmatyka prawosławia, ani historja odszczepieńczej cerkwi wschodniej. Nie dogmatyka, gdyż ta nie zna w cerkwi instytucji prymatu innego, jak pierwszeństwo honorowe bez żadnej jurysdykcji nad innemi cerkwiami — na tem przecież polega istotna różnica koncepcji ustroju Kościoła między katolicyzmem a prawosławiem. Traktować patrjarchę jak coś w rodzaju wschodniego papieża, wysyłać doń poselstwa i przyjmować jego posłów, żebrać u niego jakichś aktów jurysdykcji — to znaczy myśleć, tam gdzie nie trzeba, kategorjami katolickiego prawa kanonicznego, przeciwko któremu przecież zwraca się dogmatyka prawosławna.

Nie ratuje sytuacji także historja. Biskupi carogrodzcy, wyłamując się z pod zwierzchnictwa Rzymu, sami chętnie dążyli do stania się czemś w rodzaju „papieży Bizancjum" (tytuł znanej pracy prof. N. Suworowa o Cerularjuszu). Ubrali się nawet w tytuł „ekumenicznego", powszechnego, przeciwko któremu podniósł głos już papież św. Grzegorz

Wielki. Wszakże całą swą wielkość — *μεγάλη ἐκκλησία*, — całą „ekumeniczność" i całe swe aspiracje do hegemonji nad innemi cerkwiami opierali biskupi bizantyjscy jedynie na tem, że stolica ich była wówczas stolicę wschodniego cesarstwa. Tym sposobem wiązali swe losy z losami tronu bazyleusów carogrodzkich. Już z upadkiem cesarstwa bizantyjskiego usunęła się ta jedna podstawa pseudo-papieskiego charakteru patrjarchatu, jaką on sam sobie wymyślił. Żywot wszakże tej uzurpacji przedłużył Mahomet II, osadzając patrjarchę w Fanarze i wkładając w jego ręce władzę nietylko duchowną, ale i cywilną nad chrześcijańską ludnością muzułmańskiego imperjum. Z łaski sułtanów „Fanar" nawet zozszerzył swą władzę, rujnując dawne autonomje cerkiewne. Lecz dziś znowu, po wyzwoleniu się z pod jego władzy (zwykle wbrew jego woli) licznych cerkwi narodowych, po skurczeniu się terytorjum tureckiego i zniszczeniu elementu prawosławnego w nowożytnej Turcji, po cofnięciu wszelkich przywilejów, nadanych przez sułtanów, patrjarcha „ekumeniczny", rezydujący w Fanarze stał się poprostu zwyczajnym zwierzchnikiem 200.000 Greków, mieszkających w Konstantynopolu i w najbliższych jego okolicach. Podstaw do uważania go za papieża wschodniego niema żadnych: ani dogmatycznych, ani kanonicznych, ani realnych. Niema podstaw do uważania go za najwyższego zwierzchnika prawosławia, nawet na ziemiach dawnego cesarstwa bizantyjskiego, czy też imperjum Osmanów, tembardziej niema takich podstaw, kiedy chodzi o terytorja, które nigdy ani do *ὀίκυμένη* greckiej, ani do zaborów tureckich nie należały, a takiemi są chyba ziemie Polski. I jeżeli na te ziemie, jak i na Ruś całą, patrjarchja z nad Bosforu wysyłała swoje macki, stanowiąc metropolitów, zakładając swoje „stanropigje", przedewszystkiem zbierając pieniądze, to wszystko to było możliwe jedynie dzięki i g n o r a n c j i samych prawosławnych, jak to doskonale wykazał historyk cerkwi ruskiej Gołubińskij. Zdaje się, że pod względem uświadomienia sobie nicości tytułów, na jakich uroszczenia Fanaru się opierają, nie dalekośmy uszli w przeciągu kilku wieków.

Wróćmy do sprawy autokefalji naszych prawosławnych. Tej n a d a ć patrjarcha Carogrodu naszym prawosławnym nie mógł, i należy stwierdzić, że w swoim „tomosie" unika też tego wyrazu, posiłkując się tylko pojęciami u z n a n i a autokefalji i b ł o g o s ł a w i e n i a jej. Naszem zdaniem, patrjarchat z Fanaru dopuścił się tylko nowej uzurpacji, nakładając na autokefalicznego metropolitę z Polski obowiązek brania z Konstantynopola „krzyżma", t. j. olejów świętych, od czego był wolny cały szereg cerkwi autokefalnych i co oznacza jakieś resztki zależności cerkwi-córek względ-

dem macierzy, od której się odrywały. Prawosławni w Polsce nie wyszli z pod jurysdykcji patrjarchy w Konstantynopolu, skąd więc zjawia się ten symboliczny stosunek jakiejś zawisłości? Jeżeli do zaistnienia autokefalji w Polsce potrzebne było nadanie czy ustanowienie jej przez kogoś, to chyba tym kimś nie mógł być kto inny, tylko patrjarcha moskiewski, z pod którego aktualnej władzy prawosławni w Polsce wyzwalali się. On też chyba mógł był sobie zarezerwować dostarczanie krzyżma dla metropolji warszawskiej. Lecz właśnie patrjarchat moskiewski, w osobie zmarłego niedawno Tichona, stanowczo odmówił nadania czy uznania autokefalji prawosławnym w Polsce, i akt pod tym względem ze strony patrjarchy Konstantynopola, który, jak wiadomo, był już gotowy za „dziadka" obecnego patrjarchy, t. j. przy patrjarsze Grzegorzu, poczytał za niebyły i za siebie nieobowiązujący. Tichon umarł, ale ktoś tam, jednostka czy jakieś kolegjum, poczytuje się za spadkobiercę jego władzy, lecz od nikogo z Moskwy aktu uznania autokefalji nie otrzymano. Sobór biskupów prawosławnych w Polsce, jaki obradował dnia 14 czerwca 1922 r., „godząc się" na autokefalję, włożył na rząd polski obowiązek postarania się o błogosławieństwo dla niej od patrjarchy konstynopolskiego i innych patrjarchów oraz zwierzchników autokefalnych kościołów, a także i patrjarchy moskiewskiego, jeżeli on powróci na katedrę (z więzienia) i jeżeli patrjarchat w Rosji nie będzie zniesiony. Tichon na katedrę powrócił, błogosławieństwa odmówił, patrjarchat zniesiony nie został... na jakiejże podstawie prawnej uznają ciż sami biskupi dzisiaj wystarczalność błogosławieństwa ze strony Fanaru i Rumunji? Wiemy, że właśnie pretekst niewystarczalności takich uznań spowodował niedawno schizmę senatora Bohdanowicza w Wilnie; obawiać się należy, by teraz lub w przyszłości nieco dalszej nie powstały dążności wśród części prawosławnych w Polsce do ignorowania ogłoszonej autokefalji i wichrzenia przeciwko niej.

Nam się zdaje, że cała ta dowcipna polityka wygrywania przychylności Fanaru przeciwko opornemu Kremlowi była zgoła niepotrzebna. W gruncie rzeczy bowiem autokefalja nie potrzebowała do kanonicznego istnienia żadnych nadań, ani nawet błogosławieństw ani ze strony Moskwy, ani tem mniej ze strony innych cerkwi prawosławnych. Tworzyły ją same warunki polityczne, jak utrwalenie granic Rzeczypospolitej. Zgodnie z całą historją cerkwi wschodniej mogli i powinni byli biskupi prawosławni w Polsce ukonstytuować się w osobną jednostkę cerkiewną i o swojej faktycznej autokefalji conajwięcej zawiadomić Moskwę i inne siostrzane organizacje, oświadczając swą jedność z niemi

w wierze i modlitwach. Niczego więcej nie było potrzeba, i akt proklamacji, jaki odbył się przed paru tygodniami na Pradze, mógł mieć miejsce w trochę odmiennej, ale prawnie lepszej formie już w r. 1921. Patrjarchowie i zwierzchnicy innych cerkwi autokefalicznych mogli im nadesłać później swoje „błogosławieństwa", ale nie potrzeba było uzależniać od otrzymania takich błogosławieństw samego faktu istnienia autokefalji. Jeżeli biskupi tak uczynić nie chcieli i „zgadzali się" w swoim czasie tylko na autokefalję, obstawiając ją szeregiem zastrzeżeń i warunków, to widać, że brakło im odwagi do otwartego wystąpienia ze swojem słusznem prawem. Obecnie ukryli się za parawan „tomosu" patrjarchy Konstantynopola, ale widzieliśmy, że to parawan nie zupełnie pewny. Życzymy im zresztą, aby im poza nim było rzeczywiście wygodnie i aby proklamowana tak czy inaczej autokefalja dopomogła im do uporządkowania spraw ich cerkwi.

W chórze zadowoleń i zachwytów nad proklamowaną autokefalją prawosławia w Polsce słyszało się głosy niemal szczęścia, że wreszcie mamy swoje własne prawosławie — „prawosławie polskie". Niektórzy tak się wyrażali, jak gdyby dopatrywali się w tem jakiegoś wielkiego dorobku w skarbnicy narodu. Mieliśmy Polaków katolików, Polaków ewangelików, byli podobno poprzednio, lecz wyginęli, Polacy mojżeszowego wyznania; brakowało Polaków prawosławnych i tych właśnie już mamy, dzięki ogłoszonej autokefalji. Wynika, że od jednego zamachu nasz stan narodowy powiększył się o 3 miljony głów, t. j. o tyle, ilu wyznawców liczy w Polsce prawosławie. Czyż nie dowodzi tego śpiew *Boże, coś Polskę,* jaki rozległ się pod sklepieniami soboru prawosławnego na Pradze na zakończenie uroczystości autokefalicznych?

Otóż przeciwko pojęciom „polskie prawosławie", „polski Kościół prawosławny", „Polak prawosławny" i t. p. należy jaknajenergiczniej powstać — choćby w interesie prawdy. Przepraszam! „Prawosławia polskiego" nie było w historji i dotąd niema, było tylko i jest prawosławie „w Polsce", a to zupełnie co innego. Jeżeli „Polak" oznacza przynależność do jakiegoś narodu o pewnym swoiście skrystalizowanym typie duchowym, to podobno nic bardziej temu typowi nie sprzeciwia się, jak właśnie „prawosławie". Dlatego do ostatniej chwili nic tak nie stanowiło dowodu renegactwa polskości, jak gdy ktoś przeszedł na prawosławie. Tego stanu rzeczy nie zmieni odczytanie w cerkwi jakiegoś aktu, ogłaszającego autokefalję prawosławia w Polsce. Polak prawosławny? Przepraszam! Znaliśmy tylko dwie kategorje prawo-

sławnych Polaków: byli to albo ci, których przemoc carska zapędziła w ogrodzenie cerkiewne, albo ci, co sami tam szli dla uzyskania posady, orderów lub dla otrzymania rozwodu. Pierwsi już się z prawosławia wycofali, drudzy są i chleb Rzeczypospolitej jedzą, zamieniwszy tylko nazwę „prawosławnyj polskawo proischożdienja" na krótszą: „Polak"; liczba się ich owszem pomnaża, dzięki nowym dezercjom w celach rozwodowych. Z tej kategorji „Polaków" nie możemy być dumni: jedni z nich kiedyś wypierali się podle matki-ojczyzny i targali solidarność z braćmi, źle przez rząd carski widzianymi; drudzy wypierają się swego życia rodzinnego, pozostawiają bez opieki swoje żony-katoliczki i dzieci! Nie chcemy takich prawosławnych Polaków, bo oni są symbolem etycznego upadku i braku charakteru. Co się tyczy reszty prawosławnych w Polsce, t. j. ich parumiljonowej masy, to są to Rusini, Białorusini, jest trochę Rosjan, ale niema Polaków. Dlatego tylko przez kurtuazję dla rządu, także w języku polskim odczytywano akty dotyczące autokefalji, podczas gdy odczytywanie ich w językach rosyjskim i ukraińskim (czemu także nie białoruskim?) miało swoje realne uzasadnienie. Po dawnemu więc mówmy o Rusinach czy Białorusinach prawosławnych, o cerkwi prawosławnej w Polsce, ale nie róbmy z nich gwałtem Polaków, ani nie stwarzajmy „polskiej cerkwi prawosławnej". Jeśli pod „prawosławiem" rozumiemy odłam chrześcijaństwa o strukturze hierarchicznej, ale bez związku z Rzymem, to takich „prawosławnych", niestety, mamy między rodowitymi Polakami i są nimi marjawici i hodurowcy. Chyba jednak nie wzbogacą ani ci naszej narodowej polskiej wartości.

Autokefalja sama przez się nie przerobiła nikogo na Polaka, kto Polakiem nie był z głębokiego własnego przekonania i umiłowania polskości. Za wiele się też jej ufa, jako środkowi wzbudzenia w prawosławnych obywatelach lojalności względem państwowości polskiej. Tej lojalności — o ile wyraża się ona w zewnętrznem postępowaniu — państwo nasze ma prawo domagać się od wszystkich; zaszczepić wszakże lojalność wewnętrzną, z przekonania, a tembardziej wzniecić w obcoplemiennej ludności szczery patrjotyzm polski — to nie może być przedmiotem ani nakazu, ani umów i przetargów, to może się zjawić dopiero, jako owoc długiej mozolnej pracy, długiego współżycia z Polską w warunkach, dających wszystkim zadowolenie. Dlatego branie na serjo po naszej stronie takich objawów polskiej lojalności czy patrjotyzmu, jak posługiwanie się przy pewnych sposobnościach językiem polskim w cerkwi, jak śpiewanie *Boże, coś Polskę* przez prawosławnych, trzeba uważać za naiwność. Myśmy niedawno śpiewali po kościołach w dni galowe *Boże*,

caria chrani, ale wiemy, z jakiem uczuciem go śpiewaliśmy. Kto nam może zaręczyć, że prawosławni śpiewają nasz hymn narodowy z większą ochotą i z głębszem przekonaniem, niż my śpiewaliśmy ich hymn? A jeśli uczucia jedne i drugie są podobne, lepiej prawosławni niech milczą: niech nie deprawują nieszczerą pieśnią i udaną polskością swych dusz, jak usiłowali do niedawna deprawować nasze. Na straży lojalności niech państwo polskie postawi innego stróża: przedewszystkiem opiekę nad prawdziwemi potrzebami ludności innych wyznań i ścisłą sprawiedliwość względem wszystkich. Czas może stworzy typ lojalnego, a nawet patrjotycznego obywatela Polski, choć nie-Polaka, a może i w prawdziwych Polaków ten typ powoli zamieni, ale najmniej do tego dopomoże powierzchowne przemalowywanie dusz na kolor biało-amarantowy.

Gdy tak cieszy się prasa polska z rzekomo nowego typu „Polaka prawosławnego", w zakłopotanie albo i niezadowolenie wpada, gdy dowie się o pojawieniu się typu innego: „Rosjanina-katolika". Tak było niedawno, gdy jeden z wybitniejszych przedstawicieli kleru prawosławnego w Wilnie, archimandryta Filip Morozow, zgłosił swe przystąpienie do Kościoła katolickiego. Praca socjalistyczna wystąpiła wprost niechętnie przeciwko tego rodzaju konwersjom, obawiając się, by one nie popsuły naszego dobrego stosunku z prawosławnymi. Można na śmiało ręczyć, że nie okazałaby żadnego zaniepokojenia, gdyby, naodwrót, ksiądz katolicki przeszedł na prawosławie. Co jednak dziwniejsza, to stanowisko, jakie zajął wobec konwersji O. Morozowa pewien znany dziennik prawicowy w Wilnie. Autor odnośnego artykułu, oczywiście jako katolik, nie atakuje samej konwersji; przyznaje, że według prawa kościelnego, duchowni konwertyci z prawosławia mają zachować swój obrządek dotychczasowy, — ze stanowiska wszakże narodowego ma tyle zastrzeżeń, że zdaje się, jakoby wolał, aby takich konwersyj było jaknajmniej. Nie wydaje nam się też szczerą ta pretensja, jaką szanowny publicysta wyraził z powodu oddania O. Morozowi jednego z kościołów katolickich w celu odprawiania tam wschodniego nabożeństwa. Opowiada nawet o oburzeniu, jakie rzekomo miało z tego powodu objawić się wśród ludności polskiej w Wilnie. Szan. publicysta chyba dobrze rozumiał, że jego rada: raczej odebrać prawosławnym cerkiew i oddać O. Filipowi, może sama w sobie nie głupia, była nie do przeprowadzenia w stosunkach wileńskich (proces o gmachy po-bazyljańskie!). Że gdyby na zrealizowanie tej rady chciano czekać, nawrócony archimandryta zestarzałby się, nie mając gdzie mszy świętej od-

prawić. W tych warunkach dawanie podobnych rad musi wydać się albo ironją, albo i chęcią odstraszenia prawosławnego kleru od wszelkich myśli o powrocie do katolicyzmu.

Raczej więc uznanie należy się władzom kościelnym za to, że jak to się praktykuje i w Rzymie, przeznaczając chwilowo jeden z mniej potrzebnych kościołów łacińskich na cele obrządku wschodniego, dały poglądową lekcję, i swoim i obcym, że powracających prawosławnych przyjmuje Kościół katolicki z radością i miłością, i zapewnia poszanowanie ich obrządku. Tego rodzaju konwersje nie mogą być szkodliwe dla nikogo, bo nie może szkodzić nikomu triumf prawdy nad błędem. Należy mieć nadzieję, że przykład O. archimandryty Filipa, cieszącego się szacunkiem wśród swoich, stanie się początkiem jakiegoś żywszego ruchu wśród prawosławnych Rosjan w Polsce. Z naszej strony należy każdemu podobnemu przedsięwzięciu przyklasnąć i pomóc. Jeżeli uśmiecha nam się, jako Polakom, perspektywa spolszczenia kiedyś prawosławnych, to jako katolicy witajmy także braterskiem uczuciem każdy fakt katolizacji Rosjan.

8 września r. b. dokonało się w Warszawie odebranie przez p. prezydenta Rzeczypospolitej przysięgi od diecezjalnych biskupów wszystkich trzech obrządków katolickich na wierność państwu. Od chorego ks. prymasa, kardynała Dalbora, odebrał przysięgę p. prezydent podczas swego pobytu w Gnieźnie. Przysięga była przewidziana przez art. 12 konkordatu między Stolicą św. a Polską. Tym sposobem realizacja konkordatu posunęła się o krok naprzód. Kościół i państwo polskie zacieśniły znowu bardziej łączące je węzły. Daj Boże, by i inne stypulacje konkordatowe doczekały się rychłego urzeczywistnienia.

Ks. Jan Urban.

Obecny stan opieki nad dzieckiem w Polsce.

Dzięki staraniom Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, oraz współpracy Polsko-Amerykańskiego Komitetu Pomocy Dzieciom, opieka nad dzieckiem polskiem robi ciągłe postępy[1]). Szczegółowe sprawozdanie z dzisiejszego jej stanu zamieścił sam niestrudzony Naczelnik Wydziału opieki nad młodzieżą w Min. Pracy i Op. Społ., p. Bronisław Krakowski, w ostatnim numerze czasopisma *Opieka nad dzieckiem* (1925, nr. 4, str. 155—171). Dokła-

[1]) Por. *Przegląd Powsz.* luty i marzec b. r.

dne jego streszczenie podajemy poniżej w przekonaniu, że zainteresuje ono każdego, komu dobro młodzieży i kraju leży na sercu.

Jedna z najważniejszych rubryk, obejmująca dzieci, wychowywane w zamkniętych zakładach opiekuńczych, została opracowana na podstawie ankiety z d. 1 stycznia b. r., skierowanej do zarządów tych instytucyj. Przekonujemy się z niej, że na obszarze Rzeczypospolitej posiadamy dziś ogółem 920 zakładów wychowawczych z 46.049 dziećmi, z której to liczby przypada na:

miasto Warszawę	91	zakładów i	6.694	dzieci
Woj. Warszawskie	73	„	3.963	„
„ Łódzkie	42	„	2.192	„
„ Kieleckie	49	„	2.332	„
„ Lubelskie	45	„	2.321	„
„ Białostockie	38	„	2.220	„
Okr. adm. Wileński	55	„	2.021	„
Woj. Nowogrodzkie	24	„	1.210	„
„ Poleskie	27	„	1.673	„
„ Wołyńskie	34	„	1.478	„
„ Poznańskie	63	„	2.851	„
„ Pomorskie	33	„	1.192	„
„ Krakowskie	57	„	3.122	„
„ Lwowskie	117	„	5.549	„
„ Stanisławowskie	64	„	2.799	„
„ Tarnopolskie	74	„	2.772	„
„ Śląskie	34	„	1.660	„

Ze szczegółowego zestawienia instytucyj, którym dane zakłady wychowawcze zawdzięczają swe powstanie i byt, dowiadujemy się, że samorządy, które powinny brać najżywszy udział w tej akcji, nie zdążyły jeszcze odpowiedzieć swemu zadaniu; zaledwie $^1/_5$ ogólnej liczby zakładów i nie całą $^1/_4$ liczby dzieci obejmuje dotychczas ich działalność. Ze wspomnianych bowiem 920 zakładów jest:

zakł. samorządowych	186 (20·0%),	dzieci	10.746	(23%)
„ Zgrom. Relig.	216 (23·5 „),	„	10.936	(24 „)
„ Stow. Społ. i pryw.	400 (43·5 „),	„	18.819	(41 „)
„ żydowskich	118 (13·0 „),	„	5.748	(12 „)

Chlubną rolę w tem dziele odgrywają więc Zgromadzenia Religijne; 216 zakładów zawdzięcza im swą egzystencję, a trzeba wiedzieć, że działo i dzieje się to bardzo często kosztem niemałych ofiar i uszczuplenia własnego stanu posiadania. Osoby duchowne biorą nadto udział w pracy wychowawczej w innych również zakładach; według zestawienia urzędowego ogółem 383 zakładów chrześcijańskich z 19.831 dziećmi pozostaje pod kierownictwem personelu duchownego. Na ogólną liczbę 2.567 wychowawców, zajętych w 761 zakładach (159 bowiem zakładów nie nadesłało wyjaśnień w tej mierze), 1.424 osób należy do Zgro-

madzeń zakonnych (149 mężczyzn i 1.275 kobiet), a 1.143 osób jest świeckich (423 mężczyzn i 720 kobiet).

Co się tyczy kwalifikacji personelu wychowawczego we wszystkich zakładach opiekuńczych zamkniętych, są one różnorodne. Na 2.567 osób, objętych statystyką urzędową, 214 posiada ukończone studja wyższe, 478 ukończoną szkołę średnią, 264 ukończone seminarjum nauczycielskie, 321 ukończoną szkołę zawodową, 398 ukończone kursa pielęgniarskie, 623 ukończoną szkołę powszechną, 91 niepełne wykształcenie średnie lub zawodowe, a 178 jest bez powyższych kwalifikacyj. Jak z powyższego zestawienia widać, fachowe wykształcenie wychowawców pozostawia jeszcze wiele do życzenia — według urzędowej statystyki zaledwie 37% z pośród nich posiada co najmniej średnie wykształcenie — i jest też przedmiotem szczerej troski Min. Pracy i Opieki Społ., które w bieżącym roku zapoczątkowało specjalne kursa dla uzupełnienia wiedzy wychowawców.

Ochrona macierzyństwa, stojąca na pierwszym planie opieki higieniczno-lekarskiej, jest dziś dopiero w stadjum tworzenia. Poza obrębem wielkich miast, gdzie stosunki pod tym względem są lepsze, przypada bowiem w kraju jedna położna na 14.925—22.222 mieszkańców i 500—714 km. przestrzeni, a jedno tylko łóżko dla rodzącej przypada na 1.372 kobiet rodzących. Min. Pr. i Opieki Społ. wypracowało już projekt ustawy o opiece społecznej nad macierzyństwem, zorganizowało systematyczne kursa dla położnych i w porozumieniu ze samorządami dąży do zakładania po całym kraju schronisk dla ciężarnych i zakładów dla położnic i matek karmiących. Dotychczas posiadamy w kraju tylko 2 schroniska dla ciężarnych, 13 zakładów położniczych z 544 łóżkami i 4 schroniska dla matek i niemowląt.

Opieka nad niemowlętami obejmowała do dnia 1 stycznia b. r. 88 stacyj, 15 poradni dla ciężarnych i matek karmiących, oraz 60 kuchni mlecznych. W 84 z tych stacyj, które funkcjonowały d. 1 stycznia 1924 r., było zarejestrowanych wtedy 20.916 dzieci (ogółem przeszło ich 34.677). W ciągu roku udzielono 103.843 porad, odbyto 71.179 odwiedzin w domu, wysłano do szpitala 668 osób, do ambulatorjum 9.970 osób. Praca ta musi przybrać z czasem znacznie większe rozmiary, a wyszkoleniem fachowych do niej sił zajmują się zorganizowane przez rząd Kursa dla Opiekunek zdrowia dzieci. Lecz już obecna, choć szczupła rozmiarami akcja, przyniosła wiele dobrego, jak o tem świadczy malejąca z roku na rok śmiertelność dzieci (w wieku od 1—12 miesięcy), zarejestrowanych w stacjach, która wynosiła w r. 1922 10·2%, w r. 1923 — 8·4%, a w r. 1924 — 5·9%.

W dziale opieki nad chorem dzieckiem główne wysiłki rozwija się dziś na polu walki z gruźlicą i jaglicą, które szerzą się w sposób groźny wśród naszej młodzieży.

Na 122.494 młodzieży szkół powszechnych i średnich, zba-

danych w roku szkolnym 1921/2, znaleziono 2.104 chorych na gruźlicę a 43.235 zagrożonych tą chorobą. Jest to więc tylko cząstka rzeczywiście chorych i zagrożonych, a niestety, przy tak olbrzymiem zapotrzebowaniu lecznic, posiadamy w kraju zaledwie 42 przychodnie i 2 zakłady na 260 miejsc, po wybudowaniu zaś sanatorjów w Zakopanem i Busku będzie tych miejsc 660. Cyfra to wprost znikoma w porównaniu z zagranicą i dlatego Min. Pr. i Opieki Społ. stara się uzupełnić czasowo tę lukę przez otwarcie nowych 47 przychodni przeciwgruźliczych dla dzieci i młodzieży, opracowanie wzorowej dla nich instrukcji, oraz zorganizowanie specjalnych kursów dla pielęgniarek przeciwgruźliczych.

Również walka z drugą ciężką chrobą oczu, jaglicą (trachoma), jest utrudnioną w Polsce zarówno przez brak ustawy o przymusowem jej leczeniu, które wymaga zupełnej izolacji chorych dzieci i systematycznego ich leczenia, jak przez brak zakładów leczniczych. Zakładów takich posiadamy obecnie 5: w Witkowicach, Pruszkowie, Warszawie, Granicy, Śremie, na ogólną liczbę 1.090 łóżek; tymczasem samo badanie zarządzone w zakładach wykazało 2.427 chorych dzieci. To też Min. Opieki Społ. ma zamiar założyć w Górze pod Warszawą nowy specjalny zakład dla dzieci jagliczych, na 1000 łóżek.

Ze względu na pewną ilość dzieci, obarczonych kiłą, zostaną zorganizowane osobne przychodnie, które zajmą się leczeniem chorych, pouczaniem matek i propagandą społeczną w tej sprawie.

Zależnie od funduszów otwartym będzie w możliwie najbliższym czasie wzorowy zakład dla dzieci niedorozwiniętych w Olkunuchach pod Wilnem i dla dzieci kalek w Bydgoszczy.

Opieka nad dzieckiem zagrożonem chorobą obejmuje dożywianie dzieci, z którego korzystało ostatnio około 124.000 dzieci, oraz kolonje lecznicze, wypoczynkowe i półkolonje. Według zestawień statystycznych wysłano dzieci na:

	w r. 1921	1922	1923	1924
kolonje leczn., wyp. i półkol.	31.420	39.212	20.526	31.423
„ „ „ bez „	—	28.577	17.015	24.689

Kolonje te muszą czerpać środki utrzymania z różnych źródeł. Przewidziana np. na rok 1925 ilość 40.000 dzieci wymagała według przewidywanych obliczeń sumy 3,600.000 zł., podczas gdy subwencja państwowa wynosi tylko 200.000 zł. (w r. 1924 wynosiła 80.000 zł.). Sprawę kolonij letnich organizuje się dziś na coraz szerszą skalę, a do współpracy w tym względzie powołane są: Rada przy Min. Pr. i Opieki Społ., Komisje Wojewódzkie z przedstawicielami samorządów i społeczeństwa, oraz Związek Tow. Kolonij letnych, będący unją różnorodnych instytucyj, działających na tem polu; nad opieką zaś higjeniczno-lekarską czuwają komisje powiatowe, powołane do życia w r. 1920 na podstawie rozporządzenia Min. Zdrowia Publ.

Obok materjalnych trudności jednem z głównych niedomagań jest brak ustawodawstwa, któreby zapewniło należytą opiekę nad macierzyństwem, dziećmi i młodzieżą. Wydane dotychczas rozporządzenia są jeszcze niedostateczne i dlatego Wydział Opieki nad dziećmi i młodzieżą, przy Min. Pr. i Opieki Społ., przygotował szereg projektów ustaw, które zostaną przekazane organom ustawodawczym. Obok zasadniczej ustawy, wzorowanej na duńskiej i angielskiej, która stworzy stan prawny dla rozwoju opieki w ramach prawodawstwa cywilnego i karnego, obowiązującego w Polsce, ułożono projekt drugiej ustawy, o organach opieki społecznej, przewidujący trzy ich stopnie: opiekunów zawodowych, powiatowe oraz wojewódzkie Rady opieki. Prace te i inne zmierzają wogóle do coraz lepszego zorganizowania całej akcji i zespolenia w niej czynników rządowych, samorządowych i społecznych. Z pośród pozostałych wypada wspomnieć niemałej wagi projekt ustawy o nadzorze i kontroli nad wychowaniem, mającej położyć kres dyletantyzmowi i występnym nadużyciom.

W toku jest również sprawa uregulowania wychowania zakładowego. Obok troski o należyte wyszkolenie personelu kierowniczego, dąży się do podziału dzieci zakładowych według płci, wieku i innych wymagań. Podług projektu Min. Pr. i Opieki Społ. żłóbki dla niemowląt mają pozostać w miastach, ze względu na zapewnienie fachowej opieki lekarskiej; podobnie bursy, w celu umożliwienia młodzieży uczęszczania do szkół średnich i zawodowych; natomiast zakłady dla dzieci w wieku przedszkolnym i uczęszczających do szkoły powszechnej mają ile możności zostać przeniesione na wieś, do ośrodków rolnych, pozostałych przy parcelacji majątków.

Wszystkie te dobre chęci i plany muszą jednak z konieczności utrzymywać się w bardzo umiarkowanych granicach z powodu niedostatecznych funduszów. Stan finansowy naszego kraju nie pozwala niestety na należyte ich poparcie. Subwencje Rządu w r. 1924 wynosiły 2,498.598 zł. dla zakładów, utrzymywanych przez Rząd i 947.886 zł. dla zakładów wspieranych; budżet na r. 1925 obejmuje 5,000.000 zł. Są to jednak sumy skromne wobec ogromu potrzeb, przed jakiemi stoimy i dlatego społeczeństwo oraz prywatne instytucje mają przed sobą szerokie pole do przyczynienia się do tej prawdziwie chrześcijańskiej i narodowej akcji. W dziele tem rola szczególniejsza przypada również prasie. Podczas kiedy niektóre poważniejsze dzienniki stołeczne podają częste i dość obszerne informacje o stanie opieki nad dzieckiem i jej potrzebach, mamy wrażenie, że pod tym względem panuje wielki brak w reszcie kraju. Zorganizowanie odpowiedniego biura informacyjnego przy Wydziale Opieki nad dzieckiem i młodzieżą lub przy Polsko-Amerykańskim Komitecie Pomocy Dzieciom, któreby rozsyłało do redakcyj dzienników po kraju komunikaty

w tej sprawie, oraz większa propaganda, nie hałaśliwa i kosztowna, ale wytrwała, którąby przypominała społeczeństwu jego obowiązki w dziele opieki nad młodzieżą, byłyby może najskuteczniejszą drogą do pomyślnego rozwiązania sprawy.

Ks. St. Podoleński.

DO ORGANIZACYJ KATOLICKICH.

Staraniem Katolickiego Towarzystwa Wydawniczego wyjdzie na rok 1926-ty *Polski Przewodnik Katolicki*, który postawił sobie za zadanie podanie możliwie dokładnych wiadomości o wszystkich organizacjach katolickich w Polsce. Ponieważ jednak redakcja może nie posiadać wszystkich adresów a nie chciałaby nikogo pominąć, więc tą drogą zwraca się do wszystkich stowarzyszeń, sodalicyj, związków, bractw, konfraterni, archikonfraterni, konferencyj i towarzystw katolickich w Polsce, z prośbą o nadsyłanie pod adresem Katolickiego Towarzystwa Wydawniczego następujących informacyj: 1) Nazwa i dokładny adres organizacji, 2) cel i zadania organizacji, 3) data założenia, 4) ilość członków (członkiń), 5) nazwiska członków (członkiń) zarządu, 6) krótki rys działalności organizacji od chwili jej powstania, 7) wykaz oddziałów (o ile istnieją) oraz instytucyj prowadzonych lub założonych przez organizację, 8) warunki przyjmowania członków (członkiń), 9) warunki tworzenia oddziałów (jeżeli statut organizacji to przewiduje).

Organizacje proszone są jednocześnie o przesłanie redakcji *Polskiego Przewodnika Katolickiego* po dwa egzemplarze drukowanego statutu, lub jednego odpisu statutu, jeżeli drukowanych nie posiadają.

Koszt przesłania wymienionych informacyj jest drobny, a pożytek społeczny z zebrania tych wszystkich wiadomości razem ogromny.

Adres „Katolickiego Towarzystwa Wydawniczego": Warszawa ul. Podwale Nr. 4.

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

Druk ukończono 30 września 1925 r.

Św. Piotr Kanizy; istota jego wielkości.

Dla przeważnej części podnoszonych na ołtarze bohaterów chrześcijańskiej cnoty najwyższym szczytem chwały, do jakiej dochodzą na ziemi jest akt, którym Kościół zalicza ich w poczet błogosławionych, czyli dopuszcza do czci mieszkańcom nieba należnej. Kiedy wyrok tak zwanej beatyfikacji zapadnie i przez odpowiedni kult wprowadzony zostanie w życie, największa liczba sług Bożych staje już u kresu przeznaczonego sobie wyniesienia i na wyższe szczeble czci nie wznosi się już nigdy. Zamiary Boże względem nich są spełnione; ewolucja uznania ich przez Kościół dokonana i zamknięta.

Z niektórymi wszakże Świętymi dzieje się inaczej. Chociaż wpisanie ich w poczet błogosławionych otwiera im podwoje świątyń katolickich i daje im prawo do pewnej miary nietylko prywatnego, ale i publicznego uczczenia, zdarza się, że przyznanie im tego stopnia chwały nie zaspokaja jeszcze pragnień gorliwych ich czcicieli. Pomimo wszystko, co dla wywyższenia tych sług Bożych czyni władza kościelna, w sercu wiernych pozostaje dalej jakby święty ferment rosnącego dla nich podziwu, potęgującej się miłości, wzmagającego się zaufania w ich przyczynę. I bardzo często się zdarza, że pobożne te uczucia, które w zbiorowej duszy Kościoła sprawuje Duch Święty, odnoszą wreszcie zwycięstwo. Jeśli owa miłość wiernych przez dłuższy czas nie ustaje i nosi cechy istotnie nadprzyrodzone; jeśli Bóg z nieba daje jej niejako dobre świadectwo przez nadzwyczajne znaki i łaski, przychodzi zwykle do spełnienia życzeń serc kato-

lickich i najwyższa władza kościelna przez uroczystą i bezwzględnie już nieomylną kanonizację wieńczy błogosławionych koroną świętości.

Do tej kategorji sług Bożych, dla których nie miał wystarczyć niższy stopień kościelnego uczczenia, należał od początku Piotr Kanizy. Zaledwie w r. 1864 wpisany został przez Piusa IX w poczet błogosławionych, zaczął on potężnie ciągnąć do siebie serca wiernych, zwłaszcza w tych krajach, które były niegdyś widownią jego pracy. Osoba jego stała się przedmiotem najżywszej czci i podziwu; z imieniem jego związały się przeróżne katolickie dzieła i instytucje; w życiu jego, jako głośnego apostoła Niemiec, zaczęto szukać nietylko wzoru, ale nieomal programu skutecznego działania. Kiedy zaś w r. 1897 trzechsetletnią rocznicę jego zgonu uczcił Leon XIII osobną encykliką, w której podniósł bardzo wysoko jego świętość i zasługi; kiedy po tym akcie papieskim cześć jego jeszcze wzrosła, a za czcią przyszły wyraźne łaski niebieskie, stało się prawie oczywistem, że błogosławiony Piotr Kanizy będzie uroczyście ogłoszony świętym i że ten dzień ostatecznego triumfu zbyt długo czekać na siebie nie pozwoli.

Tym przewidywaniom i gorącym pragnieniom stało się zadość w roku bieżącym w mierze nietylko pełnej, ale nadspodziewanie obfitej. W uroczystość bowiem Wniebowstąpienia Pańskiego, przypadającą na dzień 21 maja, Pius XI nie poprzestał na zaliczeniu błogosławionego Piotra do rzędu świętych. W samej chwili uroczystej kanonizacji włożył Namiestnik Chrystusowy na skronie Sługi Bożego inną jeszcze koronę, która dotąd nikomu nigdy nie dostała się tak szybko, tj. ogłosił go Doktorem powszechnego Kościoła. I w ten sposób zajaśniał nagle wielki Apostoł Niemiec podwójnym blaskiem najwyższej chwały. Jako święty stał się wspaniałym wzorem doskonałości chrześcijańskiej i skutecznym orędownikiem przed tronem Bożym; jako Doktór wyszedł, w myśl znanej antyfony kościelnej, na *ecclesiæ sanctæ lumen,* tj. na jasną pochodnię, świecącą na drogach prawdy katolickim umysłom i sercom.

Że ta ogromna cześć, jaką Kościół oddał osobie dzielnego, w wielkiej bardzo walce, szermierza prawdy była

w całej pełni zasłużona, to nie ulega najmniejszej wątpliwości. Wystarczy bowiem choćby najpobieżniej rzucić okiem na życie Kanizego i jaśniejące w niem cnoty, na jego niesłychane prace i niezliczone dzieła, na walki, jakie stoczył i ofiary, jakie poniósł, na rolę wreszcie, jaką na wszystkich polach w współczesnym sobie świecie odegrał, żeby odrazu zrozumieć, że ten cichy sługa Chrystusowy musiał rzeczywiście należeć do owych olbrzymów ducha, przez których Bóg sprawuje w dziejach ludzkości wielkie rzeczy i odnosi wielkie zwycięstwa.

Jeżeli jednak nie poprzestając na ogólnem wrażeniu, poszuka się odpowiedzi na szczegółowsze pytanie, w czem mianowicie tkwiła główna siła Apostoła Niemiec i w czem leży właściwa tajemnica ogromnej jego wielkości, nie można nie przyznać, że zagadnienie komplikuje się i zaciemnia. Słusznie bowiem zauważa kilku najświeższych tej kwestji badaczy, że Kanizy wprawia w pewien kłopot ludzi, co chcą mu się przypatrzeć z zbyt bliska. Widać około niego olbrzymią sumę pracy, widać bardzo rozległą sferę głębokich i trwałych wpływów, widać otaczające go zewsząd pełne podziwu i miłości uznanie, ale kiedy poza tem wszystkiem chce się dojrzeć samego człowieka, by uchwycić treść jego duszy i charakterystyczny rys jego osobistości, niewiadomo na czem się zatrzymać i gdzie szukać najgłębszych przyczyn ogromnego, jakiem się cieszył, powodzenia.

Bo też w rzeczy samej wielkość naszego Świętego nie da się rozłożyć bez reszty na te zwykłe kategorje, z których płyną tytuły sławy podobnych mu wybitnych ludzi. Był głębokim i jasnym teologiem, ale jednak pozostał daleko w tyle za Bellarminem, Suarezem, Valentią, żeby o innych większych jeszcze nie wspomnieć. Był płodnym i cenionym kaznodzieją, ale nie doszedł w tym zawodzie do wyżyn czy to Skargi, czy Segnerego, czy Vieiry. Był niepospolitym przełożonym, ale przecież przewyższali go bezsprzecznie Nadal, św. Borgjasz lub Acquaviva. Był częstym pośrednikiem papieży w ważnych kościelnych sprawach, ale nie dorósł w tej mierze do znaczenia takiego Possevina lub Voty. Był wreszcie świętym i wielkim świętym, ale przed ludźmi nie znamionował jego doskonałości ani ten blask cudów, który otaczał Apostoła

Indyj, ani heroizm wielu współczesnych mu męczenników, ani urok mistycznych do Boga wzlotów, ani ten bezmiar poświęcenia i zaparcia, jakim odznaczał się np. taki Piotr Klawer lub Kasper Berze.

Czyżby to znaczyło, że Kanizy ponad zwykły, średni poziom niczem nie sięgał i że żaden jego przymiot nie wyrastał ponad wielkie może, ale wreszcie normalne i pospolite wymiary?

Nie, tego rodzaju wniosek byłby z gruntu chybiony i już z tem, co napomknęliśmy wyżej, niezgodny. Święty Apostoł Niemiec miał w duszy coś, co było jego szczególną cechą i osobliwem znamieniem jego osobistości, a to „coś" było tak niezmiernie cenne i w tak doskonałym stopniu przyswojone, że stało się dla niego źródłem i podstawą tej niezwykłej wielkości, której sami nawet wrogowie nie mogą mu odmówić. Ponieważ jednak ten przymiot jest w nim tak nieuchwytny jak przejrzystość w powietrzu, czy brak szczególnych smaków w czystej wodzie, żeby zdać sobie z niego dokładniejszą sprawę, musimy mu się przyjrzeć na takiem tle, które lepiej uwydatni jego naturę.

Jakkolwiekby się oceniało bezpośrednie przyczyny i cele reformacji, niepodobna nie przyznać, że była ona buntem subjektywizmu i indywidualizmu przeciw przedmiotowym w religijnej dziedzinie wartościom, instytucjom i siłom. W procesie poznania wiary odrzucili protestanci powagę żywego nauczycielstwa; w dziele osobistego uświęcenia zaprzeczyli skuteczności zewnętrznych sakramentalnych znaków; z duchowego życia chrześcijan wykreślili objektywne czynniki łaski, zasług, odpustów; w praktyce religijnego z Bogiem stosunku zerwali zupełnie czy to z pośrednictwem kapłanów lub Świętych, czy też z całym tak bogato niegdyś rozwiniętym systemem form, obrzędów, symboli, obrazów, czy innych uświęconych przez tradycję zewnętrznych środków. Tak więc w reformowanym chrystjaniźmie poszło w gruzy niemal wszystko, z czego składała się przedmiotowa religja, a na tych gruzach stanął w zupełnej pustce podmiot ludzki, może wolny i niczem zewnętrznem nie skrępowany, ale też za to niesłychanie osamotniony i zubożały. Nie rozumiał bowiem Luter w walce o to, co nazwał *die*

Freiheit des Christmenschen, że objektywne w religji pierwiastki jeśli z jednej strony ograniczają i ścieśniają naturę, to z drugiej urabiają ją swym wpływem i dźwigają na ogromne wyżyny. Kiedy wyzwalał człowieka z pod nieomylnego nauczycielstwa wiary i z pod sakramentalnej mocy kapłaństwa, kiedy kazał mu wydobywać ze siebie to wszystko, co z woli Chrystusa odbierać miał przez Kościół, sądził „reformator" z Wittenbergi, że religję oczyszcza i naprawia, tymczasem wpychał ją na pochyłość, której kresem miał być zupełny naturalizm i całkowity zanik rzeczywistego chrześcijaństwa. Jest bowiem rzeczą zupełnie jasną, że religja nadprzyrodzona musi koniecznie i przychodzić do ludzkości z zewnątrz, i utrzymywać się zewnętrznym wpływem i urzeczywistniać się w duszach przez współdziałanie zewnętrznych przyczyn, bo to, co się z samego podmiotu ludzkiego wysnuwa, jest z konieczności przyrodzone, to znaczy człowiekowi jako takiemu współmierne, a więc niestałe, przyziemne i ubogie.

W obozie katolickim zdawano sobie jasno sprawę dokąd „reformacja" prowadzi i jaki musi być ostateczny jej koniec. Pojmowano, że zasada „swobodnego badania", pomimo przyjętego zrazu za normę wiary Pisma, musi się skończyć zagładą wszelkiego dogmatu; rozumiano, że po odrzuceniu nadprzyrodzonych pomocy, moralne życie protestantyzmu zamieni się w najlepszym razie na czysto przyrodzony etycyzm, jakiego i zupełni bezwyznaniowcy są zdolni. A ponieważ główne źródło rozwijającej się tak złowrogo choroby upatrywano słusznie w lekceważeniu, z jakiem „reformacja" odniosła się do przedmiotowych religji chrześcijańskiej czynników, nic dziwnego, że na te właśnie czynniki położyła kontrreformacja ogromny nacisk, by je wszelkiemi siłami zabezpieczyć i potężnemu naporowi rosnącego subjektywizmu przeciwstawić. Tej sprawie służył cały, rzec można, sobór Trydencki, który wszystkie, odrzucone przez protestantów, objektywne pierwiastki chrystjanizmu, napowrót wprowadza i dogmatycznie określa; w tym kierunku poszła też nowa, reprezentowana głównie przez Towarzystwo Jezusowe, wybitnie kościelna asceza, która w wyższym stopniu, niż jakakolwiek poprzednia, opiera wewnętrzne, nadprzyrodzone

życie o zewnętrzne czynniki, o Kościół z potrójną jego władzą, o sakramenty, odpusty, formy, obrzędy, o różne praktyki kultu i uświęcone wiekami zwyczaje. Że zaś przyjęcie tych wszystkich przedmiotowych rzeczywistości wymagało koniecznie ograniczenia subjektywizmu przez pokorę i uległość, żeby radykalnie się sprzeciwić pierworodnemu grzechowi reformacji, wysunięto na pierwszy plan moralnego wyrobienia najdoskonalsze posłuszeństwo, posuwające się aż do tego, co św. Ignacy określił jako „czucie z Kościołem" *sentire cum ecclesia.*

Żeby zrozumieć kim był św. Piotr Kanizy i czemu on zawdzięcza niezmierną swą wielkość, trzeba głęboko pojąć znaczenie tego odrodzonego w XVI wieku objektywizmu chrześcijańskiego i stosunek owego duchowego kierunku do różnych życiowych wartości.

Urodzony w r. 1521 tego samego dnia, 8 maja, którego zapadł przeciw Lutrowi w Wormacji wyrok banicji i niesławy, od pierwszych chwil świadomego życia obracał się przyszły Apostoł Niemiec w świecie ducha, do którego dochodziły wstrząsy rozpoczynających się przewrotów. W bogatym, wysoce kulturalnym, a bynajmniej nie ciasnym domu ojca — Jakób Kanis był po wiele razy burmistrzem zamożnej i ludnej Nymwegi — dostawały się do uszu młodego chłopca wiadomości o dokonywującem się religijnem odstępstwie; do serca jego docierały te potężne pokusy, które wówczas torowały drogę odstępstwu, a rodziły się z głoszonej przez humanizm swobody obyczajów. I była chwila — pozytywnie nam o tem wiadomo — że ten bujny i barwny świat pierwszej połowy XVI wieku miał już pociągnąć Kanizego na drogę indywidualistycznych pojęć o życiu, tj. na manowce nieokiełznanego niczem używania. Bóg jednak czuwał nad swoim przyszłym sługą i nie pozwolił mu pójść na zgubę. W czasie nauk w starej, katolickiej Kolonji wpływ świątobliwego pedagoga rozwinął w duszy młodego studenta ziarna cnoty, rzucone w nią niegdyś przez pobożną matkę. Wybitnie zdolny a doskonale zrównoważony umysł Sługi Bożego, przejrzał wcześnie grożące mu ze strony świata niebezpieczeństwa i odwrócił się od nich z całą stanowczością niezłomnego charakteru. Zaledwie wszedł w początek trze-

ciego lat dziesiątka, a już widzimy Kanizego gorąco oddanym służbie Bożej, niezmiernie pracowitym, a tak skupionym na wewnątrz, jak te postacie świętych i wielkich ludzi, które spokojnemi, mądremi oczyma spoglądały nań z obrazów flamandzkich mistrzów.

Z tem wszystkiem jednak nie wiedział jasno dokąd się zwrócić. Czy zamknąć się za wzorem przyjaciela Surjusza w cichej Kartuzji, czy oddać się nauczaniu i teologicznej, pisarskiej pracy, czy też puścić się na drogę kościelno-politycznego działania, czy może poświęcić się wśród niewiernych misyjnym trudom? To wszystko rozbierał w sercu młody bakałarz, nie mogąc dojść do stanowczej decyzji, gdy niespodziewanie wyraźne światło niebieskie wskazało mu jasno przeznaczone przez Boga koleje.

Na wiosnę roku 1543 zetknął się Kanizy w Moguncji z bawiącym już od kilku lat w Niemczech, otoczonym rozgłośną sławą teologiem papieskim, Bł. Piotrem Fabrem. Pierwszy ten towarzysz św. Ignacego, równie wybitny wiedzą, jak świątobliwością życia i ujmującą serca dobrocią wywarł na młodym Flamandczyku głębokie wrażenie. Rozstrzygające jednak poruszenie duszy przyszło skądinąd. Kiedy pobożny młodzian schronił się w najściślejszą samotność, by pod kierunkiem swego niezrównanego Mistrza odprawić pełne, trzydziestodniowe ćwiczenia duchowne, w blasku oświeceń niebieskich, jakie wśród tych rekolekcyj napełniły mu duszę, ujrzał najwyraźniej wskazaną sobie drogę. A drogą tą było nietylko poświęcić się Bogu w Towarzystwie Jezusowem, ale wyrazić w sobie najpełniej cały ideał religijny tego zakonu, tj. tak zupełne oddanie się sprawie Chrystusowej, żeby w służbie jego Królestwa, czyli jego Kościoła, o sobie całkiem zapomnieć, siebie do ostatka zlekceważyć, siebie umniejszyć, byle Chrystus rósł, byle dzieło jego w świecie było zwycięskie.

Gdy przyjęty już do zakonu wracał Kanizy z Moguncji do swej kolońskiej uczelni, linja jego powołania była nieodwołalnie wytknięta. On będzie pracował do upadłego, będzie się dwoił i troił, żeby na wszystkich polach ratować zachwianą katolicką sprawę, ale nigdy w niczem nie wysunie naprzód swej własnej osoby; on rzuci się w wir najzaciętszej

walki, ale nigdy o siebie, tylko zawsze o Chrystusa i jego prawa. Jak ten, co tak dalece zapomniał o sobie, że przestając niejako być osobą, stał się tylko „głosem wołającym na puszczy", tak Kanizy miał nieomal zatracić w całkowitej ofierze indywidualność własną, a zamienić się w jakiś nieosobisty organ kościelnego ducha, w jakieś wcielenie tego katolickiego objektywizmu, z którym zerwała była reformacja.

U podstaw zamierzonego przez siebie dzieła położył fundament głębokiej pokory. Przyszły Apostoł Niemiec był już cenionym nauczycielem i wydawcą kilku poważnych dzieł teologicznych, był dwukrotnie posłem katolików kolońskich do Karola V, był delegatem na sobór Trydencki kardynała Ottona Truchsess von Waldburg, był jednem słowem człowiekiem, przed którym otwierała się ogromna przyszłość, gdy w r. 1548 na ręce św. Ignacego złożył następującą deklarację: „Jestem zupełnie gotów udać się na Sycylję, do Indyj i do każdej innej części świata, aby tam całe życie przepędzić i przyjmę najchętniej wszystkie obowiązki, jakie mi posłuszeństwo nałoży, choćby furtjana, kucharza, lub ogrodnika. W dowód czego dnia dzisiejszego 5 lutego składam ślub wieczysty, że przez całe życie nie będę nigdy szukał własnej wygody co do mieszkania, zajęcia i jakiejkolwiek innej rzeczy i że zupełny rząd mej duszy i mego ciała, całą siłą woli i rozumu złożę w ręce mego przełożonego, któremu się z całkowitem zaufaniem oddaję". I w rzeczy samej, co tu obiecał, to przez całe życie, nietylko wiernie, lecz doskonale wypełnił. Przez blisko pół wieku, które jeszcze w zakonie przepędził, wśród niesłychanych prac i trudów, wśród najważniejszych spraw, które ustawicznie wchodziły mu w ręce, nigdy i w niczem nie rządził sam sobą, ale najpokorniej zależał od swych zwierzchników, W oczach własnych malutki, samemu sobie nie cenny i nie ważny, do samej głębi serca przekonany, że inni robią wszystko lepiej od niego, dał się woli swych przełożonych powodować jak to najlżejsze piórko, którem każdy podmuch wiatru porusza. Posłuszeństwo przerzucało go bezustannie z miejsca na miejsce, iż był prawie jak tułacz bezdomny, który nigdy nie zaznaje spoczynku; ono naznaczało mu zmieniało, przerywało i znów nakładało niezliczone zajęcia;

ono stawiało go nieraz w bardzo trudnych położeniach i na niezmiernie odpowiedzialnych stanowiskach; ono niejednokrotnie krzyżowało powzięte plany i narażało na ciężkie przykrości, a nigdy nie zdołało wytrącić go z równowagi i pozbawić wewnętrznego spokoju. Do wszystkiego, co mu zlecono, równie chętny, na wszystkie prace równie gotowy, ze swej strony tego tylko pragnął, by w najniższych i najskromniejszych zajęciach ukryć się i zginąć. Bo ten mąż zaufania papieży i cesarzy, ten głośny mowca na soborach i sejmach, ten poseł Stolicy świętej do biskupów i książąt, ten ceniony profesor na kilku wszechnicach, ten słynny kaznodzieja na najświetniejszych ambonach, ten „młot" wreszcie heretyków, miażdżący ich błędy słowem i piórem — ten wielki człowiek nie czuł się nigdy tak szczęśliwym, jak kiedy uczył małe dzieci pierwszego katechizmu, albo gdy przechodził z najprostszą posługą kapłańską opuszczone wiejskie parafje.

Ta całkowita ofiara ze siebie, która znajdowała swój wyraz w bezwzględnem posłuszeństwie dla zakonnych zwierzchników, jeszcze wspanialej objawiała się w Kanizym w stosunku do wyższej powagi, powszechnego Kościoła. Jak zapierał się niejako indywidualności własnej, by poddać się najabsolutniej woli Bożej, przez usta przełożonych wykładanej, tak, gdy chodziło o przylgnięcie nietylko już do obowiązujących nauk kościelnych, ale do praktyk i zwyczajów, a nawet do nastrojów i odczuć, wyzuwał się najzupełniej z własnych swych sądów i osobistych upodobań lub skłonności. Odbicie katolicyzmu, nawet w duszach obdarzonych bardzo prostą wiarą, miewa jednak pewne subjektywne zabarwienie i jakieś indywidualne piętno. W duszy Kanizego odzwierciadlały się katolickie pojęcia i rzeczy tak przejrzyście i tak przedmiotowo, że w zapatrywaniach jego religijnych trudno się doszukać nietylko już owocu własnej inwencji, ale nawet oryginalniejszego ujęcia tradycyjnych wierzeń. On patrzał na wszystko oczyma Kościoła i czuł sercem Kościoła, a czynił to nie z ubóstwa myśli lub bierności charakteru, bo nie było ich u niego ni śladu, ale dlatego, że kochał. Kochał wszystko, co katolickie, całą potęgą dziecięcego przywiązania i dlatego radby był cały w tym

katolicyźmie się rozpłynąć, w jego służbie spalić się i zniszczyć. Kiedy więc widział z bólem, że reformacja na korzyść wyuzdanego indywidualizmu marnuje i rozprasza te umiłowane katolickie skarby, on tem bardziej się starał zaniedbać w sobie to, co po przyrodzonemu osobiste, a stać się jakby żywem wcieleniem objektywnych Kościoła zasad i mocy.

Owo szczególne zaparcie indywidualności własnej i zupełne nasiąknięcie objektywizmem katolickim było też bez wątpienia tajemnicą tego ogromnego wpływu, jaki Kanizy wywierał na swych współczesnych. Bo to nie była retoryka, która we wszystkich niemal miastach niemieckich skupiała u stóp jego ambony niezliczone rzesze i nie była to czcza dialektyka, którą podbijał uczniów w Ingolstadzie i Wiedniu i nie dyplomatyczna przebiegłość otwierała mu serca owych możnych tego świata, z którymi tysiączne i niezmiernie trudne załatwiał sprawy. Zarówno na ambonie, jak na katedrze i w poufnej rozmowie główną siłą Apostoła Niemiec była prostota i miłość. Czuć było na każdym kroku, że on nie szuka siebie i nie wysuwa siebie; widać było, że rządzi nim najczystsze pragnienie chwały Bożej i że z ust jego płynie najprzejrzystsza, niczem osobistem nie zabarwiona prawda — więc jak można było mu się nie poddać, zwłaszcza gdy ze spokojnych, szczerych oczu patrzała tak głęboka, tak ciepła życzliwość? Bo jedno jest zdanie wszystkich, co z bliska go znali, że Kanizy tak umiał kochać, jak kochają ludzie, którzy miłości własnej umarli. Kochał gorąco, jak tego liczne listy dowodzą, swą rodzinę i swą flamandzką ojczyznę; kochał Niemcy, których czuł się obywatelem i apostołem, kochał przyjaciół, których liczył dziesiątki wśród najwybitniejszych katolickich działaczy, ale też umiał pokochać i obcych, bo nie waha się donosić generałowi zakonu z Piotrkowa, że tak się do Polski przywiązał, że radby dla niej coś ucierpieć i że nawet umrzeć na jej ziemi byłby gotów.

Ta sama wreszcie głęboka obojętność dla własnej osoby i to samo poddanie swego indywidualizmu pod przedmiotowe wartości da się stwierdzić u Kanizego jako pisarza. Choć prawie nigdy nie wypuszczał pióra z ręki i choć zawsze, mimo niezliczonych innych prac, miał jakąś robotę

na pisarskim warsztacie, nie można powiedzieć, by tworzył z ochotą. Brał się do pisania jedynie z posłuszeństwa, albo w poczuciu potrzeby otoczonych niebezpieczeństwami dusz bliźnich, ale zawsze mu się zdawało, że źle pisze i że inni dużo lepiej wywiązaliby się z zadania. Pisma swoje wydaje najchętniej anonimowo, w stylu zaś i formie unika choćby cienia pretensjonalności i wyszukania. Co się zaś tyczy treści i doboru tematów tylko przymuszony chwyta się takich wielkich, uczonych dzieł, jak głośne dwa tomy przeciw centurjatorom magdeburskim, a z największą predylekcją tworzy czy to małe żywociki świętych dla prostych ludzi, czy książki do nabożeństwa, czy prościutkie jakieś rozważania dla dusz pobożnych, czy przeznaczone dla ogółu wiernych skróty i objaśnienia nauki katolickiej.

I tutaj musimy osobno wspomnieć o dziełku, które z jednej strony najnierozdzielniej związało się z jego imieniem, z drugiej może słusznie uchodzić za wyraz i odbicie całej duszy swego autora. Domyśleć się łatwo, że mamy tu na myśli katechizm, ten przesławny katechizm, którego zrazu nie opatrzył wcale Kanizy swym podpisem, ale który w dalszych swych dziejach nie dał się już nigdy od nazwiska jego oderwać. Bo w rzeczy samej jeśli „katechizm" to jest tak dalece „Kanizy", że, wedle świadectwa Leona XIII, „umieć Kanizego" znaczyło niegdyś „umieć katechizm", to naodwrót można powiedzieć, że „Kanizy" to jest „katechizm", bo w tem jednem dziełku cały jego autor odzwierciedlił się i zamknął. Tu znalazł najpełniejszy swój wyraz przeczysty, jaki go cechował, objektywizm katolicki; tu uwydatniła się właściwa umysłowi jego przejrzystość w zrozumieniu i odczuciu całej objawionej prawdy; tu wyszła na jaw owa gorąca miłość do wszystkich form chrześcijańskiej tradycji, która tak żywym ogniem płonęła w jego sercu. Ale ponad to wszystko ma ten katechizm jeszcze coś, co jest szczytem tej prześlicznej bezosobowości autora i zarazem szczytem najświetniejszej jego chwały. Owa *Summa doctrinæ christianæ,* która po raz pierwszy ukazała się w Wiedniu w r. 1555, pisana była w czasie najgwałtowniejszych religijnych sporów, w atmosferze ogólnego rozdrażnienia i niechęci, w epoce, w której protestancka zwłaszcza polemika posługiwała się

bronią najosobistszych wycieczek i najgrubszych, najordynarniejszych wyzwisk. Otóż w takiej chwili i w takich okolicznościach potrafił Kanizy ustrzec swój katechizm od najlżejszego nawet cienia osobistych porachunków. Daremnie szukałoby się w całem dziełku nietylko nazwisk Lutra czy Melanchtona, ale nawet ogólnego miana „protestantów" lub „utrakwistów"; daremnie śledziłoby się za jakiemś ostrzejszem wyrażeniem, czy złośliwą uwagę. Na kartach tego niezrównanego streszczenia nauki katolickiej rozwija się prawda objawiona z taką powagą i prostotą, z taką przejrzystością i pogodą, że, jak mówi Leon XIII, mogłaby ta praca stanąć obok dzieł Ojców Kościoła. W katechiźmie swoim postawił sobie Kanizy pomnik, prawdziwe *monumentum ære perennius,* które na wieki nosić będzie „obraz i podobieństwo" prześlicznej jego duszy.

Że zaś ta dusza istotnie warta była pomnika, to potwierdziły wymownie następne dzieje. Pan Jezus powiedział był swym uczniom, że kto z miłości dla Niego siebie straci, ten w lepszy jeszcze sposób siebie odnajdzie. Na Piotrze Kanizym ziściło się to słowo. Z miłości dla Boga, żeby przeciwstawić się pokorą wybujałemu indywidualizmowi reformacji, doprawdy „stracił" samego siebie i z przyrodzonych popędów złożył Bogu całopalną ofiarę. Zdolną, bogatą swą naturę ujął w karby bezwzględnego posłuszeństwa; we wszystkich kierunkach niezmiernej swej pracy wyrzekł się niejako indywidualności własnej, żeby utonąć całkowicie w objektywiźmie katolickim i oddać mu się w niepodzielną służbę.

I Pan Bóg przyjął tę ofiarę, lecz nie dał się w hojności zwyciężyć. Im bardziej Kanizy zapominał o sobie, tem skuteczniej zabiegał Bóg, żeby o nim na wieki nie zapomniał cały świat katolicki. On gotów był jak najcichszy baranek życie swoje strawić w zewnętrznych posługach, a danem mu było stać się drugim, po św. Bonifacym, apostołem Niemiec; on pragnął tylko zginąć samemu sobie i ludziom, a wmurowany został na zawsze w granitowe węgły twierdzy Bożej, jako niezłomny filar prawdy, jako nauczyciel całych pokoleń, jako jeden z najpotężniejszych bojowników kontrreformacji

katolickiej, jako wybawca od zarazy duchowej całych miast i krajów.

Wielki akt, którego dokonał w bieżącym roku Pius XI, był uwieńczeniem zamiarów, jakie miał Bóg względem wiernego swego sługi. Jak niegdyś w słynnem objawieniu, w kościele św. Piotra, ukazał mu sam Zbawiciel wspaniałe powołanie apostoła Niemiec, tak teraz w tym samym kościele przez usta swego na ziemi zastępcy wydał mu świadectwo, że zawodu dokonał. Ten, co za życia ziemskiego nie szukał nigdy niczego, prócz triumfu Kościoła Chrystusowego, doznał teraz od tego Kościoła największej czci, jakiej człowiek doznać może i sam stał się jasną perłą w koronie jego chwały.

Ale jeżeli jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że Piotr Kanizy został ogłoszony świętym, czy nie może wywołać pewnego zdziwienia włożona na jego skronie aureola doktorstwa?

Nie. Choćby nic innego nie był napisał oprócz dwóch tomów przeciw centurjatorom magdeburskim i wspaniałych swoich katechizmów, w tych dogmatycznie przeczystych, naukowo bardzo wybitnych, głęboką pobożnością tchnących dziełach możnaby, zdaniem mnóstwa biskupów i kilku papieży, znaleźć aż nadto dostateczne uzasadnienie przyznanej mu godności. A przecież, prócz wymienionych, pozostało dotąd w jego spuściźnie kilkanaście innych dziełek duchownych, pozostało kilka tysięcy obszernych a treścią swoją bardzo doniosłych listów, pozostało do dwóch tysięcy niepospolitych, przeważnie dotąd nie wydanych kazań.

Ale ponad tem wszystkiem, co z pod niezmordowanej ręki Świętego spłynęło na papier w formie szczegółowych nauk, z całego życia jego i działania płynie jedna nauka tak ogólna i tak głęboka, że dla niej samej zasłużyłby już na tytuł Nauczyciela powszechnego Kościoła. A nauką tą jest najradykalniejsza opozycja do tego, co tworzyło *πρῶτον ψεῦδος* reformacji i zrodzonych z niej duchowych kierunków. Jak protestantyzm był usiłowaniem wydobycia religji z samego wnętrza ludzkiego bez zewnętrznej nauczającej powagi, bez widzialnej instytucji zbawiennej, bez sakramentów, bez objektywnej łaski, bez innych wreszcie przedmiotowych po-

mocy, tak Kanizy naodwrót tak słowem, jak piórem, jak żywym cnót swoich przykładem głosił ustawicznie jedną ogromną zasadę, że religja iści się wprawdzie w wnętrzu ludzkiem, ale jeśli ma być tą, którą Chrystus ustanowił, musiała przyjść z zewnątrz i z zewnątrz musi się zasilać. A ponieważ to poddanie się pod zewnętrzne, religijne wpływy wymaga umniejszenia siebie czyli pokory, na czele swej nauki dogmatycznej i moralnej ogłosił Zbawiciel przedziwną prawdę, która jakby cudowny portal wiedzie w głąb przybytków ewangelji: Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie.

Że owa niezrównana nauka, której Kanizy tak wymownym był apostołem i dzisiejszej ludzkości bardzo jest potrzebna, to nie ulega wątpieniu. Bo cała prawie nowożytna myśl, zarażona w kolebce protestancką trucizną, aż dotąd szamocze się w sieciach tego subjektywizmu religijnego, który dla wszelkiej nadprzyrodzoności nie może nie stać się ostatecznym grobem. Przeciw tej najzgubniejszej aberracji nie przestaje Kościół afirmować całą mocą starego i niezłomnego katolickiego objektywizmu. A jako najpełniejszy wyraz tego objektywizmu wskazuje wiernym prześliczną postać Apostoła Niemiec tak, jak żył niegdyś na arenie największej w dziejach religijnej walki i jak odżył napowrót w dzień kanonizacji na olbrzymiem płótnie, wywieszonem w bazylice watykańskiej. Na podłużnem obliczu, okolonem siwiejącą brodą, maluje się głęboka pokora, złączona z przedziwnem skupieniem; wysokie czoło, na którem pracowita myśl wyryła wybitne bruzdy, znamionuje niepospolity rozum; z pogodnych oczu przebija, obok niezłomnej mocy charakteru, spokój i prostota, tchnąca miłością i dobrocią. W ręku zaś trzyma to, co było największem dziełem jego życia i w co włożył najcenniejsze skarby swej duszy, to jest ten prosty i głęboki katechizm, w którym dziś jeszcze mogłaby ludzkość znaleźć prawdziwie nieprzebrane zasoby światła dla myśli i lekarstwo na schorowane serca.

Ks. Jan Rostworowski.

O mistycyźmie cesarza Aleksandra I.

(Ciąg dalszy).

Mistyczno-biblijna epistoła Aleksandra do swego przyjaciela nie pozostała długo bez odpowiedzi. 4 marca 1821 r. odpisuje Golicyn cesarzowi z Petersburga zawiły, apokaliptyczny list,[1]) w którym usiłuje mu wytłumaczyć, że jego wymówki i przycinki są niesłuszne, a argumenty bezpodstawne. On i R. A. Koszelew nie mogą zmienić swego zdania, bo wierzą najmocniej, że mają słuszność.

Na zarzut, stawiany im przez Aleksandra, że obawiają się wyniku walki, jaką rozpoczął, odpowiadają słowami samego cesarza: „jeżeli jest to sprawa wroga, na cóż się przyda siła zbrojna przeciwko piekłu, i czyż może chrystjanizm na wojsku się oprzeć?“ Jeżeli źle się dzieje na świecie, to, zdaniem Golicyna, główna wina spada na monarchów, którzy zawarli Święte Przymierze. Nakreślili sobie wprawdzie pewien plan działania, wytknęli drogę. Ale odkąd akt Przymierza został podpisany, czy spełnili to, co Panu obiecali?... Wykonanie owego manifestu „Królestwa Chrystusowego na ziemi“ zjednałoby im niezliczone łaski i miałoby jeszcze ten skutek, że „Słowo“ mogłoby „w nich i przez nich panować“ na ziemi, aby „uwieńczyć swe dzieło i przekazać je Bogu Ojcu“. „Oto cel — woła Golicyn w mistycznem uniesieniu, — do jakiego Opatrzność powoływała swoich wybranych“.

Przypomina następnie książę carowi, że już latem 1820 roku pisał do niego obszerny list „o sile i mocy królów“.

[1]) Petersburg. Sobstwiennaja Bibliotieka Jewo Wieliczestwa. II. 5. 33.

„Ongi udzielał jej Bóg Saulowi, lecz obecnie Stwórca chce sam znów rządzić światem, skoro żąda, aby potęgi przed Nim się ukorzyły, a serca przyjęły Ducha Świętego... Jeżeli monarchowie zgodzą się na ten nowy porządek rzeczy, wówczas wolno będzie piekłu podnieść bunt przeciwko nim i pozbawić ich władzy..."

Pewne osoby wysłane przez Boga, jak pani Bouche i inne, już o tem mówiły cesarzowi, ale cesarz im nie wierzy i upatruje w nich zbyt wiele pierwiastka ludzkiego... Zapewne narzędzia, jakiemi się Bóg posługuje, nie zawsze są doskonałe. Często bardzo wybiera je Pan z pośród słabych i ciemnych... Przemówił Bóg, jak wiadomo, przez oślicę, przemówią nawet kamienie, jeśli ludzie zechcą pozostać głuchymi... Nie należy zwracać uwagi na tych, co głoszą „Słowo Boże", lecz na same ich słowa, czy mają „charakter prawy i analogję z Pismem Świętem..." Najwięcej wszakże martwi pobożnego ministra ta okoliczność, że ukochany monarcha bardzo się zmienił.

Już nie jest tym, jakim był w 1812 r... Gdy Bóg go wyniósł na szczyty ziemskiej chwały, korzył się wówczas przed Nim..., miał niezwykłą siłę ducha w sobie, anielską słodycz, namaszczenie, pokorę, w słowach mądrość Bożą, a serce przepełnione „dobrą wonią". Czuł wtedy car potrzebę uwielbiania Pana i obcowania z duszami, przejętemi miłością Boga Ukrzyżowanego... Potem nastąpił pobyt w Wiedniu, gdzie wróg odwieczny wśród ogólnego rozproszenia, wśród zabaw i uroczystości zręcznie posiał kąkol w carskiej duszy..., i doszło do tego, że w ostatnich czasach rzadko się już Golicyn mógł widywać z ukochanym monarchą. Wstydził się go Aleksander, ponieważ minister zerwał otwarcie ze światem i na sądy ludzkie nie zwracał uwagi.

A jednak winien cesarz pamiętać, że razem z nim i z Koszelewym zawarli „związek" w obliczu Pana Zastępów i że ten „związek" żartem nie jest. Więc nie dziw, że ten, kto z woli członków stanął na czele owego „związku" („u szczytu trójkąta") odzywa się dzisiaj do cara i wypowiada carowi to, co mu leży na sercu. Ale czy jego krok skutek odniesie, nie wie, gdyż cesarz nie chce niestety ro-

zumieć uczucia miłości, jaką dwie wierne istoty pałają ku niemu i jaką pragną w jego duszy zapalić...

Gdy list cesarski, pisze dalej Golicyn, przeczytał Koszelewowi, prosił go Rodion Aleksandrowicz, by podziękować najgoręcej monarsze za łaskawą pamięć o nim i jednocześnie polecił Golicynowi otworzyć leżącą przy nim Biblję. Otworzyła się święta Księga na 3 wierszu 140 psalmu Dawidowego: „Panie, połóż straż ustom moim; strzeż drzwi warg moich". Uderzony „przestrogą", jakiej mu Bóg miłosierdzia udzielał i przepełniony „wdzięcznością" ku Niemu, postanowił Rodion Aleksandrowicz zachowywać odtąd najgłębsze milczenie. „W tem zaś usposobieniu dźwigając swój krzyż, dodaje Golicyn, składa Koszelew u stóp Krzyża Chrystusowego wszystko, z czemkolwiek dotychczas zwracał się do cesarza i cokolwiek otrzymywał od niego i błogosławi Panu, Stwórcy i Zbawicielowi za wszystko i we wszystkiem...."

Poglądy i uwagi Golicyna nie mogły, oczywiście, przypaść do smaku Aleksandrowi. W następnych swoich listach nie wraca już car do tematów, nad któremi uprzednio rozwodził się szeroko. Pisze do przyjaciela sucho i pobieżnie o drobnych wypadkach i rzeczach małej wagi i pisze coraz rzadziej. Było widoczne, że przestali rozumieć się wzajemnie i że dawna przyjaźń stygła coraz bardziej.

Jeżeli powiążemy ze sobą różne „mistyczne" zdania Aleksandra, skrzętnie zapisane przez tych, z którymi blisko obcował, oraz jawne ustępy licznych jego listów, łatwo przekonać się możemy, że „mistycyzm" cara marzyciela był zlepkiem czy też mięszaniną najrozmaitszych zasad i kierunków mistycznych.

Z różnych istotnie źródeł czerpał Aleksander „światło", mające „udoskonalić jego ducha i zbliżyć go do Boga": od mistyków katolickich i od mistyków protestanckich; od kwakrów, od metodystów, od kwietystów, zwłaszcza od „nieporównanego" Fenelona oraz sędziwej pani Joanny Bouvier de la Mothe Guyon, której „natchniona mądrość", jakeśmy już wyżej wspominali, głębokie i niezatarte ślady wyżłobiła w chorej duszy cesarza.

Wierzył car najmocniej, że każdy człowiek „jest zbru-

kanem stworzeniem", „nędzarzem", „egoistą". Jeżeli chce się wydobyć z „bagna", w którem grzęźnie, winien wejść w siebie, zastanowić się nad swoją nędzą, zrozumieć ją i obudzić najgłębszy żal za ciężką obrazę, jaką wyrządził Bogu miłosierdzia swojemi upadkami.

Skrucha i pokuta, słowem „operacja wewnętrznego oczyszczenia się", powiązana z „ekspiacją" za grzechy w postaci uczynków „dobrych i miłych Panu" są początkiem, pierwszym etapem wielkiej duchowej „transformacji", która ma odrodzić człowieka i podnieść go do Boga.

Drugim etapem na tej drodze jest praca człowieka nad wyrzeczeniem się własnej woli i całkowitem poddaniem się Bogu. Gdy z „bólem opłakał car swoje dawne życie", gdy pojął szkaradę swoich występków i skruszył się przed Panem, od tej chwili o jedno głównie zaczął się troszczyć i jednego pożądać gorąco — „wyzbycia się własnej woli" *(se défaire de toute volonté propre)*. Bez zastrzeżeń poddaje się „kierunkowi i rozkazom Tego, który wszystkiem rządzi i wszystko rozmieszcza, w przekonaniu, że tylko Bóg Zbawiciel może go doprowadzić do celu, jaki ustanowiła Jego Opatrzność dla dobra ogółu"[1]).

Poddanie się woli Bożej „bez zastrzeżeń" uważa Aleksander za warunek nieodzowny dla „odrodzenia duszy w Bogu". W listach do Koszelewa i Golicyna niejednokrotnie powtarza myśl, że człowiek winien nieograniczoną ufność położyć w Bogu: „tylko Jego szukać", „tylko od Niego wszystkiego się spodziewać", tylko u Jego świętych stóp składać serce, umysł, wolę, — słowem, winien stać się pokornem, powolnem, a raczej bezwolnem narzędziem,[2]) — gliną w rękach Stwórcy, aby odzyskać „utracony obraz boski w sobie".

Skoro ciężką pracą nad sobą: umartwieniami, czuwaniem, medytacją, modlitwą i t. d. zedrze grzesznik „starą skórę z siebie" i wolę swoją całkowicie ujarzmioną złoży w ofierze Panu, wówczas następuje trzeci okres wewnętrznej transformacji w człowieku: okres działania Ducha Świę-

[1]) List Aleksandra do Golicyna. Lublana 8 lutego 1821 r.

[2]) Ob. Madame de la Mothe Guyon. Discours de la véritable purification de l'âme (Oeuvres. XXII).

tego na niego. W najróżniejszy sposób działa Duch Święty na duszę, którą pozyskał. Działa przez „łaski swoje", przez „natchnienia"; działa przez „wewnętrzne uczucia" i „impulsy", popychające człowieka do spełnienia tego, co jest wolą Najwyższego[1]). Pod wpływem tego kontaktu z Duchem Świętym w sercu pogłębia się wiara i rozpala miłość. Zaczyna człowiek smakować w rzeczach Bożych, a odwracać się od ziemskich; zaczyna oceniać prawdziwe dobrodziejstwa, jakiemi go Trójjedyny obsypał i rozumieć „dług", jaki wobec Boga zaciągnął. Ale w sposób szczególny działa Duch Święty na odrodzoną duszę przez Biblję, a więc przez „Księgę Ksiąg", przez „Księgę Prawdy", przez „Księgę Słowa Wcielonego"!

Natchnione słowa tej Księgi, gdy z czystem i pokornem sercem bierze ją człowiek do ręki, nie tylko go uczą, krzepią i urabiają, ale wprowadzają go nadto „w nieznany dotychczas dla niego świat", w świat „blasku i prawdy wiekuistej"; odsłaniają mu najwyższe piękno: Boga Stwórcę, Syna Odkupiciela i Ducha od Nich pochodzącego, — i dusza, porwana miłością, roztapia się wtedy w obliczu Trójjedynego, a w uwielbianiu Jego przymiotów niewysłowioną znajduje rozkosz!

Dusza pojednana z Panem staje się tak wrażliwą na „rzeczy boskie", że odczuwa niezwłocznie obecność Ducha Świętego przy sobie i rozróżnia Jego głos, gdy do niej „w skrytości" przemawia. Jest w stanie zarazem „mając Ducha w sobie", przewidywać przyszłość, odgadywać myśli bliźniego, poznawać nawet jego „wartość moralną" i siłą modlitwy skutecznie wpływać na niego. Wszystkich tych łask szczególnych doznał car, odkąd „nawrócił się do Pana i bezgranicznie poddał się Jego woli".

Gdy mu się zdarzało, mówił cesarz do pastora Empaytaza, znaleźć się niekiedy *dans une situation scabreuse*, w gorącej modlitwie „szukał wtedy Pana", i modlitwa wyprowadzała go zawsze z owej przykrej sytuacji. Co więcej, gdy w czasie sesji z ministrami spostrzegał, że ten lub ów minister był zdania wręcz przeciwnego niż on, „czynił akt

[1]) Ob. Maurice Masson. Fénélon et Madame Guyon. Paris 1907, 232 str.

strzelisty do Boga Zbawiciela i osiągał, czego pragnął", bo stopniowo ów minister zmieniał swoje zdanie i stawał się „rzecznikiem wzniosłych zasad ludzkości i sprawiedliwości".

Twierdził wreszcie Aleksander, że dusza „ściśle z Bogiem zjednoczona" ma „ciszę" w sobie i „spokój Boży", niezmącony, który jest skutkiem wewnętrznej przemiany, jaka się w niej dokonała. Swoim przyjaciołom powtarzał z naciskiem, że zdobył taką błogosławioną ciszę, gdy poszedł za głosem łaski i poznał „prawdę".

Nie sądzimy jednak, żeby car był szczery w tym względzie. Spokoju w duszy nie miał..., zwłaszcza w Lublanie, po długich rozmowach z księciem Metternichem... Czuł się wówczas bardziej niż kiedykolwiek przybity, złamany i wykolejony...

13 maja 1821 r. wyjeżdżał nareszcie Aleksander z Lublany, gorąco żegnany przez „serdecznych przyjaciół" cesarza Franciszka i Metternicha, którzy istotnie mieli za co wtedy być mu szczerze obowiązani! Po drodze zatrzymał się w Ofen, aby odwiedzić grób swojej starszej siostry Aleksandry, wydanej ongi za arcyksięcia palatyna węgierskiego. Stamtąd przez Galicję udał się do Warszawy i 5 czerwca stanął w Carskiem Siole. Nie wesoło było carowi nad Newą.

Niezwłocznie po jego przyjeździe złożył mu książę Wasilczykow, dowódca korpusu gwardji, obszerny raport o wykryciu przez siebie politycznego spisku, a generał adjutant Benkendorf wręczył monarsze szczegółowy memorjał o wzroście i niebezpiecznej robocie tajnych związków wraz z listą osób najbardziej zamięszanych w konspiracyjnych czynnościach. Mógł więc z bólem przekonać się Aleksander, jak usposobienie ogółu zmieniło się w stosunku do niego, i jaki ferment, jakie niezadowolenie panowało z jego rządów...

„Petersburg, czytamy w pamiętnikach Wigela,[1]) jednego z naocznych świadków tych czasów, pokrył się jakimś gęstym, posępnym tumanem..." Coraz częściej odzywały się głosy: czegoż właściwie pragnie cesarz, do czego zmierza, czemu się cofa i nie dotrzymuje tylokrotnie dawanych pięknych obietnic..., co za powód jego przygnębienia... W kół-

[1]) Zapiski F. F. Wigela. Cz. 6.

kach oficerów liberałów, które mnożyły się z dniem każdym nad Newą, jak uprzednio kółka mistyków i iluminatów, otwarcie i z gniewem rozprawiano o „ranach matki Rosji" (o jazwach matuszki Rossii), jakie radykalnie leczyć należało: o nieposzanowaniu praw jednostek, o szykanach w służbie wojskowej, o potwornej pańszczyźnie i potworniejszych jeszcze żołnierskich kolonjach... Wściekano się na Arakczejewa, na wstecznych Runiczów i Magnickich; żądano zmiany rządu, swobody, zerwania sojuszu z Austrją i wojny natychmiastowej ze zdradziecką Portą, która wieszała patrjarchów i metropolitów greckich i natrząsała się z potęgi i cierpliwości Rosji...

„Szerzą się liberalne ideje, pisał jeszcze w kwietniu tegoż 1821 r. ks. Wasilczykow do ks. P. M. Wołkońskiego,... tylko nie odpowiadaj mi na to utartym frazesem: każ im milczeć! Zbyt wielu mamy gardłaczy, aby móc ich do milczenia zmusić... Rewolucja tkwi w głowach..." [1])

Na wszystkie te groźne przejawy opinji publicznej pozostawał Aleksander zimny i głuchy... Nie czuł w sobie dosyć energji i sił żywotnych, aby podjąć walkę z tajnemi związkami, które przed laty otaczał opieką i życzliwością i zgnieść konspirację krwawą represją. „Sam podzielałem, miał mówić wówczas do Wasilczykowa, te iluzje i te błędy, nie moją jest rzeczą za nie karać..." I jednocześnie, co było zaiste tragiczną niekonsekwencją z jego strony, nie chciał zejść z drogi reakcji, jaką po dłuższem falowaniu rozwinął na całej linji w swojej polityce.

Więc niedziw, że głosy stolicy i nawoływania do wojny z półksiężycem, a z niemi skargi na panujące porządki w państwie, celu nie osiągały.

Grekom rząd Aleksandra z pomocą nie przyszedł[2]). Ypsilantego wykreślono z listy carskich oficerów; Capo d'Istrias, główny orędownik biednej Hellady, utracił łaski i otrzymał odprawę, a nikczemny, znienawidzony Arakcze-

[1]) List Wasilczykowa do Wołkońskiego, wysłany z Petersburga do Lublany 5 kwietnia 1821 r.

[2]) „La guerre des Turcs, pisał Metternich do Aleksandra 30 listopada 1821 r., serait une brêche affreuse par laquelle la révolution entrerait à pas de charge...". Petersburg. Archiwum Państwa. Razrjad V, 215.

jew, głowa wstecznikόw i oprawca żołdactwa w Czugujewie, stał się pierwszym i wszechwładnym doradcą Korony...

„Dokąd się podział liberalizm, pyta się z ironją jeden z biografów Aleksandra... zginął, jakby się ukrył pod ziemią i odtąd zaczął być niebezpieczny..." [1]) „Nadeszły ostatnie lata panowania cesarza Aleksandra, pisze A. Pypin, w ciągu których rozchwiały się stopniowo wszelkie nadzieje, jakie żywiono w początkach jego rządów oraz w okresie wielkich walk narodowych i jakie do tej chwili przetrwać zdołały... Wszystkie złe pierwiastki przeszłości, wcielone w Arakczejewie, rozbudziły w cesarzu pewnego rodzaju despotyczny egoizm, który miał stłumić ostatecznie jego dobre dawne zamiary..."

Trawiony zmorą rewolucyjną upatrywał teraz Aleksander jedyny ratunek dla tronów, dla wiary, dla zagrożonego spokoju Europy „w patrjarchalnym absolutyzmie monarchicznych rządów..." Nie narody miały stanowić o sobie, jak ongi czułe i słodkie prawił o tem słowa, ale monarchowie, pomazańcy Boży, „mandatarjusze Opatrzności", opiekunowie ludów winni byli wyłącznie o losach i bycie swych poddanych stanowić...

Troiło się w chorej głowie cara, że wobec ogólnej konspiracji ciemnych elementów muszą króle i cesarze zrzeszyć się koniecznie; muszą stworzyć jakby jeden rząd w świecie, jedną władzę; uprawiać jedną zachowawczą politykę;[2]) mieć na swe rozkazy jedną wielką armję, aby ją pchać na wroga, aby nią gasić pożary i „bronić świętych zasad sprawiedliwości i moralności, na jakich porządek społeczny spoczywał..."

Słowem, nawracał car całkowicie do Świętego Przymierza, tylko nie do tego, które w 1815 r. powoływał do życia. I temu programowi pozostał wierny do grobu. Ale sam upadły na duchu nie był w stanie go wykonać. Mieli go inni za niego wykonywać — nowi „wierni przyjaciele", którym w ostatnich latach swego panowania ślepo zaufał.

Radykalna zmiana poglądów politycznych u cara od-

[1]) Ob. Szylder. O. c. tom IV, str. 216.

[2]) Rozmowy Aleksandra I z Chateaubriandem. Ob. Congrès de Verone par. M. de Chateaubriand. Leipzig 1838, t. I, str. 157.

biła się jaskrawo na jego stosunku do mistyków i pietystów. Po powrocie Aleksandra z Lublany najbliższe jego otoczenie spostrzegło niebawem, że monarcha ochłódł znacznie dla „braci chrześcijan" i „przyjaciół Słowa Bożego". Przerywa się korespondencja cara z londyńskimi augurami; Pinkertony, Patersony, Hendersony i t. p. zaczynają coraz rzadziej go nawiedzać. Mistyczne posiedzenia, gdzie Łabziny, Popowy i Passarowiuse obcowali z „Duchem Świętym", przestają zajmować zgnębionego i zobojętniałego monarchę. Z Golicynem, dawnym swoim powiernikiem, prawie się nie widuje, Koszelewa unika.

„Świętym niewiastom", — „sosudom błagodati": pani Bouche, pani Gastowej, Nadieżdie Żebrowskiej surowo wzbroniony jest wstęp do pałacu. Tatarinowę, „szafarkę światła", pozbawiają pensji i mieszkania w Michajłowskim Zamku i pędzą ze stolicy, a z nią jej druha Dubowickiego, „skakunów", „duchonosców" i wielu innych „natchnionych" sekciarzy.

Nawet słodka prorokini, „apostołka miłości i prawdy" i mentorka cara po Kongresie Wiedeńskim, Juljanna Krüdenerowa traci jego łaski. Przez parę lat był istotnie Aleksander pod urokiem zręcznej pietystki i w wielu sprawach zasięgał jej rady. Gdy jednak szeroko rozeszły się wieści o jej „apostolskich" wybrykach w Szwajcarji i w Niemczech, a zwłaszcza o jej szkodliwej demagogicznej propagandzie, przyjaźń i uwielbienie cara dla „Anioła Pańskiego", *pour l'ange du Seigneur*, wielce stopniały. „Sądziłem, że Bóg mi ją zesłał, aby mi objawiła świętą Jego wolę, miał mówić Aleksander o baronowej po powrocie z Lublany, a tymczasem przekonałem się, że była niczem innem, tylko *ignis fatuus*..." [1])

(C. d. n.)

[1]) Ob. A. N. Pypin. Gospoża Kridener. Wiestnik Jewropy. 1869 r., t. V. str. 221.

Biskup Michał Godlewski.

Wartości twórcze Sarbiewskiego.

W szeregu ludzi, jakimi słusznie szczyci się nasz naród, nieostatnie miejsce zajmuje zakonnik poeta, ks. Maciej Kazimierz Sarbiewski. Trzysta lat temu ukazała się książka jego p. t. *Matthiae Casimiri Sarbivii e Soc. Iesu Lyricorum libri tres.* Ukazała się na ziemi obcej, w Kolonji. Była to jakby zapowiedź doli Sarbiewskiego wśród rodaków... Sarbiewski, uwieńczony wawrzynem przez głośnego humanistę, papieża Urbana VIII, „Horacy chrześcijański", cieszący się sławą wśród Europy całej, jako jeden z największych poetów humanistów, u nas dotąd jest niedoceniany i niemal zapomniany.

Jeszcze w r. 1880 Wojciech Dzieduszycki, pisząc o Sarbiewskim, z małemi zastrzeżeniami odmawia poecie talentu, mówiąc, że „nie był ani łacińskim, ani polskim poetą".[1]) Nawet wśród nowszych krytyków nie widać większego entuzjazmu dla wytwornego humanisty. Dzieł jego społeczeństwo do dziś dnia niemal nie zna zupełnie, czego przyczyną główną jest język łaciński, którego używa poeta i forma niezbyt łatwa, dostępna w oryginale niemal dla samych tylko smakoszów literackich, oraz wymagająca w lekturze natężenia umysłu i pilnej uwagi.

Nie można przecież powiedzieć, żeby zapomnienie o Sarbiewskim było u nas powszechne. Mieliśmy i polskie wydanie dzieł Sarbiewskiego, a ostatnie najkompletniejsze wy-

[1]) *Kronika Rodzinna* r. 1880, str. 65—71; por. *Przegląd Powszechny* r. 1884, str. 394.

danie jego poezyj dokonane zostało w Polsce przez ks. Tomasza Walla, który też zaopatrzył je własnemi uwagami,[1]) a nadto miał spisane (z wielką starannością) poemata jego przerobione na mowę niewiązaną, dla tem łatwiejszego zrozumienia treści.

Przedewszystkiem jednak o zajęciu się lirą Sarbiewskiego świadczą dość liczne próby przekładów, począwszy od nieudolnych rymów Samuela Twardowskiego w XVII w., aż do wykwintnych tłumaczeń J. Ejsmonda, wydanych, p. t. „Tęsknota za niebieską ojczyzną", ostatniemi czasy.

Wyczerpującego studjum o wartościach artystycznych Sarbiewskiego dotąd nie posiadamy. Sporo rozpraw o Sarbiewskim pisanych jest albo w duchu niekrytycznych pochwał, albo też nieuzasadnionych uprzedzeń, czego mieliśmy przykład w rozprawie W. Dzieduszyckiego. Dopiero studjum prof. Stanisława Windakiewicza p. t. „Liryka Sarbiewskiego" [2]) wzniosło się na poziom nowoczesnej krytyki i zawiera niezmiernie cenny materjał do głębszych dociekań nad zasadniczemi cechami stylu i artyzmu „polskiego Horacego". Na podstawie sumiennych studjów stwierdza zasłużony badacz ojczystej literatury, iż talent Sarbiewskiego w całej pełni rozwinął się dopiero w Rzymie pod bezpośrednim wpływem czarującego głosu minionych wieków i piękna antyku. „O ile — mówi Windakiewicz — Sarbiewski był wielkim artystą, o tyle nie był poetą w wielkim stylu" (str. 15). Słowa te, acz w drugiej części brzmią nieco za surowo, zawierają dużo prawdy — zasadniczą cechą utworów Sarbiewskiego nie jest porywające natchnienie, ale artyzm. Talent Sarbiewskiego z początku kształciła sztuka sama, nie życie, lecz książka. W ciszy, osamotnieniu czerpał poeta z bezcennych skarbów liryki Horacego, kształcił swój zmysł estetyczny na epice Wirgiljusza. Ta jednostronność przyczyną była pewnej sztuczności tworzenia, braku bezpośredniości uczucia, słowo bywa przez poetę nadużywanem zarówno, jak formuły zachwytu, lub grozy, mające oddawać rzeczywiste odczute stany świadomości. Ten rodzaj tworzenia spra-

[1]) M. C. Sarbiewski S. J. Poloni. Poemata omnia. Staraviesiae 1892.
[2]) Kraków 1890.

wił, że nawet w utworach, w których to uczucie mogło się objawić płomienną pełnią mocy, w utworach religijnych, jest on częstokroć sztuczny i zimny. Pieśni Sarbiewskiego nawet z tego zakresu są raczej plonem uważnego przemyślenia, niż żywem zwierciadłem prawdziwego uczucia; sztuczna poza, wtargnąwszy raz do krainy jego natchnienia, czyni w niej wielkie spustoszenia.

Na pewne wypaczenie stylu Sarbiewskiego i przygłuszenie szczerej poezji przez nawał sztucznych i bezwartościowych frazesów złożyło się kilka czynników. Przedewszystkiem wielką w tem rolę grał wpływ wybujałego baroku, który jako przekwit zdrowego renesansu silił się na napuszyste przenośnie i niesmaczne alegorje. Wchodził tu także w grę wpływ osobliwego zapatrywania na poezje w owym czasie, zapatrywania, które częściowo przetrwało aż do naszych czasów. Według tego zapatrywania, poezja traktowana być ma nie jako jedna ze sztuk, zbliżających człowieka do ideału, ale jako rodzaj zabawki, której głównem zadaniem jest rozerwać umysł znużony pracą... W myśl tej zasady Sarbiewski wysilał swój niezaprzeczony talent na panegiryczne cacka bez treści, mające uświetnić osoby, stojące na wysokiem stanowisku i spłacić dług wdzięczności za odebrane od nich dobrodziejstwa. W tej niewdzięcznej pracy jałowiał talent poety, sztuczne afekty, wyrażane w kwiecistej, przesadnej formie, zabijały w nim szczerość i prostotę uczucia. „Nędzę swoich panegirycznych fantazyj — zauważa trafnie prof. Windakiewicz [1]) — zrozumiał poeta dopiero w Rzymie, wskazała mu ją cisza grobów na drodze apijskiej". Odtąd dopiero Sarbiewski przeobraża się w prawdziwego liryka artystę. Poeta zaczyna odróżniać fałszywą monetę sztucznych podnieceń poetycznych, pobudzających do sławienia zmyślonych Gryfów i alegorycznych postaci, od szczerego złota prawdziwego uczucia i rzeczywistego odczucia piękna i harmonji władnącej w przyrodzie.

Ponad cały nalot panegirycznych, albo też filozoficznych, przemyślanych tylko rozumem elukubracyj wystrzelają w górę, jakby dwie żywe fontanny, dwa rodzaje pieśni, w któ-

[1]) Liryka Sarbiewskiego str. 7.

rych zawarły się wysokie wartości artystyczne, dotychczas niemal u nas zapoznane. Jedne z tych pieśni wyrażają z mocą rycerskie uczucie i dumę narodową, nawołują świat chrześcijański do walki z zalewem Bissurmanów, drugie niosą odzewy pól i lasów, szelest źródełek i szmery kniei. W obu rodzajach wybiło się i przyszło do głosu szczere uczucie, oba rodzaje stanowią najpiękniejszą ozdobę w wieńcu mazowieckiego śpiewaka. Uczucie religijne, patrjotyzm i dziedziczna krew obrońców chrześcijaństwa odezwały się w Sarbiewskim, gdy świadomy już swego talentu, opanowawszy formę wiersza, potężnym głosem woła ludy chrześcijańskie do walki przeciw Półksiężycowi, który wtedy zagrażał nietylko Polsce, ale i Europie całej. Język łaciński ze swoją zwięzłą i metaliczną budową nadawał się szczególnie do tego bojowego apelu zwłaszcza, że tylko ten język mogły rozumieć wtedy wszystkie narody chrześcijańskie. Dlatego też wcale nie podzielamy żalu krytyków, który rozwodzą nad wyjaśnieniem czytelnikowi, jaką szkodą jest dla literatury naszej, że Sarbiewski nie pisał po polsku. Zapewne trzeba nam było i wtedy przedewszystkiem rozwoju narodowej literatury, ale i Sarbiewski, pisząc po łacinie, nie przestaje być naszym, owszem tem skuteczniej rozgłosił po ówczesnym świecie kulturalnym sławę polskiego ducha i do dziś dnia nie przestaje być chlubą swojego narodu. Pisząc w języku polskim z pewnością nie napisałby rzeczy tak artystycznie wyrobionych dla braku odpowiednio ukształconego tworzywa, jakim jest język. Przypomnijmy sobie, że nawet Mickiewicz w dwa wieki później skarżył się na brak wyrobienia i giętkości języka polskiego, który z tego powodu wielu drgnień jego duszy wydać nie potrafił. Rzeczą tłumacza zostaje oddać w języku narodowym dzisiaj to, co byłby oddał Sarbiewski, gdyby miał oddany do użytku zasób form i bogactwa językowego, jaki jest dorobkiem tylu pokoleń, pracujących nad ciągłym postępem naszego piśmiennictwa.

Przypatrzmy się artyzmowi Sarbiewskiego w tych najwyższych jego wzniesieniach. W przykładach posługiwać się będę tłumaczeniem własnem Sarbiewskiego, do którego przed kilku laty zachęcił mnie prof. I. Chrzanowski, które też niebawem ze wstępem prof. T. Sinki ma się ukazać w serji

Bibljoteki Narodowej. Zaznaczyć mi wypada, że w przekładzie starałem się być ile możności wiernym w oddawaniu tak formy, jak treści oryginału, o ile na to struktura naszego języka pozwala. Tylko w ten sposób, wedle mego zapatrywania, można dać poznać naszemu ogółowi zasadnicze przynajmniej elementy i cechy łacińskiego oryginału. Dopiero wtedy odsłania się moc i zwartość jędrnych wyrażeń poety, który w twórczości swej składa niejako ze siebie śpiewną i rozlewną naturę słowiańską i przyobleka się nietylko w togę, ale i zwięzłość stylu i niejako w samą naturę Rzymianina.

Oda VI „Do władców Europy" jest jakby nieśmiałą tylko przygrywką do tego wielkiego apelu. Natchnienie poety wzbiera już mocą rycerską, ale, naogół mówiąc, płynie łagodną jeszcze falą. Piękne szczególnie są strofy końcowe pieśni:

Sprzedalim miecze i hardy gniew ducha
Za blask monety — zaprzańce rycerzy,
Troskliwem uchem łakomców tłum słucha,
Skąd rzucanego brzęk złota uderzy i t. d.

Mocniej uderza poeta w struny wojowniczej lutni w odzie VIII tejże księgi I, narzekając na gnuśność współczesnych:

Umiemy tańczyć na prawo i lewo,
Gdy zagrzmią skrzypce. Potrzaskajcie lutnie,
Zerwijcie struny, niechaj głupie drzewo
Niewieścich dźwięków nie miota rozrzutnie.

Słyszycie? Leci dźwięk surmy ponury
Z Dunaju brzegów. Już stromych Alp czoła
Zagrzmiały echem, potężne im góry
Wtórują włoskię: do broni Mars woła...

Przez dźwięki lutni, dotąd „rozrzutnie" sławiącej czcze alegorje lub okolicznościowe uroczystości, przebija ton mocny, rycerski, szczery, zdaje się nam, że słyszymy poważne dźwięki surmy bojowej jakiegoś nowego wodza Krzyżowców, interes religijny i narodowy dobywa z serca poety odzewy szczere i rozpłomienia pieśń jego nieznanym niemal dotąd ogniem zapału...

W odzie XII „Do władców rzymskiego państwa" porusza Sarbiewski ten sam temat. Natchnienie opuszcza przecież szybko poetę, a jego miejsce zastępuje zimne ro-

zumowanie, wyliczanie dosyć suche i nudne łupów, któreby można na Turku zdobyć. Z całej pieśni najlepszym jest początek:

Czyż na lenistwie gnuśnem tak już długo
Nie trawim wieku? zbudźcie się Dardanie,
Tryumfów waszych orężnych zasługą
Spętanych Greków niech państwo powstanie:

Gotujcie flotę, rozwińcie sznur żagli,
Uderzcie w wiosła — nic losów nie wstrzyma —
Ochotne serca rycerski duch nagli,
I białe płótna potężny wichr wzdyma.

Wyliczanie nazw wysp i krajów sprawia wrażenie, jakby autor chciał się popisywać znajomością geografji, nuży czytelnika zamiast porywać, to też ta oda pośród bojowych pieśni Sarbiewskiego należy do mniej udałych, jeśli nie chybionych. Dopiero zwycięstwo pod Chocimem napełnia duszę poety taką radością, że wyzuwszy się ze sztucznej retoryki stwarza jedną z najpiękniejszych pieśni bojowych, dziś jeszcze żywo poruszających czytelnika. Jestto stara pieśń „Do rycerstwa polskiego — gdy Władysław, król polski, pobiwszy Osmana, cesarza tureckiego, zwycięskie wojsko na leże zimowe ściągnął":

Wierzycie? Chwała! O, wierzcie potomki,
Że złaman Turczyn, szpetnie z naszej ziemi
Zbiegł i w rozsypce, rzucając bój gromki,
Okupił pokój zgony nieszczęsnemi.

Jakiż strach skrzydła poprzypinał wtedy
Pohańcom sprośnym, gdy z hufcami społem
Władysław ślepe od trwogi czeredy
Gnał, piorunowy miecz wznosząc nad czołem?

Jakiż Tatarów i Jańczarów roty
Ogarnął przestrach, gdy niemal już zdala
Zbladł modry Dunaj, rumieńcem sromoty
Bosforu mętna pokryła się fala?!

Ten sam temat opiewa poeta w odzie XVI tejże księgi, ganiąc opieszałość współczesnych i wzywając dusze zmarłych bohaterów rzymskich, by zbudziły się na nowe boje: Szczególnie usilnie wzywa Scypjona, pogromcę afrykańskich plemion i woła:

Wstań! Słyszysz łomot? Jak huczą wojsk zgraje,
Jak ciężkie wloką po ziemi okowy...
Nie widzisz, w jaki bój z włócznią powstaje
Punijczyk nowy?

Następnie zwraca się do Cezara, który także walczył z azjatyckiemi plemionami:

Wstań: bije Meda podkowa w brzeg urny,
Gdzie śpisz: czy możesz w deptanej mogile
Spoczywać gnuśnie? lub chwały sen górny
W niej roić mile?

Miejsce to przepyszne wprost, czaruje prawdziwem tchnieniem poezji. Wspaniałą jakby parafrazą jego jest najpiękniejsza z pieśni Karpińskiego, żałosna skarga nad grobem ostatniego z Jagielonów: „Ty spisz Zygmuncie a twoi sąsiedzi, do twego domu goście przyjechali"...[1])

W odzie XX wraca poeta do ulubionej nowej treści na nowo. Woła „do władców Italji", by gotowali się do boju. Ładny jest opis bitwy pod Warną i obraz walecznego naszego króla Władysława, prącego przed sobą pohańców:

Ach! jakiż mozół na miecze i konie,
Jakiż strach upadł na Pangeji niwy
Niszczących Daków, gdy w złotej koronie,
Żelaznych hufców prąc zalew straszliwy

Władysław burzą huczącego boju
Zatrząsnął Hemem i t. d.

Poeta widzi już na skutek swej zachęty skupioną flotę do walki z Turkiem, widzi Półksiężyc strzaskany — wizję, która miała się spełnić dopiero po długich latach pod murami Wiednia. W odzie XIX ks. III., znowu odzywa się Sarbiewski „do zbrojnych sił Europy", przedstawiając korzyści i sławę, jaką zdobyć można walcząc o odzyskanie prowincyj greckich. Oda dosyć jest wyrozumowana i zimna, bo poeta, zamiast starać się o wywołanie entuzjazmu i dobycie szczerego odzewu uczucia, bawi się pełnym erudycji wyliczaniem krain i wysp greckich, oraz ich płodów. Samo przyobiecanie sławy w postaci rzeźbionego marmuru nie może także przydać siły temu wezwaniu, i ta pieśń nie wypłynęła ze

[1]) Żale Sarmaty...

szczerego uczucia, ale — z głowy. Oda XX tejże księgi wzywa znowu wojska chrześcijańskie, by pomściły okrutną śmierć Wiśniewskiego: i tu brak większego rozmachu lirycznego, choć są piękne szczegóły. W odzie XXVII przepowiada poeta zwycięstwo Chodkiewicza pod Chocimem:

Zwycięzcę wodza tłum pełen odwagi
Obaczy szlachty, kwiat będzie rzucała
Klaszcząca rzesza, skrwawiony miecz nagi
Podnosząc, w słońce pobiegnie z nim chwała.

I ten poemat większych, porywających wzlotów ducha nie posiada. Świeże, żywe tchnienie poezji znamionuje dopiero odę I ks. IV „Do rycerstwa polskiego", napisaną po powrocie z Włoch, gdy poeta ujrzał nareszcie szczyty Karpat, za któremi witała go jego ojczyzna. Żywe uczucie patrjotyczne splotło się tutaj z animuszem bojowym i głębokim tonem religijnym, poeta uczy naród znanej prawdy, którą krótko wyraża nasze przysłowie, że „bez Boga ani do proga". Strofy silne i piękne nacechowane są szlachetną dumą narodową:

Wieczystym wierszem Karpackich skał lice
Naznaczę z mocą. Uczcie się potomki,
Niewinni chłopcy i czyste dziewice
W takt mojej pieśni podnieście śpiew gromki:

Darmo, Polacy, otaczamy miasta
Murami, darmo je bronim fortecą,
Gdy ściany świątyń mech bujny zarasta
I na ich dachu rumianki się kwiecą.

Napróżno miecąc żelazo i ołów
Huczą armaty na wysokiej wieży,
Jeśli im z wnętrza posępnych kościołów
Śpiew nie odpowie, gdy w takt nie uderzy

Śpiż dzwonów, które nadżarła pleśń rdzawa ..

Ze szczytu Karpat patrzy poeta na żyzne doliny Węgier i żałuje, że brak cnoty i kłótnie religijne nie dozwalają chrześcijanom odzyskać zagarniętych przez Turka dzierżaw. Uniesiony radością, iż w Polsce niema tak bolesnych rozterek religijnych, poeta przepowiada jej wielkość i potęgę.

Od początku do końca pieśń utrzymana jest w nastroju szczerym, pełnym powagi, bez pustych deklamacyj i grzmiącej retoryki.

Podobnie szczęśliwie pomyślaną jest oda IV tejże księgi, w której zwycięstwo Polaków nad Osmanem przedstawione jest w śpiewie Galeza, robotnika mołdawskiego, który uprawiając ziemię wyorał pługiem kości wojowników, szyszaki rdzawe i puklerze. Opis boju żywy i epiczny, nosi na sobie silne piętno wpływu Homera i Wirgiljusza:

Jakież widziałem rzezie, gdy te wzgórza
W zjeżonych włóczni błysnęły koronie,
Gdy Mars huczący szedł pędem, jak burza,
I w chwiejnym boju łamały się bronie.

Przez chwilę spiżu skrzydlata nawała
Zcichła. Dopiero, gdy znagła olbrzymie
I stąd i zowąd poczęły grzmieć działa,
Świat wokół w ogniu spowiwszy i dymie,

Sztandar się w tłoku spotkał ze sztandarem,
Mąż z mężem, ręka z ręką, z nogą noga
I z włócznią włócznia, w mrowisku głów szarem
Lechicki puklerz o puklerz tłukł wroga.

Nie z taką mocą przez pola lęk sieje
Śniegowa zamieć, nie tak wichr szalony
Z łoskotem waląc w urwistych Alp knieje,
Z dna jarów wielkie wyrywa jesiony.

I stąd i zowąd w gwałtownym zapędzie
Grad spiżu leci. Rozwija trud krwawy
Szał z męstwem społem i chętnie się wszędzie
W zgon rzuca śmiałość — za wiecznej blask sławy...

Twórczość poety dochodzi tu swego zenitu w dojrzałej formie i wyzuciu się z retorycznych naleciałości. Animusz bojowy, który gnał pułki bojowych rycerzy na rubieże Rzeczypospolitej, przebija tu w rycerskiem tempie pieśni bojowej, jest pełnem prawdy echem ówczesnych porywów ożywiających piersi, które stały się „przedmurzem chrześcijaństwa". „Parodja" do ody Kochanowskiego stanowiąca odę V tej księgi i następująca zaraz „palinodja" odznacza się wielkim artyzmem, ale znowu zbytnia sztuczność zaczyna krępować i mrozić uczucie i szczerość wyrazu. Piękne szczegóły nie

okupią braku szczerego i żywiołowego natchnienia jakie podziwialiśmy w pieśni poprzedniej. Podobnym brakiem zapału grzeszy oda XVI: „Do rycerstwa polskiego". Dziwna to zaiste pieśń, w imię waleczności nakazująca zaniedbywać budowanie twierdz! Mimowoli nasuwa się tu na myśl, że jednak poeci nie powinni się mieszać zbytnio do strategji i polityki... Następna oda XXIX, także „do rycerstwa polskiego" wystosowana, obok wielu strof małowartościowych przynosi znowu duże walory poetyckie. Takim jest n. p. obraz pokoju po długiej wojnie:

Wnet potem pokój na ścianie błyszczące
Zawiesi miecze, w kominek spokojny
Zapatrzon rycerz stęsknionej małżonce
Opowie dzieje minionej już wojny.

Wnet, co Marsowej zabrała dłoń sztuki,
Naprawi matek czystych cnota święta,
Przez ojców tarcze, szyszaki i łuki,
Młodziutkie będą pełzały chłopięta.

Już teraz śmiałe, już pełne ochoty
Do broni srogiej, lecz broń umilknęła,
I długo czekan w ojczyźnie wiek złoty
Pallady błogie rozmnoży nam dzieła.

Pod drzewem z gronem dziedziaczków wesołem
I z towarzyszką łoża w wieczór cichy
Do uczty każdy zasiędzie za stołem,
W potoku bliskim zmywając kielichy...

Poeta przepowiada, że widząc spełnione jego pieśni wdzięczny naród uzna w nim wieszcza, lecz to jemu już na nic się nie przyda, gdyż dawno spoczywać będzie w mogile, a wokół czoła jego zwieńczonego wawrzynem pełzać będzie bluszcz i fiołki... Trudno o bardziej poetyczny i efektowny finał pieśni!

Oto szereg pieśni bojowych, któremi nowy Tyrteusz chrześcijaństwa starał się zapalić narody chrześcijańskie do walki z Półksiężycem. Wszystkie one, jak widzimy, zrodziły się ze szczerej chęci przysłużenia się wierze i ojczyźnie, ale nie wszystkie odznaczają się równym polotem i natchnieniem. Bądź co bądź dały one naszemu rodakowi sławę europejską, a przez to poniosły daleko i sławę polskiej kultury.

Drugim nurtem poezji, który przynosi Sarbiewskiemu duże wartości artystyczne, to wiersze opiewające przyrodę. Oczywiście i w tej mierze Horacy był wzorem, opisy jego źródełek, strug i gór znajdują żywe echo w pieśniach Sarbiewskiego. Poeta nasz nie ograniczył się jednak do książkowej erudycji, począł pilnie obserwować przyrodę i wyrobił sobie wkońcu odczucie jej piękna, jak słusznie zauważa prof. Sinko, niemal romantyczne. Przypatrzmy się pokrótce rozwojowi artyzmu Sarbiewskiego w tym kierunku.

Pierwszą pieśń sławiącą piękno przyrody napotykamy dopiero w II ks. Liryków jako odę XV „Do Narwi". Wypłynęła ona ze szczerego uczucia tęsknoty za wiekiem dzieciństwa „sielsko-anielskiego", tęsknoty, która tak dziwne triumfy święcić miała kiedyś w Mickiewiczu, w Panu Tadeuszu. Oda ta, a szczególnie jej początek, należy do najbardziej poetycznych w całym zbiorze utworów Sarbiewskiego:

W róż białych sploty cichutko skroń chowa,
Irysów skryta i fijołów wałem
Zasypia słodko ta chwila tęczowa,
W której pieśń pierwszą na lutni zagrałem,
Kiedy bez troski jeszcze, chłopiec młody,
Nad pięknym brzegiem bawiłem się Narwi.
Odtąd to czarem słonecznej pogody
Dni moje kwitną, brzask odtąd mi barwi
Lirenki struny złotem i już ona
Nie sławi bojów, ni srogiego szczęku
Gradywa, ale tak miłe dla łona
Rozrywki wiejskie: już to pełne wdzięku
Róż łany, świeżą osrebrzone rosą,
Albo fijołki, albo szmer radosny
Fal Wilji, kiedy po piaskach się niosą,
Albo wietrzyka czar wśród pierwszej wiosny...

Rzewny nastrój sielankowy cechuje całą tę piosnkę niezmiernie wdzięczną, sztuczna poza ustępuje niemal zupełnie. Sarbiewski jest tu sam sobą, jest tylko poetą i dlatego stwarza prawdziwą perłę, po dziś dzień zachwycając świeżością barw oczy czytelnika.

Echa wspomnień rzymskich i piękności jego krajobrazów spotykamy w odzie XVI ks. III, ale tej prostoty i naturalności znacznie mniej tam odnajdujemy, są raczej ogólne motywy nieco konwencjonalne:

Tu przy Empusy gaju i gdzie zieleń
Ezaru w cudne przystraja się kwiaty,
Nad falą igra, pełną uweseleń
Wietrzyk skrzydlaty...

Tu ciepłe tchnienie, tutaj piękno gości
I blaskiem płonie twarz słońca pogodna,
Tu brzeg odbija nurt z pieśnią radości
Przejrzysty do dna...

Podobne echa włoskich wspomnień spotykamy w odzie XXI p. t. „Do pewnego władcy do cieplic wyruszającego." Koloryt barwny i pokój sielankowy nadaje tej pieśni duży urok; oto jej wyjątek:

Na szklannej toni odmęt przezroczysty,
Na nurty ciągle za sobą goniące
Spoglądasz mile z zachwytem artysty.
Gdzie szemrze Arno, gdzie fala po łące
Z rozgłośnym pluskiem w obrotnym gna wirze,
Malując brzegi; tak niby wiatr cichy
Łagodnem tchnieniem dnia chwilki mkną chyże:
Tu cząbry kwitną, tam róży kielichy
Uperla rankiem w rozblaski swe rosa,
Nard miły płonie i wdzięczny kwiat wiosny
Szafran, nad falą skłoniony z ukosa
Łapczywie pije jej nektar radosny,
Wysmukłe lilje strzelają dokoła,
I Maj w swe czary przystraja traw czoła.

Pomimo, że poeta opisuje same niemal kwiaty, pieśń pełna harmonijnej miary niesie prawdziwe tchnienie poezji i podobać się musi. Do kwiatów powraca poeta w odzie XVII i XVIII ks. IV, stwarzając ładne króciutkie dwa wierszyki: „Do fiołka" i „Do róży". Znamienną ich cechą jest tasama lekkość formy i polot poetycki. Szczególnie pełen uroku jest początek pieśni do róży:

Gwiazd odblask w licu nosząca bogatem,
Czemu się różo kryjesz? Wznieść ci trzeba
Skroń delikatną, budząca się latem
Córeczko nieba...

Dużo motywów z przyrody znajdujemy i w odzie XXI. Mamy tam „strumień wijący się modrą wstęgą, na poły grotami skalnemi zakryty, nad którego brzegiem kwitną fiołki i hiacynty, podmywane figlarną falą, i rybki wesoło skaczące

w szklannej fali, i ptaszęta... wszystko, co trzeba do tła sielanki — a dalej nawet winograd młody, „nawet figi", nie mówiąc już o jaworach i balsamicznych woniach „Pangejskich drzew". Wkradająca się sztuczność i napuszystość psuje urok poezji i odejmuje pieśni świeżość, podziwianą słusznie w innych tego rodzaju utworach.

Wszystkie te braki nagradza oda XXIII „Do pasikonika", czyli, jak tłumaczy ks. Piątkiewicz, „Do piewika". Krótka trzyzwrotkowa piosenka pełna jest lirycznego wdzięku, głównie dla swojej prostoty. Oto jej tekst:

Siedzący w górze na liściach topoli,
Pijany rosy łzą, coć napój daje,
Pasikoniku, co pieśnią dowoli
Ożywiać zwykłeś ciche nasze gaje.

Po długiej zimie — krótka pora wiosny
Łagodnie pędzi ulotne swe koła:
Nuże, pośpiesznie spór zacznij radosny
Ze słońcem, które do życia świat woła.

Bo szczęścia uśmiech nie zjawia się co dnia
I pierzcha prędko, niedługo wzrok pieści
Rozkoszy serca promienna pochodnia,
Dłuższą jest zwykle — tęsknota boleści...

Tylekroć powtarzane zdanie o znikomości szczęścia ludzkiego i krótkiem jego trwaniu w tej piosence, zwróconej do tak znikomej istoty, jaką jest drobny owad, nabiera szczególnego uroku nowości, przestrzegać bowiem w tej mierze koniki polne nikomu pewnie jeszcze nie przyszło do głowy... Ale Sarbiewskiemu właśnie najlepiej udają się takie drobniuchne tematy. Podobny zupełnie motyw wyzyskany jest z istotnym artyzmem w odzie XXVI „Do pogody". Mimo zbytnio nagromadzonych klasycznych zwrotów i figur nie można wierszykowi temu odmówić uroku. Oto wyjątek:

Niech ci się śmieją pogodne niebiosa
I złote słońce, niech uśmiech łaskawy
Srebrnemi perły obwisła śle rosa
Wśród cichej trawy.

Tu niech cię Serów i Cylicji wzgórze
Zalewa zewsząd ożywczą swą wonią,
Tu całujące się z fijołkiem róże
Pieść tkliwą dłonią.

Umiłowanie przyrody każe poecie w niemych roślinkach widzieć jakby rozumne osóbki. Zjawisko to powtarza się żywo u Mickiewicza w „Panu Tadeuszu" w opisie sadu:

Tam plącząc strąki w marchwi zielonej warkoczu
Wysmukły bób obraca na nią tysiąc oczu i t. d. [1])

Scena całowania się kwiatów tak się podobała Mickiewiczowi, że przenosi ją w opis gaju i tam jest:

... głóg w objęciu kalin,
Ożyna czarne usta tuląca do malin i t. d. [2])

W dotychczasowych opisach przyrody mieliśmy przeważnie nutę uniwersalną, albo też koloryt ziemi włoskiej. W odzie XXXV tejże księgi IV znajdujemy po raz pierwszy wyraziściej odmalowany krajobraz polski. Poeta, ożywiony nadejściem wiosny, zwraca się w niej do Pawła Kozłowskiego, zachęcając go do przechadzki wśród uroczych okolic Wilna:

Już ciepłe tchnienie czarodziejskiej wiosny
Wróciło znowu nad łąkę i pole,
Nad błoniem kwiat się uśmiecha radosny
I barw przecudnych płoną aureole...

Poeta każe przyjacielowi wdrapać się na wzgórze Łukiszek, „które gęste zwieńczają sosny", i spoglądać na Wilno, objęte błękitną wstęgą Wilji. Całą pieśń cechuje szczere przywiązanie do swojskiej przyrody i grodu Giedymina; płomiennego przecież zapału nie wlał poeta w te strofy.

Na większe szczyty podnosi się natchnienie Sarbiewskiego w księdze „Epodon". Zaraz w I pieśni tej księgi znajdujemy prześliczny, pełen epickiego przepychu opis willi Bracciano, Jordana Ursini'ego. Po dosyć konwencjonalnym wstępie daje nam poeta wspaniały obraz uroczego tego zakątka, malując z finezją nawet dalekie tło horyzontu:

Dokoła świecą zaciszne dąbrowy,
Wysoko czoła wznoszące w niebiosa,
Nad falą wzgórzy, gdzie uśmiech tęczowy
W szerokich błoniach srebrzysta śle rosa.

---

[1]) Księga II w. 407 i n.
[2]) Księga III w. 554 i n.

Opodal murów bystra płynie rzeka,
Słoneczne brzegi ponad nią się palą,
Winograd pnie się po skałach zdaleka
W girlandach zwieszon nad srebrną jej falą.
— — — — — — — — — — — — —
Z wysoka patrzą na fale wąwozy
Wieńcem trawiastych spowite wpół tkanin,
Tamto uchodząc ponurych zim grozy
Cieplejszych szuka zaciszy Rzymianin.
Dalej Cyminu góra wstrząsa czoło
Ubrane w bujnej dąbrowy liść złoty,
Co Boreasza pęd łamie wesoło,
Kiedy za bary pochwyci się z Noty.
Szeroko władnie niwie i upałom
Nastawia barki północne wytrwale.
Tymczasem cicho obmywa skał załom
Jezioro, z falą zmagają się fale,
Tak gnuśna Tetys ze sobą trwa w sporze,
Grą świateł wodna się mieni głębina,
Którą raz poraz to szybka łódź porze,
To statek żaglem pędzony przecina...

Opis przepyszny, pełen barw, iście romantyczny, cóż dopiero, gdy poeta napełni ten obraz szumem wietrzyków, śpiewem synogarlic i słowika; szumy kniei dają nam jakby bliski przedsmak mateczników Mickiewicza:

Dąb z olchą gada, z topolą zaś jesion,
Sosna szmerami tłumaczy coś sośnie,
Tak las wzajemną miłością uniesion,
Pociechę sobie śle wzajem radośnie...

Oda II „Do źródła Sony" zawiera również ładne szczegóły, ale cała oparta jest na Horacym. W III odzie nie brak pięknych opisów przyrody rodzimej w dniach sierpnia, kiedy to:

Wśród jaskiń gwarzy przyczajony szczygieł,
I słowik śpiewa, ukryty w gęstwinie,
Gna pasterz kózki wśród sosnowych igieł
Fujarki dźwiękiem, co daleko płynie...

Równie piękne szczegóły artystyczne zawiera oda XV: „Pochwała Bugu". Szkoda tylko, że przez niewinne napozór strofy przebija nałogowa wada poety — skłonność do panegiryzmu, z której nigdy nie wyleczył się zupełnie. Ale chętnie wybaczamy te usterki poecie, czytając takie strofy, jak ta:

O Bugu, wydan z cudnego źródliska,
Jakaż mi Muza dozwoli w upale
Nad brzegiem stromym zwiesiwszy się zblizka
Rękoma czerpać niewinne twe fale?

Najwyżej jednak w oddaniu piękna przyrody wzbił się Sarbiewski w „Zabawach leśnych". Zetknąwszy się zbliska z urokiem lasów i pól litewskich, które tak cudnie opisać miał niegdyś Mickiewicz, tworzy poeta-zakonnik dziesięć pieśni, nie naśladowanych już z Horacego ani z żadnego innego poety, ale żywcem niejako zaczerpniętych z wrażeń osobistych i widoku kniei litewskich.

Wszystko tu oryginalne i forma nowa, swobodna, zrywająca wszelkie konwencjonalne pęta i nowe szczególnie to ukochanie przyrody, sprawiające, że poeta roztkliwia się może trochę sztucznym afektem nad kwiatem, trawką i rosą. Dziwna melodja słów i zwrotów, żywe oddanie barw i głosów przyrody i nastrojów, pełen wdzięku styl, oswobodzony z więzów krępujących polot wyobraźni, uczyniły z tych krótkich piosenek prawdziwe perły liryzmu, do dziś dnia budzące podziw kulturalnego czytelnika. „Tak sławić piękności natury litewskiej potrafił dopiero Mickiewicz" — słusznie pisze wielki znawca muzy Sarbiewskiego, prof. T. Sinko.[1]) Przytaczamy tu jedną z tych piosenek p. t. „Do rosy":

Łagodna roso poranna,
Niesiona przez wiatr skrzydlaty,
Co jak manna
Barwne kwiaty
Kryształem cudnym szkarłacisz
I na zwojach ich purpury,
W cieniu zacisz,
Rozsypujesz pereł sznury.

Czujna wschodu ogrodniczko,
Która w ranku błogą chwilę
Łąki liczko
Zwilżasz mile
Koneweczką srebrną co dnia.
Deszczu, który w dzionek błogi
Zorza wschodnia
Śle kroplami w pól rozłogi.

[1]) *Czas* z dnia 1 czerwca 1925 r.

Mleczko zorzy, która w sadzie
Macierzyńską pierś swą, pusta
Zcicha kładzie
W kwiatów usta,
Wznosząc pąki wonne duże
Barwnemi warg swoich płatki
Krasne róże
Biorą pokarm z piersi matki.

Gwiązd nocy trzódko wesoła,
Perły, które ślą niebiosy,
Gwiazdy sioła,
Gwiazdy rosy,
Łezki kwiatów promieniące,
Które żałość budzi szczera,
Gdy na łące
Pierzchająca noc zamiera...

Piękniejszej pieśni o rosie niema do dziś dnia w całej literaturze wszechświatowej. Do dziś dnia dziwić się musimy, jak małe kropelki rosy zdołały natchnąć poetę do tak cudnej pieśni, wyrwać z piersi jego tak harmonijne słowa zachwytu i uwielbienia! A podobnych obrazów pełne są i inne „zabawy leśne".

Streszczając ten rzut oka na rozwój talentu Sarbiewskiego, powtórzyć nam trzeba, że poeta zaczął od książki, od Horacego i Wirgiljusza, ale na nich nie poprzestał, przeszedł do życia i obserwacji przyrody, odkrył w sercu swem obfitą krynicę uczuć patrjotycznych i wielką wrażliwość na piękno natury. Po długich borykaniach się z naleciałościami panegiryzmu i zbytniej napuszystości stylu barokowego znalazł on samego siebie, zapanował nad formą i począł stwarzać dzieła o trwałej wartości. Szkoda, że przedwczesna śmierć w pełnym rozwoju sił twórczych przecięła pasmo jego życia; niejedno jeszcze dzieło dojrzałego artyzmu pozostawiłby w skarbcu ojczystej literatury. Doskonały swój artyzm, który dotąd — jak trafnie zauważa prof. Windakiewicz — „zasadzał się na drobiazgowej obserwacji, sumiennem wyzyskiwaniu natchnień i nad wyraz pracowitem wykończeniu formalnem,[1]) byłby pewnie poeta

[1]) Liryka Sarbiewskiego str. 88.

obrócił do tworzenia rzeczy większych, niż owe cudne pieścidełka „Zabaw leśnych" i dorywczych ód... ale i za to, co stworzył, wdzięczność i pamięć winniśmy naszemu humaniście, który chwałę naszego oręża i piękność pól naszych, źródeł i lasów rozsławił szeroko po świecie.

Ks. Tadeusz Karyłowski.

Przyczynek do dziejów szkolnictwa polskiego w Wielkopolsce.

W dniu 23 kwietnia 1875 r. przyszedł do klasztoru Urszulanek w Poznaniu komisarz policyjny i wezwawszy przełożoną, M. Bernardę Morawską, jakoteż obcokrajowe zakonnice, odczytał zgromadzonym w imieniu prezesa prowincji, Günthera, i ministra wyznań i oświaty, Falka, rozkaz opuszczenia Wielkopolski w przeciągu ośmiu tygodni.[1])

Nie było apelacji; sprawa zakonów była już przesądzona w najwyższych instancjach państwa. Urszulanki, zniewolone do opuszczenia Wielkopolski, przeniosły się we wrześniu 1875 do Krakowa.

Z okazji 50 rocznicy tego przesiedlenia podajemy w niniejszym szkicu krótki przegląd dziejów tej pierwszej uczelni Urszulanek na ziemiach polskich.

Matka Bernarda Morawska, pierwsza przełożona Urszulanek polskich i jej towarzyszki, M. Filipina Połczyńska i S. Róża Böhm, przybyły do Poznania 2 lipca 1857 z klasztoru wrocławskiego.

W małym, ciasnym domu przy ulicy Szewskiej, nabytym dzięki pomocy finansowej arcybiskupa Przyłuskiego i rodziny Morawskich, rozpoczęły Urszulanki swą apostolską działalność. Trudne były początki. Władze świeckie odrazu zaznaczyły swą nieżyczliwość. „Nie jestem wam przychylny" stwierdził bez ogródki prezes policji „bo stoicie pod opieką Kościoła".[2])

[1]) Akta klasztorne.

[2]) Ibidem.

Szczupłe fundusze prędko się wyczerpywały, wszystkiego brakło, jednak silna podstawa życzliwości społeczeństwa, dodawała otuchy młodemu zgromadzeniu. [1])

Przewodnią ideą M. Bernardy było stworzenie na polskiej ziemi katolickiego instytutu dla dziewcząt wszystkich warstw społeczeństwa, przedewszystkiem jednak liczyła na dzieci drobnej szlachty i inteligencji miejskiej.

„Trzebaby nam pozyskać dla Boga" — pisze M. Bernarda do jednego z członków swojej rodziny — „całą tę warstwę demokratyczną i tę drobną szlachtę, która pragnie oddać nam swoje dzieci. Przedewszystkiem tę klasę mamy na widoku, nie zaniedbamy jednak niczego, aby stać się pożytecznemi także warstwie wyższej, o ile Bóg ją do nas skieruje. Pragniemy wreszcie udzielać bezpłatnie nauki w duchu naszego instytutu dzieciom biednym z miasta z wyjątkiem tych, które SS. Miłosierdzia zechcą nadal zatrzymać". [2])

W myśl tej zasady uczelnia Urszulanek stanęła otworem dla wszystkich klas społeczeństwa. Obok przedstawicielek arystokracji wiejskiej i patrycjatu poznańskiego, przyjmowano chętnie dzieci mniej uprzywilejowane rodem i mieniem, czyniąc tym sposobem wyłom panującym podówczas ideom kastowości.

„Demokratyczna przełożona" — wyraża się o M. Bernardzie jej krewna i wychowanka — „budowała Polskę

---

[1]) W kilka dni po przybyciu do Poznania pisze M. Bernarda do księdza Neukircha, kuratora klasztoru Urszulanek we Wrocławiu: „Sprawdziły się słowa księdza kanonika przy pożegnaniu do nas powiedziane: Miłość was żegna — Miłość was przyjmuje, bo nie doświadczyłyśmy dotąd od nikogo przykrości, owszem, wydaje nam się jakby ze wszech stron życzliwość nas uprzedzała". „Widzimy, czujemy, słyszymy jak bardzo nasz instytut potrzebnym i upragnionym był tutaj, to nas skłania do odnawiania każdej chwili z radością ofiary złożonej".

Że wyczekiwano w Poznaniu pojawienia się szkół klasztornych, świadczy o tem *Szkoła Polska*, (redagowana przez Estkowskiego) w 1853 r. str. 15: „Niechby tylko pojawiły się zakony, te żywe sumienia, habitami swemi tak silnie się odzywające, mianowicie zakony, któreby silną ręką ujęły wychowanie młodzieży męskiej i żeńskiej, a tuszymy sobie, i swobodniej i raźniej odetchniemy z pod więzów indyferentyzmu i niedowiarstwa i rozpusty, w jakie nas obce wpływy opętały. Pierwszy taki zakład powitamy, powitają wszyscy lepiej myślący z uniesieniem".

[2]) Akta klasztorne.

z wszystkich klas w duchu religijnym i narodowym". „To, co dziś jest koniecznością odrodzonej Polski, M. Bernarda uważała za potrzebę przed 70 laty".

Uroczyste otwarcie pierwszego roku szkolnego w zakładzie Urszulanek nastąpiło 8 października 1857. Na kilka miesięcy przedtem, 13 lipca, zawiadomiła M. Bernarda władze państwowe, że otworzy w roku szkolnym 1857/1858 w Poznaniu „szkołę niepłaconą" dla dzieci biednych i pensjonat dla stanów wyższych.[1]) Konsens rządowy na prowadzenie obu zakładów nadszedł 26 listopada 1857 r.[2])

Uczelnia przez Urszulanki otworzona należała do kategorji tak zwanych: *Höhere Töchterschulen.* Program szkoły, zbliżony do planów zakładu Urszulanek we Wrocławiu, dawał całokształt wykształcenia, wymaganego wówczas od panien inteligentniejszych domów, nie opierał się jednak na żadnych obowiązujących przepisach, bo takowych wówczas dla szkół tego typu jeszcze w Prusach nie było. Nie tylko prywatne ale i publiczne *Töchterschulen* kierowały się dowolnie układanemi planami, uzależniając je nie od opinji władz szkolnych, ale od indywidualnych zapatrywań zarządu danej szkoły, albo osób interesowanych, rodziców i opiekunów. Dążność do uporządkowania i ustalenia programów „wyższych" szkół żeńskich pojawia się w Prusach około 1860 r. Radca ministerstwa wyznań i oświaty w Berlinie, Stiehl, długoletni współpracownik ministra Mühlera, proponuje „ściślejsze ograniczenie materjału naukowego w wyższych szkołach żeńskich, zwłaszcza w zakładach prywatnych"[3]) powołuje się na przykłady niektórych szkół prywatnych, wykazujących w programach naukę pięciu języków: niemieckiego, francuskiego, angielskiego, włoskiego, polskiego, matematycznej geografji, astronomji, literatury powszechnej, historji sztuki, estetyki, stylistyki, retoryki, poetyki i t. d., ostrzega przed ujemnym wpływem takiego powierzchownego, na efekt obliczonego traktowania nauki i podaje projekt

---

[1]) Kronika klasztorna.

[2]) Archiwum miejskie w Poznaniu (Manuskrypt).

[3]) Centralblat für die gesammte Unterrichts Verwaltung in Preussen Berlin 24. I. 1860.

ogólnego, wszystkie wyższe szkoły żeńskie obowiązującego planu nauk.

Przedmioty dzieli na 4 grupy: Religja, języki (niemiecki, francuski, angielski), realja (rachunki, historja, geografja, historja naturalna, fizyka), zręczności (kaligrafja, rysunki, śpiew, roboty ręczne, gimnastyka).

Rozróżnia 3 stopnie. Na najniższy (kl. 5 i 4) przyjmuje uczennice od 8—10 lat, na średni (kl. 3 i 2) uczennice od 11—13 lat, na wyższy (klasa 1) uczennice od 14—15 lat. [1])

Konkretnym wyrazem tych reformatorskich, na polu szkolnictwa żeńskiego, dążności są plany, opracowane 1868 r. przez kolegjum szkolne prowincjonalne w Królewcu dla prowincyj pruskich. Uzyskały zatwierdzenie ministerjalne, nie przyjęły się jednak w innych prowincjach monarchji. [2])

Protokół dyskusji, odbytej w Berlinie w ministerstwie oświaty w sierpniu 1873 r. na temat ustalenia zadania i programów wyższych szkół żeńskich publicznych i prywatnych, dowodzi, jaka dowolność panowała jeszcze wówczas w organizowaniu zakładów żeńskich i jak skromne wymagania stawiano zakładom, ubiegającym się o tytuł „szkoły wyższej żeńskiej". Tak zwane realja nie wychodziły poza zakres szkoły elementarnej i potrzeb życia codziennego. Nieco poważniej traktowano naukę historji, uwzględniając momenta etyczne i estetyczne. Szczególny nacisk kładziono na języki. W zasadzie obowiązywać miały dwa obce języki: francuski i angielski. Jeżeli jednak językiem wykładowym nie był niemiecki, ale inny, w takim razie język angielski miał być nadobowiązkowym. [3])

Wobec tak ograniczonego materjału naukowego nazwa „wyższej szkoły żeńskiej" *(Höhere Töchterschule)* nie jest uzasadnioną. Wyrosła nie tyle z potrzeb natury pedagogicznej ile społecznej. Od t. zw. „szkoły średniej żeńskiej"

---

[1]) Centralblatt, Berlin 1860 N. 1.

[2]) Die Verordnungen betreffend das höhere Mädchenschulwesen in Preussen. Gesammelt und geordnet von Dr W. Werther. Hannover 1888. str. 130. § 4. Regulativ für die höheren Töchterschulen der Provinz Preussen.

[3]) Centralblatt, Berlin 1873.

różniła się większą ilością klas, dłuższym o rok lub dwa, t. j. 9 lub 10-letnim okresem trwania nauki, uwzględnianiem w planie dwóch obcych języków prócz wykładowego, głębszem nieco traktowaniem historji i literatury ojczystej. Szkoła wyższa stanowiła podbudowę seminarjum nauczycielskiego, szkoła średnia — zakładów froeblowskich i przemysłowych. Obydwie jednak szkoły i t. zw. „średnia" i t. zw. „wyższa" były w zasadzie szkołami elementarnemi, powstawały, tak jak pokrewne im szkoły męskie, w środowiskach większych dla zaspokojenia potrzeb ludności miejskiej.

Do szkół wyższych w ścisłem słowa tego znaczeniu zaliczano w szkolnictwie pruskiem gimnazja, progimnazja, szkoły realne i wydziałowe *(Real und höhere Bürgerschulen)*, seminarja i szkoły sztuk pięknych. [1])

Szkoła Urszulanek nosiła oficjalną nazwę: *Höhere 3 klassige Töchterschule* albo *Pensionsschule*. Każda klasa dzieliła się na dwa kursy. Były dwie tercje, dwie sekundy i dwie prymy, nadto przygotowawcza klasa, quarta. Nauka trwała więc lat siedm. Pierwsze świadectwa roczne za czas od 8. 10. 1857 do 1. 7. 1858 jakoteż plany szkolne, przedstawione 1869 r. władzom do zatwierdzenia, wykazują program rozszerzonej szkoły elementarnej. [2])

Uczono religji, trzech języków: polskiego, francuskiego, niemieckiego, rachunków, geometrji, historji powszechnej i geografji, historji naturalnej, rysunków, kaligrafji i robót ręcznych. Na religję przeznaczano w klasach niższych po 4 godziny, w wyższych po 3 godziny tygodniowo. Uczono katechizmu, biblji, liturgji i historji kościelnej. Szczególniej uwzględniano naukę o mszy św. i o roku kościelnym. Zakres nauki rachunków obejmował cztery działania w liczbach nieoznaczonych i wielorakich, ułamki, stosunki i proporcje, regułę trzech i początki geometrji. Najważniejszych wiadomości z fizyki udzielano tylko w klasach najwyższych, w jednej godzinie tygodniowo. Mało wagi przywiązywano do historji naturalnej. Na programach dorocznych, publicznych egzaminów rzadko spotyka się historję naturalną, chociaż

[1]) Verordnungen und Gesätze für die höheren Schulen in Preussen. Dr. Viese, Berlin 1867, str. 3.

[2]) Archiwum państwowe w Poznaniu (manuskrypt) i akta klasztorne.

wszystkie przedmioty, nie wyłączając fizyki, stale się powtarzają.[1]) Nacisk główny po nauce religji kładziono na język polski i literaturę polską, oraz na historję powszechną, w zakres której wchodziła również niecenzuralna nauka historji polskiej. Osobne godziny poświęcano nauce stylu i deklamacji, uwzględniając, obok arcydzieł literatury polskiej, także utwory nowsze np. „Przenajśw. Rodzinę" Zaleskiego, „Wita Stwosza" Pola i t. d. Języka francuskiego uczono już w klasie przygotowawczej, przeznaczając nań we wszystkich klasach po 6 albo 5 godzin tygodniowo. Nie zaniedbywano języka niemieckiego, wszakże stawiano go na niższym poziomie niż francuski. Szczególny nacisk kładziono na naukę robót ręcznych, jednak plany nie określają ściśle pensum, które przerobić należało. Stosowano się tu, tak jak w nauce rysunków, do indywidualności uczennic.

Uzupełniającym kursem naukowym przy szkole Urszulanek była t. zw. selekta, tj. klasa dodatkowa dla panienek, pragnących uzyskać dyplom, uprawniający je do nauczania w szkołach elementarnych w ścisłem tego słowa znaczeniu lub wyższych żeńskich. W ciągu rocznego kursu uzupełniano i pogłębiano wiadomości w latach ubiegłych nabyte, przerabiano nadto historję pedagogji, dydaktykę, logikę w zakresie wymagań publicznych seminarjów nauczycielskich i odbywano próbne lekcje praktyczne. Ukończenie selekty doprowadzało do egzaminu, składanego przed komisją, w skład której wchodzili: szkolny radca rejencyjny, jako przewodniczący, komisarz biskupa, nauczyciele wykładający w selekcie, jeden lub dwóch profesorów publicznego gimnazjum, lub seminarjum nauczycielskiego. Egzamin składał się z części teoretycznej i praktycznej. Abiturjentki, pragnące uzyskać dyplom, uprawniający je do objęcia stanowiska „wychowawczyni nauczycielki w wyższych szkołach żeńskich" *die Stelle der Erzieherin und Lehrerin an höheren Töchterschulen zu bekleiden,* obowiązane były poddać się w części teoretycznej ustnemu i piśmiennemu egzaminowi z języka francuskiego,[2]) a w części praktycznej odbyć lekcję

[1]) Archiwum miejskie w Poznaniu (manuskrypt).

[2]) W szkołach z wykładowym językiem polskim jeden tylko język nowożytny oprócz niemieckiego obowiązywał: francuski, albo angielski.

próbną w „wyższej szkole żeńskiej", nadto wykazać znajomość literatury i poetyki niemieckiej i zdolność orjentowania się w historji powszechnej i pruskiej. Abiturjentki, ubiegające się o dyplom nauczycielki do szkół elementarnych (ludowych), nie zdawały egzaminu z języka francuskiego, ani literatury niemieckiej. Egzamin ustny z wszystkich innych przedmiotów, obowiązujących w szkole, oraz ustny i pisemny z rachunków był identyczny dla abiturjentek obu kategoryj.

W pierwszym już roku istnienia selekty, tj. w sierpniu 1860 r., otrzymały Urszulanki pozwolenie odbycia egzaminu we własnym zakładzie. Przewodniczył tej pierwszej maturze Dr Brettner, radca rejencyjny i szkolny, dyrektor gimnazjum Marji Magdaleny. W 1861 i 1862 r., dzięki energicznym zabiegom M. Bernardy u wyższych władz niemieckich, nawet u tronu, uzyskał zakład pozwolenie jednorazowego odbycia egzaminu dojrzałości. Wreszcie 11 listopada 1863 r. prawo odbywania egzaminu we własnym zakładzie uznano w ministerjum jako przywilej stały, z którego, prócz wychowanek zakładu Urszulanek, mogły korzystać uczennice innych zakładów naukowych, o ile wyznawały religję katolicką. Ponieważ w Poznaniu oprócz seminarjum publicznego istniał jeden tylko instytut, uprawniający do składania matury, „szkoła guwernantek" Dr Bartha, o duchu niemieckim, a w całej prowincji poznańskiej były pozatem tylko dwa seminarja: w Bydgoszczy i Paradyżu, zatem przywilej Urszulankom przyznany, był dobrodziejstwem dla całego polskiego społeczeństwa w Poznańskiem. Pierwszemi eksternistkami, które się zgłosiły w 1864 r. do egzaminu dojrzałości, były wychowanki zakonu Serca Jezusowego.

Pożytecznem dla przyszłych nauczycielek polem pracy była praktyka w szkole biednych, którą w myśl konstytucyj zakonu, wzywających Siostry do prowadzenia „wszelkiego rodzaju szkół dla dziewczynek i rozciągania dzieła wychowania i nauczania na wszystkie warstwy społeczeństwa", otworzyła M. Bernarda 12 października 1857 r. Zapisało się do szkoły biednych około 200 dzieci, przeważnie z warstwy rzemieślniczej. Statystyka[1]) wykazuje córki stolarzy, mularzy,

[1]) Archiwum miejskie w Poznaniu (manuskrypt).

krawców, najwięcej szewców. Szkoła nosiła oficjalną nazwę *Freischule,* w odróżnieniu od wyższej *Pensionsschule.* Dzieliła się również na 3 dwuletnie kursa, poprzedzone klasą przygotowawczą, do której przyjmowano dziewczynki 5 i 6-letnie. Codziennie we wszystkich klasach przepisywały plany lekcje religji i 5—6 razy tygodniowo lekcje języka polskiego i niemieckiego. Niewiele wymagano z rachunków, rysunków, śpiewów i „wiadomości o świecie" *Welfkunde,* natomiast szczególny nacisk kładziono na naukę robót ręcznych, udzielaną we wszystkich klasach w 12 godzinach tygodniowo.

Instrukcja ministerjalna dla szkół prywatnych z dnia 31 grudnia 1839 [1]) przepisywała obowiązek powtórnego egzaminu nauczycielskiego dla kandydatów, ubiegających się o stanowisko kierowników szkół prywatnych, wedle norm, obowiązujących w publicznych zakładach naukowych. W wyjątkowych razach pozwalały ustawy [2]) na odbycie takiego egzaminu przed miejscowym inspektorem szkolnym, przy udziale rektora (kierownika), lub nauczyciela jednego z wyższych zakładów naukowych. Dziwna łaskawość Dra Brettnera uczyniła dla M. Bernardy jeszcze dalej idące ustępstwo, albowiem zredukował egzamin do zwykłej rozmowy naukowej i lekcji praktycznej z kilku przedmiotów. W rezultacie przyznał jej prawo kierowania zakładem. [3])

Trudniejszą była sprawa zabezpieczenia zakładowi praw korporacji, bez których egzystencja jego była nieustannie zagrożona. Ustawa głosiła, że „tam tylko prywatne szkoły i zakłady wychowawcze utrzymywane być mają, gdzie istotna potrzeba tego wymaga", zatem „w tych tylko miejscowościach, w których szkoły publiczne nie czynią zadość potrzebom młodzieży, obowiązanej do szkolnej nauki". [4]) Instrukcje z 3 września 1863 i z 27 kwietnia 1868 obostrzały jeszcze tę ustawę objaśnieniem, że nie należy otwierać szkół prywatnych tam, gdzie, obok zakładów publicznych, zaspakajają potrzeby szkolnictwa koncesjonowane szkoły prywatne, oraz

[1]) Die Verordnungen betreffend das gesammte Volksschulwesen in Preussen. Giebe, Düsseldorf, 1882, str. 620.

[2]) Reskrypt z 12. 4. 1842, Giebe str. 621.

[3]) Kronika klasztorna.

[4]) Giebe str. 620.

deklaracją, że przepisy, dotyczące szkół prywatnych, wydane zostały nie w interesie szkolnictwa prywatnego, lecz publicznego. [1])

Jeżeli rząd niemiecki zabezpieczał się powyższemi ustawami przed ewentualną szkodą, jakaby wyniknąć mogła z nadmiernego rozwoju szkolnictwa prywatnego, to *de facto* nie krępował inicjatywy jednostek w zakładaniu szkół. Nie tyle niemieckim ile polskim, a zwłaszcza katolickim i klasztornym instytucjom naukowym zagrażały centralistyczne tendencje rządu pruskiego. Rozumiała to dobrze M. Bernarda, dlatego od początku wszczęła energiczną akcję, zmierzającą do uzyskania dla swego zakładu prawa korporacji. Zwracała się kilkakrotnie do władz niemieckich, apelowała do najwyższych instancyj, jednakże wszystkie jej usiłowania, jakkolwiek poparte wstawiennictwem arcybiskupa Przyłuskiego i wpływowych w Berlinie osobistości, okazały się daremnemi. Stale odmownie załatwiano wszelkie podania w tej materji. [2])

Mimo ciągłej, a poważnej niepewności o jutro, nie ustawały jednak Siostry w pracy nad podnoszeniem poziomu duchowego zaniedbanej młodzieży żeńskiej. Owszem ta niepewność była im właśnie bodźcem do gromadzenia w duszach jak najbogatszych skarbów wiedzy, do zaszczepiania tych zasad wiary i zdrowego patrjotyzmu, które wychowanki Urszulanek przekazać miały pokoleniom, powołanym do walki w obronie Kościoła i Ojczyzny. Współpracowali z Siostrami katecheci, profesorowie gimnazjum i seminarjum nauczycielskiego. Na świadectwach dojrzałości uczennic powtarzają się często nazwiska Dra Rymarkiewicza, nauczyciela przy gimnazjum M. Magdaleny, Dra Milewskiego, radcy regencyjnego, Dra Wituskiego, Dra Baecka i inn., którzy i wiedzą swoją i życzliwą radą dopomagali do utrzymania zakładu na właściwym poziomie. Obowiązki kuratorów i katechetów spełniali przez szereg lat regens seminarjum duchownego w Poznaniu ks. Walenty Wojciechowski, ks. Woyczyński, późniejszy arcybiskup Likowski, ks. Dr Trąmpczyński i inni. Zwierzchnikiem i wizytatorem szkoły był ks. prałat Brzeziński.

[1]) Giebe str. 620.

[2]) Akta klasztorne.

Szybki rozwój zakładu (Zgromadzenie powiększyło się w ciągu pierwszego dziesięciolecia istnienia klasztoru o 41 członków) pozwolił Matce Bernardzie Morawskiej uczynić zadość wezwaniu ks. arcybiskupa Ledóchowskiego i otworzyć 1868 r., zatem w 11 lat po przybyciu do Poznania, nowy dom zakonny w Gnieźnie. Był to punkt kulminacyjny rozwoju zakładu. Lata następne, mimo zwiększającej się liczby uczennic, mimo przeniesienia szkoły do pięknych, hygienicznie urządzonych gmachów przy ulicy Młyńskiej, podzielenia uczelni na dwa oddzielne zakłady wyższe: pensjonat i eksternat, zapowiadały już bliski koniec. Nieszczęścia, dotykające Kościół i naród, odbijały się coraz boleśniejszym echem w murach klasztoru.

Pierwszym ciosem, bezpośrednio godzącym w istnienie zakładu, była uchwalona w 1872 r. w parlamencie ustawa o inspekcji szkolnej, poprzedzona i przygotowana rozporządzeniem z 8 lipca 1871 r., znoszącem katolicki oddział w ministerstwie oświaty.[1])

Opierając się na artykule 23 ustawy konstytucyjnej z 31 stycznia 1850, głoszącej, że wszystkie publiczne i prywatne instytucje naukowe i wychowawcze podlegają nadzorowi władz państwowych, obwieszczono pod datą 11 marca 1872 następujące rozporządzenia:

1) Nadzór nad publicznemi i prywatnemi zakładami naukowemi należy do państwa.

2) Nominacja lokalnych i okręgowych inspektorów szkolnych i odgraniczenie okręgów nadzorczych przysługuje wyłącznie państwu samemu. Urzędy nadzorcze szkolne, przyznane przez państwo, jako funkcje poboczne, lub honorowe, są odwołalne. (Ten paragraf tyczył się duchowieństwa).

3) Nienaruszone pozostają prawa gmin i ich organów w nadzorze szkolnym, jakoteż art. 24 Konst. z 1850 roku.[2]) Art. ten oddawał nadzór nad nauką religji duchownym i zapewniał szkolnictwu ludowemu szczególne uwzględnienie stosunków wyznaniowych.

Rzeczowa ustawa przenosząca obowiązek odpowiedzialności za szkolnictwo od władzy duchownej, która w Niemczech

[1]) Giebe, Die Verordnungen, str. 552.

[2]) Idem.

tradycyjnie uważała się za pierwszą i najwyższą instancję szkolną, do władzy świeckiej, poruczająca kompetentnym, fachowym czynnikom nadzór nad szkołami, a nie naruszająca dotychczasowych, zagwarantowanych artykułem 24 konstytucji z 1850 r. praw Kościoła do nadzoru nauki religji, jakkolwiek sądziłoby się o jej słuszności w zasadzie, okazała się niebezpieczną i zgubną w błędnem jej interpretowaniu i dowolnem zastosowywaniu.

Przewidując konsekwencje, jakie rząd zechce wyciągać z przyznanych mu wyłącznych praw nadzorczych, ostrzegali w parlamencie Windthorst, Reichensperger i inni przedstawiciele katolickiego centrum przed niebezpieczeństwem powstawania szkół bezwyznaniowych, oddzielenia Kościoła od państwa i t. d. Opierali się na petycjach ludności [1]) katolickiej i protestanckiej, która również przez superintendentów i pastorów swoich protestowała przeciw uchwale, pozbawiającej Kościół ewangelicki dotychczasowego wpływu na szkołę. [2])

Gdy mimo wszystko antykatolickie i nacjonalistyczne tendencje kanclerza i partyj postępowo-liberalnych wygrały, katoliccy biskupi pruscy wydali list pasterski, wzywający duchowieństwo do tem gorliwszego pełnienia obowiązków swych w szkole, w granicach przez rząd mu pozostawionych i nakreślający szczegółowe normy postępowania. [3]) Rozporządzenia nowe rządu, pozbawiające posad nauczycielskich w szkołach publicznych członków kongregacyj zakonnych, [4]) rozwiązujące szkolne sodalicje marjańskie, [5]) kasujące ustawą antyjezuicką szkoły Tow. Jezusowego i spokrewnionych z nim kongregacyj, [6]) dowodziły, jak uzasadnionemi jednak były przewidywania i obawy osób, dbałych o interesy Kościoła.

---

[1]) Około 2000 petycyj katolickich i protestanckich z 300.000 podpisów, wpłynęło do parlamentu przeciw ustawie. Wyliczono wśród nich 20.000 podpisów polskich. (Schultess Europäischer Geschichtskalender, 1872, str. 53 i 67.

[2]) Schultess 1872, str. 53—69.

[3]) Schultess 1872, str. 114.

[4]) Centralblatt, ustawa z 15. 6, 1872, str. 321.

[5]) Centralblatt, ustawa z 4. 7, 1872, str. 477.

[6]) Centralblatt, ustawa z 4 i 5. 7, 1872, str. 522.

Najtragiczniej przedstawiały się sprawy w polskich prowincjach państwa niemieckiego. Już w tak zwanych *Ausführungbestimmungen* ustawy z 11 marca 1872, wyjaśnia minister pod datą 18 marca 1872, że głównym powodem zmiany ustroju szkolnego jest zaniedbywanie przez polskich inspektorów szkolnych nauki języka niemieckiego w szkołach ludowych.

By tej potrzebie zaradzić, przystąpiono natychmiast do ścisłych nadprogramowych „rewizyj" szkolnych w prowincjach o ludności mieszanej. W przeciągu kilku tygodni wizytacja szkół ludowych w Poznańskiem była ukończona. Dokonali jej specjalnie wydelegowani komisarze rządowi. Sprawozdania ich doprowadziły oberprezydenta prowincji poznańskiej do następujących wniosków:[1]) Szkoły winny być od ubezwładniającego wpływu polskich, katolickich inspektorów szkolnych uwolnione, albowiem nie tylko żadnego zainteresowania dla szkół nie okazują, ale owszem pragną „aby dzieci jak najmniej postępowały". „Na miejsce duchownych inspektorów szkolnych należy zamianować świeckich, niemieckich wizytatorów".

Kilka miesięcy później instrukcja oberprezydenta prowincji poznańskiej, Königsmarka, z 25 października 1872 r.[2]) wprowadzała w życie powyższe wnioski. Nadzór nad szkolnictwem ludowem, przyznany *de jure* ustawą z 11 marca 1872 r. władzy świeckiej, mógł jednak *de facto* pozostawać nadal w rękach duchowieństwa za pośrednictwem dziekanów, względnie w kościele protestanckim superintendentów. Przewidywał rząd takie załatwianie sprawy, jednakże tylko dla prowincyj niemieckich, nie dla tych, przeciw którym prawo o inspekcji szkolnej przedewszystkiem ukute zostało.

Nawet prawo nadzoru nauki religji przez duchownych okazało się iluzoryczne. Okólniki, specjalnie dla prowincyj o ludności mieszanej redagowane, ograniczały ten wpływ do minimum, podkreślając urzędniczy, zależny od państwa charakter nauczyciela religji.[3])

---

[1]) Schultess, str. 159. Sprawozdanie z 15. 6. 1872.
[2]) Centralblatt, 1873, str. 10.
[3]) Centralblatt, Circular-Verfügung, 1. 10. 1872, str. 682.

Rozporządzenia wydawane w roku 1872 i 1873 w sprawie tworzenia szkół międzywyznaniowych, wprowadzania do szkół polskich wykładowego języka niemieckiego, dopełniały miary gwałtu, jaki sumieniom i narodowym uczuciom zadawali kierownicy walki kulturnej.[1])

Ciekawą jest instrukcja ministerjalna z 28 sierpnia 1873 r., objaśniająca, które szkoły w prowincjach o ludności mieszanej, za „czysto niemieckie" uważane być mają, aby zależnie od tego obowiązek nauczania religji w języku niemieckim już na najniższym stopniu zastosować. Otóż wedle tej instrukcji za szkoły czysto niemieckie, *reindeutsche,* uznane być mają z reguły te, w których 25% dzieci należy do narodowości niemieckiej. „Jednakże — opiewa dalsza instrukcja — regencja zastrzega sobie prawo w pewnych szczególnych wypadkach także takie szkoły za czysto niemieckie ogłaszać, w których ten procent nie został w zupełności osiągnięty".[2])

Sprawa szkół zakonnych otwarta postanowieniem z 15 czerwca 1872 o usunięciu ze szkół publicznych członków kongregacyj zakonnych, a zamknięta 31 maja 1875 ustawą, znoszącą w państwie niemieckiem wszystkie Zgromadzenia zakonne, z wyjątkiem tych, które zajmują się pielęgnowaniem chorych, była przedmiotem szczególnej troski ministra oświaty. 30 maja 1872 r. zażądał Falk od władz szkolnych w całem królestwie pruskiem dokładnego zbadania działalności Zgromadzeń i kongregacyj zakonnych na polu szkolnictwa prywatnego.[3]) W sierpniu tegoż roku[4]) wezwał władze do szczegółowego rozpatrzenia kwestji „powinowactwa" Zgromadzeń królestwa pruskiego z zakonem Jezuitów. Przedmiotem badania miała być przedewszystkiem organizacja zgromadzenia, kwestja jego zależności od zagranicznego, obdarzonego „nieograniczoną władzą" przełożonego; dyscyplina zakonna, tj. obowiązek bezwzględnego posłuszeństwa przełożonym; cel zgromadzenia, więc jego prace pedagogiczne lub misyjne, np. misje ludowe, misje anty-

[1]) Centralblatt, 1872 i 1873.
[2]) Schultess, 1872, str. 171.
[3]) Schultess, 1872, str. 167.
[4]) Schultess, str. 168, reskrypt z 10. 8, 1872.

protestanckie; wreszcie stosunek bezpośredni do Jezuitów: afiljacji albo dyrekcji przez Jezuitów. W szczególności polecił wziąć pod uwagę Redemptorystów, Braci Szkolnych, Misjonarzy Św. Wincentego à Paulo, Barnabitów, Teatynów, Redemptorystki i zakonnice Serca Jezusowego (Sacré-Coeur. [1])

Urszulanki nie wchodziły w rachubę, bo nie miały generalnej przełożonej i podlegały miejscowej władzy biskupów. Nie mniej uważano je, zwłaszcza w Wielkopolsce, za niebezpieczne dla państwa. Dlatego, zanim jeszcze ustawa rugująca zakony z granic państwa Niemieckiego ogłoszoną została, zamknięto w r. 1874 prowadzoną przez Urszulanki poznańskie szkołę ubogich, zniesiono istniejącą przy zakładzie komisję egzaminacyjną, wreszcie rozporządzeniami z r. 1875 zniewolono zgromadzenie do opuszczenia Wielkopolski. [2]) Ten sam los spotkał dwa lata później Urszulanki gnieźnieńskie.

Przesiedlone do Krakowa i Tarnowa, nie wyrzekły się jednak wygnanki wielkopolskie nadziei powrotu i skoro tylko warunki polityczne odrodzonej Polski na to pozwoliły, założyły w r. 1919 nową fundację w Poznaniu.

---

[1]) Schultess, 1872, str. 168.

[2]) Akta klasztorne.

W ciągu ośmnastoletniego okresu istnienia zakładu około 2.000 dzieci ukończyło szkołę ubogich, z górą 1.000 szkołę wyższą, a 222 uczennic złożyło egzamin nauczycielski.

M. Cecylja Łubieńska.

„Płoszowski“ i jemu pokrewni.

(Dokończenie).

Amiel (fragments d'un journal intime, pisane od 16 lipca 1848 do 19 kwietnia 1881. I wydanie 1883).

Henryk-Fryderyk Amiel, to człowiek, który przez całe życie pragnie szczęścia, rodzinnego ciepła, miłości, ale wytworzywszy sobie zbyt wielki ideał, umiera samotny, nie osiągnąwszy go. Jest to natura wyjątkowa, obdarzona świetnym umysłem, która jednak przez dziwną jakąś nieufność w swe siły, czy skromność, czy lenistwo, nic prawie nie stwarza, całą swą duszę i umysł odzwierciadlając jedynie w dzienniku, będącym w swoim rodzaju arcydziełem. Natura to pełna kontrastów, buddysta i protestant zarazem. „Potrzeba totalności, mówi Scherer, aspiracja nieskończoności, pragnienie absolutu, przenieśmy to wszystko w dziedzinę osobistego uczucia, w pracę sumienia, a będziemy mieć idealizm. Amiel był męczennikiem idealizmu“. Tyranja ideału tłumaczy się u Amiela przez chorobliwą nieśmiałość i przez sprzeczności wewnętrzne. „Nie czynię tego, czego pragnę, zwierza się w pamiętniku, nie chcę tego czego chcę, ponieważ ideał urzeczywistniony już nie jest ideałem, ponieważ zniżyć go do warunków skończoności i niedoskonałości byłoby profanacją. Biada temu, kto śmie podnieść zasłonę Izydy!...“ „Journal intime“ nie potrzebuje komentarzy. Aby zdefinjować charakter autora, najlepiej przytoczyć kilka najcharakterystyczniejszych ustępów. Amiel tęskni do życia czynnego; woła: „Ach, czujmy, żyjmy i nie analizujmy ciągle; bądźmy naiwnymi, zanim zaczniemy żyć

refleksją. Doznawajmy, zanim zaczniemy badać, pozwólmy się porwać życiu". A potem, ubolewając nad własną niemocą, czując, że on właśnie nigdy nie pozwoli się porwać życiu, lecz wiecznie będzie pogrążać się w abstrakcji i analizie, wzdycha: „Czyż nigdy nie będę miał serca kobiecego, na którem będę się mógł oprzeć? syna, w którym będę mógł odżyć, własnego małego świata, w którym będę mógł rozwijać to, co kryje się w mej istocie?" Sam określa się, jako człowiek najkompletniej objektywny, to znaczy mogący się postawić w każdym punkcie widzenia, niezamknięty w żadnem więzieniu indywidualnem; stąd skłonność do teorji i niezdecydowanie w praktyce, stąd talent krytyczny, a trudność produkcji spontanicznej, stąd niezdecydowanie w przekonaniach i opinjach.

Przyczyną nieproduktywności Amiela, szczególnie w karjerze literackiej, jest przedewszystkiem nieśmiałość, ale nie wyłącznie. Istnieje inna przyczyna: „Boję się być wielkim, mówi on o sobie, lecz nie boję się być bystrym. Niepewny mego talentu i mych skrzypiec, muszę nabierać pewności, oddając się wirtuozowskiemu ćwiczeniu. To też moje próby literackie są jedynie ćwiczeniami, igraszkami, w celu doświadczenia samego siebie. Gram gamy, wypróbowuję me skrzypce, wprawiam rękę do gry i zapewniam sobie możność wykonania, lecz dzieło się nie zjawia. Wysiłek gaśnie, zadowolony z swojej mocy, nie doszedłszy do woli. Daję zawsze wstęp, lecz nigdy uskutecznienia. Z czego konkluzja, że grzeszę ciekawością. Nieśmiałość i ciekawość, oto dwie przeszkody w mojej karjerze literackiej. Nie zapominajmy też o odkładaniu na jutro. Odkładałem zawsze to co ważne, co wielkie, a narazie likwiduję drobiazgi, to co ładne, co milutkie. Wiedząc, że mam zamiłowanie do rzeczy rozległych i głębokich, zatrzymuję się przy przeciwnych im bagatelach, dlatego aby tym wielkim rzeczom nie uwłaczyć. W gruncie rzeczy poważny, przybieram pozór frywolnego. Ukochawszy myśl, wyglądam, jakbym przedewszystkiem dbał o stronę zewnętrzną. Dla siebie chowam treść, dla innych przeznaczam formę. Moja nieśmiałość sprawia więc to, że nie traktuję na serjo bliźnich, i że się im pokazuję jedynie ze strony

śmiesznej, enigmatycznej i kapryśnej; moja ciekawość zaś sprawia, że wszystko mnie nęci, począwszy od muszelki, a skończywszy na szczytach górskich i że nie mogę skończyć studjów. Odkładanie na jutro sprawia, że zatrzymuję się przy wstępach, preliminarjach i że nie mogę zacząć tworzyć."

Nie mogąc mieć tego, co było najgłębszem pragnieniem całej jego istoty, Amiel rezygnuje ze wszystkiego „en bloc", jak się wyraża w swym dzienniku 18 sierpnia 1873. „Metodą stoika uprzedziłem w myśli wszelkie rozczarowania, mimo to nie uniknąłem cierpienia; dlaczego? Bo nie jestem teoremem, czy też systemem nieczującym, lecz człowiekiem". Mimo teorji, cała jego natura wyrywa się do szczęścia i mówi półgłosem do życia: „czemu zawiodłoś moje oczekiwania?"

Z destrukcyjnego wpływu samoanalizy, Amiel zdaje sobie doskonale sprawę. Znakomite ujęcie tego zwracania się ciągłego ku samemu sobie i uzasadnienie płynącej z niego inercji mamy w jego notatce 3 lutego 1862: „Krytyka samego siebie jest wyżeraniem wszelkiej spontaniczności, tak w mowie, jak i w literature. Żądza poznania, zwrócona ku swemu „ja", jest ukaraną, jak ciekawość Psychy ucieczką przedmiotu ukochanego. Moc powinna pozostać tajemnicą sama w sobie; gdy tylko wniknie w swą własną tajemnicę, natychmiast rozpływa się. Kura, która znosi złote jajka, staje się niepłodną, gdy tylko chce się dowiedzieć dlaczego jej jajka są złote. Powiedziałem kiedyś, że pełna świadomość świadomości jest kresem analizy, ale analiza doprowadzona do kresu pożera się sama, jak ów wąż egipski. Trzeba jej dać zewnętrzny materjał (pożywkę) do miażdżenia i pochłaniania, jeżeli się nie chce dopuścić do destrukcji przez działanie na samą siebie. Jesteśmy i mamy być dla siebie ukryci, mówił Goethe, i zwróceni na zewnątrz mamy pracować w świecie, który nas otacza. Ciągłe uwewnętrznienie (interjorizacja) doprowadza nas do nicości. Lepiej rozszerzyć swe życie, rozciągnąć je do najrozleglejszych kręgów, niż zmniejszać je i ścieśniać uporczywie przez samotną kontrakcję. Ciepło zdolne jest uczynić z punktu ciało niebieskie, zimno jest w stanie sprowadzić

świat cały do wielkości atomu. Przez analizę unicestwiam się". 17 listopada 1862 mamy notatkę następującą: „O jakże ów wieczny uśmiech obojętnej krytyki, o jakżeż te drwiny bezlitosne, które rozkładają, wyśmiewają i burzą wszystko, które pomijają wszelki obowiązek osobisty, wszelkie tkliwe przywiązanie, a starają się jedynie zrozumieć, nie działając, o jakże taka kontemplacja ironiczna jest szkodliwa, zaraźliwa i niezdrowa. Krytycyzm, który się stał przyzwyczajeniem, tikiem nerwowym i systemem, to zburzenie wszelkiej moralnej energji, wiary i siły. Jedna z moich skłonności prowadzi mnie do niego. Lecz cofam się przed jego skutkami, gdy spotykam typy dużo prostsze ode mnie. I tego jednego przynajmniej nie wyrzucam sobie, abym się starał kiedykolwiek u innych burzyć siłę moralną. Mój szacunek dla życia nie pozwala mi na to. A nieufność względem samego siebie odejmuje nawet pokusę, aby to uczynić. Ten rodzaj umysłowości jest bardzo niebezpieczny, gdyż głaszcze wszystkie złe instynkty, brak dyscypliny, nieuszanowanie, egoistyczną nieosobowość i dochodzi do atomizmu społecznego. Negacje są nieszkodliwe jedynie w wielkich organizacjach politycznych, które poruszają się bez nich i mimo nich. Pomnażając się wśród nas, muszą zburzyć wszystkie małe światki. Niechże drobne kraiki żyją tylko wiarą i wolą! Biada, jeżeli negacja bierze górę, gdyż życie jest twierdzeniem, a społeczeństwo, kraj, naród jest całością żyjącą, lecz mogącą umrzeć. Niema ludów możliwych bez przesądów, gdyż zmysł publiczny, przesąd, to sidła na wierzenia zdobyte, przyjęte, praktykowane przez długi ciąg wieków, bez specjalnego demonstrowania, bez dyskusji. Aby działać, trzeba wierzyć. Aby wierzyć, trzeba się zdecydować, rozstrzygnąć, twierdzić i w gruncie rzeczy przesądzić kwestję. Niezdolnym jest do życia praktycznego ten, kto chce działać dopiero pod wpływem pełnej świadomości naukowej. Jesteśmy stworzeni do czynu, gdyż nie możemy usunąć obowiązku. Nie trzeba więc potępiać przesądu, jeżeli na jego miejsce można podstawić jedynie wątpienie. I nie trzeba śmiać się z tych, którym nie jesteśmy zdolni dać pociechy. Oto

mój punkt widzenia". — 17 sierpnia 1862 mówi o sobie: „Upieram się przy samotności, i zdawaćby się mogło, że czynię to przez upodobanie. Nie, przeciwnie; przyczyną tego jest wstręt, jest wstyd, że potrzebuję bliźniego, wstyd przyznania się do tego, a równocześnie bojaźń, aby nie utrwalić swej niewoli przez wyspowiadanie się z niej".

Amiel apoteozuje miłość: „Kto wie, czy miłość i szczęście, które ona daje, to nie jest uzmysłowienie się harmonji powszechnej, czy to nie najlepsze ujawnienie się Boga wszechmądrego i opiekuńczego i nie najkrótsza droga, aby dojść do Niego? Miłość jest wiarą, a jedna wiara rodzi drugą. Ta wiara jest szczęśliwością, światłem i mocą. Jedynie tą drogą można się wpleść w łańcuch żywych, trzeźwych i szczęśliwych, odkupionych, prawdziwych ludzi, wiedzących, co warte jest istnienie i pracujących dla chwały bożej, oraz dla prawdy... Może przez miłość powrócę do wiary, do religji, do koncentracji". — 13 grudnia 1866: „Odczytałem jeden zeszyt z mego dziennika i wstyd mi tych skarg i jeremjad. Te linje oddają niekompletnie moją istotę; jest we mnie wiele rzeczy, których w nich nie odnajduję. Na czem to polega? Po pierwsze, smutek bierze chętniej pióro do ręki niż radość; poza tem, przyczyniają się do tego bieżące okoliczności. Gdy niczego nie doświadczam, wpadam w melancholję. To też człowiek praktyczny, człowiek wesoły i literat, nie ukazuje się w tych linjach. Brakuje temu portretowi rzutu oka na całość, brakuje proporcji i centrum". — 18 lipca 1877: „Rozmowa mego „Ja" z mem „Ja" jest stopniowem rozjaśnianiem myśli. Stąd synonimy, powtórzenia, ondulacje. Ten, kto twierdzi, jest treściwym, kto szuka, jest rozwlekłym; kto duma, chodzi po linji krzywej... Dziennik obserwuje, maca, analizuje, bada, wywołuje refleksje". — 31 maja 1880: „Dziennik jest łaskawy, i znosi powtórzenia, zwierzenia, skargi. Ta wylewność bez świadków jest rozmową myśli samej z sobą, *arpeggio*'em mimowolnem, ale nie bezwiednem tej liry, którą każdy z nas w sobie nosi. Te wibracje nie odtwarzają żadnego utworu, nie wyczerpują żadnego tematu, nie kończą żadnej melodji, nie powtarzają żadnego programu, ale oddają życie

w jego codzienności. — 18 lipca 1877: „Prawdziwa przyczyna tego, że człowiek się źle poznaje, to trudność zobaczenia się w dobrej odległości, umiejscowienia się w stosownym punkcie widzenia, gdzie szczegóły wspierałyby ogólną ekspresję, zamiast ją maskować. Trzeba na się spojrzeć, społecznie i historycznie, aby mieć jasne wyobrażenie o swej wartości względnej, a trzeba patrzeć na całe swe życie lub przynajmniej na jedną epokę swego życia, aby poznać, czem się jest a czem nie. Mrówka, która chodzi tam i z powrotem po twarzy, mucha, spacerująca po dziewczęcem czole, dotykają ich, lecz nie widzą, gdyż nie ogarniają całości wzrokiem. Czyż to dziwne, że nieporozumienia grają w świecie tak wielką rolę, jeżeli się widzi taką trudność w skreślaniu portretu osoby, którą się bada przeszło dwadzieścia lat? Zresztą wysiłek ten nie jest kompletnie stracony. Jego nagrodą jest zaostrzenie zewnętrznego rozeznania. Jeżeli choć w małym stopniu posiadam subtelną percepcję cudzych umysłów, to prawdopodobnie zawdzięczam ją tej ciągle nieudającej się samoanalizie. Prawdę powiedziawszy, to uważałem się zawsze za dobry materjał do studjum i robiło mi zawsze przyjemność posiadanie pod ręką osoby, w której mogłem bez natręctwa i niedyskrecji śledzić wszystkie metamorfozy i tajemnicze myśli, uderzenia serca i pokusy, jako autentyczną próbkę natury ludzkiej. Moja uwaga spoczęła na mej własnej osobie, filozoficznie, nieosobowo. Trzeba posługiwać się tem, co się posiada *(faire flêche de son bois)*. Aby mieć wierny portret, trzeba zamienić następczość na równoczesność, zaniechać wielości dla jedności, sięgnąć od zmiennych fenomenów do źródła. Otóż istnieje we mnie dziesięciu ludzi, zależnie od miejsca, czasu, otoczenia i okazji. Wyślizguję się sam sobie, w mej ruchliwej różnorodności. To też pokazanie czegokolwiek z mej przeszłości, z mego dziennika, lub ze mnie samego, na nic się nie zda komuś, kto nie ma intuicji poetyckiej i nie odtwarza mego całokształtu z elementów, które mu powierzam".

20 lipca 1869 r. Amiel mówi o sobie: „Serce chrześcijańskie, lecz pogańska głowa, jak u Jacobiego". — 16 sierpnia 1869 r.: „Medytowałem nad Schopenhauerem. Jestem zdumiony, że tak dobrze uzmysławiam

typ człowieka Schopenhauerowskiego. Że szczęście jest chimerą, a cierpienie rzeczywistością, że zaprzeczenie woli i wszelkiego pożądania jest drogą wyzwolenia, że życie indywidualne jest nędzą, z której jedynie kontemplacja wyzwala, oto zasady Schopenhauera. Ale zasada, że życie jest złem, a nicość dobrem jest podstawą tego systemu, a tego aksjomatu nie śmiałem przyjąć w całości, jakkolwiek przyjąłem go dla tych, lub innych indywiduów w szczególności. Trafia mi jeszcze do przekonania w mizantropie frankfurckim, antypatja dla bieżących przesądów i dla komunałów europejskich, dla hipokryzji ludzi Zachodu i dla triumfu dnia. Schopenhauer to wielki umysł rozczarowany, który wyznaje buddyzm w centrum Niemiec, a zupełne oderwanie od świata w pełni XIX w. Jego główny błąd, to kompletna oschłość, zupełny i wyniosły egoizm, kult genjuszu powszechnej obojętności, mimo że uczy rezygnacji i abnegacji. Brakuje mu sympatji, człowieczeństwa, miłości. I tu widzę w nas brak podobieństwa. Przez czystą abstrakcję, przez samotną pracę doszedłbym łatwo do jego punktu widzenia, ale gdy tylko poradzę się mego serca czuję, że kontemplacja nie da się utrzymać. Pobożność, dobroć, litość, przywiązanie odzyskują swe prawa, a nawet zajmują pierwsze miejsca".— 29 sierpnia 1869: „Schopenhauer chwali bezosobowość, objektywność, czystą kontemplację, nie — wolę spokój i bezinteresowność, estetyczne studjum świata, oderwanie od życia, zrezygnowanie z wszelkiego pragnienia, samotną medytację, pogardę dla tłumu, obojętność dla wszelkich dóbr, pożądanych przez motłoch. On usprawiedliwia moje błędy: moją dziecinność, mój wstręt do życia praktycznego, moją antypatję dla utylitarystów, moją nieufność do wszelkiego pragnienia. Jednem słowem, pochlebia moim skłonnościom, usprawiedliwia je. Ta zgóry ustanowiona harmonja między teorją Schopenhauera a moim wrodzonym człowiekiem wywołuje we mnie radość, połączoną z przerażeniem. Mógłbym się sam usprawiedliwić, ale boję się apoteozy sumienia. Zresztą czuję, że dobroć nie znosi tej kontemplatywnej obojętności, i że cnota polega na przezwyciężaniu się".

8 grudnia 1869: „Epikureizm kończy się rozpaczą

Filozofja obowiązku jest mniej rozpaczliwą. Wybawienie leży w pojednaniu obowiązku ze szczęściem, w połączeniu woli indywidualnej z wolą Bożą, w wierze, że Wola Najwyższa prowadzona jest przez miłość".

14 października 1872: „Moje sumienie człowieka zachodniego, napełnione moralnością chrześcijańską, prześladowało zawsze mój kwietyzm orjentalny i moją buddyjską tendencję". — 11 grudnia 1872: „Rzeczą, która nas wyprowadza z przybytku marzeń, jest cierpienie, cierpienie osobiste; poza tem uczucie zobowiązania i to, co łączy te dwa uczucia, to jest ból grzechu... Jednem słowem porządek moralny. Rzeczą, która nas wyrywa z omamień „Mai", jest sumienie. Sumienie rozprasza halucynacje, opium i bezwład obojętności kontemplacyjnej. Popycha nas ono do odpowiedzialności ludzkiej. To budzik; to pianie kura, które wypędza zmory; to Archanioł, uzbrojony w miecz ognisty, wypędzający człowieka ze sztucznego raju. Intelektualizm podobny był do upojenia. Moralność jest głodna. To głód i pragnienie, które, niestety, nigdy nie zostaną uśpione". — 11 września 1873: „Dywaguję. Dlaczego? Bo nie mam swojego własnego *credo.* Wszystkie moje badania stawiają znak zapytania i aby nie wyciągać konkluzyj za wcześnie, nie wyciągam ich wcale. Moje *credo* roztopiło się, ale wierzę w dobro, w ład moralny i w zbawienie. Religją jest dla mnie żyć i umierać w Bogu, w zupełnem poddaniu się Jego świętej Woli, która jest w głębi i natury i przeznaczenia. Wierzę nawet w Dobrą Nowinę, a mianowicie w powrót grzesznika do łaski Bożej przez wiarę w miłość Ojca, który przebacza".

12 września 1876: „Inaczej mówiąc, źle jesteś dostosowany do warunków ludzkich i umrzesz, nie rozpakowawszy się. Twoje „Ja" jest skazane na to, aby być jedynie samem sobą, podczas gdy jego najgłębszym instynktem jest być nie-sobą. Oto rodzaj katuszy, z której nie może się wydobyć... Moja dusza to przepaść, której pragnienia nic nigdy nie zaspokoiło, a której jeszcze nie uspokoiło zupełne wyrzeczenie się pragnienia. Chciałaby się oddać cała miłości, wierze, entuzjazmowi, a żaden przedmiot nie mógł jej

zaabsorbować, ani nawet dać jej złudzenia. Ta olbrzymia aspiracja pomieszana jest z pragnieniem, które nie gaśnie, stąd płynie dwoistość *(ambiguité)*. Nie jestem zbuntowany, ani też uległy. Stan niespokojny, niestały, nie dający się określić, jest moim stanem. Zagadka, która wie, że jest zagadką; chaos, który się spostrzega; nieład, który się wyczuwa, nie dążąc do uporządkowania: oto moja sytuacja".— 5 kwietnia 1877: „Odczuwam intensywnie, że wszystko, co jest, lub może być pięknem, wielkiem, dobrem, jest tylko organem i narzędziem czegoś lub kogoś wyższego od siebie. To uczucie jest religją". — 19 maja 1880: Nieokiełzanie spowodowane mistycyzmem, sztywnością, zbytnią delikatnością i pogardą jest nieszczęściem, a przynajmniej cechą charakterystyczną mego życia. Nie umiałem zadowolić się niczem i do niczego się zastosować. Nie miałem nigdy dostatecznej dozy iluzji, aby ryzykować to, co się nie da naprawić. Uciekałem się do ideału, aby się uchronić od wszelkiej niewoli. Tak n. p. co do małżeństwa: doskonałość jedynie byłaby mnie zadowoliła, a z drugiej strony nie byłem godny doskonałości".— 28 grudnia 1880: „Ból jest najobszerniejszą z rzeczywistości świata dotykalnego, lecz przeobrażenie bólu sposobem Chrystusa, jest piękniejszem rozwiązaniem problemu, niż wyrwanie cierpienia według metody Çakyamuni". — 4 lutego 1881: „Od wielu lat Bóg imanentny był mi bardziej aktualnym, niż Bóg transcendentny, a religja Jakuba bardziej obcą, niż religja Kanta a nawet Spinozy".

U Amiela spotykamy to samo zjawisko autoanalizy i *multiplicité du moi,* które obserwujemy w postaciach Płoszowskiego i Roberta Greslou. Amiel mówi o sobie: „Istnieje we mnie dziesięciu ludzi"...

Najcharakterystyczniejszy przykład autoanalizy Amiela mamy w ustępie następującym: „Moim przywilejem jest być świadkiem dramatu mojego życia, zdawać sobie sprawę z tragikomedji mojego własnego przeznaczenia i więcej jeszcze: znać tajemnicę tej tragikomedji, to znaczy nie móc brać innych złudzeń na serjo; widzieć się niejako na sali, na scenie". Mamy tu owo zjawisko samoobserwacji, to stawienie się w roli widza, który bada każdy naj-

drobniejszy odruch aktora, drugiego swego „Ja". Jest to zjawisko powszechne, zdawna znane, którem Bourget w wielu swych dziełach, a Sienkiewicz w „Bez Dogmatu" nieco szafują i które podkreślają, jakby ono było ich wynalazkiem.

Amiel jasno zdaje sobie sprawę ze swego stanu duchowego. Drobiazgowo sięga do przyczyn niemocy, do powodów bezczynności. Coś podobnego mamy u bohatera „Bez Dogmatu". On też jasno zdaje sobie sprawę z tego, dlaczego jest takim, jakim jest; krytycznym wzrokiem spogląda na swoje działające „Ja", co bynajmniej nie wpływa na wywołanie zmian, na otrząśnięcie się z inercji. Pod dwoma względami przedewszystkiem, Płoszowski podobny jest do Amiela: po pierwsze, w ciekawości do wszelkich systemów filozoficznych i wszelkich dziedzin wiedzy, co przeszkadza mu do specjalizacji z jednej dziedziny, po drugie, w odkładaniu na dalszy plan ważnych rzeczy, a zajmowaniu się przedewszystkiem drobiazgiem, bagatelą. Trzeci natomiast powód inercji Amiela, to jest nieśmiałość, płynąca ze zbytnio rozwiniętej refleksji, niweczącej wszelką spontaniczność, impulsywność, instynkt, a przez to samo odwagę i ufność, nie jest bynajmniej cechą charakterystyczną Płoszowskiego. Miejsce jej zajmuje lenistwo.

Poza tem są to umysłowości odrębne. Amiel to umysł filozoficzny, pogrążony w abstrakcji, biorący mały udział w życiu zewnętrznem. Płoszowski, to zdolny, lecz mało głęboki, rozgrymaszony dyletant, dla którego rozmyślanie filozoficzne, pogrążanie się w zagadnieniach wszechbytu nie jest bynajmniej zasadniczą kwestją życia, choć niewątpliwie odgrywa pewną rolę. Oczywiście przeprowadzenie różnicy umysłowości, osoby żywej z postacią powieściową jest samo w sobie dosyć błahe. W tym wypadku jednak możemy je rozszerzyć na psychikę samego autora, wtedy nabierze istotniejszej wartości. Sienkiewicz naukowcem, ani filozofem nie jest. Choć charakter Płoszowskiego nie jest jego własnym, przed czem się autor zawsze zastrzegał, to jednak niepodobna, aby poglądy estetyczne i sposób rozumowania nie były samego Sienkiewicza. Może on traktować Płoszowskiego, jako życiowego niedołęgę — i tak go też traktuje, ale jednocześnie uważa go za najkulturalniejszą i za jedną

z najbardziej wykształconych postaci swych powieści. Niefilozoficzny umysł bohatera „Bez Dogmatu" nie leży więc w intencji autora, wypływa jednak z właściwego jemu samemu rodzaju umysłowości.

W takich powiedzeniach, jak zdanie następuje: „Odczuwam intensywnie, że człowiek we wszystkiem, co może uczynić pięknego, wielkiego, dobrego, jest tylko organem i narzędziem czegoś, lub kogoś wyższego od siebie" i w zaznaczeniu, że to odczucie jest religją, mamy wyraźne stwierdzenie, że Amiel nie jest bynajmniej sceptykiem, mimo, iż takby się mogło zdawać z niektórych jego powiedzeń. On jest fałszywym sceptykiem. W gruncie rzeczy jest to natura głęboko moralna, etyczna i religijna w znaczeniu chrześcijańskiem, mimo wpływu, jaki niewątpliwie wywiera na nim system buddyjski i filozofowie pesymistyczni XIX w. (Buddyzm prawdopodobnie pozostawia ślady w jego mistycyzmie).

Religijność Amiela pod koniec życia nabiera cech coraz bardziej zbliżonych do chrystjanizmu. W r. 1887 Amiel buja jeszcze między mistycyzmem chrześcijańskim a rodzajem panteizmu: „Człowiek religijny, ogląda z drżeniem świętej radości zjawiska, których jest uczestnikiem, nie będąc ich źródłem, których jest sceną, nie będąc autorem, czy też poetą. On użycza im swego głosu, swej ręki, swej woli, swego współudziału, bacząc na to, by się usunąć z szacunkiem, by jak najmniej przeszkodzić najwyższemu dziełu genjuszu, który się nim posługuje. On się depersonalizuje, unicestwia się przez podziw. Jego „ja" musi zniknąć, gdy Duch Święty mówi, gdy Bóg działa... Stan religijny to skupiony entuzjazm, kontemplacja, spokojna ekstaza". W r. 1880 Amiel przyznaje, że ból jest najobszerniejszą z rzeczywistości świata dotykalnego i że przeobrażenie bólu sposobem Chrystusa jest piękniejszem rozwiązaniem problemu, niż wyrwanie cierpienia według metody Çakyamuni. 4 lutego 1881 r. twierdzi, że wszelkie specjalne przekonania, arbitralne zasady, określone formuły, nienaruszalne idee, to są tylko przesądy, potrzebne w praktyce, lecz świadczące o ciasnocie umysłu.

Ostatnie karty dziennika świadczą jednak o tkwiącym

w głębi jego duszy chrześcijanizmie. Jest to już zupełnie odpoczynek w Panu, poddanie się Jego świętej woli: „Przeznaczenie może nas złamać w dwojaki sposób: — mówi parę dni przed śmiercią — odrzucając nasze pragnienia, lub też spełniając je. Lecz ten, który chce jedynie tego, czego Bóg chce, unika dwóch katastrof: Wszystkie rzeczy obracają mu się na dobre". To zdanie bezosobowe, jest niewątpliwie pisane przez umierającego Amiela w zastosowaniu do samego siebie. Gdyż Amiel, w gruncie rzeczy, pragnął uwierzyć w miłość, świętość, *à toutes les superstitions angéliques.* W każdym razie łamie się wewnętrznie, by znaleść właściwą drogę i w końcu życia znajduje ukojenie w poddaniu się woli Bożej. Płoszowski natomiast to sceptyk do szpiku kości (jak go nazywa Rozenzweig, jeden z krytyków „Bez Dogmatu"). Zastanawia się on mało nad swym bezdogmatyzmem, jako systemem filozoficznym. Filozofja jego, a raczej religja, nie jest określonym systemem, negacją, czy też ścieraniem się koncepcyj, tak jak u Amiela (Buddyzm, Schopenhauer, Hartmann i Leibniz); jest ona tylko błądzeniem w ciemnościach i duszeniem się w nich. „Nasz sceptycyzm (pisze w dzienniku), nie jest otwartą negacją: jest to raczej bolesne i męczące podejrzenie, że może nic nie być, jest to gęsta mgła, która otacza nasze głowy, przygniata nasze piersi i przysłania nam światło. Więc wyciągamy ręce do tego słońca, które może za tą mgłą świeci. I myślę, że nie sam jeden jestem w tem położeniu i że modlitwę wielu możnaby streścić w słowach: Panie rozprosz mgłę!" Mgła Płoszowskiego do ostatniej chwili nie zostaje rozproszona, a cierpienia swego bohater „Bez Dogmatu" nie poddaje woli Bożej, jak Amiel, i kończy buntem, samowolą: „A czy ty myślisz, że ja się śmierci nie boję? Boję się, ponieważ nie wiem, co tam jest, widzę tylko ciemność bez granic, przed którą się wzdrygam. Nie wiem, czy tam jest nicość, czy jakiś byt bez przestrzeni i czasu, czy może jakiś wicher międzyplanetarny nosi monadę duchową z gwiazdy na gwiazdę i wszczepia ją w coraz nowe istnienia. Nie wiem, czy tam jest niezmierny Niepokój czy Spokój, równie niezmierny, a tak doskonały, jaki tylko Wszechmoc i Wszechdobroć dać może. Ale jeśliś Ty przez moje „Nie wiem" umarła, jakże mam tu zostać

i żyć? więc im bardziej się boję, im bardziej nie wiem, tem bardziej nie mogę Cię tam samej puścić, nie mogę moja Anielko, i idę!!..." U Płoszowskiego widzimy brak wszelkiego systemu, lenistwo w wytworzeniu sobie jakiejkolwiek jednolitej koncepcji filozoficznej czy religijnej. Schopenhauer, Hartmann, Leibniz, od którego zapożycza wyrażenie „Duchowa monada" i Spencer wywierają na niego pewien wpływ. W każdym razie wspomina o nich; stara się jednak tylko bardzo pobieżnie ustalić, skrystalizować w umyśle różnice i podobieństwa swych zapatrywań z poglądami tych filozofów, w przeciwieństwie do Amiela, który tak głęboko rzecz ujmuje. U autora „Journal intime" mamy dyletantyzm filozoficzny, u Płoszowskiego zaś tylko dyletantyzm estetyczny i to pseudo-estetyczny, jeżeli patrzymy na niego łaskawem okiem, zastój umysłowy, płynący z lenistwa, jeżeli spoglądamy na bohatera „Bez Dogmatu" krytycznie.

Porównując postacie Amiela i Płoszowskiego, podkreślamy, iż możemy je nazwać bratniemi, mimo znacznych różnic pod pewnemi względami. Przez całe życie tak Amiela jak i Płoszowskiego otacza smutek. Dzięki chorobliwemu ustrojowi umysłu i duszy nigdy nie doznają szczęścia, pogody, zadowolenia. Czują się w życiu osamotnieni i skrzywdzeni, nie biorąc z niego nic dla siebie, mimo pragnienia szczęścia i nadmiernego ukochania swego „ja", dają zaś bardzo mało, jak na swe zdolności i inteligencję. Typy to chorobliwe, niekompletne, nieprzystosowane do życia. Swe wiecznie zbolałe „ja" obnoszą, jak drogocenny skarb, męczą się życiem, męczą się niemożnością rozwiązania tajemnicy życia pozagrobowego!

Z „wielkich melancholików", typem zbliżonych do Płoszowskiego, czterej są postaciami tragedji lub dramatu (Hamlet, Manfred, Hrabia Henryk, Szczęsny), pozostałe zaś, to bohaterowie dziennika, powieści lub poematu. Posiadają one wszystkie, prócz jednego Płoszowskiego, cechy zbliżające je do autora, są właściwie przeważnie autorem samym, z pewnemi naturalnie odchyleniami, tak w faktach życia jak w szczegółach charakteru. Są to przeważnie natury przeczulone, przeżarte wysoką kulturą, które swą melancholję, płynącą z realnych podstaw, czy też urojoną, chcą wyspo-

wiadać, swą chorą duszę ukoić przez skrupulatne doszukiwanie się przyczyn cierpienia. Ukochawszy swoje „ja", jak słabe, schorowane dziecko, notują każde jego drgnienie. Myśl, tak zwrócona wyłącznie ku sobie, tak nieustannie śledząca każde poruszenie wewnętrzne, niezdolna jest już zrodzić czynu, wielkiego, płynącego z głębi przekonania i siły. Każda bowiem rzecz, nie dotycząca najbezpośredniej ich własnej osoby, jest im obojętna, a nawet nienawistna, lub też, jak u Hamleta, teoretyczne rozważanie osłabiło wartość czynu, a w nich samych wolę, by go doprowadzić do skutku. Czasem, jak Hrabia Henryk, zdobędą się na śmiałe przedsięwzięcie (porwą się z garstką ludzi na wielu), ale już zgóry przekonani, o swym pesymizmie, o bezcelowości wysiłku, chwytając się go z jakimś desperackim uporem. Ta niemoc, przeczulenie i odnoszenie całego świata do obrębu swej własnej osoby, pozwala nam ich zaliczyć do wspólnej rodziny. Nie wszyscy wielcy melancholicy pozostają przez całe życie w inercji działania. Niektórzy, jak Amaury, pożytecznie spędzają ostatek swych dni. Niema jednak ani jednego z pośród nich, któryby nie przeszedł przez epokę: autoanalizy, niemocy czynu i stawiania swego „ja" na najwyższym piedestale. U wszystkich prawie ta sama potrzeba wyspowiadania się ustnego, lub też piśmiennego.

Z wymienionych w tym rozdziale i porównanych z Płoszowskim postaci, nie wszystkie może znane były Sienkiewiczowi przed napisaniem „Bez Dogmatu". Niewątpliwie czytał: Hamleta, Werthera, Renego, Manfreda, „Confessions d'un enfant du siécle", „Nieboską komedję", „Horsztyńskiego" i „Journal intime" Amiela. Wątpliwości mogą zachodzić co do „Volupté" i „Obermanna". Jeżeli jednak sama książka Senancourt'a nie była mu znaną w chwili gdy pisał „Bez Dogmatu", to w każdym razie wiedział o jej istnieniu i znał charakterystykę Obermanna, skreśloną przez przyjaciela Amiela, Scherera, we wstępie do „Journal intime". Poza tem, wpływy literackie to łańcuch, którego ogniwa łączą się z sobą zapomocą innych, pośrednich. Jedne typy, czy też sytuacje epiczne, lub dramatyczne, wpływają bezpośrednio na drugie, te zaś, nosząc w sobie reminiscenje swych pier-

wowzorów, z kolei suggestjonują następców. I tak, jakaś potężna postać literatury wszechświatowej, przechodząc przez różne koleje i odchylenia, wznosząc się, czy degenerując, ulegając zmianom, zależnie od umysłowości i imaginacji autorów, przewija się przez długie, długie lata, poprzez literaturę różnych krajów. W ten sposób od Hamleta możemy dojść do Płoszowskiego.

Juljan Sorel (Stendhal „Le rouge et le noir" I wyd. 1831).

Juljan Sorel, bohater powieści „Le Rouge et le Noir" Stendhala to charakter w rozwoju. Natura dziwna, obdarzona iskrą genjuszu, składająca się jakby z samych kontrastów, nosi wiele cech charakteru samego autora z uwzględnieniem różnicy środowisk. Dusza impulsywna, namiętna, pełna młodzieńczego porywu, obok wyrachowania, rozwagi i opanowania. Nieśmiałość, skromność i tkliwość obok dumy, ambicji i zarozumiałości; lubowanie się jedynie w środowisku możnych, do którego losy go zawiodły, połączone z głęboką kastową nienawiścią plebejusza do arystokracji. Umysłowość potężna, nad wiek rozwinięta, obok najnaiwniejszych dziecinnych pomysłów. Zdolność do najbardziej szaleńczej miłości, dla której Juljan gotów jest narazić się na największe niebezpieczeństwa, kojarzy się u niego z najbardziej wyrafinowaną dyplomacją, najwyszukańszą strategją w sprawach uczuciowych. Cechą jego charakterystyczną jest dokładne badanie siebie, każdego swego czynu i myśli, co potęguje siłę woli, miast ją osłabiać, przeciwnie jak u wielu melancholików romantyzmu i u Płoszowskiego. Poznawszy swe wady, czy zalety przez dokładną analizę wewnętrzną, karcąc pierwsze, według swego uznania, stara się potęgować drugie. Podziw dla cnoty, dla miłości rodzicielskiej i szlachetności, łączy się w nim z zupełną amoralnością, ateizmem, cynizmem, nienawiścią do swej rodziny, brakiem dobroci. Karjerowiczostwo obok bezinteresowności; hipokryzja i kłamstwo skojarzone z potrzebą szczerości. Trzeźwość z wybujałym romantyzmem. Subtelność, delikatność uczuć, wyrafinowanie umysłowe z mściwą brutalnością zbuntowanego chłopa; łagodne zwykle spojrzenie, wyraz twarzy prawie dziecinny

zastępuje czasem „wzrok przerażający, fizjonomja ohydna, ziejąca zbrodnią bez domieszki; w takich chwilach jest to człowiek nieszczęśliwy w walce z całem społeczeństwem".

Bourget w swej przedmowie do nowego wydania „Le Rouge et le Noir" (1923), cytując to określenie Sorela przez jego twórcę, wyprowadza konkluzję, iż cywilizacja jest tylko cienką warstwą polewy na prymitywnej dzikości, warstwą zawsze gotową odpaść, że zatem w Sorelu mamy typowy przykład przejścia plebejusza z jednej kasty do drugiej, szybkiego i pozornie łatwego dla tej niepospolicie zdolnej natury, a w danej chwili raaparycję prymitywnej, barbarzyńskiej natury. W jego *credo*, wygłoszonem w więzieniu (tom II strona 465 i następne) tkwi, zdaniem Bourgeta, zabójcza psychologja terroru, komuny, bolszewizmu.

Nas zaciekawia głównie, przez wzgląd na analogję z „Disciplem", zmysł auto-krytycyzmu Sorela, stosunek do dwóch kobiet, które przesunęły się przez to krótkie życie, niezwykłe zdolności i żelazna wola, oraz niekonsekwencja charakteru, stająca się przyczyną śmierci na gilotynie, przy jak najbardziej sprzyjających warunkach do świetnej karjery. W celu dokładnego zbadania tej najciekawiej może ujętej postaci literatury francuskiej XIX wieku i porównania jej z bohaterem Bourgeta, należy zanalizować wraz z autorem jego myśli i czyny w różnych kolejach jakie przeżywał w paru latach młodzieńczych od chwili wyjścia z domu ojca aż do dnia śmierci.

Juljan na początku powieści ma zaledwie lat 18. Jest to chłopiec na pozór wątły, o rysach nieregularnych, lecz delikatnych, z nosem orlim; duże czarne oczy, w spokojnych chwilach, wyrażają refleksję i ogień wewnętrzny, w chwilach rozdrażnienia pałają najdziksżą nienawiścią. Nisko zarośnięte czoło nadaje mu, gdy jest niezadowolony, złą minę. Figura gibka i kształtna, znamionuje więcej lekkości niż siły. Twarz jego pokrywa matowa bladość.

Od najmłodszych lat jest przedmiotem wzgardy dla całego domu, jako niezdatny do pracy fizycznej. W zabawach z towarzyszami bywa zawsze obity. To przyczynia się do znienawidzenia ojca, braci i rówieśników. W swem krótkiem życiu kocha niewiele osób: starego chi-

rurga wojskowego, który daje mu pierwsze lekcje łaciny, budzi jego miłość do Napoleona i karjery wojskowej, a umierając pozostawia mu w spadku 30 do 40 książek (między innemi „Pamiętniki z św. Heleny"); księdza Chélan, światłego i gorliwego kapłana, który, kochając Juljana jak syna, mimo iż orjentuje się w jego wadach, zajmuje się jego edukacją i wyrabia miejsce w seminarjum duchownem w Besançon; Fouqué'go, kupca, zamożnego wieśniaka o liberalnych poglądach, szlachetnego i bystrego, darzącego Juljana swą przyjaźnią do statnich chwil życia. Później gorącą miłością, połączoną z szacunkiem, pokocha panią de Rénal; dla jansenisty Pirard'a, dyrektora i spowiednika w seminarjum, a następnie doradcy i przyjaciela w czasach paryskich, czuje głębokie przywiązanie. Prawdziwe uznanie, a poniekąd i wdzięczność cechuje jego stosunek do markiza de la Mole (drugi tom); przywiązany jest też szczerze do małych de Rénal. Poza tem dla wszystkich prawie ma uczucie nieufności, nienawiści lub pogardy. Chwilowy szał wobec panny de la Mole, to tylko potężne zmysłowe omamienie, połączone z podświadomą chęcią upokorzenia i zdeptania dumnej patrycjuszki i zobaczenia jej pokornej u swych stóp; w tem uczuciu z pewnością więcej jest cech instynktownej kastowej nienawiści, niż prawdziwej miłości.

Kanonem Juljana są dwie książki: „Confessions" Rousseau'a oraz „Mémoires de St. Hélene". Aby sobie zjednać księdza Chélan, od którego zależy jego przyszły los, mimo swego zdecydowanego ateizmu, uczy się na pamięć „Le livre du Pape" de Maistre'a i Nowego Testamentu po łacinie, wierząc w jedną z tych książek równie mało, jak w drugą. Orjentując się bowiem, że w epoce Restauracji w zawodzie duchownym dojdzie dużo prędzej do karjery, niż w wojskowym, o którym marzył, Sorel postanawia zostać księdzem, mimo zupełnego braku powołania i odnoszenia się do katolicyzmu z dużą dozą cynizmu. Hipokryzję, ukrywanie swych prawdziwych zapatrywań i uczuć nakazuje sobie Sorel jako najświętszy obowiązek.

Mimo nienawiści i głębokiego wstrętu, jaki odczuwa

dla wysokich sfer, do których jest dopuszczony, stara się zyskać sobie ich uznanie taktem, inteligencją, pozornem podzielaniem ich poglądów monarchistycznych, nie okazywaniem zbytniej radości z każdego, nowego triumfu. Udaje mu się to znakomicie.

Całej swej metody postępowania, Sorel nie przestaje ani na chwilę analizować, rozpatrywać, oceniać, starając się powiększać triumfy nowemi planami dyplomatycznemi, za najdrobniejszą zaś zniewagę możnych płaci głęboką wzgardą i nienawiścią.

Będąc na progu świetnej karjery, do której doprowadzą go umiejętna dyplomacja, Juljan nie waha się, w celu zadośćuczynienia swej zemście, targnąć się na życie jedynej kobiety, którą naprawdę kochał. Jego długotrwały wysiłek woli zostaje ostatecznie uwieńczony śmiercią na gilotynie, zamiast go doprowadzić do sławy i honorów, dzięki chwilowemu odstąpieniu od linji wytycznej w postępowaniu, a mianowicie chęci dogodzenia swemu oburzeniu i złości. Gdyby nie chwila szału, potężna ta wola stałaby się motorem, prowadzącym chłopskiego syna do najwyższych dostojeństw.

Podobieństwem zasadniczem, najważniejszem, Sorela i Roberta Greslou, to zmysł autoanalizy, dokładne badanie i rozbieranie na części składowe każdego swego czynu i myśli, co nie jest bynajmniej połączone z osłabieniem woli jak u większości melancholików XIX wieku, lecz przeciwnie potęguje jej siłę. Z tem, łączy się właściwość niezatracania nigdy zdolności samoobserwacji, nawet w chwilach prawdziwego uniesienia; ocenianie swego postępku, czy nawet odruchu myślowego, już w samej chwili jego dokonywania się, co jednak nie osłabia jego natężenia. Drugim ważnym punktem podobieństwa, to stawianie sobie hipokryzji, ukrywania prawdziwych uczuć wobec nowego, nienawistnego środowiska, za najświętszy obowiązek. Cały plan uwiedzenia Karoliny, choć w szczegółach różny, w ogólnych zarysach, w swej premedytacji, strategji, obliczaniu możliwości, w używaniu arkanów miłosnych,

wzbudzaniu zazdrości umiejętną komedją, w spisywaniu programu działania, niezostawianiu niczego przypadkowi, lub natchnieniu chwili, przypomina bardzo tak postępowanie Sorela wobec pani de Rénal, jak i jego metodę, i to w wyższym może jeszcze stopniu, wobec Matyldy de la Mole. Jednemu, jak i drugiemu nigdy nie przestaje towarzyszyć myśl o obowiązku i o skrupulatnem wypełnieniu zgóry powziętego zamiaru.

Poglądy etyczne (a raczej ich brak) także zbliżają bohatera Stendhala i Bourget'a, z tą różnicą, że Greslou po ciężkim kryzysie moralnym w latach wczesnej młodości, pod wpływem filozofów materjalistycznych z Adrjanem Sixte'em na czele, dochodzi do zupełnej niewiary, kierując się w życiu tylko bezpośrednim, natychmiastowym pożytkiem, na podstawie teoryj swego mistrza, Sorel zaś, dla karjery obrawszy sobie zawód duchowny, w dzieciństwie przez walki religijne nigdy nie przechodził, będąc zawsze zdecydowanym ateuszem i odnosząc się do katolicyzmu z sarkazmem i cynizmem. W ostatnich dopiero chwilach przed śmiercią myśl życia pozagrobowego nasuwa się jego rozegzaltowanej i zmęczonej głowie. Odczuwa potrzebę jakiegoś Boga dobrego, nie groźnego, może Boga Voltaire'a, ale napewno nie chrześcijańskiego. Co daje życie pozagrobowe, tego nie wie: może męki, może nic; wielkie: „nie wiem". W tych ostatnich momentach przychodzi jednak cyniczna refleksja, że to może nie tyle tęsknota za Bogiem, którego prawdopodobnie niema, ile tęsknota za ukochaną jest powodem tych górnych rozmyślań. Robert Greslou do ostatniej chwili życia ani razu nie wspomina imienia Boga, zahypnotyzowany materjalistycznym systemem swego mistrza. Samobójstwo, które zamierza popełnić w chwili desperacji, jest dla niego zakończeniem cierpień, pogrążeniem się w „świeżości śmierci", w nicości. Postępowanie tak Sorela, jak i Roberta cechuje zupełna amoralność, nie biorąca w rachubę żadnych innych czynników, jak tylko doczesną korzyść.

Jedno jeszcze podobieństwo należy zaznaczyć. I Sorel i Greslou wyczuwają w sobie dwóch ludzi. Wpraw-

dzie to rozdwojenie posiada u Beyle'a trochę inny charakter, niż u autora „Disciple'a". Drugie „ja" Sorela, to partja Mefistofelesa, głos sarkazmu wobec samego siebie; to trzeźwy głos rozsądku, sprowadzający go w chwilach przedśmiertnych, z ambitnych marzeń, do twardej rzeczywistości. U Roberta Greslou, ten drugi człowiek jest najczęściej jakby zimnym obserwatorem czynów pierwszego. Niemniej jednak fakt dualizmu duchowego, zaznaczony tak przez Stendhala jak i Bourgeta, czyni podobieństwo tem wyraźniejsze.

Charakterystyczną cechą wspólną tych dwóch bohaterów jest też żywa nienawiść kastowa, połączona jakby z pewną siłą atrakcyjną, którą wrogie środowisko na nich wywiera. Raz jeszcze zaznaczam, że te cechy wspólne, choć bardzo znamienne, nie wystarczałyby do kategorycznego twierdzenia, że Bourget, pisząc „Disciple'a", był pod uświadomionym, czy podświadomym wpływem Beyle'a, gdybyśmy nie mieli zupełnej pewności, że „Le Rouge et le Noir" znał, podziwiał i analizował poprzednio. Dzieła tej miary, co książki Stendhala, o ile natrafiają na podatny grunt, będący na dość wysokim poziomie intelektualnym, by je ocenić, muszą zapuścić głębokie korzenie w umyśle czytelnika i powodować reminiscencje w jego późniejszej twórczości. To jest znamienne dla utworów genjalnych, a „Le Rouge et le Noir" jest niewątpliwie najgenjalniejszą powieścią francuską XIX wieku.

Niestety jednak, ten wielki talent (Stendhal) najzupełniej wyzuty jest z wszelkiej etyki, czego bynajmniej nie możemy powiedzieć o Bourgecie, który, w chwili pisania „Disciple'a", już skłaniał się ku katolicyzmowi, a dziś jest najgorliwszym jego adeptem. Niewymownie razi każdego katolika, odnoszenie się Stendhal'a do Kościoła, do kleru, w „Le Rouge et le Noir"; zadowolenie estetyczne zepsute jest niesmakiem moralnym. Oceniając genjusz autora, czytelnik czuje się jednak nieswojo w atmosferze jego arcydzieła. Tego uczucia nigdy nie mamy, czytając Bourget'a, wyjąwszy parę dzieł młodzieńczych. Bourget jest głęboko moralny. Możemy go więc uważać za ucznia Stendhal'a pod względem estetyki, a przedewszystkiem analizy psychologicznej, lecz bynajmniej nie pod względem kierunku duchowego.

Widzimy z porównania „Bez Dogmatu" z „Disciple'em" i z przedstawienia bohaterów tych powieści na tle odmiennych typów literackich, że po pierwsze fabuły owych dwóch dzieł zupełnie nie są do siebie podobne; po drugie zasadnicza teza jest różna; wreszcie, że postacie bohaterów głównych należą do dwóch dalekich sobie rodzin. Płoszowski należy do rzędu natur schyłkowych, przeżartych starą kulturą, zmęczonych życiem, słabych i przeważnie niezdolnych do czynu, a w każdym razie poddających się biernie sile namiętności; Greslou zaś, do natur nowych, silnych, odpornych, czynnych, pełnych wytrwałości i energji, przywiązanych do życia, w których analiza bynajmniej nie stępiła woli, lecz raczej ją wzmogła. Cechy psychologiczne wspólne, jak samoobserwacja i „multiplicité du moi", oraz strategja w miłości, to właściwości dobrze znane wcześniejszym bohaterom powieści, dramatów, czy rzeczywistych pamiętników. To już wystarcza, by dać negatywną odpowiedź.

Pozostaje ostatnie pytanie: Czy Sienkiewicz znał „Disciple'a", gdy pisał „Bez Dogmatu"? Tu z pomocą przychodzą mi świadectwa ustne przyjaciół i krewnych autora, twierdzących z pewnością, że plan „Bez Dogmatu" istniał już przed ukazaniem się Disciple'a. Potwierdza to i prof. Jan Bołoz-Antoniewicz (artykuł „Bohater ostatniej powieści Sienkiewicza" *Przegląd Polski* 1892) pisząc: „Analogje między „Bez Dogmatu" a „Disciple'em" są tak wielkie i tak w oczy bijące, iż każdemu czytelnikowi prawie nasunęło się w pierwszej chwili przypuszczenie jakiegoś głębszego wpływu, wywartego przez analistę francuskiego na umysł pierwszego naszego pisarza i to wpływu, sięgającego o wiele głębiej poza formalny motyw dziennika. Jak często, tak i tym razem pozory łudzą. Mylność takiego przypuszczenia wykazuje sam wzgląd czasowy: Bourget datuje przedmowę do „Disciple'a" z dn. 5 czerwca 1889 r. Sienkiewicz, o ile mi wiadomo, już na wiosnę tego roku dzieło swoje miał zasadniczo obmyślone, a od jesieni roku 1889 zaczęło ono w odcinkach *Czasu* wychodzić. Ale sam argument czasowy nie wystarczał. Rezultaty, opierające się na przypadkowo zgadzającej się dacie, kwestję przycinają, ale jej nie rozstrzygają. Gdyby dzieło polskie nawet o dwa lata n. p. było

młodszem, nie należałoby, zdaniem mojem, przypuszczać większego wpływu".

Trzecim dokumentem, popierającym moje zdanie, jest książka Dr. Stefana Papée: „Sienkiewicz jako humorysta", gdzie, w rozdziale „Humor Sienkiewicza", autor mówi co następuje: „Bliskimi krewniakami Płoszowskiego są... i Robert Greslou z „Disciple" Bourgeta, tak i Robert, mimo uroczystego wyparcia się przez Sienkiewicza wszelkiego z nim związku". A dalej: „Zależności Płoszowskiego od Roberta widocznie nie było, zapewnił nas zresztą Sienkiewicz, że przed napisaniem „Bez Dogmatu" „Ucznia" nie znał". (str. 131). A więc „Disciple" nie wpłynął na „Bez Dogmatu", które byłoby niewątpliwie napisane w tej formie, w jakiej dzisiaj istnieje, bez względu na ukazanie się, lub nieukazanie się powieści Bourget'a.

Skąd zatem to rzucające się w oczy podobieństwo, tyle razy już w naszej krytyce podnoszone? Wytłumaczyć je można w sposób następujący: Pewne prądy unoszą się w powietrzu jak mikroby; pewne typy, odchodzące od normy, ukazują się często jednocześnie, jak rzadkie wypadki patologiczne, które prawie nigdy nie pojawiają się w odosobnieniu, lecz zawsze w towarzystwie kilku innych, podobnych, bez względu na zaraźliwość choroby. Podobny wypadek mamy w ukazywaniu się niektórych dzieł. Nagle, na dwóch krańcach Europy pojawiają się utwory zbliżone tezą, sposobem analizy, niektóremi ważnemi cechami charakterów swych bohaterów. Lepiej jeszcze. W tym samym kraju, w krótkim odstępie czasu ukazują się: „Hrabia August" i „Bez Dogmatu". Wprawdzie powieść Sienkiewicza już w listopadzie 1889 zaczyna wychodzić w *Czasie*, a powieść Mańkowskiego dopiero 27 marca 1890 r. w *Gazecie Polskiej*. Wiemy jednak, że „Hrabia August" został wykończony wcześniej, niż „Bez Dogmatu". Świadczy o tem zarówno data, umieszczona na końcu książki (kwiecień 1889), jak i notatka od wydawców, znajdująca się na początku pierwszego wydania: „Zaznaczamy, że niniejsze studjum, które z dniem 27 marca roku bieżącego zaczęło wychodzić w odcinkach *Gazety Polskiej*, opatrzone było następującem za-

strzeżeniem redakcji: Czyniąc zadość życzeniom autora, nadmieniamy, że powieść niniejsza była nam komunikowana w kwietniu roku zeszłego. (Notatka od wydawców datowana: czerwiec 1890). Gdyby powieść Sienkiewicza została wydana, zanim Mańkowski napisał swoją, powiedziałoby się: „Mańkowski uczynił lichą kopję „Bez Dogmatu“ i ruszyłoby się ramionami nad jego bezczelnością. Wobec oczywistości faktów, posądzać go jednak o naśladownictwo nie podobna. *Toute distance gardée* coś podobnego mamy z rzekomym wpływem „Disciple'a“ na powie Sienkiewicza. Solipsyzm, egocentryzm, samokrytyzm doprowadzony do zenitu (czy jakbyśmy to jeszcze nazwać mogli) jest wraz z bezdogmatyzmem religijnym cechą charakterystyczną dla końca XIX wieku, jak zresztą z trochę innym, głównie religijnym odcieniem i dla epoki romantyzmu. Ów *fin de siecle'*izm ukazuje się nieco wcześniej we Francji, jak zawsze się to dzieje w modach, w teorjach umysłowych czy etycznych; trochę później przedostaje się do Polski.

Wobec mojej konkluzji, możnaby zapytać: co upoważnia do przeprowadzenia paraleli między dziełami, jeżeli nie można wykazać wpływu jednego na drugie?

Odpowiedź moja na to brzmi:

1) Zbliżony rodzaj powieści, bez względu na ich wzajemną zależność od siebie.

2) Ów mikrob społeczny, etyczny i umysłowy, który znajdował się w atmosferze końca XIX wieku i zrodził tak „Disciple'a“ jak „Hrabiego Augusta“ i „Bez Dogmatu“, niezależnie od tego, czy ich autorzy zapożyczyli coś jedni od drugich, bez względu nawet na to, czy w chwili tworzenia wiedzieli o dziełach innych pisarzy, tak do swoich koncepcyj podobnych.

Marja Załęska.

Tydzień etnologji religijnej w Mėdjolanie.

W jesieni r. 1917 w cichej willi hrabiego Lombardo we Varallo umierał Józef Toniolo, wybitny przodownik ideologji katolickiej we Włoszech. Stargał on swoje siły w wytrwałej walce w obronie nieprzedawnionych praw Chrystusa i jako prawy rycerz Bożej sprawy kończył swój żywot na posterunku, zapatrzony w dalekie horyzonty, na których starał się dojrzeć poprzez czarne, upiorne chmury jutrzenkę, wieszczącą lepszą przyszłość. Przy łożu umierającego starca stał wierny jego druh i spadkobierca duchowy O. Augustyn Gemelli, niegdyś lekarz, ateusz, podówczas franciszkanin i wybitny działacz w obozie katolickim. Konający Toniolo, ściskając dłoń O. Gemelli'ego, głosem dobitnym i jakby wieszczym mówił o krwawej tragedji państwa, o bolesnym zaniku moralnych wartości, o triumfie materjalizmu. Potem, jakby odrywając wzrok od smutnej rzeczywistości, zaczął wieszczyć odbudowę duchową i moralną swej ukochanej ojczyzny i wzywał swego druha, by wszelkim nakładem sił starał się obudzić chrześcijańską myśl wśród włoskiego społeczeństwa, by nie ustawał, póki we Włoszech nie otworzy potężnego katolickiego uniwersytetu, z którego murów wyjdą zastępy ludzi światłych i prawych, a przejętych wzniosłym ideałem Chrystusa. „Ja nie zobaczę końca wojny", kończył konający starzec, „ale wy, skoro tylko wojna się skończy, otwórzcie, otwórzcie uniwersytet katolicki!" W tym okrzyku namiętnym konającego wodza zdało się rozbrzmiewać echo wieloletnich nawoływań wszystkich katolików włoskich i tych co jeszcze pozostali przy życiu i tych co do grobu ponieśli nadzieję lepszej przyszłości, — nawoływań, by otworzyć uniwersytet katolicki, któryby potrafił podołać swemu wzniosłemu zadaniu i rzucił na całe Włochy jasny snop światła prawdziwej, bo wyzutej z przesądów i uprzedzeń, chrześcijańskiej nauki.

To marzenie Toniolego stało się dzisiaj rzeczywistością.

O. Gemelli nie spoczął, póki się nie wywiązał z danego mu polecenia. W r. 1921 w grudniu ufundowano z nakładów dobroczynności prywatnej uniwersytet pod wezwaniem Serca Jezuso-

wego w Medjolanie, zaś 2 października ubiegłego roku uniwersytet ów otrzymał pełne prawa publiczności.

Dzieło to bezsprzecznie wielkie, to też nic dziwnego, iż Ojciec św. Pius XI, poprzednio arcybiskup medjolański, chcąc zapoznać katolików innych krajów z historją i organizacją medjolańskiego uniwersytetu wyraził życzenie, by czwarta, na ten rok przypadająca, sesja tygodnia etnologii religjoznawczej odbyła się właśnie w murach tej nowej katolickiej uczelni.

Że cały katolicki świat docenia coraz więcej olbrzymią doniosłość naukowych zdobyczy etnologji religjoznawczej, świadczył o tem najlepiej fakt, iż ze wszystkich prawie krajów stawili się w Medjolanie liczni zwolennicy tej nowoczesnej gałęzi wiedzy. Członków oficjalnych było ponad stu, a więc więcej niż w czasie ostatniego zjazdu w Tilburgu w Holandji. Z łatwo zrozumiałych przyczyn największy procent przedstawicieli przypadł na Włochy, Francję, Niemcy i Austrję. Polaków było ośmiu, w tem dwu profesorów uniwersytetu warszawskiego. Z przykrością należy zaznaczyć, że udział uczonych świeckich był prawie znikomy. Organizatorzy jednak zjazdu nie byli wcale zaskoczeni tym faktem, gdyż wiedzą oni dobrze o tem, iż wśród świeckich uczonych katolickich bardzo niewielu interesuje się zagadnieniami, które miały stanowić temat zjazdu, zaś od uczonych z obozu racjonalistycznego ewolucjonizmu trudno było żądać, by się stawili na zjeździe o charakterze czysto katolickim. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że uczeni ci bacznie śledzą wyniki prac każdorazowej sesji i nie tają swego zdumienia na widok wielkich postępów, jakie etnologja katolicka zrobiła w ciągu lat ostatnich. Na usługach bowiem katolickiej etnologji pozostaje znaczny zastęp wybitnych misjonarzy, który z metodą prawdziwie naukową dostarczają materjału o pierwszorzędnej wartości. Natomiast przedstawiciele kierunku ewolucjonistycznego zdani są na relacje mniej lub więcej prawdomownych świadków, kupców czy też podróżników płatnych, których spostrzeżenia są aż nazbyt często niesłychanie pobieżne, a nawet fałszywe. Cóż więc dziwnego, że i wnioski wysnute z fałszywych przesłanek nie wytrzymują później fachowej naukowej krytyki, a wobec niezbitych faktów musi się cofnąć nawet najśmielsza teorja.

Tegoroczna sesja etnologji religjoznawczej rozpoczęła się dn. 17 września wotywą o Duchu Św., odprawioną przez Kardynała Tosi, arcybiskupa medjolańskiego, w kaplicy uniwersyteckiej, poświęconej Sercu Jezusowemu. Po nabożeństwie zeszli się wszyscy uczestnicy w auli większej na inaugurację „tygodnia". Ks. Kardynał przywitał zebranych serdecznem przemówieniem, życzył pomyślnych wyników podjętej przez uczonych katolickich pracy. Z kolei przemówił z werwą O. Gemelli, obecny rektor uniwersytetu, witając serdecznie w murach tej nowej uczelni zjazd tylu przedstawicieli jednej i tej samej potężnej idei, która stała

się także zarodkiem miejscowego uniwersytetu. To też z radością oddawał na usługi zjazdu odpowiednio w tym celu przygotowane sale uniwersyteckie. O. Schmidt S. V. D. i O. Pinard de la Boullaye T. J. organizatorowie zjazdu, jego ideowi wodzowie i najwybitniejsi uczeni katoliccy na polu etnologji religjoznawczej, przedstawili zwięźle dotychczasowe wyniki pracy i wytyczyli program naukowych dociekań całego tygodnia.

Ogólny program był następujący: dzień pierwszy poświęcono etnologji i religjoznawstwu wogóle; dzień drugi i trzeci naukom pomocniczym, mianowicie psychologji, socjologji i prehistorji; w dniu czwartym i piątym rozstrząsano problemy etyki ogólnej i szczegółowej w zastosowaniu do ludoznawstwa; dzień szósty i siódmy poświęcono zagadnieniu, jak się przejawia idea odkupiciela ludzkości u różnych ludów pierwotnych i starożytnych; dzień ósmy był przeglądem i syntezą dokonanej pracy. Codziennie odbywały się cztery posiedzenia godzinne ściśle naukowe, dwa przed południem i dwa popołudniu; składały się na nie referaty opracowane przez fachowców, wieczorem zaś, o godz. pół do dziewiątej, szersza publiczność wypełniała aulę, by się przysłuchać popularnym odczytom z zakresu etnologji religijnej. Wstęp na odczyty wieczorne był wolny, natomiast sesje naukowe zasadniczo podlegały opłacie.

Dla wygody członków zjazdu urządzono osobną czytelnię, gabinet prezydjum, salę pracy, bibljotekę, gdzie można było na miejscu zapoznać się z odnośną literaturą, owszem można było zakupić lub też zamówić wszelkie dzieła z zakresu etnologji, nie zapomniano nawet i o skromnym bufecie dla wygody uczestników zjazdu. Miejscowy sekretarjat wywiązał się znakomicie ze swego zadania, udzielając wszelkich informacyj i załatwiając ku zadowoleniu wszystkich różne sprawy materjalnej natury, jak pomieszczenie uczestników i t. d. Uniwersyteckie biuro prasowe, które wydaje miesięczniki: *„Vita e Pensiero"*, *„Fiamma Viva"*, *„Rivista del Clero Italiano"*, dwumiesięcznik *„Rivista di Filosofia Neo-Scolastica"*, rozsyłało codziennie do wszystkich poważniejszych dzienników włoskich, bez względu na ich zabarwienie, obszerne sprawozdanie z omówionych w danym dniu tematów.

W drugim dniu zjazdu po południu wszyscy uczestnicy udali się do starożytnego pałacu biskupiego na oficjalną audjencję. Jego Eminencja Kardynał Tosi w towarzystwie wikarjusza gen. Monsig. Rossi, oraz prałatów Belgeri, Nasoni i Buttafara przyjął nas w sali, uświetnionej pamiątkami po św. Karolu Borromeuszu i obecnym Ojcu św. O. Gemelli przedstawił wszystkich Jego Eminencji, poczem O. Schmidt odczytał po włosku przemówienie, dziękując za to, że sam kardynał raczył osobiście wziąć udział w inauguracji zjazdu. Czyniąc aluzję do słów Kardynała, że wielka odpowiedzialność spoczywa na przedstawicielach tej tak ważnej gałęzi katolickiej wiedzy, zapewniał O. Schmidt, że doskonale

wszyscy zdają sobie sprawę z tej odpowiedzialności wobec Kościoła i dlatego w dociekaniach swych stosują z całym rygorem metodę ściśle naukową. Przez swoje prace naukowe stają się równocześnie apologetami, i nie mniej skutecznie jak zawodowi apologeci pracują nad umocnieniem i obroną św. wiary. Ta praca naukowa wymaga wielkiego zaparcia samego siebie, mniej ona daje pociechy niż głoszenie słowa Bożego i słuchanie spowiedzi, ale sięga głęboko i buduje przyszłość, broniąc całe narody przed jadem fałszywych doktryn.

Z kolei Kardynał Tosi wyrażał swą radość, że Medjolan doczekał się takiego zaszczytu, iż może ugościć w swych murach tylu uczonych ze wszystkich narodowości. Nawiązując do zawsze żywych wspomnień po św. Karolu Borromeuszu, Kardynał Tosi skreślił krótko zasługi tego wybitnego pasterza medjolańskiego, zasługi nie tylko na terenie duszpasterstwa, ale także w dziedzinie naukowej. „To też w chwili obecnej duch tego świętego unosi się nad wami", mówił kardynał, „i błogosławi waszej tak doniosłej pracy, wy jesteście wykonawcami jego programu!"

Niedzielę, która przypadła w połowie „tygodnia" obrócono na zwiedzanie osobliwości stolicy północnych Włoch. Wspólnie zwiedziliśmy tylko pinakotekę i bibljotekę ambrozjańską, korzystając z objaśnień samego bibljotekarza Mons. Galbiati. Kto pragnął zwiedzić inne zabytki sztuki, jak wspaniałą katedrę, słynną Kartuzję w pobliskiej Pawji, galerje obrazów „Brera", muzeum umieszczone w starożytnem zamczysku Sforzów, oraz szereg kościołów, zwłaszcza św. Ambrożego i S. Maria delle Grazie ze słynnem Cenacolo — ten musiał poświęcić niektóre wykłady, gdyż obfity program dzienny pozostawiał niewiele wolnego czasu.

Na cześć uczestników „tygodnia" urządził uniwersytet medjolański w 6 dniu zjazdu uroczyste przyjęcie, któremu przewodniczył kardynał Ragonesi. Najpierw przemówił rektor uniwersytetu O. Gemelli, dziękując organizatorom zjazdu za ich pracę w murach uniwersytetu katolickiego; praca ta będzie potężnym bodźcem, by i we Włoszech uczeni katoliccy wzięli żywszy niż dotychczas udział w badaniach etnologji religijnej. W imieniu tej małej garstki uczonych włoskich, którzy swą współpracą wspomagali wysiłki etnologów katolickich, przemówił bardzo serdecznie a zarazem wymownie znany redaktor czasopisma *Civiltà Cattolica*, O. Rosa T. J. Z kolei O. Schmidt w pięknem przemówieniu, wygłoszonem po niemiecku, podziękował i Jego Eminencji za łaskawy udział i uniwersytetowi za serdeczne przyjęcie. Wyraził szczerą radość z tego, że władza kościelna coraz życzliwiej odnosi się do pracy etnologów katolickich, choć niegdyś groźna chmura zawisła nad samemi początkami tego potężnego już dziś ruchu. To też tem goręcej dziękował Ojcu Rosa za decydującą pomoc, której on udzielił jemu i jego towarzyszom w owej krytycznej chwili. Przejmującym był apel O. Schmidta i O. Pinarda skierowany do

młodszych, by spieszyli na pomoc starszej i powoli już się wyczerpującej generacji uczonych. Ta sama myśl była treścią jednego z poufnych zebrań wieczornych, gdzie właśnie obmyślano sposób, w jakiby należało umocnić dawne i jak stworzyć nowe centra dla etnologji katolickiej. Wszyscy nabrali nadziei, że uniwersytet katolicki w Medjolanie stworzy w niedalekiej przyszłości osobną katedrę dla tej, tak dzisiaj ważnej gałęzi naukowej. Tego rodzaju zebrania towarzyskie oraz rozmowy prywatne miały doniosłe znaczenie, gdyż, zbliżając wzajemnie uczonych różnych narodowości, ułatwiały wymianę poglądów i zapatrywań, wzbogacały wszystkich wskazówkami i spostrzeżeniami metodycznemi wybitniejszych i bardziej doświadczonych, podtrzymywały lub budziły zapał do dalszych prac i wysiłków, tem bardziej, że cały zjazd owiany by' naprawdę Chrystusowym duchem jedności i bratniej życzliwości.

Przystępujemy do szczegółów, zastrzegając się zgóry, iż podamy jedynie sumaryczne streszczenie ważniejszych referatów. Całość bowiem wykładów pojawi się niezawodnie w druku, jako oddzielne kilkusetstronowe dzieło.

W pierwszym dniu O. Schmidt, kierownik całego zjazdu, jego ideowy twórca i najwybitniejszy etnolog katolicki obecnej doby, zebrał w swem wstępnem przemówieniu wyniki dotychczasowej kilkunastoletniej pracy, wspomniał o najnowszych publikacjach, wśród których na pierwszy plan wysuwa się drugi tom epokowej pracy O. Pinard de la Boullaye T. J.: *L'Étude comparée des religions"*, dalej *„Voelker und Kulturen"* W. Schmidta i W. Koppers'a, zaś oczekiwany drugi tom pomnikowego dzieła O. Schmidt'a *„Der Ursprung der Gottesidee"* pojawi się w druku w r. 1926. Prelegent kładł wielki nacisk na konieczność studjów i prac szczegółowych, któreby w poszczególnych gałęziach i u poszczególnych ludów mogły wykazać słuszność prac ogólnych i syntetycznych, ewentualnie poprawić je i uzupełnić. Tematu do tego rodzaju prac dostarczają aż nazbyt obficie nadsyłane relacje misjonarzy, w pierwszym zaś rzędzie naukowe wyprawy etnologiczne katolickich uczonych, dokonane w ostatnich latach lub będące na ukończeniu w Ziemi Ognistej, na wyspach Filippińskich, w Ruanda, w Malakka, na Sumatrze oraz w południowej Afryce. Również bardzo doniosłe znaczenie naukowe posiada tegoroczna wystawa misyjna, urządzona z wielkim nakładem kosztów i pracy w ogrodach watykańskich. Organizatorem tej wystawy był sam uczony prelegent. Wystawa ta, biegunowo różna od wystawy wszechbrytyjskiej w Wembley, ogarnia świat cały i jest żywą historją tego, co dotychczas zdziałało poświęcenie katolickich misjonarzy, jest też prawdziwym obrazem życia kulturalnego i religijnego tych ludów, które są przedmiotem badań etnologów. Wprawdzie wystawa watykańska jest dopiero pierwszą próbą i jako taka wykazuje pewne niezaprzeczone braki, ale już

dzisiaj wyniki tej wystawy przeszły wszelkie pokładane w niej nadzieje.

Z kolei O. Pinard de la Boullaye T. J. zapoznał słuchaczy z historycznym ruchem w ludoznawstwie. Do niedawna jeszcze święcił triumfy w tej dziedzinie naukowej i to prawie niepodzielnie mniej lub więcej skrajny ewolucjonizm. Podstawową tezą tej szkoły było twierdzenie, iż religja obecna jest jedynie wypadkową różnych religij odmiennych szczepów, z uwzględnieniem ich historycznego rozwoju. Suponując zatem rzecz najważniejszą, a nie udowodnioną, mianowicie jednolitość religijnego rozwoju poszczególnych szczepów, ewolucjonizm dochodził do wniosku, który uprzednio przyjął za przesłankę. Nic dziwnego, że później wobec oczywistych faktów, udowadniających iż proces ewolucyjny w zakresie religji nie zaczynał się wcale od form najbardziej prostych, najbardziej odległych od monoteizmu, — nic dziwnego, że musiała nastąpić reakcja i to nie tylko w kołach uczonych wierzących, ale też i bezwyznaniowych. Ewolucjonizm utrzymuje się jeszcze głównie w szkole angielskiej. Przyczyną tego może być oczywista różnica mnóstwa religij i mnóstwa szczepów, które weszły w skład brytyjskiego imperjum, a nie potrafiły się zlać i przyjąć jednolitszej formy; dalej wpływa też niezawodnie wysoko rozwinięte w Anglji studjum prawnicze, które również napotyka w swych dociekaniach historycznych na instytucje najrozmaitsze, nie dające się sprowadzić do jednej prymitywnej formy; nie mniej do podobnych rezultatów prowadzą dość ożywione studja lingwistyczne oparte na porównawczej metodzie. Wnioski przedwczesne z jednej gałęzi przejawów historyczno-kulturalnych przenosi się zbyt pospiesznie w dziedzinę religji. Przeciw tej metodzie uogólniania i upraszczania faktów powstają jednak inni uczeni jak H. Maine, A. Lyall, Fr. Maitland i opowiadają się za metodą ściśle analityczno-historyczną. Wiliam Rivers n. p. usiłuje drogą czysto genetyczną dojść do prymitywnej formy religji, odrzucając w swych badaniach wszystkie elementy napływowe, wynikłe z późniejszych wpływów kulturalnych.

Podczas gdy w Anglji Lubbock, Spencer, Taylor stwarzali podstawy dla ewolucjonizmu religijnego, we Francji A. de Quatrefages, znany etnolog, przyrodnik, niezmiernie oczytany w odnośnej literaturze a przytem zdecydowany zwolennik jednolitości pnia ludzkiej rasy, stanowczo odrzucał przesądy ewolucjonistyczne. Niezaprzeczone różnice religijne tłumaczy imigracją postępową, zapożyczaniem się przygodnem, wpływami natury etnograficznej. Quatrefages stosuje w swoich badaniach dowód, oparty na współzbieżności wszystkich choć różnorodnych wskaźników. R. Verneau i P. Rivet opowiadają się również za historyczną metodą, ten sam kierunek reprezentują w Hiszpanji J. Ribera i Asin Palacios. Wśród uczonych niemieckich istnieją dwie szkoły: kolońska i jej przedstawiciele Fr. Graebner, W. Foy, B. Ankermann,

oraz wiedeńska, W. Schmidt, W. Koppers. Zasługą szkoły kolońskiej jest wprowadzenie etnologicznej jednostki w formie kulturalnych typów, opierających się na kulturalnej jedności; sprawdzianem w tym względzie jest imigracja i podobieństwa etnologiczne, wszechstronnie pojęte. Wprowadzenie typów kulturalnych ułatwiło ogromnie wyznaczanie grup kulturalnych, co posiada pierwszorzędną doniosłość. Poszczególne grupy kulturalne trzeba umieścić w czasie, wyznaczyć chronologje i następstwo kultury, by dojść do kultury najpierwotniejszej i potem dopiero ułożyć prawa faktycznej a nie aprjorystycznej ewolucji. — Zasługi szkoły kolońskiej są niewątpliwe, choć może n. p. w wybitnem dziele: *Das Weltbild der Primitiven* (1924) zawiele jest ustępstw na rzecz ewolucjonizmu; to też znakomicie szkołę kolońską uzupełnia szkoła wiedeńska, uwzględniając daleko bardziej czynnik socjologiczny i lingwistyczny przy wyznaczaniu kół kulturalnych. I w Ameryce nie brak przedstawicieli metody historycznej, stosowanej w ludoznawstwie; wystarczy przytoczyć kilka wybitniejszych nazwisk jak Fr. Boas, A. Goldenweiser, R. Lowie, Cl. Wissler i t. d.

Tak więc niewątpliwie już dzisiaj można stwierdzić triumf metody historycznej nad metodą ewolucjonistyczną. Wprawdzie pomiędzy poszczególnemi szkołami mogą istnieć tarcia, mogą nawet istnieć różnice w rezultatach, triumf metody jednak jest niewątpliwy. Uczeni dochodzą coraz powszechniej do przekonania, że „etnologja albo będzie historją, albo będzie niczem".

O. Pinard de la Boullaye nie wspomniał wcale o ruchu etnologji religijnej we Włoszech. Dlatego uzupełnieniem jego referatu był następny odczyt prof. Dr. U. A. Padovani'ego na temat: historja religji we Włoszech. Prelegent podał ogólną charakterystykę nowoczesnej kultury włoskiej, uwzględniając jej stosunek do kultury europejskiej. Okres odrodzenia w zakresie historji religji datuje się od czasów G. B. Vico. Romantyzm pierwszej połowy 19 w., a następnie okres pozytywizmu były przyczyną poprzedniego zastoju w tej gałęzi wiedzy. Dopiero w związku z nowoczesnym spirytualizmem obudziło się także zainteresowanie dla tego rodzaju studjów we Włoszech. Popularny odczyt, O. A. Gemelli'ego na temat: Historja religji i katolicyzm, uzupełnił program dnia pierwszego.

Dzień następny poświęcono zagadnieniom psychologicznym. O. Lindworsky T. J., docent uniw. kolońskiego, wygłosił bardzo interesujący referat o przyczynowem myśleniu pierwotnych. Zadaniem odczytu było wykazać, co dzisiejsza psychologja myślenia, oparta na precyzyjnych doświadczeniach, może powiedzieć o przyczynowem myśleniu pierwotnych na podstawie faktów, podawanych przez etnologów. Faktem jest niezaprzeczonym, iż u prymitywnych istnieje pojęcie przyczynowości mniej lub więcej dokładne i wykształcone, faktem jest również, iż pier-

wotni przy pomocy swego mniej lub więcej logicznego aparatu myślowego, dochodzą szybciej lub wolniej, dokładniej lub mniej dokładnie do pojęcia przyczyny pierwszej, stwórcy wszechświata. Nie ulega jednak wątpliwości, że w ich myśleniu spotyka się dużo błędów logicznych, że myślenie to stoi na znacznie niższym szczeblu rozwoju, aniżeli u człowieka nowożytnego. Jak wytłómaczyć te fakta? Jedni uciekają się do teorji ewolucji i w pierwotnych widzą formę przejściową od zwierzęcia do *homo erectus.* Inni znowu powołują się na rzekomy brak energji myślowej. Otóż uczony prelegent wykazywał dowodnie, że błędy logiczne spotykane w procesie myślowym u ludów pierwotnych niczem nie upoważniają do twierdzenia, iż zachodzi tu wypadek zaniku funkcji myślowej. Wystarczy się przypatrzeć codziennemu życiu pierwotnych, by się przekonać, iż myślenie przyczynowe jest u nich silne, nieraz bardzo bujne. Czy zatem mamy może do czynienia z fenomenem alteracji myślowej? Długie doświadczenia Dr. Katz'a, robione na normalnych, choć nie wykształconych dzieciach, wykazały dowodnie, że u dzieci spotykamy absolutnie te same błędy w logicznem myśleniu co i u pierwotnych. Mimo to pierwotnych nie można zestawiać na całej linji z dziećmi, gdyż pomimo pewnego paralelizmu tworzą oni pewien specyficzny typ myślenia. Mianowicie u pierwotnych występuje w procesie myślenia silne zabarwienie mistyczne. I niema w tem nic nadzwyczajnego, zjawisko to tłumaczy się początkami i rozwojem psychologicznym przyczynowego myślenia. Od przeżyć wewnętrznych, od świadomych ruchów muskularnych, przechodzi człowiek do spostrzeżeń, że pod wpływem jego działania coś zewnętrznego uległo zmianie, to są pierwsze przebłyski przyczynowego myślenia. Powoli dopiero dochodzimy do spostrzeżenia jednorodności skutków w podobnych warunkach i przy działaniu podobnych przyczyn. Jest to nasze przeżycie, przeżyte w innych. A jak doświadczenia psychologiczne wykazują, najpierw występuje przeżycie a potem dopiero przychodzi poprawka. Wystarczy tylko zaobserwować życie psychiczne każdego z nas, by się o tem dowodnie przekonać. Proces myślenia profesora uniwersytetu jest daleko prymitywniejszy, niż się ogólnie przypuszcza, zapomina się bowiem zbyt często, jak olbrzymią rolę odgrywa u nas doświadczenie innych, przekazane wychowaniem i wykształceniem. Pierwotny tych olbrzymich zapasów myślowych nie posiada, zdany jest na funkcje myślowe więcej osobiste, stąd kroczki myślowe drobniejsze, stąd też i częstsze pomyłki, stąd wreszcie wobec faktów i zjawisk mniej przejrzystych spontaniczny apel do jakiejś przyczyny mistycznej. Oczywiście i wola może w tem odgrywać dość poważną rolę. Rzeczą etnologów jest stwierdzić czy rzeczywiście u wszystkich ludów pierwotnych istnieje wybitna skłonność do wniosków mistycznych, oraz czy i w jakim stopniu istnieje paralelizm między życiem uczucia i myśli. Dla psychologa oczywistym jest wniosek,

że pierwotni wobec swych warunków życiowych muszą myśleć tak, jak myślą w rzeczywistości. Ich proces myślowy, jak również rozwój tego procesu nie różni się niczem od myślowego procesu ludzi kulturalnych, jedynie zewnętrzne warunki spychają go na odmienne tory. Prelegent wyraził przekonanie, że na tej drodze psychologicznej analizy istnieje rozwiązanie problemu przeróżnych czarów i zabobonów ludów pierwotnych, choć jest to głównie zadaniem etnologów zestawić te warunki zewnętrzne, które prowadzą u pierwotnych do rozwoju zabobonów i czarów.

O. Gemelli Z. Br. Mn., znany autor licznych rozpraw z zakresu psychologji ogólnej i eksperymentalnej, zebrał krótko w swym odczycie i poddał krytyce tezy teorji Freuda. Lekarz ów wiedeński, podtrzymywany z wielkim tupetem przez prasę żydowską, studjował wpływ instynktów i uczuć podświadomych na życie nasze refleksyjne. Przyznaje on instynktom seksualnym, nawet w życiu dzieci, płciowo jeszcze nie rozwiniętych, rolę bezprzecznie przesadną. Przy pomocy tych samych instynktów usiłuje tłumaczyć symbole, sny, wyobrażenia ludzi normalnych, a równocześnie wszystkie zjawiska, nie tylko psychozy i histerji, ale i wszelkie objawy życia religijnego. Wprawdzie prelegent lojalnie przyznał cząstkę prawdy, jaka się ukrywa w teorji Freuda, ale sekciarski duch systemu byłego ucznia Charcot'a jest tak oczywisty, przesada w twierdzeniach tak bijąca w oczy, iż wszelka dyskusja metodyczna staje się zbyteczną. To też prelegent zadowolił się podaniem kilku uwag ogólnych z punktu widzenia prawdziwej psychologji.

Nawiązując do odczytu O. Gemelli'ego, O. Schmidt w dniu następnym urządził nadzwyczajne posiedzenie, by powiedzieć parę słów o teorji Freuda, z punktu widzenia etnologicznego. Dotychczas O. Schmidt uważał za niegodne wdawać się w dyskusję z Freudem w zakresie etnologji. Teorja Freuda odnośnie do etnologji, wyłożona w dziele *Totem und Tabu*, da się ująć w następujące twierdzenia. Freud utrzymuje, że u pierwotnych kazirodztwo, czyli stosunek płciowy syna z matką, jest naturalną formą zaspokojenia popędu płciowego. Wobec tego ojciec rodziny musi wypędzać z domu dorastających synów. Młodzieńcy wypędzeni, mszcząc się, zabijają ojca, trupa zjadają, ale doznając po niewczasie wyrzutów sumienia, żałują za swój czyn. Ten żal przekształca się w cześć, a w następnem stadjum synowie podstawiają zamiast osoby ojca pewne zwierzęta wybrane, stąd początek totemizmu. Z czasem, żeby pamięć po ojcu utrwalić, urządzają regularnie w pewnych odstępach czasu uczty totemistyczne i ofiary. Tak się zatem według teorji Freuda przedstawia początek religji. Co sądzić o tezach Freuda? Są poprostu etnologiczną brednią. Kazirodztwo u pierwotnych ludów nigdzie nie istnieje. Owszem wszędzie spotykamy przeszkodę małżeńską pokrewieństwa, wykluczająca nawet związek małżeński brata ze

siostrą. To są fakta przyjęte przez wszystkich poważnych etnologów. Jeśli ta pierwsza teza jest fałszywą, konsekwentnie cały system jest konstrukcją dowolną bez żadnej podstawy faktycznej. W zdumienie musi wprowadzić każdego etnologa twierdzenie o rzekomem stale się powtarzającem ojcobójstwie. Trzeba nie mieć pojęcia o stosunkach czci, szacunku, nawet bojaźni jakie istnieją u ludów pierwotnych między ojcem a dziećmi, by wogóle móc postawić możliwość ojcobójstwa; tego rodzaju twierdzenie jest absurdem psychologicznym. Cała historja o rzekomem ojcobójstwie zakrawa na dziecinne opowiadania o zbójach. Również teza o pierwotnym kanibaliźmie jest z gruntu fałszywą. Kanibalizm występuje dopiero w grupach totemistycznych, a początki totemizmu spotykamy dopiero w kulturalnej grupie pasterzy nomadów, natomiast niema żadnego śladu totemizmu w najstarszem kole kulturalnem Pigmejów czy paleo-Australczyków. Również uczty totemistyczne, będące jakby komunją z duchami przodków, są znacznie późniejsze, a i wówczas nie są zjawiskiem powszechnem, spotyka się je tylko u niektórych szczepów australskich, tak że sam Frazer zastrzega się, iż wobec rzadkości tej komunji totemistycznej, nie można jej wcale uznać za cechę charakterystyczną totemizmu. Tak więc cała teorja Freuda, jeżeli pod względem psychologicznym ma pewne zdrowe zasady, choć przytłoczone plewą niezdrowego seksualizmu, pod względem etnologji religijnej jest jednym fałszem i trzeba niemałej bezczelności, jak się wyraził uczony prelegent, by się ośmielić na publikację podobnej teorji. Trzeba znać tajne sprężyny celowej propagandy żydowskiej, by zrozumieć ogromne powodzenie książek Freuda. Również jaskrawe opisy przeżyć i instynktów seksualnych zapewniają w dobie obecnej szczególne powodzenie pismom Freuda. Propaganda ta ma na celu zniszczenie moralności chrześcijańskiej, a nie postęp wiedzy i nauki. Zdumiewającym jest fakt, iż w Anglji teorje Freuda cieszą się wielkiem uznaniem, natomiast w Stanach Zjednoczonych spotkały się one z energiczną odprawą etnologów tej miary co Boas.

Z kolei O. Pinard de la Boullaye zajął się delikatnym problemem analogij psychologicznych, czyli podobieństw, jakie przedstawiają wewnętrzne przeżycia dusz w łonie najrozmaitszych religij. Wiadomą jest rzeczą, iż wielu nowoczesnych psychologów opierając się właśnie na tych analogjach psychologicznych zeszło na bezdroża indyferentyzmu religijnego, twierdząc, że życie religijne i fenomeny psychiczne, towarzyszące przeżyciom wewnętrznym religijnym, są ostatecznie identyczne we wszystkich krajach i u wszystkich ludów, mniejsza o zewnętrzną etykietę religji, której są wyznawcami. Wobec tych smutnych nadużyć, osłanianych pozorami nauki, konieczną jest rewizja wartości analogij psychologicznych. Wszystkie fenomeny religijnych przeżyć podzielił prelegent sumarycznie na zjawiska ostre, pospo-

lite i podstawowe, poczem wyjaśnił zasady krytyki, które należy stosować przy osądzaniu tych zjawisk. A więc przedewszystkiem należy sprawdzić w jakim stosunku pozostaje dany osobnik z religją czy sektą, której jest wyznawcą, należy skontrolować opisy autobiograficzne badanych osobników, uwzględniając możliwe przyczyny alteracyj i psychologiczny kontekst — nieraz ubóstwo języka odgrywa wielką rolę w tego rodzaju opisach, często zależność literacka jest wprost uderzająca, niekiedy psychopatyczne zboczenia oraz choroby nerwowe są jedynem wytłómaczeniem pewnych zjawisk. Dlatego w tego rodzaju badaniach należy postępować z wielką ostrożnością, uwzględniając warunki życiowe danego osobnika, jak również i skutki fizyczne, moralne, umysłowe i społeczne badanych przeżyć religijnych. Jednem słowem badania w dziedzinie analogij psychologicznych powinny być ściśle naukowe, wolne od uprzedzeń i przesądów, uwzględniając nie tylko podobieństwa ale i różnice. Jeśli chodzi o wytłumaczenie spotykanych analogij to obok metody empirycznej, która staje bezsilną wobec zjawisk ostrych nadzwyczajnych, obok metody filozoficznej, która musi stwierdzić, iż więcej jest analogij w różnicach niż w podobieństwie, jedynie zadowalającą jest metoda teologiczna, która twierdzi, iż liczne podobieństwa religijnych przeżyć w różnych i odmiennych religjach, są jedynie faktycznem potwierdzeniem katolickiej tezy, iż Bóg jest zbawcą wszystkich, dusz, choć w pierwszym rzędzie wiernych, że Bóg konsekwentnie pracuje w głębi dusz wszystkich, żeby je doprowadzić do siebie. W każdym razie z gruntu fałszywem jest twierdzenie indyferentystów, że pociecha i zadowolenie wewnętrzne jest ostatecznym sprawdzianem wartości danej religji. *A pari* możnaby powiedzieć, że wszystko co smakuje jest odżywczem, wszystko co sprawia zmysłową przyjemność, jest skierowanem ku rozmnożeniu rodzaju ludzkiego. Odczyt uczonego prelegenta, autora znakomitego studjum psychologicznego z zakresu omawianej kwestji, spotkał się z ogólnem uznaniem.

Ks. Dr. G. Wunderle, prof. uniw. w Würzburgu, zajął się zastosowaniem zasad psychologji różniczkowej w etnologji religijnej. Psychologja dyfferencjalna, nie jest niczem innem jak psychologją typów, rozróżnionych na podstawie życia emocjonalnego.

Różne szkoły psychologiczne podają różną klasyfikację psychologicznych typów. Freud w swojem różniczkowaniu psychologicznem opiera się wyłącznie na instynktach, zwłaszcza na popędzie płciowym. Schweizer dzieli ludzkość na wrażeniowców zewnętrznych i wewnętrznych (Intra und extravertierter Typus). Jednostronność przy tym podziale jest widoczną, gdyż właśnie istnieją typy łączące w swoich przeżyciach *vitam activam cum vita contemplativa.* Ta sama jednostronność występuje u Wiliam James'a, który za podstawę swego podziału przyjmuje t. z. na-

wrócenie *(conversion)* i dzieli ludzi na nawróconych jedno i dwukrotnie, więc, usuwając zupełnie poza nawias zwyczajną pobożność spotykaną najczęściej, zajmuje się tylko typami o wyższym napięciu duchowem. Kierkegaard dzieli ludzkość na trzy typy: na człowieka używania, człowieka etycznego i religijnego. W pierwszym typie przeważa mistyka romantyczna i temperament, który za wiele pochłania a za mało sobie przyswaja; człowiek etyczny odznacza się zdecydowanem spełnianiem obowiązku; wreszcie człowieka religijnego cechuje zjednoczenie mistyczne z Bogiem, bierne poddanie się działaniu Boga w guście Eckharda. Fryderyk Heiler rozróżnia pobożność mistyczną i proroczą; pierwsza jest złączeniem się miłosnem z Bogiem, druga zlaniem się obu istotności w duchu panteistycznym. Jona Kohn za podstawę swej klasyfikacji przyjmuje religję odwrócenia się i religję poświęcenia (die Religion der Abkehr und die Religion der Weihe); przypomina to znaną klasyfikację św. Augustyna zamkniętą w jedrnej formule dwu słów *inhorresco et inardesco.* Prelegent twierdzi, że zastosowanie psychologji różniczkowej jest zupełnie możliwe i wskazane także i w badaniach nad szczepami pierwotnemi. Oczywiście zróżniczkowanie nie będzie tak silnem jak wśród ludów kulturalnych. Mimo to jednak studjum tego rodzaju może doprowadzić do określenia psychologicznego prymitywnych typów religijnych. Pewne formuły modlitewne i formuły zaklęć czy czarów, ceremonje ofiarne powinny być podstawą faktyczną przy rozgraniczeniu religijnych typów wśród szczepów pierwotnych.

Dzień trzeci, który był ostatnim dniem, poświęconym zagadnieniom natury ogólnej, zagaił O. W. Koppers S. V. D., redaktor międzynarodowego pisma etnologicznego *Anthropos* i profesor uniwersytetu wiedeńskiego. O. Koppers omawiał wpływ rozwoju materjalno-gospodarczego na dzieje kulturalne danych szczepów czy narodów. W połowie ubiegłego wieku filozofja materjalistyczna opanowała badania etnologiczne, to też nic dziwnego, że teoretyczny socjalizm czerpiąc z tych zatrutych źródeł stał się w swych hasłach przedstawicielem historycznego materjalizmu. Wystarczyło jednak zastosować w etnologicznych dociekaniach metodę ściśle historyczną, by tem samem pozbawić wszelkich faktycznych podstaw historyczny materjalizm i przedstawić go, jako twór zupełnie dowolny. Nienaukowem jest oddzielanie rozwoju gospodarczego od samego tworzenia się kultury danego narodu, gdyż od warunków ekonomicznych zależy życie rodziny, społeczeństwa, rozwój sztuki i rozwój religijno-duchowy. Tak n. p. w kulturalnej grupie pasterzy nomadów spotykamy przewagę ojca rodziny i ustrój patrjarchalny, w grupie późniejszej drobnych rolników pojawia się przewaga kobiety i ustrój matrjarchalny, w zależności od tego najwyższe bóstwo pojmuje się już to jako męskie już też jako żeńskie, a podobny wpływ pojawia się i w sztuce. Mimo jednak tej ścisłej

łączności, jaka zachodzi między rozwojem ekonomicznym i ogólno-kulturalnym, wpływ pierwszego na drugi należy pojmować nie jako przyczynę sprawczą istotną, ale jedynie jako niezbędny warunek.

Do epizodów związanych z ogólnym planem „tygodnia" należy zaliczyć odczyt prof. uniw. medjolańskiego Dr. Gatti, który przedstawił znaczenie głośnego uczonego włoskiego G. B. Vico, jako poprzednika późniejszych twórców psychologji ludów i historjozofji.

Profesor wiedeński Dr. Lebzelter, znany antropolog, zajął się problemem ras i grup kulturalnych, by w ten sposób zestawić i niejako skontrolować wyniki badań antropologicznych zapomocą ostatnich zdobyczy etnologji. Prelegent usiłował zatem przedstawić rozwój i rozrost ras i grup kulturalnych w przestrzeni i czasie. Ludzkość rozpada się na szereg pni zasadniczych, na które z kolei składa się pewna ilość ras. Kultura pierwotna jest bezwzględnie starszą aniżeli zróżniczkowanie się ludzkości na poszczególne rasy. Toteż resztki różnych pni pierwotnych jeszcze dzisiaj charakteryzują się wspólnotą kultury pierwotnej. Pierwotnie ludzkość składała się z większej liczby ras. A chociaż te rasy nie posiadały wiele osobników, pomimo to rozsiane były po całym świecie. Dopiero kiełkująca kultura rolna stworzyła warunki, sprzyjające liczbowemu wzmożeniu się każdej rasy. Najpierwszy ze wszystkich pień australsko-melanezyjski, dzięki znacznej liczbie osobników, potrafił zająć większe przestrzenie terytorjalne. Ulepszona uprawa roli sprzyjała silnemu wzrostowi ludności, to też porównawcze badanie etnologiczne grup kulturalnych wykazuje, iż kultura materjalna, pokrywająca się właśnie z kulturą rolną, była połączona z wielkiemi wędrówkami narodów. Antropologja znowu wykazuje, iż rzecznikami młodszego martrjarchatu, byli krótkogłowcy. Prelegent wyraził przekonanie, iż badania nad kulturą nomadów i jej związku z rasami, które ona obejmowała, mają przed sobą wielką perspektywę naukową.

Z kolei O. W. Schmidt S. V. D. przedstawił kryterja, zapomocą których można oznaczyć wiek najstarszych grup kulturalnych. Oczywiście nie chodzi tu o konstrukcję apriorystyczną, ale o dowody faktyczne i pozytywne. Dowodów tych dostarcza w pierwszym rzędzie rozmieszczenie geograficzne różnych grup kulturalnych, sposób w jaki się zróżniczkowały, zmieszały lub też wzajemnie nakryły; prócz tego ważnym dowodem jest badanie naturalnych dróg emigracyjnych. Tak n. p. najstarsze grupy tasmańskie, kalifornijskie zostały powoli zepchnięte na krańce lądów; słabsze szczepy negrów i nigrytów zostały wyparte przez silniejsze szczepy w okolice niedostępne lesistej centralnej Afryki. Prelegent zajął się w szczególności kulturalną grupą pigmejczyków, z którymi Dr. Graebner obszedł się w sposób niesprawiedliwy. O. Schmidt wykazuje kulturalną jedność tej najstarszej

według jego przekonania kulturalnej grupy ludzkiej, pomimo przypadłościowych i późniejszych różnic. Za jednością tą i jej charakterem archaicznym przemawia pierwotność narzędzi, przemysłu i instytucyj społecznych w związku z kulturą materjalną. Ludy te pozostały jeszcze na pierwszym szczeblu pierwotnej kultury materjalnej, choć ich kultura duchowa, życie rodzinne i religijne wierzenia są względnie czyste a nawet podniosłe.

Bardzo zajmującem było wieczorne sprawozdanie O. P. Schebesta S. V. D. z jego naukowej wyprawy etnologicznej na półwyspie Malakka. Wyprawa ta, protegowana przez Ojca św., miała na celu etnologiczne badania nad niedostępnemi szczepami pigmejczyków Semangów. Wyniki tych badań 20 miesięcznych zilustrował dzielny misjonarz stu obrazami świetlnemi. Jest on pierwszym europejczykiem, który się zetknął z tym pierwotnym, bardzo bojaźliwym i dlatego żyjącym w niedostępnych lasach szczepem. Naukowe opracowanie dokonanych spostrzeżeń będzie treścią osobnego dzieła.

Dwa dni następne poświęcono problemom etycznym. I tak O. Schmidt wygłosił wstępny referat o etycznej etnologji, czyli o etyce ludów pierwotnych. Dotychczasowe prace w tej dziedzinie były owiane filozofją ewolucjonistyczną. Doktrynie tej hołdują publikacje nie tylko R. de Grasserie'a i Letourneaur'a, ale także cieszące się niemałem wzięciem dzieła Steinmetza i Westermarck'a. Także i w tej gałęzi badań etnologicznych zastosowanie metody pozytywnej historycznej wystarczyło, by wykazać kompletną nienaukowość ewolucjonistycznych mrzonek. Jakkolwiek studja nad etyką pierwotną są jeszcze w stadjum początków, mimo to już dzisiaj zdobycze tych dociekań są ogromnej doniosłości. I tak ewolucjoniści twierdzą, iż moralność i religja nie miały pierwotnie między sobą najmniejszego związku. Tymczasem nowoczesne badania wykazały, że związek ten u ludów pierwotnych jest niezwykle ścisły. Dalej ewolucjoniści utrzymywali, że przekonania moralne udoskonalały się stopniowo i bardzo powoli. Tymczasem przeciwnie u ludów najpierwotniejszych spotykamy pojęcia moralne, wprawdzie bardzo proste, ale jasne, dokładne a nawet podniosłe. Ewolucjonizm wreszcie stawiał *a priori* tezę, iż poczucie moralności ulegało zmianom zależnie od ras i szczepów, iż niema śladu etyki absolutnej, ale spotykamy jedynie różne etyki względne i zmienne. Otóż O. Schmidt stwierdza, iż u wszystkich ludów i we wszystkich fazach ich kulturalnego rozwoju spotykamy identyczne pojęcia moralne zasadnicze, tam nawet gdzie zachowanie praw moralnych ulega różnym wahaniom i alteracjom. Oczywiście twierdzenia te poparł uczony prelegent gruntownemi dowodami, na jakie tylko ogromna erudycja i znajomość głęboka przedmiotu może sobie pozwolić.

Ciekawą ilustracją zasadniczych twierdzeń O. Schmidta był szereg sprawozdań szczegółowych o pojęciach moralnych niektó-

rych szczepów pierwotnych. I tak znany ze swych naukowych wypraw O. M. Gusinde S. V. D. omawiał etykę mieszkańców Ziemi Ognistej, których zwolennicy ewolucji cytowali od szeregu lat jako klasyczny typ pierwotnego ludu, pozbawionego wszelkiej religji. Otóż badania naukowe, dokonane na miejscu, zadały kłam twierdzeniom ewolucjonistów, gdyż pokazało się iż szczepy owe pomimo niezmiernie prymitywnej kultury materjalnej posiadają wiarę w jednego Boga i odznaczają się zadziwiającą czystością obyczajów. — O. Dubois T. J., znany autor słownika malgaskiego, członek malgaskiej akademji, przedstawił wierzenia moralne Malgaszów. Pomimo specjalnej trudności przedmiotu ze względu na nieznaną przeszłość tego szczepu i dziwną mieszaninę postronnych wpływów, które zatarły i przekształciły pierwotny charakter kultury tego narodu, uczony misjonarz wywiązał się znakomicie ze swego zadania ku ogólnemu uznaniu słuchaczów. Stwierdziwszy zasadniczy fakt, że Malgasze w życiu praktycznem uznają za złe to, co i my za złe uznajemy, czyli że kierują się w ogólnych zarysach zasadami prawa naturalnego, nie taił prelegent pewnych spostrzeżeń, które wymagają specjalnego wytłómaczenia, jak n. p., że Malgaszom obcem jest pojęcie Boga prawodawcy, że trudno dopatrzeć się sankcji w życiu i przy śmierci, jak również idei ekspiacji, natomiast występuje zasada roztropności praktycznej, tradycyjne posłuszeństwo wynikające z kultu zmarłych przodków, oraz zasada instynktownego zadośćuczynienia przez różne praktyki oczyszczeń legalnych. — O. Schebesta S. V. D. korzystając z bogatego materjału, zebranego w czasie swej świeżo ukończonej wyprawy na półwysep Malakka, przedstawił pojęcia moralne pierwotnego szczepu Semangów, ich czystą wiarę w jednego najwyższego Boga, prawodawcę, który nagradza za dobre a za złe karze, w życie przyszłe i konieczność wynagrodzenia za grzechy, które owi mieszkańcy składają przez ofiarę własnej krwi, dobywanej z własnego ciała zapomocą specjalnych przyrządów. Te i tym podobne wierzenia, n. p. wiara w ogólne zmartwychwstanie zmarłych, opracowane w przyszłości w sposób ściśle naukowy, staną się znowu silnym terenem naukowym przeciw przesądom etnologji ewolucjonistycznej.

Wieczorem, w związku z przewodnią ideą „tygognia" miał mieć O. W. Valensin T. J. odczyt na temat „jedność moralnego poczucia w ludzkości". Ze względów jednak zupełnie zewnętrznych, odczyt ten wygłoszony został w dwa dni później, natomiast O. Garagnani T. J., wymowny prof. uniw. gregorjańskiego, wygłosił zajmujący referat, w którym wykazywał różnice i opozycje między chrześcijaństwem a misterjami pogańskiemi. O. Valensin, prof. instytutu katolickiego w Lyonie, zaznaczył we wstępie swego doskonałego referatu doniosłość filozoficzną i społeczną omawianego problemu. Opierając się na fa-

ktach, podawanych przez etnologów, prelegent stwierdził, że zjawiska natury moralnej, zaobserwowane u ludów niecywilizowanych, dowodzą wymownie, iż u ludów tych istnieje prawdziwe, choć może czasami nie dość sprecyzowane poznanie dobra i zła moralnego. Szczegółowo omawiał O. Valensin stosunki osobiste i rodzinne u ludów pierwotnych, jak też pojęcie prawa własności, dochodząc do wniosku o powszechności poczucia sprawiedliwości u wszystkich pierwotnych szczepów. Zjawiska religijne rzucają światło na ostateczne podstawy życia moralnego. Do zjawisk tych w pierwszym rzędzie należy zaliczyć wiarę w jedno najwyższe bóstwo, wiarę w świat duchowy niewidzialny oraz poczucie odpowiedzialności za pogwałcenie praw sumienia. Ostatecznym wnioskiem całego referatu było stwierdzenie nienaukowości teorji ateistycznych.

W dniu następnym Ks. Dr. G. Wunderle przedstawił ostateczne podstawy etyki pierwotnej. Na wstępie zauważył uczony profesor würzburski, iż pierwotną religię badano dotychczas i sumienniej i z większemi rezultatami, aniżeli pierwotną etykę. Mimo to dzięki właśnie tym badaniom religijnym wyjaśniono cały szereg zasadniczych zagadnień moralnych, gdyż pozostają one w ścisłym związku z pojęciami i wierzeniami religijnemi. Jest rzeczą wprost niemożliwą oddzielić w całokształcie wierzeń pierwotnych dziedzinę religji i etyki. Wprawdzie istnieją pewne tereny czynności, w których człowiek prymitywny nie zważa na swój stosunek do najwyższego prawodawcy, mimo to jednak pewne jasno określone: „musisz", lub „nie wolno ci" zjawia się, przy dokładniejszej obserwacji, we wszystkich ważniejszych czynnościach nawet wówczas, gdy poczucia właściwego prawa moralnego nie można stwierdzić. Istnieją: pobożność, wstydliwość, poczucie prawa własności i inne przejawy moralnego życia u wszystkich pierwotnych szczepów, chodzi tylko o to, czy uzasadnienia tych zjawisk należy szukać w tem, co my nazywamy „sumieniem" lub „poczuciem prawa". Otóż prelegent stwierdza, iż chociaż u pierwotnych występuje wielka ilość pobudek amoralnych,mimo to u żadnego szczepu pierwotnego nie brak podstaw moralnej świadomości. Jedynie ewolucjonistyczne przesądy dopatrywały się kompletnego braku moralnych przekonań u ludów pierwotnych, by móc tem łatwiej stwierdzić całkowitą dzikość prymitywnego człowieka.

Z kolei O. A. Lemonnyer O. P. omawiał związek, jaki zachodzi u Semitów między czystością fizyczną i moralną, zwalczając poglądy Renana i szkoły antropologicznej, według których czystość w znaczeniu moralnem u Semitów nie jest niczem innem jak czystością fizyczną, podniesioną do znaczenia religijnego przez przesądne przepisy religijne. Ks. Dr. A. Gahs, prof. uniw. w Zagrzebiu, omawiał w swym wzorowym i bardzo interesującym odczycie, krwawe i bezkrwawe ofiary pasterskich ludów ałtajskich. We wstępie stwierdził prelegent

fakt etnologiczny, iż na terytorjum, zamieszkałym przez altajskie szczepy, zmieszały się dwie odmienne kulturalne grupy, jedna grupa starsza łowców i pasterzy, druga późniejsza rolników. Do pierwszej grupy należy odnieść istniejącą wśród ludów altajskich wiarę w istotę najwyższą: Niebo, podczas gdy religijny dualizm, wiara w duchy złe i dobre oraz mitologja księżycowa jest pozostałością po grupie późniejszych rolników. Ofiary grupy pierwszej były bezkrwawe (składanie w ofierze żywych zwierząt oraz libacje z mleka); ofiary grupy późniejszej były krwawe a nawet okrutne, jak wyrywanie żywym zwierzętom, czasami i ludziom, serca, płuc lub wątroby. Znaczenie tych ofiar jest także odmienne. Ofiary bezkrwawe odznaczają się nastrojem wyłącznie religijnym, natomiast w ofiarach krwawych występuje element magiczny, uosobiony w „Zbawicielu", czyli zaczerpniętym z mitologji i zamienionym w bóstwo pierwszym człowieku, i „wielkim Szamanie". Prelegent zakończył swój wykład podwójną metodologiczną wskazówką, mianowicie jak należy sobie radzić przy odróżnianiu zabytków dwu różnych ze sobą zmieszanych grup kulturalnych i w jaki sposób trzeba korzystać z mitów i religijnych obrzędów, by je przez ich wzajemny stosunek wyjaśnić.

Wieczorem wygłosił prof. medjolański, A. Calderini, popularny odczyt o pojęciach moralnych w Egipcie, w czasie epoki kultury grecko-romańskiej.

Ostatnie dwa dni poświęcono ciekawemu zagadnieniu, jak się przejawia u różnych ludów idea odkupienia i pojęcie odkupiciela.

Najsamprzód O. Schmidt omówił ogólne pojęcie zbawcy u ludów pierwotnych. We wielu religjach herosi odgrywają bardzo ważną rolę. Już od początku postacie te rywalizowały w rozmaity sposób z pojęciem najwyższego Bytu, zlewały się z nim mniej lub więcej, a nawet usiłowały zająć jego miejsce w religijnym kulcie. Formy zbawcy (Heilbringer) są najrozmaitsze. Wywiera on swój wpływ na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość danego ludu. O ile przynosi wyzwolenie od gnębiącego nieprzyjaciela, wtedy przyjmuje formę herosa, to znowu ulepsza materjalne warunki bytu i wówczas jawi się w podaniach danego ludu jako tak zwany heros kulturalny, lub też kodyfikuje prawo jakiegoś narodu, wtedy mamy do czynienia z prawodawcą i t. d. Mitologiczne przesądy oprzędły z niezwykłą bujnością tego rodzaju postacie, stąd też ogromna trudność, jaką przedstawia śledzenie wierzeń w osobę odkupiciela i zbawcy. W najstarszych jednak formach religijnych wierzeń, zbawca identyfikuje się z praojcem ludzkiego rodu, lub też z jego postaci się wyłania, jest zatem śmiertelny i dlatego przypomina księżyc o malejącej tarczy; stąd też jawi się bujna mitologja lunarna, tem bujniejsza im młodsze kulturalne grupy. W niektórych znowu grupach totemistycznych centrum mitologji stanowi słońce, i słońce to jako ni-

gdy nie umierające zajmuje pierwsze miejsce nawet przed postacią praojca ludzkości, podczas gdy księżyc zajmował miejsce drugorzędne. W epoce matrjarchatu mitologja przyjmuje jeszcze bujniejsze formy. Najważniejszem jest pytanie, jaki zachodził stosunek między osobą zbawcy a najwyższem bóstwem? Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, iż zbawca pozostaje w ścisłym związku z istotą najwyższą i że w najstarszych grupach kulturalnych „zbawca" jest istotą niższą od naczelnego bóstwa. Dowodem najpewniejszym jest przekonanie, iż „zbawca" jest stworzeniem. U Hottentotów, Buszmenów i Australczyków „zbawca" zlewa się z najwyższem bóstwem. W epoce matrjarchatu „zbawca" jest kobietą, ale te wszystkie objawy są naleciałością późniejszą, natomiast w grupach kulturalnych najbardziej pierwotnych zależność „zbawcy" od najwyższego bóstwa nie ulega wątpliwości. Tej samej tezy bronią wśród uczonych P. Ehrenreich, K. Ph. Preuss. Chamberlain nie chce wydać sądu w tej kwestji. Opinja P. Radin'a, jakoby „zbawca" był pośrednikiem między ludzkością a bóstwem, które nie ma żadnej styczności ze światem, upadła już wobec najnowszych dociekań etnologicznych. Z tem wszystkiem narazie nie można dać definitywnej odpowiedzi na ten tak poważny problem, można jednak ufać, że dalsze badania szkoły historycznej zostaną i w tym względzie uwieńczone pomyślnym rezultatem.

Po tym referacie, ogólnym i zasadniczym, odbyło się kilka zajmujących odczytów, których zadaniem było odsłonić wiarę w odkupienie u poszczególnych grup kulturalnych. I tak znany orjentalista, prof. uniw. medjolańskiego, Dr. U. Pestalozza przedstawił tę wiarę w łonie mazdeizmu; z kolei prof. Dr. A. Ballini skreślił pojęcie o odkupieniu we wierzeniach pierwotnego buddyzmu. Wieczorem zapoznali się słuchacze z bardzo interesującemi rezultatami naukowej wyprawy O. Schumacher'a pośród pigmejczyków Ruandy. Wyprawa ta była subwencjonowana przez samego Ojca św. I wśród tego szczepu istnieje monoteizm, monogamja, obrzędy religijne, osobliwie libacje oraz modlitwy zasyłane wprost do Boga. Wyprawa ta nie jest jeszcze ukończona, w każdym razie rezultaty są bardzo obiecujące.

W następnym dniu badano dalej ideologję odkupienia u poszczególnych grup kulturalnych. Prof. Dr. H. Junker, kierownik świeżych poszukiwań archeologicznych w Egipcie, przedstawił kult Ozyrysa starożytnych Egipcjan, gdyż kult ten przedewszystkiem daje pojęcie o soterjologji tego narodu. Uderzającym jest fakt, iż Egipcjanie pomimo wysokiego rozwoju religijnego życia nie znają albo przynajmniej pozostawiają w cieniu problem przebłagania Boga za ludzką przewinę. Negatywne wyznania grzechów, spotykane w „księgach zmarłych" świadczą wprawdzie o wysokim poziomie moralnym, nie ujawniają jednak poczucia bezsilności własnej i korrelatywnego pożądania za jakiemś wnętrznem odkupieniem. Zasadniczą przyczyną tego zja-

wiska jest kult Ozyrysa. Egipcjanie wierzyli, iż w życiu każdego człowieka powtarzają się dzieje tego bóstwa, które niewinnie poniosło śmierć, ale w następstwie uwolnione od wszelkiej winy przez trybunał bogów, otrzymało w nagrodę władzę w państwie umarłych. Tak tedy każdy umierający, utożsamiając się z Ozyrysem, liczył na ułaskawienie przez sąd pośmiertny, zaś przez wyznanie grzechów i przyznanie się do winy naraziłby się tylko na niepotrzebne trudności przed najwyższym trybunałem; stąd owo skwapliwe uniewinnianie się, spotykane w księgach zmarłych. W stadjum pierwotnem jedynie król, istota boska albo przebóstwiona, przemieniał się po śmierci w boga Ozyrysa i dzielił z nim szczęśliwe losy. Powoli jednak przekonanie to przyswoili sobie i inni zwykli śmiertelnicy, co doprowadziło do tej niekonsekwencji, iż nawet u osób prywatnych spotykamy dodawane zmarłym insygnja królewskie. Tak tedy ów ciekawy paradoks, iż człowiek pomimo jasnego poznania swej winy, wynikającego z rozróżnienia między złem a dobrem, tak postępuje i postępować musi, jakgdyby był wolny od wszelkiej moralnej skazy, tłumaczy się jasno w świetle religji egipskiej, związanej z kultem Ozyrysa.

Z kolei przedstawił prof. Dr. Nallino wiarę w odkupienie pośród adeptów Islamu, a O. B. Allo O. P. z Fryburga podał charakterystykę bogów-zbawców pogańskiej mitologji grecko-romańskiej.

Uwieńczeniem pracy całego tygodnia, punktem kulminacyjnym, do którego siłą rzeczy zdążają wysiłki etnologów katolickich, były ostatnie dwa odczyty o charakterze już wyraźnie apologetycznym. Nie innem jest bowiem zadanie etnologji religijnej, jak właśnie by przygotować naukowo teren dla apologetyki katolickiej broniącej samych podstaw chrześcijaństwa.

Mgr. P. Batiffol, znany historyk i teolog francuski, przedstawił w swym odczycie soterjologję Nowego Testamentu.

Zaś w ostatnim dniu rano Mgr. Ruch, biskup strasburgski, wygłosił zajmujący referat na temat: Eucharystja i misterja pogańskie. Już krótki przegląd różnorodnych wysiłków, czynionych w tym celu, by Eucharystję uczynić jedynie dalszem stadjum pogańskich misterjów, wysiłków dotychczas bezowocnych, gdyż żadna z podawanych teoryj nie przyjęła się ogólnie, nie posiadając naukowych podstaw, jest dostatecznym dowodem prawdziwości katolickiej tezy. Niektóre ze wspomnianych teoryj opierają się jedynie na apriorystycznych postulatach. Tak n. p. szkoła ewolucjonistyczna w myśl swych zasadniczych maksym twierdzi, że wobec ogólnego prawa rozwoju instytucje katolickie muszą pozostawać w organicznym związku z instytucjami tych religij, które chrystjanizm poprzedziły lub też z nim współżyły. Inne znów teorje porównywują Eucharystję z rytami, które istniały w epokach i w krajach, wykluczających możliwość kontaktu z po-

czątkami chrześcijaństwa, lub też zadowalają się wyliczeniem luźnem i mętnem wpływów poganizmu grecko-rzymskiego. Nie brak także i innych teoryj bardziej konkretnych; jedne porównują Eucharystję z ofiarami i ucztami pogrzebowemi; inne z ucztami o charakterze religijno-braterskim; to znowu z misterjami Dionizosa i Orfeusza, lub też misterjami eleuzyńskiemi; inne teorje dopatrują się podobieństwa w misterjach Cybeli i Attysa, Izydy i Ozyrysa, albo też Mitry i t. d. Wszystkie te teorje nie wytrzymują naukowej krytyki, gdyż wspomniane podobieństwa albo wcale nie istnieją, albo też są zupełnie nieznaczne, lub też głębokie wprawdzie ale zbyt ogólne n. p. pewne pragnienie połączenia się z bóstwem. Natomiast różnice są bardzo liczne i zasadnicze, wykazujące oryginalność jedyną i do głębi przejmującą chrześcijańskiego rytu, który jedynie z pewnych względów może przypominać niektóre zwyczaje i pojęcia Starego Testamentu.

Nadto nie należy zapominać o tem, iż nie każde podobieństwo jest znakiem zależności, jeśli na jej udowodnienie brak całkowicie pozytywnych argumentów. Z drugiej zaś strony posiadamy szereg dowodów historycznych, które wykazują w sposób decydujący niemożliwość odnalezienia początków myśli św. Pawła, św. Jana oraz Synoptyków w jakichkolwiek pojęciach i praktykach pogańskiego świata.

Już z tego pobieżnego zestawienia omawianych, w czasie „tygodnia" etnologji religijnej, tematów, jasno wynika, że praca zebranych w Medjolanie etnologów katolickich była naprawdę głęboka, gruntowna i wszechstronna. Z żalem prawie żegnaliśmy mury medjolańskiej uczelni, gdzie tyle nowych rozbłysnęło myśli, gdzie tyle nowych i da Bóg owocnych powstało zamiarów. Następna sesja odbędzie się według zwyczaju znowu za trzy lata w Wiedniu, a może w Hiszpanji, gdyż „tydzień" etnologiczny jest instytucją wędrowną, która ma za cel budzić we wszystkich krajach zapał do tego rodzaju studjów.

Część uczestników zjazdu wyjechała z Medjolanu do Rzymu, gdzie mogliśmy pod kierunkiem O. Schmidta zwiedzić bardzo interesującą wystawę misyjną, w szczególności jej dział etnologiczny. 28 września mieliśmy wspólne posłuchanie u Ojca św., który badaniami katolickich etnologów bardzo się interesuje. Z ojcowską dobrocią życzył Ojciec św. zebranym dalszego błogosławieństwa w tej żmudnej, chwilami i niewdzięcznej pracy, przypominając, że wielki ideał przyświeca naszym wysiłkom: chwała Boża i zbawienie dusz ludzkich.

Ks. Edward Kosibowicz.

Przegląd piśmiennictwa

Leon Wasilewski: F i n l a n d j a. Z mapą i 9 ilustracjami. Kraków, 1925, nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, str. 160.

Krakowska Spółka wydawnicza powzięła zamiar wydania szeregu monografij, mających zaznajomić publiczność polską ze współczesnym stanem państw europejskich pod względem politycznym, kulturalnym i ekonomicznym. Wydawnictwo to objęte jest ogólnym tytułem: „Państwa współczesne". O pierwszej takiej monografji, mianowicie o książce „Węgry" prof. J. Dąbrowskiego referowaliśmy w swoim czasie w *Przeglądzie Powszechnym;* po dwóch blisko latach ukazuje się monografja druga, dotycząca Finlandji. W przygotowaniu są, jak zapowiada prospekt na okładce tej książki, monografje o Niemczech i Rumunji. Szkoda, że Wydawnictwu nie udaje się wypuszczać szeregu tych monografij w szybszem tempie.

Co się tyczy pracy L. Wasilewskiego, to trzeba ją uznać za bardzo sumienną, a zatem pożyteczną. Czy kreśli geografję, czy losy dziejowe Finlandji, czy opisuje Finlandję wyzwoloną, jej życie polityczne, umysłowe, lub stosunki społeczno-ekonomiczne, nigdzie nie zadawalnia się ogólnikami, ale operuje materjałem cyfrowym, zdobytym w mozolnych poszukiwaniach. Charakterowi zapowiedzianych monografij o państwach współczesnych książka o Finlandji odpowiada zupełnie. Czytelnik wszakże — nie historyk, ani polityk lub statysta z zawodu — ale czytelnik przeciętny pragnąłby, aby książka mówiła także więcej do jego wyobraźni, zwłaszcza że idzie tu o kraj dla nas prawie egzotyczny z melancholijnej północy. Kto więc tego pierwiastka szuka, niech jednocześnie z książką Wasilewskiego czyta dawną, ale jeszcze i dziś fascynującą książkę Bełzy: „W krainie tysiąca jezior".

Ks. J. Urban.

Renaud Przeździecki: V a r s o v i e. Warszawa. „Bibljoteka Polska", str. 388 in 8^0 mai. 170 ilustracyj w tekście i 32 grawury poza tekstem.

Jest to, jak autor we wstępie zaznacza, przewodnik po Warszawie, przeznaczony dla cudzoziemców. Układ topograficzny, po-

przedzony historją miasta, jest dla zwiedzających wygodniejszy od historycznego naprzykład, ma on jednak swoją złą stronę, a jest nią trudność wydobycia ogólnego charakteru miasta, jego zabytków. Czytelnik po przeczytaniu tej bardzo obszernej książki nie ma wyraźnego obrazu śladów przejawów artystycznych poszczególnych epok w stolicy Polski. Winą tego jest może za szerokie ujęcie, co się odbiło na rozmiarach książki, absolutnie za dużego formatu, by ją można nosić ze sobą przy zwiedzaniu, co jest przecież celem przewodników. Autor dał się tutaj poprostu unieść zamiłowaniu do przeszłości Warszawy i jej zabytków, zwracając przy opisach, z dużem odczuciem, uwagę na ich piękno. Zdając sobie sprawę, że obecnie, dla obojętnych widzów, rzeczy te za mało wydobywają się z otoczenia, podaje ich widoki retrospektywne, znane z obrazów malarza XVIII-wiecznego Bernarda Belotto zw. il Canaletto, z Vogla, Norblina i szeregu sztycharzy. Ilustracje te ukazują głównie Warszawę epoki Stanisława Augusta, na której tekst odpowiednio silnego nacisku nie kładzie. — Ilustracje bardzo liczne w tekście i na osobnych tablicach porywają wprost doskonałym, bardzo starannym doborem, wskutek czego są one sharmonizowane z zachwytami autora w tekście.

Czytając tę francuską monografję Warszawy spotykamy się z postaciami historycznemi, związanemi z danym zabytkiem; autor ożywia opisy opowiadaniem różnych podań, odnoszących się do opisywanych miejsc; nadaje to wprawdzie przewodnikowi trochę anegdotycznego zabarwienia, z drugiej jednak strony jest powodem, że czyta się książkę bez zmęczenia i z zaciekawieniem. Zorjentuje się w tem Polak, czy jednak dla cudzoziemca, nie znającego historji Polski tak szczegółowo, nie będzie to pewnego rodzaju balastem w książce? Podnosząc te wątpliwości zaznaczyć trzeba równocześnie, że dzieła tego rodzaju są dla naszej propagandy zagranicznej niezmiernie pożyteczne, ukazując w odpowiedniem świetle naszą przeszłość kulturalną. Na podniesienie zasługuje też bardzo staranne wydanie książki. *M. J.*

Dr. Konrad Algermissen: Christliche Sekten und Kirche Christi. Hannover, Joseph Giesel, 1925, str. 523.

Często do redakcyj katolickich czasopism przychodzą zapytania od różnych osób, w tej liczbie od księży, skąd możnaby poznać historję i naukę przeróżnych sekt, jakie zwłaszcza po wojnie z Ameryki rozlały swą propagandę po Europie i grasują także wśród katolickiej ludności u nas. Niestety, w języku polskim nie było można wskazać takiego źródła; podobny repertuar nowoczesnego sekciarstwa czeka jeszcze na swego autora. Tymczasem możemy wskazać książkę niemiecką, której tytuł wyżej podaliśmy. Oczywiście nie zaspakaja ona całkowicie naszej ciekawości, nie uwzględnia bowiem wcale rozwoju opisywanych sekt u nas w Polsce, a tembardziej nie wzmiankuje wcale o naszych

własnych sektach, jak marjawici, hodurowcy i t. p. Mimo to o tyle pożyteczna może być dla naszych księży, a zwłaszcza dla autorów pism popularnych przeciw sekciarstwu, że podaje historję powstania i rozwoju najbardziej znanych sekt, jak baptystów, metodystów, adwentystów, badaczy Pisma św. i innych jeszcze w Ameryce i niektórych innych krajach i streszcza doktrynę każdej z tych sekt, zestawiając ją z nauką katolicką.

Ks. J. Urban.

Dr. Franz Schweyer: Politische Geheimverbände. Freiburg, Herder, 1925, str. 229 in 8° mai.

Autor, minister rządu bawarskiego, kreśli historję i charakterystykę 27 rozmaitych „tajnych związków", już to takich, które dawno zamarły, już to dotąd działających. Najwięcej uwagi poświęca wolnomularstwu, które słusznie uważa za macierz niejako i pierwowzór związków innych, dość obszernie omawia związki polityczne tajne, działające obecnie w Niemczech. Pobieżniej traktuje związki, które istniały lub jeszcze istnieją w innych krajach, w tej liczbie i związki tajne w Rosji i Polsce. Pod koniec książki znajdujemy wywody o szkodliwości tajnych związków dla społeczeństwa, państwa i Kościoła.

Książka o nierównej wartości poszczególnych części. Sąd autora niekiedy jest zbyt zabarwiony wyłącznie niemiecką racją stanu. Pisząc o masonerji, podaje między przedstawicielami Kościoła, jacy do niej niegdyś niebacznie należeli, także imiona papieży Benedykta XIV i Piusa IX, bez słowa zastrzeżenia, że to dawno już wyświetlona legenda. Sam zresztą autor na innem miejscu imiona tych papieży umieszcza między tymi, którzy najkategoryczniej masonerję potępiali. Poza tem wiadomości autora o masonerji są dość pewne, na dobrych źródłach oparte, sąd umiarkowany, w istocie swej zbliżony do tego sądu, jaki wyrobił sobie o wolnomularstwie niżej podpisany, pisząc artykuł o masonach w lipcowo-sierpniowym zeszycie *Przeglądu Powszechnego* tego roku, kiedy jeszcze nie było w obiegu książki Schweyera.

Ze względu na wartość informacyj o masonerji, jak i ze względu na wiadomości, jakie podaje o takich stowarzyszeniach, jak potężni dziś „nacjonalsocjaliści" (hitlerowcy) w Niemczech, Ku-Klux-Klan w Stanach Zjednoczonych, książka zasługuje na polecenie także polskim czytelnikom.

Ks. J. Urban.

Georges Guitton: Si nous savions aimer. Paris, éd. „Spes", 1925, str. 206.

Wychodząc z uzasadnienia królewskich praw Chrystusa Pana w społeczeństwach i do społeczeństw ludzkich, autor wykazuje ważność akcji społecznej w duchu katolickim i w szeregu rozdziałów charakteryzuje jakby ta akcja powinna wyglądać i rozwi-

jać się. Ostatecznie polegać ona ma na wcielaniu w stosunki ludzkie zasady sprawiedliwości, a zwłaszcza miłości chrześcijańskiej. Wchodzi autor w szczegóły i podchwytuje *in flagranti* różne braki i błędy w życiu społecznem społeczeństw, zwących się katolickiemi. Zastosowania praktyczne w broszurze są oczywiście francuskie, ale i u nas wszystkim, zajmującym się kwestją społeczną, zwłaszcza konferencjonistom i patronom związków, może oddać nieocenione usługi. Duch broszury streszcza się w tytule, który znowu jest tylko westchnieniem kochającego serca: „O, gdybyśmy umieli kochać!"

Ks. J. Urban.

Georges Goyau: La Présence de la France au Vatican. Paris éd. „Spes", str. 48.

Broszura znakomitego historyka i członka Akademji francuskiej streszcza wszystkie argumenty za utrzymaniem ambasady francuskiej przy Watykanie. Wiadomo, że przed rokiem gabinet Herriota zniesienie tej ambasady traktował jako punkt swego honoru radykalnego, wywiązując się właściwie tylko z zobowiązań wobec masonerji, która za cenę takiego przyrzeczenia popierała radykałów i socjalistów przy wyborach w r. 1924. Obecnie, dzięki upadkowi gabinetu Herriota i osobistemu opportunizmowi Brianda, ambasada francuska przy Watykanie istnieje jeszcze, obóz radykalny wszakże nie zrzeka się zamiaru podniesienia znowu tego ważnego w jego mniemaniu postulatu polityki „świeckiej", jakim jest zniesienie ambasady przy Watykanie. Broszura więc Goyau nie traci nic ze swej aktualności we Francji. Dla innych krajów także ma pewne znaczenie, jako uzasadnienie jedynie racjonalnej polityki wobec Stolicy świętej.

Ks. J. Urban.

Die heilige Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung. Herder, Freiburg im Breisgau. 1925. XX+484.

Ojczyzną Zofji Barat jest Burgundja. Pierwsze lata jej życia przypadają na koniec XVIII i początek XIX wieku, czasy wojen i walk Francji z Kościołem. Pierwsze nad nią kierownictwo objął brat jej Ludwik, który wykształcił ją w językach greckim, łacińskim, włoskim i hiszpańskim, odbył z nią regularne studjum filozofji, a nawet zapoznał ją z teologją. W 20 roku życia spotyka się Z. Barat w Paryżu z O. Józefem Varin i pod jego wpływem decyduje się założyć zgromadzenie zakonne Sióstr, któreby przez katolickie wychowanie młodzieży żeńskiej, a w szczególności przez wszczepianie w nią nabożeństwa do N. Serca Jezusowego, przygotowało Francji religijne odrodzenie przez katolicką niewiastę. Powyższy żywot, w barwnem opowiadaniu, ciągnącem się przez 50 rozdziałów, zawiera dzieje tej to właśnie nowoczesnej Świętej,

co zrozumiała ducha czasu, wniknęła w jego potrzeby i najbardziej naglącym starała się odpowiedzieć.

Żywot oparty jest na pierwszorzędnych źródłach: na żywotach włoskich, wydanych w typografji Barbéra we Florencji, a służących za podstawę przy aktach beatyfikacji i kanonizacji, francuskich, drukowanych jako rękopis i to wyłącznie dla familji zakonnej, na listach Świętej, jej konferencjach, przemowach, kronikach zakonnych; wyzyskany jest również materjał archiwalny pojedynczych domów. I nie jest to opowiadanie biegnące szybkim tempem od faktu do faktu; fakt stanowi bardzo często punkt wyjścia, na którym rozsnute są w wyrazistych rysach ogólne zagadnienia n. p. jak wyglądać powinna prawdziwa pobożność kobiety, jej naukowe wykształcenie, jej praca, jak przygotować ją do przyszłych obowiązków. „Kto wniknie w życie i w czyny tej Świętej, powiada Ks. biskup dr. Keppler, w jej wypowiedzenia i zapiski, ten znajdzie tam rozwiązanie tego wielkiego problemu, jakim jest kobiece wychowanie". A tych zapisków i wypowiedzeń się, rozsianych w poszczególnych rozdziałach, jest bardzo wiele.

Osobny rozdział, zatytułowany „Listy", odsłania duchową fizjonomję Świętej, której zasadniczym rysem jest głęboka pokora: „Ama nesciri et computari pro nihilo" i płynące z tej pokory jedyne i nadewszystko ukochanie Boga. Dzieło jej, Zgromadzenie SS. Najśw. Serca, znane ogólnie pod nazwą „Sacré Coeur", przyrównane jest do ziarna gorczycznego, co z małych zawiązków rozwinęło się w olbrzymie drzewo, oplotło swemi konarami stary i nowy świat i stało się, jak wyraża się we wstępie ks. Biskup Keppler „centrum kultury dla niewieścich serc, oparciem i twierdzą w rozszerzaniu się Królestwa Bożego na ziemi". Podany jest szczegółowy rozwój tego dzieła, walki wewnątrz samego Zgromadzenia i na zewnątrz, walki w czasie niemieckiego kulturkampfu i francuskiego napadu na klasztory po zerwaniu z Kościołem, aż do omówienia losu pojedynczych domów w czasie zawieruchy światowej, między innemi domów, znajdujących się w Polsce we Lwowie i pod Tarnowem.

Dzieło to — prawdopodobnie zbiorowy pomnik Sióstr dla wielkiej ich Założycielki — zdobi 17 wspaniałych ilustracyj i jeden autograf.

Ks. J. Godaczewski.

Juljusz Kleiner: S z t y c h y. Wydawnictwo Zakładu nar. im. Ossolińskich; 1925, str. 176.

Ścisłość naukowa, wymagania objektywizmu zawsze działają krępująco na uczonego; na jego osobiste myśli, uczucia, impresje, często bardzo żywe i bardzo indywidualne, nakładają tłumik, który nieraz ludzi żywych zamienia w suchych, zimnych, martwych erudytów. A choćby nawet tak nie było, to jednak zawsze, przynajmniej w części, ścisłość i powaga matują niejako osobiste myśli

i uczucia autorów, a jeśli idzie o historyków literatury, zajmujących się przeważnie przeszłością, nie dają im nawet okazji wypowiedzenia się w sprawach aktualnych, o ile sami nie zwrócą się do publicystyki.

Takiem uchyleniem oblicza człowieczego, indywidualnego z poza zasłon powagi naukowej są „Sztychy" prof. Kleinera. Nie był on nigdy tylko suchym, zimnym uczonym: we wszystkich jego pracach przebija się umysł o szerokich bardzo horyzontach i dusza gorąco czująca. „Sztychy" mówią nam, że ona także poetyczna. Tytuł oddaje znakomicie charakter książki. Sztychy — to drobne szkice, w których autor opowiada nam o swych wrażeniach estetycznych, refleksjach filozoficznych i religijnych, odbieranych w podróży. Tak przynajmniej jest w pierwszej części książki, zatytułowanej: Wrażenia. Przyczyny tych wrażeń... to Wenecja, Florencja, Drezno z Madonną Sykstyńską, Norymberga, tum strasburski, misterja pasyjne w Oberammergau, grób Napoleona, grób nieznanego żołnierza, wreszcie nasz Wawel, ostatni etap pielgrzymki, najbardziej drogi, a taki królewski, taki żywy nawet po pięknie i dostojeństwach Wenecji, Florencji, Paryża. Ośm krótkich, ale głębokich myślą, silnych odczuciem szkiców.

Druga część książki: Sylwetki i refleksje, to sześć znakomitych ujęciem charakterystyk literackich, w tem trzy wspomnienia pośmiertne, poświęcone Niemojewskiemu, Małeckiemu i Chlebowskiemu. Charakterystyka Niemojewskiego w zasadniczych rysach trafna, w ocenie jego dorobku stanowczo przesadna, a samo zakończenie życzeniem dalszego rozwoju wśród coraz wyższych, zakrytych oku ludzkiemu sfer „ducha", ze stanowiska katolickiego trzeba uznać za niemile brzmiący a zupełnie niepotrzebny zgrzyt. Zdeklarowany wróg chrystjanizmu nie może wejść tam, do wyższych sfer ducha, ani wieczne posiąść odpocznienie. Zato znakomitym jest szkic o Żeromskim, jako poecie powstania listopadowego i o artyzmie Sienkiewicza. Ostatni szkic (w książce drugi) poświęcił autor refleksjom, jakie budziła wielka wojna, prądom, które ją przeczuwały i odbiciu, jakie znalazła w „Księdze ubogich" Kasprowicza.

S. B.

Der kleine Herder. Nachschlagebuch über alles für alle. Herder. Freiburg i. Breisg. 1925.

Nie poprzestając na swym obszernym „Konversations-Lexikon", przystąpiła ruchliwa firma Herdera do wydania powyższej minjaturowej encyklopedji, która nie jest jednak bynajmniej skróconem wydaniem tamtego, ale zupełnie na nowo opracowanem dziełem, prawdziwem *Nachschlagewerk* dla każdego i we wszystkich dziedzinach wiedzy i życia. 50.000 alfabetycznie ułożonych rubryk, raz ograniczających się do jednego wiersza, a kiedyindziej obejmujących rozprawki na parę stron druku, 4.000 pię-

knie wykonanych ilustracyj i tablic, także kolorowych, świadczy o pojemności i bogactwie treści „Małego Herdera". Właśnie leży przed nami pierwszy jego tom (całość składać się będzie z dwóch tomów), obejmujący na 752 stronach litery A—K. Zgrabny format, gustowna, silna oprawa, piękny papier, wyraźny druk i dobre ilustracje wywierają odrazu bardzo dodatnie wrażenie, które potęguje jeszcze bliższe przyjrzenie się treści. I jeśli do wymienionych zalet dodamy solidny charakter firmy Herderowskiej, dający rękojmię co do rzetelności religijnych i kościelnych informacyj, to możemy podręczną jej encyklopedję polecić wszystkim, jako wydanie tanie i dogodne, które każdemu odda niemałą usługę. *Ks. St. Podoleński.*

T. Sopoćko i O. Grzymałowski: Na tropach ludzi i zwierząt, podręcznik dla harcerzy. Księg. św. Wojciecha. Poznań 1925. In 8°, str. 177.

Książka powyższa jest bardzo pożądanym nabytkiem dla literatury harcerskiej i, jak sam tytuł wskazuje, ma nauczyć młodych uczestników dłuższych wypraw, jak powinni się orjentować na łonie otaczającej ich przyrody wśród napotkanych śladów, jak tropić ludzi i zwierzęta. Po wskazówkach ogólnej natury następuje szczegółowe rozpatrywanie śladów człowieka, zwierząt domowych i dzikich, oraz ptaków. Każdemu z nich jest poświęcony osobny ustęp, który, podając najbardziej charakterystyczne rysy z biologji danej istoty, ilustruje opisem i rysunkiem jej ślady, sposób podchodzenia, trudności i niebezpieczeństwa z tem związane. Kilka ostatnich rozdziałów objaśnia szczegółowo różne znaki harcerskie i daje uwagi praktyczne w okresie dalszych wędrówek. Jasny i zajmujący sposób przedstawienia, starający się wyrobić w czytelniku zmysł obserwacyjny i pobudzający go do odwagi i przedsiębiorczości, oraz kilkadziesiąt udatnych ilustracyj, które ułatwiają zrozumienie wykładu, czynią tę książkę zarówno interesującą jak pożyteczną. Przyniesie ona realną korzyść nie tylko harcerzom, dla których jest w pierwszym rzędzie przeznaczona, ale stanie się miłą i pouczającą rozrywką dla ogółu młodych miłośników przyrody i myśliwstwa. *Ks. St. Podoleński.*

Adolf v. Doss u. Heinrich Scheid S. J.: Die weise Jungfrau, Gedanken u. Ratschläge für gebildete Jungfrauen. Herder. Freiburg i. Br., in 16°, str. XII+460.

Olbrzymie powodzenie znanej książki „Gedanken u. Ratschläge für gebildete Jünglinge", którą ks. A. Doss T. J. napisał dla młodzieńców, skłoniło ks. H. Scheid'a do przerobienia jej dla dziewcząt. Przeróbka ta wymagała naturalnie gruntownego, świeżego opracowania, wypuszczenia niektórych ustępów, a wstawienia odpowiednich nowych. Z jakim wynikiem powiodła się autorowi ta żmudna praca, świadczy najlepiej fakt, że w przeciągu

20 lat książeczka jego rozeszła się w 20 wydaniach. Tajemnicą jej powodzenia jest zarówno sposób pisania, jasny, żywy, przejrzysty, jak bogata treść. W trzech częściach i 130 ustępach stara się książka towarzyszyć czytelniczce we wszystkich potrzebach życia, wewnętrznych i zewnętrznych, wskazuje jej drogę, poucza i zachęca, ujmując wszystko w ramach katolickiego światopoglądu i prawdziwej pobożności. Gustowne wydanie i piękny wygląd zewnętrzny czynią tę książkę miłym i pożytecznym podarunkiem dla kształcącej się młodzieży żeńskiej. *Ks. St. Podoleński.*

„Mały Światek", miesięcznik obrazkowy dla starszej dziatwy.

Pisemko to miesięczne, ilustrowane, przeznaczone jest dla młodzieży, uczęszczającej do szkół powszechnych. Na 16 stronach, formatu 27×18, mieści ono sporo zajmującego i pouczającego materjału: opowiadania historyczne, krajoznawcze, misyjne, naukowe, sztuczki teatralne, praktyczne przepisy różnych robótek, przykłady z życia, informacje, wiersze, łamigłówki, żarty i odpowiedzi na pytania, oraz kilka albo i więcej ilustracyj. Ze względu na treść, której tendencji daje rękojmię osoba redaktora, ks. H. Szumana, i niską prenumeratę (kwartalnie 45 groszy, a dla pobierających przynajmniej 10 egz. 30 gr.) pismo to zasługuje na gorące polecenie. (Adres Administracji: Poznań, ul. Pocztowa nr. 15, księg. „Ostoja").

Inż. Zych Płodowski, podpułk.: O budowie płatowców, z atlasem zawierającym 377 rysunków. Warszawa 1925. Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy.

Dzięki Wojsk. Instytutowi N. W. mamy pierwszą książkę w języku polskim na ten temat. Zestawiając w sposób ścisły wszystkie szczegóły, dotyczące budowy płatowca, oddaje autor wielką przysługę konstruktorom fachowcom, tak pod względem teoretycznym jak praktycznym, owszem praca jego znajdzie zapewne chętne przyjęcie w szerokich kołach niefachowców i amatorów. Wartość jej dla amatorów zwiększa szereg wskazówek dokładnych i wyczerpujących co do sposobu wyrobu i konstrukcji poszczególnych części płatowca, jak również szerokie uwzględnienie montowania silnika i przeprowadzania prób różnego rodzaju, mających na celu dokładne ustalenie właściwości danego typu płatowca. Książka wydana jest starannie, na dobrym papierze, a obszerny atlas z paruset ilustracjami, ułatwia zrozumienie wszystkich szczegółów, poruszonych w tekście. *M.*

Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, sprawozdanie z czynności za lata 1918—1924. Warszawa 1925.

Wychodząc z założenia, że stan armji, jej działanie i sprawność podczas wojny zawisły nie tylko od środków technicznych, ale więcej jeszcze od tężyzny moralnej wojska i znajomości sztuki

wojennej w kołach oficerskich, zwracały polskie władze wojskowe od samego początku baczną uwagę na zorganizowanie również tego działu pracy. Instytucją, której przypadła tu rola szczególnie ważna, jest Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy. Założony jeszcze w r. 1917, mógł przez kilka pierwszych lat swego istnienia pracować raczej dorywczo, zależnie od potrzeby chwili i wśród nieustannych przeszkód wojny i demobilizacji, które ciągnęły się prawie do r. 1922. Nadto w początkach dostały mu się w udziale niektóre zadania, które w miarę uporządkowania stosunków musiały przejść w ręce innych instytucyj, co pozwoliło dopiero Instytutowi, zwłaszcza w ostatnich dwóch latach, na pogłębienie właściwej jego pracy.

Szczegółowe wyjaśnienie naukowo-wydawniczej działalności Instytutu N. W. dzieli „Sprawozdanie" na trzy okresy: 1) pierwszy od r. 1917—1920, odznacza się pospiesznem wydawaniem najbardziej potrzebnych rzeczy w dziedzinie przepisów służbowych, prac o charakterze naukowo-wojskowym, w dziale słownictwa, historji wojskowej i propagandy. Do końca r. 1919 wyszło 53 takich wydawnictw w ogólnej sumie 332.250 egzemplarzy, w r. zaś 1920 — 250 wydawnictw w sumie 2,559.919 egzem. 2) W okresie od r. 1921—22 zajęto się wydaniem prac naukowo-wojskowych, oraz licznych prac, objaśniających i uzupełniających zasady, zawarte w nowych regulaminach służby wojskowej. Wydano w r. 1921 — 103 dzieł w 761.750 egz., w r. 1922 — 50 dzieł w 200.310 egz. 3) Dopiero w trzecim okresie, od r. 1923—24, można było rozpocząć normalną, planową pracę, która obok wydawnictw rodzimych zwróciła się przedewszystkiem ku przyswojeniu drogą przekładu polskiej literaturze wojskowej najlepszych dzieł zagranicznych, zwłaszcza francuskich i niemieckich. W r. 1923 ukazało się 70 wydawnictw w 281.460 egz., a w r. 1924 — 78 wydawnictw w 293.200 egz. Znajduje się tu szereg cennych rzeczy z różnych działów wiedzy wojskowej i pomocniczych, przedstawiających się także pod względem zewnętrznej szaty bardzo dodatnio.

Z czasopism, wydawanych przez W. I. N. W. zasługuje zwłaszcza na wzmiankę założone jeszcze w r. 1918 czas. *Bellona,* miesięcznik, poświęcony sprawom wojskowym naukowym i informacyjnym, który po różnych przemianach wewnętrznych, wychodzi dziś w objętości 7 arkuszy (zesz. sierpniowy b. r. ma $11^1/_2$ ark.), z dodatkiem paru wielkiego formatu map, względnie planów i perjodycznego katalogu wydawnictw Centralnej Bibljoteki Wojskowej. — Drugiem czasopismem, wychodzącem od połowy ubiegłego roku, jest *Przegląd Wojskowy,* kwartalnik, poświęcony wojskowej myśli obcej, który ma umożliwić oficerom polskim zapoznanie się w streszczeniu z najlepszemi dziełami wojskowemi zagranicznemi, a nadto podaje kompletną bibljografję z czterdziestu kilku czasopism wojskowych zagranicznych. Dotychczas uka-

zało się 5 zeszytów tego pisma, każdy o pojemności 14—18 ark. druku, z paru mapami lub ilustracjami. — Dla szerszych kół wojskowych założono z początkiem r. 1921 czasopismo *Żołnierz Polski,* którego zadaniem było wyrabianie w szeregowych poczucia obowiązków obywatelskich, oraz budzenie wśród społeczeństwa zamiłowania służby wojskowej i przygotowanie do niej. Każdy numer zawierał 10—12 artykułów i 16—24 rycin. Ze względu na założenie w r. 1925 nowego czasopisma *Podoficer,* został poziom poprzedniego celowo nieco obniżony, by mógł lepiej odpowiadać szeregowcom.

Nie wdajemy się w streszczanie reszty sprawozdania, które szczegółowo cyframi ilustruje nam działalność administracyjno-wydawniczą W. I. N. W., stan archiwistyki i bibljotekarstwa wojskowego. Zestawienie to, łącznie z poprzedniem, przejmuje rzeczywistem uznaniem dla wysiłków naszych władz wojskowych i chlubnie świadczy o ich stanowisku i trosce zarówno o los ojczyzny na wypadek wojny, jak i o wysoki intelektualny i moralny poziom oficera i żołnierza w czasie pokoju. *S.*

Aleksander Brückner: Dzieje narodowej literatury polskiej. Warszawa, 1925. Bibljoteka Polska. 2 części, (str. 177+167).

Po wydaniu obszernego dwutomowego dzieła prof. Brücknera o literaturze polskiej wychodzi obecnie krótkie, kieszonkowe niemal wydanie o tejże treści. Odmienny układ jego świadczy, że nie jestto streszczenie poprzedniej książki, ale dziełko zawierające to „coby człowiek wykształcony o literaturze narodowej, a pięknej, najwierniejszem duszy narodowej odbiciu wiedzieć winien". (wstęp) Wytrawny znawca literatury ojczystej osiąga tu niejako szczyt treściwości, którą zawsze celował. Czytelnik znajduje popularny wykład całokształtu naszej literatury, pełno treściwych a trafnych uwag, oświetlających tak pojedyńczą twórczość, jak całe okresy.

Niejedną przecież usterkę należałoby naprawić. Są to sądy pospieszne i niedosyć uzasadnione. Do takich należy np. sąd o Sarbiewskim, że jest on „przesadnie czczony", albo o Słowackim, że „zakrawa na ateusza". Czyż może ateusz pisać te prześliczne słowa:

Boże! kto Ciebie nie czuł w Ukrainy
Błękitnych polach —
Kto Cię nie widział nigdy wielki Boże
Na wielkim stepie, przy słońcu nieżywem i t. d.

Całość dzieła, na ogół mówiąc, wybornie wywiązuje się z zadania, jakie autor sobie zakreślił, dając nam krótką syntezę całego rozwoju narodowej naszej literatury.

Ks. T. Karyłowski.

Wiljam Szekspir: Juljusz Cezar. Opracował Władysław Tarnawski. „Bibljoteka narodowa", serja II, N. 36, str. LXVI+112.

Nieśmiertelne arcydzieła genjuszu Szekspira zawsze stanowić będą przedmiot zainteresowania wśród kulturalnych narodów. Wszystkie one starają się przyswoić sobie te płody fenomenalnej wprost i genjalnej intuicji angielskiego poety, który, przedstawiając typy ogólno-ludzkie, dla każdego narodu staje się jakby rodzimym jego pieśniarzem. To też i obecny, nowy przekład „Juljusza Cezara" witamy z radością. Niewątpliwie miałby on większą wartość artystyczną, gdyby był rymowany, ale i tak, odznaczając się szlachetnością stylu i łatwem wysłowieniem, stanowi cenny dorobek literacki. We wstępie znajdujemy trafne wyjaśnienie tła, na którem zjawiła się twórczość Szekspira i genezę „Juljusza Cezara" uwzględniającą źródła, z których czerpał poeta, tworząc tę tragedję. Prof. Tarnawski z erudycją ukazuje braki w budowie dzieła, zastanawia się nad jego autentycznością, daje charakterystykę głównych postaci poematu i przedstawia tło historyczne jego akcji. Liczne noty umożliwiają pełne zrozumienie mniej jasnych wyrażeń tekstu. *Ks. Tadeusz Karyłowski.*

Stanisław Trembecki: Zofiówka i wybór poezyj, opracował Wł. Jankowski. Bibljoteka Narodowa, str. XLII+128.

Znaczenie Trembeckiego w literaturze polskiej polega na udoskonaleniu formy wiersza, w czem stał się on nietylko wzorem, ale jakby nauczycielem dla rozpoczynającego zawód poetycki Mickiewicza. Największy nasz wieszcz olśniony był poprostu bogactwem formy i stylu Trembeckiego i silnie poddaje się jego czarującemu wpływowi. Wystarcza porównać z utworami Trembeckiego „Zimę miejską", „Warcaby" i wiersz „Do Joachima Lelewela" aby się o tem dowodnie przekonać. Nawet w „Panu Tadeuszu" odnajdujemy silne ślady wpływu Trembeckiego w stylu i rymach, dwuwiersz z „Zofiówki" żywcem niemal wkłada poeta w usta Telimeny:

Wy klasyczne Tyburu spadające wody
I straszne Pauzylipu skaliste wydroże.

To też mile witamy w serji „Biblioteki Narodowej" wybór wierszy Trembeckiego. Na ogół mówiąc wybór jest trafny, bo daje dobrze poznać styl i odsłania cechy charakteru wykwintnego dworaka króla Jegomości. Ze względu na czytającą młodzież należało jednak, zdaniem naszem, usunąć ustęp Zofiówki o Peleju i Tetydzie. P. Jankowski we wstępie zaznajamia czytelnika z postacią Trembeckiego, podając jego życiorys, tudzież trafną ocenę twórczości i stylu. Pod samym tekstem znajdujemy dokładne objaśnienia. Na str. 96 należało przecież sprostować sąd Mickiewicza, który twierdzi że „Kozactwo było prześladowane od szlachty — i jezuitów" (!!) *Ks. T. Karyłowski.*

Aleksander Puszkin: Eugenjusz Oniegin, przełożył L. Belmont, opracował W. Lednicki, str. CXXI+232. Bibljoteka Narodowa.

Dawno już temu Mickiewicz nazwał Oniegina „najoryginalniejszym poematem Puszkina". Utwór to ciekawy nietylko dla starannego opracowania, i wybitnych zalet poetyckich, ale i dlatego, iż jest odblaskiem genjusza Byrona, który wpływem swoim nietylko objął zachodnie literatury, a z niemi i naszą, ale sięgnął i do lodów zastygłej Północy. Tworząc pod wpływem Byrona, zachował Puszkin oryginalność i wycisnął na tym najulubieńszym ze swych utworów piętno rodzime, stworzył poemat wybitnie narodowy, w czasach wielkości i potęgi Rosji odsłonił niejedno, co dzisiaj zrozumialszym nam czyni okropny jej upadek...

Puszkin przez przyjaźń, jaka go jakiś czas łączyła z Mickiewiczem, nie może być postacią nam obojętną. Ten jeden płaszcz, który nakrywał obu poetów dumających „nad Piotra kolosem" i dziś jeszcze zda się ich łączyć; obaj pozostawili w poezjach swych echa tego zbliżenia. Mickiewicz wspomina je temi pięknemi słowy:

Znali się z sobą niedługo, lecz wiele
I od dni kilku już są przyjaciele.
Ich dusze, wyższe nad ziemskie przeszkody,
Jako dwie Alpów wpokrewnione skały,
Choć je na wieki rozerwał nurt wody,
Ledwo nurt słyszą swej nieprzyjaciółki
Chyląc ku sobie podniebne wierzchołki.

(Pomnik Piotra Wielkiego)

Równie wdzięcznie, choć nie z tak głębokiem uczuciem wspomina Puszkin Mickiewicza w swym Onieginie, opisując jego podróż po Taurydzie:

Dla wyobraźni kraj to święty:
Pylades tutaj podjął trud,
Szlachetny spór z Atrydą wiódł,
Tu przeszył mieczem własne łono
Mitrydat, kiedy zdjął go szał,
Tutaj nad morzem, pośród skał
Mickiewicz śpiewał pieśń natchnioną,
I o swej drogiej Litwie śnił,
W której wspomnieniem zawsze żył.

(Przekład Belmonta)

Dobrze tedy zasłużyła się „Bibljoteka Narodowa", wydając Oniegina, tem bardziej, że wydała go w przekładzie, naogół mówiąc, poprawnym. Obszerny i wyczerpujący wstęp, rzucając dużo światła na genezę poematu, wyjaśnia jego liryczne i historyczno-społeczne tło, oraz historyczne znaczenie dzieła. Tylko, czy nie

za łatwy jest komentator w ocenianiu niektórych dzieł? Na stronie 203 n. p. w jednym zapisku mamy aż cztery określenia „znakomity". *Ks. T. Karyłowski.*

Zygmunt Kaczkowski: Murdeljo, opracował Zygmunt Szweykowski. Kraków, „Bibljoteka Narodowa", str. XXVI+443.

W szybkim rozwoju historycznej powieści polskiej w w. XIX niepoślednie miejsce zajmuje, dla swej wybitnej indywidualności twórczej, Zygmunt Kaczkowski, oceniony już w r. 1854 przez Michała Grabowskiego. Wzorując się na Rzewuskim i Mickiewiczu, potrafił przecież zdolny ten pisarz zdobyć się na odmalowanie w wysoce oryginalny sposób dawnej szlachetczyzny. Jego „powieści Nieczui" zdobyły mu na zawsze zaszczytne miejsce w narodowej naszej literaturze. Najciekawszą z nich, jak słusznie zaznacza prof. Brückner, to właśnie „Murdeljo". Żywo odmalowany typ awanturnika, nie pozbawionego dobrych stron, ale brnącego w ciężkie zbrodnie przez folgowanie niepohamowanemu temperamentowi i skrajnej pysze — dobrze uzupełnia galerję obrazów, wyłaniających się z ponurego tła czasów porozbiorowych, w których przebłyski dawnych cnót obywatelskich tłumi tak często warcholstwo i prywata. Nowe wydanie „Murdeljona" odda z pewnością cenne usługi przy studjowaniu nowszej literatury, tem bardziej, że dobrze napisany wstęp ułatwia czytelnikowi zrozumienie genezy dzieła i jego cech zasadniczych, będących przyczyną jego powodzenia. *Ks. T. Karyłowski.*

J. I. Kraszewski: Morituri, opracował Wiktor Hahn. Kraków, „Bibljoteka Narodowa", str. CXXXV + 406.

Zdaniem wybitnych krytyków literackich, jak Chmielowski, Chlebowski i inni, powieść „Morituri" należy do najlepszych dzieł Kraszewskiego. Nawet obcy literat, Filip Löbenstein, zowie ją jednem z najgenjalniejszych dzieł autora i podziwia w niej genjalną konsekwencję w przedstawianiu zdarzeń i mistrzostwo charakterystyki. Istotnie postacie książąt Brańskich należą do tak tragicznych, tak żywo odmalowanych, iż nie łatwo dają o sobie zapomnieć. Długi wstęp prof. Hahna uwzględnia całokształt działalności Kraszewskiego, jako pisarza, daje życiorys autora „Morituri", pokazuje, jak talent jego rozwijał się stopniowo i dojrzewał. Wstęp ten, jako wprowadzenie do jednej powieści, byłby stanowczo za obszerny, trzeba jednak brać pod uwagę, że będzie on służył do zrozumienia innych dzieł wielkiego pisarza, jakie z pewnością w wydawnictwie „Bibljoteki Narodowej" nie każą długo na siebie czekać. Noty na str. 47 i 86 należałoby zmienić.

Ks. T. Karyłowski.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Gebethner i Wolff, Warszawa:

K. Gide: Pierwsze wiadomości z ekonomji politycznej, tłum. St. Posner, str. 130.
J. Ujejski: O cenę absolutu, rzecz o Hoene-Wrońskim, str. 207.
W. Tokarz: Sprzysiężenie Wysockiego i noc listopadowa, z ilustracjami, str. 276.
Br. Grąbczewski: W pustyniach Raskemu i Tybetu, 74 ilustracyj, str. 240.
Wł. Smoleński: Studja historyczne, str. 326.
Zygm. Bartkiewicz: Polityka w lesie, wybór nowel, str. 437.
Jan Makarczyk: Przez Palestynę i Syrję, szkice z podróży, str. 114.
Boy-Żeleński: Flirt z Melpomeną, wieczór piąty, str. 301.
Wład. St. Reymont: W głębiach, str. 276.
Tenże: Na krawędzi, str. 272.
Władysław Orkan: Listy ze wsi, t. I, str. 180.
Z. Reutt-Witkowski: Pielgrzym (Legenda Ossjaku), str. 100.
Ant. Słonimski: Pod zwrotnikami. Dziennik okrętowy, str. 156.
Stan. Szpotański: Skradziony rękopis. Powieść, str. 222.
Hajota: Z dalekich lądów. Nowele i opowiadania, str. 308.
Jan Łada: W zaklętem zamczysku. Powieść z lat dawnych, t. I, str. 300, t. II, str. 352.
Tad. Joteyko: Nowy podręcznik do nauki muzyki, zeszyt 4.

Wydawnictwa Tow. Naukowego Warszawskiego Wydział I:

Juljusz Słowacki: Le roi de Lodawa. Roman historique de la dernière révolution de Pologne. Z autografu wydał M. Kridl, str. 84.
Tenże: Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu. Wydał z autografu M. Kridl, str. 82.

Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska", Warszawa 1925:

J. Kleiner: Studja z zakresu literatury i filozofji, str. 287.
Ł. Górnicki: Dworzanin polski, str. 362.
Ajschylos: Orestejа I. Agamemnon, przeł. J. Kasprowicz, str. 84.
— Orestejа II. Ofiary, przeł. J. Kasprowicz, str. 55.
M. Czajkowski: Stefan Czarniecki, powieść historyczna str. 319 i 275.
J. Korzeniowski: Tadeusz Bezimienny, str. 469.
T. Lenartowicz: Bitwa Racławicka, str. 40.
— Branka, str. 39.
— Zachwycenie. Błogosławiona. Święta Praca, str. 47.
P. Baryka: Z chłopa król. Komedja dworska, str. 42.
H. Ibsen: Wróg ludu, sztuka w 5 aktach, przeł. W. Berent, str. 124.
W. Łoziński: Madonna Rusowicka, nowela, str. 73.
Molier: Mieszczanin szlachcicem, komedja w 5 aktach, przeł. Boy, str. 104.
Bibljoteka szkolna numery: 1, 3, 4, 6, 7, 11, 12.
Jerzy Zdziechowski: Finanse Polski w latach 1924 i 1925, str. 179.

Herder, Fryburg w Brysgowji:

Helmut Fahsel: Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Art. Schoppenhauer, str. 86.
Dr. Ign. Erhard: Seelische Ursachen u. Behandlung der Nervenleiden, str. VIII + 82.

Alfr. Laub: Nervenkraft durch Gottesgeist. Studien u. Erfahrungsfrüchte, str. X + 196.
M. Rafaela Brentano: Wie Gott mich rief. Mein Weg von Protestantismus in die Schule St. Benedikts, str. XII + 346.
Herm. Dieckmann: Die Ecclesia, t. II.: De Ecclesiae magisterro conspectus dogmaticus, str. XII + 308.
Mathias Dietz S. J.: Der heilige Alfons Rodriguez, str. 116.
Leo Wolpert: Gebetsweishest der Kirche, str. 293.

Fiszer i Majewski, Poznań 1925:

Michał Sobeski: Malarstwo doby ostatniej. Ekspresjonizm i kubizm, str. 44.
Robert E. Park i Ernest W. Burgess: Wprowadzenie do nauki socjologji. Przekł. z angielskiego, pod red. prof. F. Znanieckiego. T. I., str. 524.

Ks. bp. Wł. Krynicki: Dzieje Kościoła powszechnego, wyd. 3 uzupełnione, opracował O. Wł. Szołdski. Nakład Księgarni Powszechnej we Włocławku 1925, str. 825.
St. Kutrzeba: Historja ustroju Polski w zarysie. T. I. Korona, wyd. 6. Lwów, księgarnia Połonieckiego, str. 320.
Studja taktyczne z historji wojen polskich 1918—21, t. VI. Bój pod Zasławiem 23 września 1820. Warszawa 1925, Wojsk. Inst. nauk.-wydawn., str. 64.
Statut Stowarzyszenia do badań współczesnych zagadnień socjologicznych. Warszawa 1925, str. 15.
Ant. Starodworski: Sowiecka reforma rolna, Warszawa 1925, str. 77.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Poszukiwania, za jednością we współczesnym anglikaniźmie.

Świat protestancki przeżywa w naszych czasach proces myślowo-uczuciowy, który można nazwać nostalgją za jednością.

Zrodzony z anarchicznej zasady dowolnego wykładu Biblji i z buntu przeciwko najwyższej władzy w Kościele, musiał on fatalną koniecznością ulegać coraz nowym rozłamom i doktrynalnym przeobrażeniom, dopóki nie ujrzał się rozbitym na kilkaset rozmaitych sekt i denominacyj. Jeżeli dla tych wszystkich sekt i kierunków, jakie wyłoniła z siebie „reformacja" XVI stulecia, szukamy wspólnej nazwy, to niema trafniejszej nad „protestantyzm", której zresztą one same nie unikają. Ale też ona — ta nazwa — zdradza całą wątłość tej więzi, co wszystkie te sekty w jakiejś jedności przynajmniej czysto myślowej utrzymuje: jest to nazwa, nie wyrażająca żadnej pozytywnej treści, nazwa czysto negatywna, oznaczająca, że się czegoś nie chce, coś odrzuca, przeciwko czemuś protestuje. Wszystkie te sekty, jakie duch Lutra i Kalwina z siebie wyłonił, protestują przeciwko papiestwu i to jedno tylko, literalnie jedno jedyne, co jest im wszystkim wspólne. Można uznawać mniej lub więcej sakramentów, albo wogóle wszystkie odrzucić; można wierzyć w Trójcę, lub być unitarjaninem, widzieć w Chrystusie Boga, albo tylko zwykłego człowieka, owszem o jego faktycznem istnieniu na świecie wątpić; można w Biblji uważać każdą literę za natchnioną lub wszelkiej powagi jej odmówić i do rzędu zwykłych zabytków literackich ją zdegradować; można oczekiwać zmartwychwstania ciał i żywota wiecznego indywidualności ludzkich lub też być monistą zrezygnowanym

na zatracenie swej jaźni w nieosobowym wszechbycie, o wszystkiem można mniemać tak lub inaczej, nie tracąc prawa do nazwy protestanta, pod jednym tylko warunkiem, że się odrzuca powagę nauczycielską papieża, że się przeciwko Rzymowi protestuje.

Tę istotną cechę wszelkiego protestantyzmu dobitnie podkreślał przed stu laty znakomity myśliciel Józef de Maistre, zauważając słusznie, że pod ten sam mianownik „protestantyzmu" winnoby się podciągnąć także wszystkie kościoły odszczepieńcze, które zrodziły się ze schizmy Focjusza i Cerularjusza, boć nie co innego, tylko protest przeciwko Rzymowi jest ich źródłem, a to je spokrewnia z duchowem potomstwem reformatorów zachodnich. Kościół katolicki, mając na względzie tę wspólną cechę zarówno sekciarzy zachodnich jak schizmatyków wschodnich, obejmuje ich wszystkich jedną nazwą, pokrewną do nazwy protestantyzmu: nazywa ich wszystkich dyssydentami, „nie zgadzającymi się" z Kościołem prawdziwym, — nazwa, która uzyskała najszersze użycie i w polskiej historji.

W tym to świecie dyssydenckim, odłączonym od powszechnej jedności, której ośrodkiem jest Rzym papieski, w świecie rozbitym na niezliczone odłamy, wewnątrz skłóconym i zanarchizowanym, rodzi się od czasu do czasu — zapewne nie bez tchnienia łaski Bożej — to tu, to tam, powszechniejsze poczucie anomalji takiego rozbicia. Słowa modlitwy Chrystusowej, w której modlił się Zbawiciel do Ojca, aby jego wyznawcy „wszyscy byli jedno", odzywają się w wielu sumieniach bolesnym wyrzutem, że nieszytą suknię Jezusa pozwolono podrzeć na strzępy. I odzywa się tęsknota za jednością chrześcijańską. I podejmuje się próby stworzenia jakiejś platformy, na którejby mogło się dokonać zbliżenie większe i ściślejsze, niż to, jakie wyraża się w nazwach czysto ujemnych protestanta, dyssydenta.

Ten rodzaj niepokoju sumienia i tęsknoty za jakąś ściślejszą jednością chrześcijaństwa, niż ta, jaką przedstawia świat protestancki, nigdzie nie ujawnia się tak dobitnie, jak w kościele anglikańskim. Poszukiwania za jednością wśród przedstawicieli tego kościoła są stosunkowo świeżej daty, jeżeli nie brać w rachubę sporadycznych usiłowań anglikańskich wejścia w bliższy kontakt z prawosławiem greckiem za patrjarchów Jeremjasza II i Cyryla Lukarisa w 16 i 17 stuleciach i paru prób późniejszych mniejszej wagi. Dopiero tak zwany ruch oxfordzki w latach 1830—1840 i następnych obudził głębsze poczucie izolacji anglikańskiego kościoła w chrześcijaństwie i potrzeby nawiązania jakiejś jedności z innemi odłamami chrześcijaństwa. Większej wszakże części przodowników tego ruchu trudno było zdobyć się na

przyznanie się, że ich kościół znajduje się w herezji i schiźmie z Kościołem prawdziwym, wymyślono więc tak zwaną „Branch Theory", według której właściwy Kościół Chrystusowy składa się z trzech odłamów, niby drzewo z konarów: z katolicyzmu rzymskiego, anglikanizmu (który poczęto nazywać anglo-katolicyzmem) i wschodniego prawosławia, czyli z tych organizacyj, które zatrzymały u siebie ustrój episkopalny. Te więc sekty protestanckie, które zniosły u siebie albo godność biskupią, albo nawet wogóle kapłaństwo, teorja ta pozostawiała poza obrębem właściwego Kościoła.

Chodziło teraz o zyskanie uznania dla skonstruowanej koncepcji u odpowiedzialnych czynników dwóch drugich „konarów" Kościoła, to jest w Rzymie i w kościołach wschodnich, a z tem poszło daleko trudniej, niż z wymyśleniem teorji. Rozpoczęto zabiegi o uznanie anglikanizmu za prawowitą część Kościoła powszechnego jednocześnie w Rzymie i na Wschodzie, które wypełniają już prawie sto lat, — jak dotąd z bardzo nikłym wynikiem. Rzym, w poczuciu posiadania właściwej organizacji kościelnej tylko w łonie katolicyzmu, opartego na Opoce Piotrowej, odrzuca kategorycznie wszelkie koncepcje, któreby stawiały obok katolicyzmu jakiekolwiek inne organizacje na równej stopie i równych prawach. Katolicyzm rzymski czuje się całym katolicyzmem i całym Kościołem Chrystusowym, nie zaś jednym tylko jego „konarem" i od dyssydentów żąda poprostu powrotu do jedności kościelnej przez uznanie supremacji papieskiej, nie zaś przez jakieś luźne federacyjne stosunki. Owszem, mimo całej swej życzliwości dla unijnych dążeń w łonie anglikanizmu, Rzym musiał po dokładnem zbadaniu anglikańskich święceń biskupich i kapłańskich, uznać je za nieważne (Leon XIII w r. 1896), usuwając tym sposobem ostatnią supozycję, na jakiej „Branch Theory" się wspierała, supozycję, że anglikański kościół jest prawdziwie organizacją episkopalną. Z orzeczenia papieża wynika, że episkopalizm anglikański jest tak samo złudny i pozbawiony wewnętrznej sakramentalnej treści, jak tytuły biskupie w niektórych innych protestanckich krajach, że zatem w istocie rzeczy nie różni się od luteranizmu niemieckiego czy kalwinizmu genewskiego, od wspólnictwa z któremi pionierzy ruchu oxfordzkiego odżegnywali się stanowczo.

Opornie szły także analogiczne starania o nawiązanie jedności kościelnej z prawosławnym Wschodem na podstawie „Branch Theory". Wiadomo czem się skończyły zabiegi o to, podjęte przez jednego z najwybitniejszych oxfordmanów, Williama Palmera. W Petersburgu żądano od niego poprostu prawosławnego wyznania wiary i potępienia (nie zaś tylko praktykowanej przez jego współmyślnych łagodnej

interpretacji) 39 artykułów, stanowiących jakby wyznanie wiary anglikańskiego kościoła. W Konstantynopolu zaś, dokąd się z Rosji udał, zażądano wprost od niego, by dał się ochrzcić i to bezwarunkowo; tam bowiem nie tylko kapłaństwa czy biskupstwa, ale nawet chrztu wyznań zachodnich, a więc i anglikańskiego, nie uważano za ważne, a łagodniejsze zapatrywania prawosławia rosyjskiego poczytywano za błąd przeciwko wierze, nie zrywając zresztą z niem jedności kościelnej. Takie fiasko zabiegów o uznanie „Branch Theory" na Wschodzie, wraz z różnicą zapatrywań różnych odłamów wschodniej cerkwi na ważność samego chrztu anglikańskiego, odwróciła Palmera od Wschodu i zaprowadziła wreszcie do Rzymu, gdzie też złożył (r. 1855) katolickie wyznanie wiary, pociągając za sobą wielu ze swoich towarzyszów w poszukiwaniach jedności kościelnej.

Niepowodzenia Palmera nie zniechęciły wszakże innych jego współwyznawców. Aż do samej światowej wojny rozmaici woluntarjusze ze strony anglikańskiej, popierani niekiedy przez samych „biskupów", utrzymywali bliższy kontakt z teologami rosyjskimi i hierarchją rosyjską. Posuwano się do wzajemnych odwiedzin „biskupów" anglikańskich i archierejów rosyjskich i wzajemnego przyjmowania się nawet w świątyniach, powstało nawet osobne stowarzyszenie do pielęgnowania tych stosunków *(Eastern Church Association*, później *Anglican and Eastern Church Association)*, w którem prezydowali naprzemian jużto anglikańscy jużto rosyjscy dygnitarze kościelni; wreszcie punktem kulminacyjnym zbliżenia się były odbyte w r. 1912 w Petersburgu konferencje, na których teolog anglikański Puller, na podstawie dzieła jezuity Régnona o Trójcy Świętej, dowiódł słuszności nauki zachodniej o *Filioque* i wymógł na teologach prawosławnych uznanie legalności symbolu nicejskiego w redakcji zachodniej, przynajmniej na równych prawach z redakcją wschodnią. Do oficjalnego wszakże wzajemnego uznania się przez anglikanizm i rosyjskie prawosławie za „części" tegoż Kościoła i wtedy nie doszło. Dopiero po wskrzeszeniu patrjarchatu w Moskwie w r. 1917, wybrany na patrjarchę Tichon, sympatyk anglikanizmu i zwolennik chwilowy polityki angielskiej, niegdyś biskup rosyjski w Stanach Zjednoczonych, wymienił z prymasem anglikańskim z Canterbury szereg przyjacielskich depesz, brzmiących tak, jakby chodziło o członków jednego i tego samego kościoła.

I względem bardziej opornego „greckiego" wschodu nie zaniechano prób dalszych zbliżenia go do anglikanizmu. Było to jednem z głównych zadań biskupstwa anglikańskiego, ustanowionego w Gibraltarze, którego jurysdykcja rozciągała się także na kraje wschodnie. Dochodziło i tam do

różnych objawów fraternizowania w rzeczach religji, jak np. kiedy pozwolono prawosławnym duchownym zaopatrywać na śmierć wyznawców anglikanizmu w razie niemożności przywołania duchownego anglikańskiego. Już podczas wojny Anglja przyjęła u siebie masy uchodźców serbskich, — dla nich to pozwolono odprawiać prawosławne nabożeństwa w kościołach anglikańskich. Jednocześnie zaznaczyły się wpływy anglikanizmu w wychowaniu przyszłego kleru serbskiego. Metropolita serbski (obecnie już patrjarcha) Dymitr okazał się wielkim anglofilem, z drugiej strony radykalne żądania części kleru serbskiego (domagające się powtórnych małżeństw księży, żonatego episkopatu itp.) zbliżały serbską cerkiew ideowo do anglikańskiej organizacji kościelnej. Po zakończeniu wojny, pod wpływem polityki Venizelosa, wzmogły się także sympatje do anglikanizmu wśród prawosławnych w królestwie greckiem. W Konstantynopolu na tronie patrjarszym — przy pomocy tejże polityki — osadzono w r. 1921 słynnego Meletiosa Metaxakisa, niegdyś arcybiskupa Cypru (a więc pod panowaniem Anglji), potem, za rządów Venizelosa, metropolity Aten, gorliwego anglofila i zarażonego ideologją protestancką, który po wypędzeniu z Aten, podróżując po Anglji i Stanach Zjednoczonych, wyraźnie fraternizował na terenie kościelnym z biskupami anglikańskimi i celebrował w ich świątyniach. Meletios zdołał się utrzymać na tronie patrjarszym zaledwie kilka miesięcy, ale i tego krótkiego czasu wystarczyło mu, by uznać za ważne, wbrew orzeczeniu Leona XIII, święcenia anglikańskie i nakreślić szeroki plan reform cerkwi, które, gdyby je przeprowadzono, zbliżyłyby ją znacznie do protestantyzmu angielskiego. Trzeba wszakże przyznać, że między zamierzonemi reformami były niektóre godne uznania także ze stanowiska katolickiego, jak częściowo przeprowadzona już reforma kalendarza. Formalne uznanie anglikanizmu przez prawosławie wschodnie i nawzajem prawosławia przez anglikanizm za części tegoż samego Kościoła miało się odbyć na soborze powszechnym, który projektowano zwołać w r. 1925 i na który miano zaprosić także wszystkie inne wyznania chrześcijańskie. Sobór nie doszedł do skutku, lichą jego namiastką stała się odbyta w tym roku w Stockholmie „wszechświatowa konferencja", o której zamierzamy pisać w najbliższym zeszycie *Przeglądu*. Znaczne zbliżenie się jednak między anglikanizmem i prawosławiem należy zaregistrować jako fakt dokonany. Nawet następcy Meletiosa w Fanarze, jakkolwiek nie angażują się w zapędy reformatorskie tak dalece, jak ich poprzednik, nie zrywają wszakże nawiązanych z anglikanizmem stosunków, przybierających niekiedy pozory prawdziwej interkomunji. Jakże

dalekim jest dzisiejszy Fanar od Fanaru z czasów zabiegów Palmera! Wtedy anglikanów nie chciano wogóle uważać za chrześcijan i widziano w ich nauce stek błędów, obecnie różnic doktrynalnych nie podnosi się wcale, a wszystkie święcenia anglikańskie uważa się za ważne bez zastrzeżeń.

Możnaby postawić pytanie, jak zapatrywać się na to zbliżenie anglikanizmu z prawosławiem ze stanowiska katolickiego.

Otóż najpierw, o ile ma się tu do czynienia z ową zaznaczoną na wstępie nostalgją za jednością kościelną, należy w niej widzieć objaw dodatni i pożądany. Bądź co bądź jest to poniewolne ale dość wymowne potępienie schizmatyckiej i protestanckiej zasady samowystarczalności i izolacji poszczególnych krajowych organizmów kościelnych; innemi słowy jest to tęsknota za powszechnością, czyli za tem, co jest zasadą i istotną cechą Kościoła katolickiego. Kto wie, czy Opatrzność nie przygotowuje łagodnie przyszłego powrotu tych poszukiwaczy jedności do prawdziwego jej ośrodka. Może i ta droga, jak podobno wszystkie inne, prowadzi do Rzymu. Następnie korzystnym dla przyszłego zjednoczenia chrześcijan w prawdziwym Kościele jest fakt zejścia przez prawosławny Wschód ze stanowiska nieprzejednanego w kwestji katolickiej nauki o pochodzeniu Ducha Św. i od Syna. Ten punkt przytaczano do niedawna na Wschodzie jako wystarczający do usprawiedliwienia schizmy Focjusza; dziś czy można nim zagradzać sobie drogę do Rzymu, gdy się nie uważa go za przeszkodę do zjednoczenia z anglikanizmem? Z drugiej strony chęć anglikanów do zbliżenia się z prawosławiem wpłynąć może na utrwalenie się w protestantyźmie, przynajmniej anglikańskim, pewnych zapatrywań na sakramentalne życie Kościoła i pewnych praktyk, jak cześć Matki Najświętszej, kult obrazów i relikwij i t. p., praktyk, które do niedawna uważano za istotne przeszkody do zbliżenia się z Rzymem, owszem piętnowano je jako bluźniercze i zabobonne. Temi wzajemnemi koncesjami prawosławni, zarówno jak anglikanie, wytrącają swym polemistom pióro z ręki, kiedy chcieliby zwalczać po dawnemu naukę i praktyki Kościoła katolickiego. Pozostaje jeszcze im, jako wspólny punkt do zwalczania w katolicyźmie, supremacja i nieomylność papieska, i zarówno jedni i drudzy pozostają nadal względem niej „protestantami", ale w imię jakiej powagi i jakiej zasady — ci poszukiwacze bezwiedni powszechności i jedności — mają prawo potępić kategorycznie tę naukę? Czy sama nawet „Branch Theory" nie uznaje, że można wszak być „papistą", nie przestając należeć do Kościoła Chrystusowego takiego, jakim oni sobie go wykoncypowali?

Prawda, że zbliżenie się wzajemne prawosławia i anglikanizmu ma także swoje złe strony. Jedna z nich to niebezpieczeństwo zmieszania się dwóch hierarchij o rozmaite wewnętrznej wartości: prawosławnej, uważanej przez Rzym za ważną, i anglikańskiej nieważnej, pozornej. Gdyby poczęto nawzajem święcić sobie kapłanów i biskupów, mogłyby powstać wątpliwości w poszczególnych wypadkach co do ważności sakramentów w prawosławiu wschodniem. Niebezpieczeństwo to, jak na razie, nie jest wielkie wobec znacznej różnicy rytualnej prawosławia i anglikanizmu, przeszkadzającej takim wzajemnym wyręczaniom się w święceniach, i wobec zasady, że każdy z przystępujących do angloprawosławnej interkomunji kościołów zachowuje całkowicie swoją samodzielność wewnętrzną. Niema też niebezpieczeństwa, dla tychże powodów, żeby wielu anglikanów przyjęło formalnie obrządek grecki, utrudniając tym sposobem nawrócenia jednostek w Anglji na katolicyzm. Możliwość zbiorowej interkomunji anglikanizmu z prawosławnym Wschodem zapewne opóźni nawrócenie niejednej jednostki na katolicyzm, przed głębszemi wszakże umysłami stawiać będzie pytanie: dlaczego nie szukać energiczniej i wytrwalej zjednoczenia z Rzymem, od którego przecież przyjęła niegdyś Anglja wiarę świętą i z którym łączy ją, ściślej niż ze Wschodem, tyle wspomnień i tyle kulturalnych, owszem obrzędowych podobieństw?

Rzeczywiście, obok zabiegów o uznanie ze strony prawosławia, nie ustają zabiegi o znalezienie drogi do zjednoczenia się z Rzymem. Sędziwy Lord Halifax jeszcze niedawno na pewnem zgromadzeniu swych współwyznawców ze wzruszeniem opowiadał, że od 60 lat pracuje nad wynalezieniem tej drogi do korporatywnego połączenia anglikańskiego kościoła z Kościołem rzymsko-katolickim i że szczęśliwym będzie, jeśli dożyje realizacji swych marzeń. Z jego to inicjatywy przed paru laty doszły do skutku tak zwane „rozmowy mechlińskie", w których teologowie anglikańscy w gościnnym domu kardynała Merciera dyskutowali z teologami katolickimi o wszystkich dzielących oba wyznania punktach. Niejedno uprzedzenie przeciwko Kościołowi katolickiemu zostało wtedy rozwiane. Niewątpliwym rezultatem tych wzajemnych konwersacyj było także zapewne lepsze zrozumienie powodów nieustępliwości Rzymu w kwestji nauki o władzy papieskiej i nieważności święceń anglikańskich. Iluzja korporatywnego połączenia się anglikanizmu, jakim on jest, z Rzymem łatwiej się rozwieje wśród szlachetnych optymistów w rodzaju Lorda Halifaxa, ale czy nie pogłębi w wielu sercach owej nostalgji za jednością kościelną za wszelką cenę, choćby kosztem osobistych wystąpień

z kościoła anglikańskiego? Proces, zapoczątkowany przez ruch oxfordzki, bynajmniej się nie zakończył dotąd. Przekonanie, że kościół anglikański ani sam przez się, ani nawet razem ze wschodniem prawosławiem nie stanowi bez Rzymu całego Kościoła, pragnienie oczyszczenia wiary od protestanckich pierwiastków, które ją w 16 stuleciu zeszpeciły, powrót do liturgji dawnej, owszem naśladownictwo wszelkich form pobożności i pastoracji w kościele katolickim, szerzą się wciąż w urzędowym Kościele anglikańskim. Obecnie liczą w samej Anglji i Walji około 5000 pastorów, hołdujących temu ruchowi, nazywanemu „rytualizmem". Ruch ten wciąż się jeszcze zastrzega, że nie prowadzi do Rzymu, owszem, pożyczając z katolicyzmu wszystko, co dobre i pożyteczne, samo nawet imię „katolików", stanowi nawet zaporę do odstępstw od kościoła narodowego na rzecz Rzymu. Mimo to wszystko, zapora ta co chwila pęka i ktoś w pojedynkę, a niekiedy cała jakaś grupa staje u wrót Kościoła rzymskiego, papieskiego. W ostatniem dziesięcioleciu liczba nawróconych do katolicyzmu wyniosła 105.358; z małemi wyjątkami wszystkich tych konwertytów przygotował niechcący ruch rytualny w łonie anglikanizmu.

Trzeba tu zauważyć, że do tych konwersyj przyczyniają się także mimo woli sami biskupi anglikańscy. Między tymi dostojnikami kościoła narodowego niema ani jednego, któryby wyraźnie popierał kierunek rytualistyczny. Będąc zwierzchnikami kościelnymi całego tak zwanego „ustanowionego" czyli państwowego kościoła, muszą się liczyć i z innemi kierunkami, jakie ten kościół w sobie zawiera. Dotąd większość w anglikaniźmie stanowią nieprzejednani zwolennicy 39 artykułów wiary w duchu wyraźnie protestanckim i Rzymowi wrogim; wśród tych, jak się nazywają, „ewangelików" szerzy się w zastraszający sposób racjonalizm, zatracający coraz bardziej wiarę chrześcijańską. Tylko dzięki dziwnemu ustrojowi kościoła anglikańskiego możliwem jest znajdowanie się w tymże kościele żywiołów tak sobie przeciwnych, jak ewangeliccy ortodoksi, racjonalizujący moderniści i zbliżający się do katolicyzmu rytualiści. Poprostu obsadzanie parafij zależy od czynników świeckich, a biskupstw od rządu i korony: pasterze są tacy, jakich chcą mieć owe decydujące czynniki, a procedura istniejącego prawa niezmiernie utrudnia usunięcie raz zatwierdzonego proboszcza lub nawet wikarego. Tem się tłumaczy, że biskupi anglikańscy nie mogą rzucić całego autorytetu swego na korzyść jednego kierunku i lawirują między niemi. Przechylają się wszakże dość wyraźnie na stronę kierunków ściśle protestanckich, a nawet są biskupi o osobistych modernistycznych przekonaniach. Do rytualizmu odnoszą się przeważnie

niechętnie i raz poraz potępiają, zresztą bez praktycznego skutku, powprowadzane przez podwładnych duchownych praktyki rzymskie, jak kult Eucharystji, spowiedź uszną itd. To właśnie potępianie przez biskupów praktyk katolickich i niedwuznaczne przechylanie się ich na stronę protestancką bywa dla wielu rytualistów duchownych i ich świeckich zwolenników ostatniem pchnięciem, które ich odrywa od anglikanizmu i doprowadza do Kościoła rzymskiego, od którego niedawno się odżegnywali, naśladując go tylko zdaleka.

Masowe korporatywne włączenie anglikanizmu do Kościoła katolickiego słusznie uważane jest w kołach katolickich za iluzję. Większem jeszcze złudzeniem byłoby wyobrażać sobie, że bliskiem jest nawrócenie całej Anglji na katolicyzm. Trzeba bowiem uprzytomnić sobie, że cały kościół anglikański ze wszystkiemi swemi kierunkami (anglo-katolickim, ewangelickim i modernistycznym) obejmuje zaledwie jakieś 20% ludności angielskiej. Większość stanowią wyznawcy prezbyterjanizmu, metodyzmu i innych sekt, objętych wspólną nazwą non-konformistów. Wszystkie te sekty od katolicyzmu stoją dużo dalej, niż kościół urzędowy. Sympatje do Kościoła katolickiego, albo przynajmniej bezwiedne zbliżanie się do niego, są objawem tylko małego stosunkowo odłamu w większym odłamie protestantyzmu angielskiego — kierunku rytualistycznego w obrębie „ustanowionego" kościoła państwowego. Że jednak ta właśnie garstka najbardziej usiłuje się otrząść z protestanckiego nalotu i najbardziej tęskni za jednością kościelną, z pośród niej Opatrzność wyprowadza najlepsze jednostki i czyni z nich gorliwych wyznawców i obrońców prawdziwego Chrystusowego Kościoła. *Ks. J. Urban.*

Polski Czerwony Krzyż Młodzieży.

Okres strasznej wojny światowej nie tylko otworzył olbrzymie pola dla działalności wspaniałej światowej instytucji „Czerwonego Krzyża", przeszczepionej do naszego kraju w r. 1919, ale stworzył też u jej boku nowe dzieło, tym samym ożywione duchem — „Czerwony Krzyż Młodzieży".

Pierwsza jego myśl zrodziła się w Kanadzie jeszcze w r. 1914, wkrótce po wybuchu wojny. Młodzież szkolna obojga płci postanowiła pomóc walczącym żołnierzom i ich rodzinom, przez wysyłanie na front bielizny, ubrania oraz różnych pożytecznych drobiazgów, przez siebie wykonanych. Za przykładem tym poszła zaraz Młodzież Stanów Zjednoczonych i rozwinęła szeroką akcję dobroczynną; jak wykazało sprawozdanie, złożone po ukończonej wojnie, 10 miljonów dzieci z 40.000 różnych szkół brało udział

w tej pracy, a ilość wykonanych przez nie przedmiotow wynosiła 15 miljonów sztuk, o łącznej wartości 10 miljonów dolarów.

Piękny ów początek i zapał młodzieży postanowiono wyzyskać przez zorganizowanie tego dzieła na stałe i w ten sposób przy boku Amerykańskiego Czerwonego Krzyża powstał Czerwony Krzyż Młodzieży (Junior Red Cross). Myśl jego wywołała niebawem echo w całym świecie; dzięki propagandzie, jaką z jesienią r. 1920 rozpoczęła Ameryka zagranicą, organizacja młodych rozszerzyła się na cały świat i dziś istnieje w 49 krajach Europy, Azji, Ameryki i Australji, obejmując we „Wszechświatowym Związku Ligi Czerwonego Krzyża Młodzieży" siedem miljonów młodzieży w wieku szkolnym. Z powyższej liczby około 5 miljonów przypada na same Stany Zjednoczone, 75.000 jest w Kanadzie, 150.000 w Czechosłowacji, 180.000 w Bułgarji itd. Przeszło połowa tych organizacyj wydaje własne miesięczniki, a informacje z zagranicy otrzymuje za pośrednictwem Ligi Czerwonych Krzyżów w Paryżu.

Do Polski, która obok darów, otrzymanych od innych instytucyj amerykańskich, korzystała także z hojności tamtejszego Czerwonego Krzyża Młodzieży, zawitała ta organizacja w r. 1920. Przy Polskim Czerwonym Krzyżu (dorosłych) powstał wówczas Komitet Centralny Czerw. Krzyża Młodzieży, który zorganizowany we wrześniu 1921 r. w Komisję Główną Kół Młodzieży Polskiego Czerw. Krzyża, rozpoczął zaraz od propagandy jego idei, korzystając z odbywającego się właśnie w Warszawie Zjazdu nauczycielskiego.

Już w r. 1921 organizacja polska liczyła około 50 kół, a cyfra ta rosła szybko i 1 stycznia 1925 r. doszła do mniej więcej 530 kół z 112.000 członków, skupionych w 146 miejscowościach Rzeczypospolitej. Koła te obejmują wszystkie typy szkół średnich i niższych, a zatem gimnazja, seminarja nauczycielskie, szkoły zawodowe, handlowe i powszechne. Ilość ich i rozwój jest jednak bardzo różnorodny w poszczególnych częściach kraju; najwyżej stoi Łódź — 74 Kół, potem Jędrzejów (powiat) — 71, Lwów — 62, Warszawa — 40, Przemyśl — 23, Białystok — 16 Kół. Wogóle najwięcej Kół dobrze zorganizowanych i czynnych znajduje się w Małopolsce wschodniej i Kongresówce; dzielne ale nieliczne placówki istnieją na Kresach i w Wielkopolsce; najsłabiej przedstawia się Kraków, a Pomorze i Śląsk należą do terenów prawie nieruszonych, z powodu trudności miejscowych.

W maju 1923 r. Komisja Główna zaczęła wydawać miesięcznik *Młodzież Polskiego Czerwonego Krzyża*, który ma służyć jako łącznik pomiędzy poszczególnemi Kołami, przynosić im informacje o ruchu w kraju i zagranicą, a zarazem przez zajmujące opowiadania i pouczające ustępy wpajać w członków ducha organizacji i pobudzać do czynu. Wydawnictwo to, formatu 27×20 cm. i objętości 20 stron, zawiera obok tekstu stale kilka ilustracyj.

Nadto w kwietniu 1925 r. powstał drugi miesięcznik pokrewny *Czyn Młodzieży,* wydawany przez Komisję Oddziałową Kół warszawskich.

Tyle o historji i faktycznym stanie Czerwonego Krzyża Młodzieży, a teraz nieco o jego ideologji i wartościach wychowawczych — bo o te chodzi przedewszystkiem w organizacjach młodzieży.

Wartości te są niezaprzeczone i wysokie, wynika to już z samej idei Czerwonego Krzyża, z którym Krzyż Młodzieży pozostaje w ścisłym związku. Wpoić głęboko w serca młodzieży hasło „Miłuj bliźniego" i prowadzić do czynnego jego wypełniania, przejąć ją duchem społecznym, opartym na zasadzie miłości drugich, zwłaszcza nieszczęśliwych i potrzebujących, wywieść ją poza ciasne ramy egoizmu do czynu ofiarnego i chętnego — to naprawdę myśl piękna, chrześcijańska, godna poparcia.

Myśl to przytem stosunkowo łatwa do przeprowadzenia, gdyż natrafia na podatne podłoże w sercach młodzieży, która interesuje się żywo tą sprawą i okazuje naogół wielką gotowość do pracy. Przystosowanie jej do warunków miejsca i czasu nie przedstawia również trudności, gdyż statut organizacji jest pod tym względem bardzo giętki. Podczas wojny Czerwony Krzyż Młodzieży spełniał wszędzie akcję samarytańską na rzecz biednych dzieci i ich rodzin, dziś praca pozostała ta sama, bo potrzebujących nigdy nie brak. W naszym kraju rozciąga się ona na różne dziedziny. Zbiorową akcję na większą skalę przeprowadzano tylko w ważniejszych wypadkach, jak np. w r. 1923 na rzecz ofiar katastrofy w Japonji i wybuchu cytadeli warszawskiej, oraz dla warszawskiego zakładu dla dzieci ociemniałych. Zwyczajnie jednak każde Koło rozwija indywidualną, dostosowaną do swych sił pracę na miejscu. W zakres jej wchodzą: szycie sukienek; opieka materjalna i moralna nad ubogiemi dziećmi i ich rodzinami, nad bezdomnymi, chorymi, inwalidami; samopomoc szkolna, szeroko pojęta, tak co do strony finansowej, jak naukowej i moralnej; urządzanie święconego i choinek dla biednych itp.

Zgodnie z celami Czerwonego Krzyża nie można jednak było poprzestać na samej akcji dobroczynnej, ale należało ją rozciągnąć również na pole zdrowotności, higjeny i wogóle wychowania fizycznego. Uczyniono to też wszędzie, w różnej formie i rozmiarach, zależnie od warunków miejscowych. Najczęściej członkowie Kół zobowiązują się do uważania na czystość koło siebie i w domu, podejmują się propagandy higjeny u drugich przez walkę z brudem, szerzenie ulotnych broszurek i kartek, pouczających o zdrowiu i strzeżeniu się chorób, przez pogadanki i odczyty, popularyzujące wiadomości z medycyny, owszem zamożniejsze Koła zakładają nawet apteki, ambulatorja i kursy ratownictwa. Tu i ówdzie praca ta przenosi się

także częściowo na pole higjeny moralnej, na walkę z kłamstwem, z nieuczciwością itd.

Naturalnie nie trzeba sobie wyobrażać, że każde Koło musi podejmować wszystkie wyżej wymienione działy pracy. Spora część placówek Czerw. Krzyża Młodz. zadawala się pewnemi tylko jej rodzajami na terenie higjeny i pomocy koleżeńskiej; jedynie Koła liczne i zamożniejsze podejmują się trudniejszych obowiązków. Ta swoboda wyboru i ograniczania zakresu działalności stanowi właśnie dodatnią cechę organizacji, ułatwiającą zaszczepienie jej na każdym gruncie.

Prowadzenie powyższych działów pracy wymaga oczywiście odpowiednich środków; to też sposób zdobywania tychże został przewidziany w statutach organizacji. Obok wkładek członków zwyczajnych i wspierających oraz kwesty, do nadzwyczajnych źródeł dochodów należą fundusze, uzyskane z własnych prac Koła, jak rozsprzedaż wyrabianych przedmiotów i ziemiopłodów z własnych ogródków, dochody z odczytów, zabaw i przedstawień. Aby zaś umożliwić urządzanie tychże w taki sposób, któryby przyniósł nie tylko materjalną ale i moralną korzyść, wprowadzono do programu Kół uprawę zagonów lub przynajmniej roślin doniczkowych, oraz różne sekcje przemysłu artystycznego.

Na osobne uwzględnienie zasługuje jeszcze korespondencja międzyszkolna. Celem jej jest nawiązanie nici sympatji i stałego porozumienia pomiędzy młodzieżą całego kraju, by przyczynić się tą drogą do wyrugowania dzielnicowych niechęci, tak jeszcze u nas żywych. Nadto ma ona sięgnąć i poza granice, by przez utrzymywanie łączności z innemi narodami wszczepiać w serca młodzieży piękną ideę Czerwonego Krzyża, pracy i poświęcenia dla dobra całej ludzkości. Obok listów, jedną z form tej korespondencji są albumy pamiątkowe, artystycznie wykonane, zawierające fotografje szkoły i innych osobliwości miejscowych. Albumy takie, wymieniane z zagranicą, stanowią miłą i pouczającą pamiątkę, ścisła zaś kontrola nad ich wysyłaniem daje rękojmię, że w ręce obcych nie dostanie się nic, coby mogło nam przynieść jakąkolwiek ujmę.

Na tle powyższego programu przedstawia się zatem Polski Czerw. Krzyż Młodzieży jako organizacja, obejmująca młodzież szkół powszechnych i średnich, obojga płci, która pod hasłem „Miłuj bliźniego" postawiła sobie za cel: czynne szczepienie w młodych duszach idei samarytańskiej, oraz troski o zdrowie moralne i fizyczne swoje i bliźnich.

Na czele Koła miejscowego stoi Zarząd, złożony z 3—7 członków, którego przewodniczącym jest zawsze osoba starsza, zwyczajnie nauczyciel danej szkoły. Zebrania ogólne Koła odbywają się dwa razy kwartalnie albo częściej zależnie od potrzeby, zebrania zaś Zarządu najmniej co miesiąc.

Koła, powstałe na pewnym terenie, znajdują się pod stałą

opieką i kontrolą Komisji Oddziałowej, która składa się z 5—15 członków stałych; do liczby ich wchodzą także delegaci miejscowego Oddziału Polsk. Czerw. Krzyża, przedstawiciele nauczycielstwa i osób, pracujących nad młodzieżą. W styczniu 1925 r. było na terenie Rzeczypospolitej takich Komisyj Oddziałowych 27, które obejmowały 146 miejscowości, 530 Kół i 112.000 członków. O ile warunki sprzyjają, można przy każdej Komisji stworzyć „Koło Przyjaciół Młodzieży Czerw. Krzyża", składające się z osób, które chcą czynnie i moralnie popierać jego pracę.

Instrukcje, wskazówki, projekty i ewentualnie pomoc otrzymują wszystkie Komisje Oddziałowe od Komisji Głównej, która jest najwyższą instancją nadzorczą, kierującą i podtrzymującą całą akcję ideową i organizacyjną. Ona to opracowała wszystkie regulaminy, ona organizuje wszelkie poczynania na większą skalę i stara się zainteresować niemi Komisje i Koła całego kraju. Do niej należy opieka nad stanem całej organizacji; przez specjalnych delegatów wizytuje więc kolejno poszczególne Koła, urządza zjazdy przedstawicieli tychże i Komisyj Oddziałowych, w celu zaś propagandy dzieła bierze udział we wszystkich kongresach nauczycielskich, społecznych i wychowawczych.

Tak przedstawia się w streszczeniu organizacja i myśl przewodnia Polskiego Czerw. Krzyża Młodzieży, organizacja sama w sobie piękna i zasługująca na zajęcie się nią i rozszerzanie jej wśród młodzieży. Wartość jej główną widzimy naturalnie nie w darach, jakie rozdaje ubogim i w propagandzie higjeny — to wszystko lepiej i skuteczniej zrobią starsi — ale we wpływie na duszę młodego pokolenia, zwalczaniu w niem samolubstwa i szkodliwych antagonizmów, a wyrabianiu ducha społecznego, ducha miłości i poświęcenia. W tym celu pragniemy wszakże, by wszczepianie wielkiej idei miłości bliźniego było oparte na jedynym realnym jej fundamencie, na Bogu, i wogóle sądzimy, że u dzieci katolickich instytucja ta powinna być prowadzona w duchu katolickim — inaczej nie spełni swej misji wychowawczej. Tych, którzy nie znając religji katolickiej lękają się, że takie zacieśnienie skrzywi ideę Czerwonego Krzyża, mającego nieść pomoc wszystkim bez wyjątku, możemy uspokoić, że katolicki charakter Koła nie tylko nie będzie tu przeszkodą, lecz raczej stanie się wydatną pomocą.

Co się tyczy szerszego przyjęcia się tej organizacji w całym kraju, obawiamy się, że przez dłuższy przynajmniej czas staną temu na drodze różne przeszkody, które bądź uniemożliwią większy wzrost liczby Kół, bądź też założonym każą wieść żywot suchotniczy. Do przeszkód tych zaliczylibyśmy przedewszystkiem przeciążenie tak nauczycielstwa jak młodzieży. Uczniom wpaja się dziś wprawdzie mniej wiedzy niż dawniej, ale zato zabiera się im więcej czasu na gminy szkolne, wycieczki i spacery naukowe, roboty ręczne, przysposobienie wojskowe, harcerstwo, wychowanie

fizyczne, organizacje pomocy koleżeńskiej, obowiązkowe przedstawienia, poranki itd. Wszystko to zmusza młodzież do znacznego nakładu czasu, dotkliwego zwłaszcza dla dalej mieszkających. Coś podobnego trzeba powiedzieć o nauczycielstwie, które bądź przeciążone pracą obowiązkową, bądź obarczające się zajęciami nadzwyczajnemi, nie ma niekiedy ani czasu ani ochoty do przyjmowania nowych jeszcze ciężarów. W takich warunkach założenie i należyte prowadzenie Czerw. Krzyża Młodzieży będzie narażonem często na fiasko.

Ze względu na wielką rolę, jaką odgrywają wszelkie publikacje, przeznaczone dla młodzieży, chcielibyśmy jeszcze dodać parę słów na ich marginesie. Nie mamy w ręku wszystkich zeszytów czasopism tej organizacji, posiadanych nawet nie studjowaliśmy od deski do deski, nie wchodzimy więc w szczegóły, lecz pragniemy się ograniczyć do pewnych uwag ogólnej natury. W głównym organie, *Młodzież Polskiego Czerw. Krzyża,* zauważyliśmy dodatnią ewolucję w duchu powyżej zamieszczonych uwag o chrześcijańskim charakterze organizacji. Podczas kiedy w jednym z pierwszych numerów tego pisma z r. 1923 nie zastaliśmy nawet wyrazu „Bóg", tylko jakiegoś „ojca świata" i hasła piękne, ale wiszące w powietrzu, to już od r. 1924 spostrzegamy zmianę na lepsze pod tym względem, w niektórych zeszytach wprost uderzającą. Wogóle czasopismo to przedstawia się obecnie zarówno pouczająco jak zajmująco i jest rzeczywiście dostosowane do młodzieży.

Niestety nie możemy tego samego powiedzieć o bratnim jego organie Kół warszawskich, *Czyn Młodzieży.* Pomijam już uzasadnioną wątpliwość, czy jest wskazanem, by początkująca organizacja prowadziła dwa pisma, czy nie byłoby lepiej doskonalić i popierać jedno; ale dobór treści nasuwa nam różne zastrzeżenia. Przedewszystkiem uderza przeładowanie ustępami o charakterze teoretycznym i abstrakcyjnym; mamy ich w pierwszych czterech zeszytach około 25, a tylko kilka opowiadań. Nadto mamy wrażenie, iż zapomina się, że pismo to ma służyć młodzieży i to szkół powszechnych i średnich, a nie jej wychowawcom; tymczasem sam zeszyt czwarty posiada trzy ustępy, z których jeden streszcza niedawny, potępiony nawet w prasie, odczyt Arundale'a o szkole, pozostałe zaś dają wskazówki, jaką ma być szkoła i wychowanie, jakimi nauczyciele. Czy w czasach dzisiejszych, kiedy autorytet rodziny i szkoły trzeba podnosić u młodzieży, jest wskazanem, aby go jeszcze zmniejszać przez potęgowanie hiperkrytycyzmu? Zbyteczną, sądzimy, jest również obrona „Przedwiośnia" i przytaczanie w związku z niem dość dziwnych słów Żeromskiego; czyż nie mamy odpowiedniejszych rzeczy i autorów dla naszej młodzieży? Wogóle byłoby wskazanem, zreformować dotychczasowy wygląd pisma, dostosować je bardziej do potrzeb czytelników, wlać więcej ducha i życia.

Z pośród innych wydawnictw nie podoba nam się również książeczka, wydana przez warszawską Komisję Oddziałową p. t. „Myśli przewodnie młodzieży Czerw. Krzyża", która w myśl wydawców ma być „drogowskazem" dla członków organizacji i prowadzić ich do czynu. Uznając szlachetną tendencję autorki, nie możemy jednak pracy jej uznać za szczęśliwą. Zamieszczone na początku „10 przykazań młodzieży Czerw. Krzyża" — n. b. zaprojektowane przez Komisję warszawską — różnią się tem od przykazań Bożych, że żadne z nich ani do Boga się nie odnosi, ani na Boga nie odwołuje, ani wogóle Go nie wymienia. Obszerny zaś wyciąg myśli i aforyzmów, zapełniający właściwą treść książeczki, to mieszanina zdań, w których występuje: Pismo św., Tomasz à Kempis, Skarga, a obok nich G. Daniłowski, Voltaire, Balzac, V. Hugo, Rousseau. Równorzędne postawienie obok siebie powyższych autorów musimy uważać za mocno niewłaściwe już samo w sobie, a tem bardziej w książeczce, przeznaczonej dla młodzieży. Krótki końcowy wierszyk o Czerwonym Krzyżu, odwołujący się parę razy do osoby Chrystusa Pana, nie naprawi powyższego błędu i wogóle pominięcia Boga i motywów nadprzyrodzonych, zaledwie tu i ówdzie dotkniętych.

Przez zamieszczenie tych kilku uwag nie cofamy jednak dodatniego sądu, wypowiedzianego poprzednio. Wskazując na mniej szczęśliwe pociągnięcia, pragniemy owszem przyczynić się do pomyślnego rozwoju poczynającej organizacji, która wprowadzona na właściwe tory będzie mogła zapewne wiele uczynić dla duchowego wyrobienia naszej młodzieży.

Ks. St. Podoleński.

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

Druk ukończono 31 października 1925 r.

Różnolitość cywilizacyjna Słowiańszczyzny.

Gdybym zamierzał wykazywać, jako Słowiańszczyzna nie wytworzyła ani nawet nie wytwarzała nigdy jakiejś odrębnej „kultury słowiańskiej“ i że wyrażenie tego rodzaju stanowi czczy frazes na oznaczenie wyssanego z palca wymysłu, wynajdywałbym doprawdy niepotrzebnie proch. Każdemu żakowi szkolnemu wiadomo, że całkiem co innego cywilizacja łacińska, a co innego bizantynizm, i że obie te cywilizacje mieszczą się w Słowiańszczyźnie, a zatem o cywilizacji czy kulturze Słowian można mówić tylko w liczbie mnogiej. A gdyby chodziło o przykłady tej i tamtej cywilizacji, żeby uwydatnić ich odrębność, a często przeciwieństwo, również szkoda byłoby czasu na pisanie, boć to dostatecznie już jest opisane przez wystarczającą najzupełniej ilość pisarzy. Lecz pragnę zwrócić uwagę na niektóre pomijane dotychczas objawy: Nie dwie cywilizacje, lecz trzy widzę w Słowiańszczyźnie, mianowicie do tamtych dwóch dodać trzeba t u r a ń s k ą. Zważać też należy na tę okoliczność, że stosunki wzajemne wszystkich trzech bywały niejednakowe w rozmaitych okresach dziejowych, a nawet nie wszędzie i nie zawsze występowały wszystkie równocześnie. Godnym wreszcie uwagi jest fakt, jako każda z tych cywilizacyj wydawała w Słowiańszczyźnie pewne odmiany, odcienia, a nadto powstawały inne znów odmiany z mieszania się dwóch cywilizacyj, tych lub owych, z dążeń do t. zw. syntezy lub też z mieszaniny ich mechanicznej. Co zważywszy, widzimy, jako różnolitość kulturalna Słowiańszczyzny nie dwie odmiany mieści w sobie, lecz znacznie więcej.

Z boku zahaczyły o Słowiańszczyznę dwie inne jeszcze cywilizacje: arabska i żydowska; lecz mają tylko znaczenie uboczne, dodatkowe, obok tamtych trzech głównych.

Chciałbym przeto zwrócić uwagę, że w Słowiańszczyźnie zachodzi cywilizacyjna troistość z całą szeroką skalą kombinacyj, rozmaitych kultur[1]) w rozmaitych czasach i krajach.

Pisząc dla czytelnika polskiego, a więc dla katolików, dla członków cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej (krótko łacińskiej), najmniej o tej cywilizacji będę mówił, jako o przedmiocie znanym, którego cechy i dzieje są wiadome — a natomiast więcej poświęcę miejsca przedmiotom z reguły u nas nieznanym, lub takim, o których panują zapatrywania, nie dające się wobec nauki utrzymać.

Zaczynam od Wschodu, bo tam daleko nad Wołgą, w gubernji kazańskiej, około wsi Bolgar, znajduje się kopalnia istna dla archeologów; między innemi nagrobki z napisami ormiańskiemi, tatarskiemi, arabskiemi, z których najstarszy z roku 557 po Chr. Od tamtego miejsca niema aż do Renu, w poprzek całej Europy, żadnych „starożytności", stanowiących wytwór ludów nowych, a mogących równać się datą z tą wsią nadwołżańską. Tam w wieku VI po Chr. zjeżdżali się na międzynarodowe jarmarki kupcy ormiańscy i arabscy. Wiadomo, jako wpływy kulturalne i wogóle związki ludów szerzą się wielkiemi szlakami handlowemi. Dalszem prowadzeniem handlu z Bolgaru trudnili się Bułgarowie turańscy z nad Wołgi i Chazarzy, dostarczając towarów dalekiej północy (głównie futer i niewolnika) dwom ówczesnym wielkim ogniskom handlu powszechnego i cywilizacji: Bizancjum i Bagdadowi. Zaginęła już tradycja starożytnych dróg handlowych; dopiero około roku 700 po Chr. odkryli Chazarzy na nowo Dniepr i wskrzesili starożytną

[1]) Wyrazów „cywilizacja" i „kultura" używam podobnież jak w poprzednich swych publikacjach w znaczeniu metody życia zbiorowego. Odmienną cywilizację stwierdzam tam, gdzie zachodzi różność, względnie przeciwieństwo zasadniczych cech życia zbiorowego; w obrębie tej samej metody zasadniczej są możliwe odmiany, które nazywam kulturami. (Rozróżnianie części materjalnej a moralnej jest przytem historycznie bezprzedmiotowe, bo te działy są wzajemnie od siebie zawisłe).

stację handlową w Kijowie. Niebawem stali się zwierzchnikami znacznej części wschodniej Słowiańszczyzny.

Nie tykając zgoła kwestji o wspólne niegdyś dla prasłowian terytorjum (prawdopodobnie Pińszczyzna), stwierdzić należy, że rozeszli się w czasach jeszcze przedhistorycznych i zatracili wszelki związek. W zaraniu czasów historycznych Słowiańszczyzna wschodnia izolowaną jest od zachodniej i od południowej, a łączy się geograficznie z osadnictwem turańskiem. Ludy turańskie sięgały daleko na zachód, aż po wyżynę wałdajską, gdzie „Słowieni" Nowogrodu Wielkiego z dwóch stron okoleni byli zaludnieniem turańskiem, którego część, Czudzią zwana, sięgała aż po Bałtyk. Pomiędzy wschodnią a południową Słowiańszczyzną były stepy, po których koczowały ludy także turańskie (mongolskie), pomiędzy zaś wschodnią a zachodnią siedziały ludy szczepu bałtyckiego na północy, od południowej zaś strony pomiędzy Wieprzem a Dnieprem notują kroniki okresu naszych Bolesławów rozległe pustynne krainy, całkiem nie zaludnione. Nigdzie tedy jeden dział Słowiańszczyzny z drugim przez wieki całe nie graniczył bezpośrednio, nie sąsiadował.

Dla tej przyczyny Słowiańszczyzna wschodnia stała otworem samym tylko turańskim wpływom. Dzięki też Turańcom, Bułgarom i Chazarom weszli w odległy związek handlowy, zmierzający ku Carogrodowi i Bagdadowi. W ten sposób weszli Słowianie wschodni w łańcuch wielkiego handlu, nie zdając sobie zrazu z tego sprawy, nie wiedząc pierwotnie nawet o istnieniu ni Bagdadu ni Konstantynopola.

Poznawszy doniosłość drogi handlowej wzdłuż Dniepru, przenieśli kaganowie chazarscy stolicę swą z nad Wołgi nad Don (z Itilu do Sarkalu). Nową stolicę stawiali i zdobili z pomocą budowniczych bizantyńskich, w których towarzystwie przybył też nad Don Konstanty z Tessaloniki, zwan filozofem, a znany następnie całemu światu pod imieniem zakonnem Cyryla. Jestto ten sam Cyryl, który wraz z bratem Metodym miał się wkrótce stać apostołem Słowiańszczyzny p o ł u d n i o w e j i z a c h o d n i e j, tudzież pisma słowiańskiego. Pismem tem jest „głagolica", znana do-

tychczas dobrze i używana do dni naszych w księgach liturgicznych Istrji i Dalmacji, w utworzonym przez świętych braci obrządku rzymsko-słowiańskim, czyli głagolickim, obejmującym niegdyś całą niemal Słowiańszczyznę południową, a w zachodniej Morawy, Czechy, tudzież południową część Małopolski (ognisko było w Wiślicy nad Wisłą). Obrządku tego resztki żyją wśród Słowieńców i Chorwatów Istrji i Dalmacji. Nigdy zaś a nigdy nie sięgnął obrządek rzymsko-słowiański do wschodniej Słowiańszczyzny. Chociaż św. Cyryl zebrał obfite żniwo wśród Chazarów około r. 850, chrześcijaństwo chazarskie nie promieniowało jednak zgoła od Sarkalu i nie dotarło nawet do Dniepru. Wbrew tylu popularnym opowieściom, wbrew rozpowszechnianym poglądom, należy stwierdzić w imię prawdy, że św. Cyryl i Metody nie mieli nigdy nic wspólnego ze wschodnią Słowiańszczyzną.

Znamienny to przykład, jak odciętą była Słowiańszczyzna wschodnia od wpływów bizantyńskich. Droga do Bizancjum stanowiła tajemnicę handlową Chazarów, a również strzegli tajemnicy drogi z Sarkalu do Kijowa.

Dla samychże atoli Bułgarów nadwołżańskich i Chazarów bez porównania więcej znaczenia posiadał Bagdad od Konstantynopola. Popęd do handlu i do wszelkich wynikających z tego dalszych stosunków i wpływów kulturalnych szedł tedy w tamtych stronach świata od wschodu ku zachodowi. Ognisko twórcze, w którem tkwiła siła rozpędowa, było w Bagdadzie. W środowisku najświetniejszej cywilizacji materjalnej całego świata znajdowało się źródło falowania dziejowego, zataczającego kręgi ku zachodowi, źródło pierwszych uderzeń, które przez szereg pośrednictw handlowych powołały Słowiańszczyznę wschodnią do dziejowego życia. Od tego ogniska ciągnęło się ku zachodowi pięć przęseł ku tyłom cywilizacyjnej sfery kalifatu: Ormianie, dalej Bułgarja nadwołżańska, od południa zaś Chazarzy, poczem na czwartem miejscu Jugra w łączności z fińskiemi ludami północy, sąsiadująca bezpośrednio ze Słowianami, a okrążająca osadnictwo słowiańskie od północy. Ormianie i Chazarzy znali drogi zbytu tak w stronę Bagdadu, jakoteż Bizancjum (znany im też był targ chersoński) — ale umieli strzec tajemnic

swego handlu, a Słowianie wschodni nie wiedzieli wówczas jeszcze o istnieniu Bizancjum.

Pozostawała tedy Słowiańszczyzna wschodnia nadal ograniczoną do stosunków ze światem turańskim. Rodzime słowiańskie pierwiastki kulturalne otarły się tam na wschodzie najpierw o turańszczyznę i przeszły pod jej wpływ, gdy potem żywioł wschodnio-słowiański z Podnieprza zaczął sięgać osadnictwem na Powołże, wprost pomiędzy Jugrę — a jeszcze później zajął ziemię Bułgarów nadwołżańskich i Chazarów i dodał do ich zaludnienia własne a liczne osady. Styczność zamieniła się na wspólnotę osadniczą, na wspólny obszar geograficzny. I tak, czem dalej rozwija się historja tego działu Słowiańszczyzny, tem bardziej ulega on wpływom turańskim. Trwa to aż do końca XVIII wieku. Jakkolwiek wyłączność turańszczyzny trwała niedługo, bo skończyło się niebawem izolowanie Słowian wschodnich, jednakże turańskie wpływy jeszcze w XVIII wieku były najsilniejszymi.

Wschodnia Słowiańszczyzna poczęła się atoli wreszcie stykać i z innemi cywilizacjami. Izolacja została przerwaną dzięki Waregom skandynawskim, braciom owych Normanów, którzy drogą morską dopływali do wszystkich wybrzeżnych krajów europejskich, zakładając wszędzie państwa nowe. Po pewnym czasie zapuszczali się w dolne biegi wielkich rzek, później coraz dalej ku biegom średnim, coraz dalej w głąb lądu, lecz zawsze tylko drogą wodną — bo to był pierwszy w Europie wieków średnich lud żeglarski. W takiż sposób zajęli Normanowie, czyli Waregowie, najpierw część wielkiego pojezierza od wschodniego Bałtyku w głąb lądu, a potem opanowali całe Podnieprze przez to, że opanowali komunikację rzeczną. Wyparli panowanie chazarskie, a sami na ich miejscu ujęli drogę Dnieprową, jako „drogę do Grecji". Waregowie nie robili jednak tajemnicy z odkrytej przez się nowej drogi od Bałtyku do Bizancjum; stanęła ona otworem ludom wschodniej Słowiańszczyzny.

Odmienne zachowanie się w tej sprawie Chazarów a Waregów względem Słowian wyniknęło z odmienności ich celów względem Bizancjum. Chazarom chodziło tylko o zyski z handlu, o monopol pewnego pierwszorzędnego szlaku

handlowego i o nic więcej — podczas gdy Waregowie zmierzali do zdobycia Konstantynopola, do założenia nad Bosforem państwa normańskiego, podobnież jak inni Normanowie pozakładali państwa w Normandji, w Anglji, na Sycylji. Ośm razy urządzali Waregowie na Bałkan wielkie wyprawy zdobywcze, sami stanowiąc w nich żywioł przodujący, kierujący wyprawą, gdy tymczasem ludność słowiańska dostarczała im masy wojskowej, podległej ich rozkazom. Sami, bez Słowian, nie byliby mogli zdobyć się na tak wielkie wyprawy, na takie przedsięwzięcia wojenne, jakiemi były np. dwie wyprawy bałkańskie Światosława. [1])

Słowianie wschodni zetknęli się wówczas bezpośrednio z południowymi — i... nie zostało z tego ani nawet najmniejszego śladu w tradycji historycznej. Bądź co bądź, jakiś związek z Bizancjum należał odtąd do zakresu spraw wschodniej Słowiańszczyzny.

Zaczynają się wpływy bizantyńskie. Były nieznaczne, całkiem nikłe, pomimo to, że z Bizancjum przyjęto chrześcijaństwo. Wszakżeż nie grecki język stał się liturgicznym, lecz bułgarski w macedońskiem narzeczu; używano tedy bułgarskich ksiąg liturgicznych, a bez języka greckiego obchodzono się w Cerkwi najzupełniej. Latopiscy zapisywali imiona tych wyjątkowych mnichów, którzy choć trochę znali greczyzny.

Państwowość bizantyńska — to „autokratorstwo", samowładztwo zupełne.

Samowładztwo sprzeciwiało się wszelkim pojęciom tak słowiańskim, jakoteż waregskim. Panowanie Rurykowiczów pozostało nadal dynastyczną wspólnotą rodową i ani nawet dzielnice nie były dziedzicznemi. Nie było żadnego księstwa zwierzchniczego; nie istniało żadne „Wielkie Księstwo Kijowskie" ani wówczas, ani nigdy potem.

Ani nawet po chrzcie Włodzimierza w r. 988 pojęć bizantyńskich o państwie nie zdołano we wschodniej Słowiańszczyźnie zaszczepić, a małżonka Włodzimierzowa, ce-

[1]) Do historji rosyjskiej, tu i w całym ustępie, por. „Dzieje Rosji", tom I, Kraków 1917 — i całokształt: „Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów". Warszawa 1921.

żarzówna Anna, miała zadanie nadzwyczaj niewdzięczne. Wszelkie próby wzmocnienia władzy książęcej spełzały na niczem (dość wskazać na to, że ledwie dopiero w połowie XV w. sądownictwo karne stanowiło na Rusi Zaleskiej bezsporny atrybut władzy książęcej). Ani nawet nie przyjęło się naśladowanie urządzeń dworu bizantyńskiego; epizodyczny przykład Włodzimierza Monomacha przeminął bez śladów. Władza książęca słabieje coraz bardziej do tego stopnia, iż w XIV w. księstwa stały się przedsiębiorstwami prywatnemi osób stanu książęcego. Ani śladu jakiegokolwiek poczucia państwowego; nie było też stronnictwa zmierzającego do połączenia dzielnic — ani nawet w łonie Cerkwi.

Aż do połowy XVIII wieku było wpływów bizantyńskich stanowczo za mało, iżby można było zaliczać Ruś do świata bizantyńskiego. Żadna z cech historycznych Rusi wogóle, a Zalesia (Moskiewszczyzny) w szczególności nie da się wytłumaczyć wpływami bizantyńskiemi, ani też nie da się odszukać w bizantyniźmie.

Nader silnemi były natomiast wpływy połowieckie, a więc turańskie. Połowcy posiedli hegemonję polityczną nad Rusią południową, a co ważniejsza, żywioł połowiecki wszedł w życie Rusi, stał się istotną jego cząstką, tak życia zbiorowego, publicznego, jakoteż nawet prywatnego. Od Rurykowiczów poczynając stawały się małżeństwa mieszane z krwią połowiecką sprawą zgoła zwyczajną. W obronie Połowców wystąpiła liczna koalicja Rurykowiczów przeciwko Mongołom, zaczepiając ich nad rzeką Kałką i prowokując w ten sposób najazd mongolski na Ruś.

Kiedy w dobie zwierzchnictwa tatarskiego pojawia się w źródłach ruskich w r. 1270, po raz pierwszy tytuł „car", nie odnosi się on do cesarza bizantyńskiego, lecz do kagana Kipczaku (krajów między Donem a Uralem). A kiedy potem metropolita Cyprjan, Serb, proponował zrzucić jarzmo tatarskie, a uznać zwierzchnictwo cara bizantyńskiego, odparł mu wielki kniaź moskiewski, Wasyl Dymitrowicz (1369—1425) w te słowa, zapisane w latopisach: „My mamy Cerkiew, ale cara nie mamy i mieć nie chcemy". Ale kagana sarajskiego tytułowało się zawsze carem.

Zresztą bizantynizm nie był silny ani na właściwym

swoim obszarze geograficznym. Chwieje się w drugiej połowie średniowiecza (od czasów cesarstwa łacińskiego) i miał doznać wzmożenia dopiero potem, aż po upadku państwa bizantyńskiego.

Na Bałkanie Bułgarja bywała długo bardzo niepewnem oparciem bizantynizmu, wyrywając się z pod wpływów carogrodzkich, przywołując czynniki zachodnio-europejskie po kilka razy, przygotowując nawet unję cerkiewną z Rzymem. Serbja jeszcze z początkiem XII wieku przechodziła do obozu łacińskiego.

Toteż poza księgami liturgicznemi — czerpanemi z drugiej ręki, bo z bułgarszczyzny — minimalne ledwie dawki bizantyńskich wpływów dały się w owym okresie zaszczepić na ciele wschodniej Słowiańszczyzny. W dziedzinie prawa znać natomiast wpływ turańskich pojęć.

Przyjrzyjmy się, jaki był w Słowiańszczyźnie wschodniej stosunek prawa prywatnego a publicznego, co należy do zasadniczych cech wszelkiej cywilizacji. W Prawdzie Ruskiej, najstarszym (nowogrodzkim) pomniku prawniczym, znać wpływy turańskie tak wyraźnie, iż aż dziwić się trzeba, jak mogło to nie zwrócić uwagi uczonych rosyjskich. Ustanawianie głównym dziedzicem najmłodszego brata, wyzwalanie niewolnicy, gdy powije dziecię, pochodzą ze świata turańskiego (to drugie prawo przeszło także do islamu). Dokładniejsze badanie źródeł Prawdy Ruskiej przyniesie jeszcze niejedną niespodziankę.

Turańska cywilizacja prawa publicznego właściwie nie posiada, lecz budowa państwa opiera się na prawie prywatnem, przystosowanem do osoby władcy. Prawo książęce nie istnieje jeszcze w pierwszej redakcji Prawdy Ruskiej; niema tam ani nawet wzmianki o księciu. W drugiej redakcji tyle znać księcia, że szkody wyrządzone jego majątkowi karane bywają srożej, zwykle podwójnie, czasem jeszcze bardziej.

Zdawałoby się, że w najstarszym ustroju życia zbiorowego Słowiańszczyzny wschodniej natrafimy na ślady prawa skandynawskiego, waregskiego, na jakieś podobieństwa z zawiązkami prawa publicznego w państwach normańskich zachodniej Europy. Lecz ani śladu tego!

Rurykowicze nie wnieśli bowiem ze Skandynawji żadnej idei państwowej, ani nawet idei dynastycznej nie wypielęgnowali. Władza ich książęca nie opierała się zgoła na prawie publicznem, lecz na tem, żeby jak największą ilość osób poddać w osobistą zależność od księcia. Któremu z nich bardziej się to wiodło, ten był potężniejszym. Wiodły do tego różne sposoby, wśród których najskuteczniejszym był t. zw. „zakup" lub „zakładniczestwo". Jestto instytucja prawna, właściwa całej północnej i środkowej Azji, tudzież ludom fińsko-ugryjskim i tej części Słowiańszczyzny wschodniej, która ma znaczną część swych dziejów z temi ludami wspólną, słowem: Rosji aż do XVII wieku. Czy „zakładniczestwo" pochodzi z cywilizacji chińskiej, czy z turańskiej, nie wiadomo; do Słowian północno-wschodnich przeszło oczywiście od fińsko-ugryjskich Turańców. Instytucja ta polega zaś na tem, że wszelka praca płynąca z najmu, wszelkie świadczenia wykonywane dobrowolnie za wynagrodzeniem — winny być płacone w całości zgóry. Tak jest dotychczas w znacznej części w Chinach, a bezwzględnie obowiązuje to jeszcze w Korei; holownicy na rzekach sybirskich również trzymają się tego systemu. Skutkiem tego każdy zarabiający pracą wolną na utrzymanie popada w ogromną zależność od swego chlebodawcy, gdyż jest jego dłużnikiem — a więc podpada prawom o dłużnikach, które w Azji aż do ostatnich niemal czasów, a w średnich wiekach w znacznej części Europy, były tak srogie, iż znały nawet przymusowe oddanie w niewolę za długi. „Zakup" był na łasce i niełasce swego chlebodawcy, jak dziś jeszcze chiński kulis, pracujący całe życie na spłatę swego długu i nie mogący nigdy do tego dojść.

Każdy mógł mieć na północnem Podnieprzu i na Powołżu swoich „zakupów", skoro tylko był do tego dość silnym ekonomicznie; rzecz prosta, że najwięcej ich mieli ci z książąt, którzy byli zarazem dobrymi gospodarzami — a gdy się Rurykowicze (zwłaszcza twerscy i moskiewscy) spostrzegli, jaką to może mieć doniosłość polityczną, starali się celowo zwiększać jak najbardziej ilość takich osób, i to nawet poza granicami swego księstwa. W tym celu toczyli częstokroć wojny pomiędzy sobą. Sławny Iwan Kaleta

(1325—1340) wprowadził „zakładniczestwo" pomiędzy osoby stanu książęcego, udzielając pożyczek na odrobek z praw książęcych — i tem zastosowaniem prawa prywatnego do spraw książęcych zapewnił Moskwie przewagę ekonomiczną, czego następstwem stała się potem przewaga polityczna, mianowicie skutkiem tego, iż inni książęta popadali w osobistą, prywatną zależność od książąt moskiewskich. W taki sposób oparła się budowa państwa moskiewskiego na prawie prywatnem, zupełnie po turańsku.

Podłoże turańskie było w cywilizacji wschodniej Słowiańszczyzny dziesięćkroć silniejsze od bizantyńskiego.

Rzadko komu wiadomo, że obok bizantyńskich nie brak było łacińskich wpływów, zrazu wcale nie słabszych. Przedewszystkiem obrządek grecki nie był zrazu wcale schyzmą. Biorąc rzeczy ściśle, Olga i Włodzimierz ochrzcili się w Cerkwi grecko-katolickiej. Synowa Włodzimierza, Irena Jarosławowa, łacinniczką była. Po nawróceniu całej Skandynawji nowe drużyny waregskie nie pogańskie już były, lecz chrześcijańskie w obrządku rzymskim, łacińskim. Kościół łaciński zowie się w latopisach: „waregskaja bożnica". Aż do początków wieku XIII sięgają rozmaite zachodnie objawy w liturgji na Rusi. Rurykowicze żenili się stale z łacinniczkami ze Skandynawji; nawet Włodzimierz Monomach miał żonę łacinniczkę. Unitą był metropolita Jefrem, skoro wprowadził kult św. Mikołaja Cudotwórcy, nieznany całkiem Cerkwi bizantyńskiej, kult typowo łaciński, pochodzący od papieża Urbana II. Dopiero za synów Monomacha miała nastąpić przewaga prawosławia na dworach Rurykowiczów.

Sprawiła to „święta góra Afonu" (Athos), filja jej w Ławrze Peczerskiej w Kijowie i tejże afiliacje w całej Rusi. Sprawiła to t. zw. kronika Nestora, która z Ławry wyszła, a stanowiła raz na zawsze podkład całego kronikarstwa wschodnio-słowiańskiego.

W średnich wiekach silniejsze były wpływy bizantynizmu na Europę zachodnią, niż na wschodnią Słowiańszczyznę. Podczas gdy Moskwa nie chciała słyszeć o bizantyńskim „carze", zachodnia Europa żyła długo odblaskiem i przeżytkiem bizantyńskiego „kajdzara". Kiedy w r. 800 wznawiano cesarstwo rzymskie, stanowiło to jakby syntezę

klasycyzmu z chrześcijańskiem pojęciem Dobra powszechnego *de civitate Dei*. Nie powiodło się! Cesarstwo Karola W. zawiodło i rozprzęgło się, zanim jeszcze dobiegł końca wiek IX. Ani nawet tradycja dynastyczna Karolingów nie utrzymała się na całym obszarze państwa Karola Wielkiego. Nie utrzymała się w Niemczech.

Wznowienie cesarstwa przez Ottona W. w r. 962 nie ma związku z cesarstwem Karolowem, ani ideowo, ani genetycznie. Ono wywodzi się z bizantynizmu (przeszczepione z dworem Teofanji bizantyńskiej), przejmując żywcem nawet nazwę bizantyńską „kajdzarów". Polska tego cesarstwa nie uznawała — jak wogóle w dziejach Polski niema prawniczych wpływów bizantyńskich, (są artystyczne wpływy, które sięgały zresztą aż do Hiszpanji). W przeciwieństwie do Polski przyjęły teorję „świętego rzymskiego cesarstwa narodu niemieckiego" pobratymcze Czechy, i weszły przez to samo w orbitę cywilizacji bizantyńskiej. Nie podbiła ona nigdy całych Czech, ani całych Niemiec. W historji niemieckiej nastaje dwoistość cywilizacyjna, walka cywilizacji łacińskiej z bizantyńską (dotychczas nie zakończona stanowczem zwycięstwem żadnej strony) — i ta dwoistość udziela się także historji czeskiej.

Nie była tedy ani zachodnia Słowiańszczyzna cywilizacyjnie jednolitą. Rozłam czesko-polski obserwować można zwłaszcza na dwóch zasadniczych momentach dziejowych:

Kiedy za Barbarossy nastało wielkie starcie się cywilizacji łacińskiej z kulturą niemiecką-bizantyńską, Czesi biorą udział w burzeniu Medjolanu (1162) i należą do obozu triumfującego niemieckiego cesarstwa, podczas gdy Polska zgnębiona jest przez cesarstwo, podobnie, jak Włochy. Kiedy potem nastał okres sporów polsko-krzyżackich, królowie czescy byli protektorami Zakonu, a prawnicy włoscy bronili nas przeciwko Krzyżakom. Nie pochodziło to z jakichś szczególniej zawikłanych okoliczności politycznych, lecz wynikało z prawnych pojęć Czechów. Odmienność prądów cywilizacyjnych scharakteryzowana w następującym ustępie z listu kanclerza króla czeskiego Karola (cesarza Karola IV) do Wielkiego Mistrza krzyżackiego:

„Polacy odrzucają powagę cesarską i nie chcą w cesa-

rzu uznawać rozjemcy. Należą oni do barbarzyńskich narodów, nie uznających majestatu cesarza i prawa rzymskiego. Był tu Spytko z Melsztyna, poseł króla Kazimierza (Wielkiego), człowiek nieokrzesany i niewykształcony, aczkolwiek powiada, że u boku króla niema nikogo nadeń mędrszego. Ganił on wszystko, co w Bogu spoczywający Fryderyk (II cesarz) i inni dla waszego uczynili Zakonu. Nędznik ten powiadał: „A czemżeż jest wasz cesarz? Nam sąsiad, lecz królowi naszemu równien". Gdy mu zaś wyłożyliśmy prawo rzymskie o pełni władzy cesarskiej, a dla Polski związek z cesarstwem i dobrodziejstwa w Bogu spoczywającego Ottona (III, cesarza), odparł lekkomyślnie: „Gdzież Rzym i w czyjem ręku, powiedzże! Wszak cesarz niższy od papieża, jemu składa przysięgę, gdy tymczasem nasz król dzierży koronę i miecz dane sobie od Boga, a ponad prawa cesarstwa przekłada swoje prawa i przodków tradycje". Biada! cóż dla nich jest świętego! Oczekiwać należy chwili, w której karki ich ugnie powaga zwierzchniej władzy". [1])

Zdawałoby się, że nie sposób wyobrazić sobie znaczniejszej różnicy w pojęciach dwóch narodów, jak takie wykluczające się wzajemnie zapatrywania na instytucję naczelną średniowiecza. A jednak zachodziła różnica jeszcze większa pomiędzy Polakami a Czechami, dotycząca samejże struktury społecznej.

W Polsce nie było feudalizmu. Pojawiający się kiedy niekiedy jednostopniowy feudalizm książęcy, ograniczony do stosunków dynastycznych, nigdy nie był należycie uregulowany, nigdy całkowicie uznany, i nie zakorzenił się, nie pozyskał sobie opinji, jako instytucja prawa publicznego potrzebna, przydatna — i za Władysława Jagiełły został nawet zakazany, poczem tylko tolerowano go w stosunku do Mazowsza. Oto cały feudalizm w Polsce! Na Litwie feudalizm książęcy dotrwał do drugiej połowy XV stulecia, a bojarskie prawo służskie poczęło zanikać już w połowie XVI, ale to prawo rusko-litewskie nie ma żadnego związku genetycznego z feudalizmem zachodniej Europy.

[1]) W Czackiego Dziełach, tom III, str. 112 — przedrukowane w polskim przekładzie prof. Jana Dąbrowskiego w „Tekstach źródłowych", zeszyt 21.

Feudalna szczeblowatość całego społeczeństwa uchodzi za cechę charakterystyczną cywilizacji zachodnio-europejskiej w wiekach średnich — niesłusznie. Jakżeż mało było tego feudalnego ustroju we Włoszech! Historja polska wykazuje na tem polu znów trochę podobieństwa z włoską, pomimo rozmaitości stosunków społecznych. Włochy i Polska wykazują, jako brak feudalizmu nie stanowił tamy dla rozwoju cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, a zatem nie można uważać ustroju feudalnego za cechę zasadniczą tej cywilizacji.

Nam chodzi tu tylko o to, że istnienie lub brak feudalizmu stanowią zasadniczą różnicę struktury społecznej, a tak doniosłą, iż uważać to wypada za różnicę kulturalną w łonie danej cywilizacji. Ze Słowian znane były urządzenia feudalne tylko u trzech narodów: u Czechów, Słowieńców i u części Chorwatów, mianowicie w Dalmacji. W Czechach przetrwało prawo feudalne w zastosowaniu do latyfundjów aż do odzyskania niepodległości za dni naszych. W stosunkach historycznych pomiędzy obu państwami, czeskiem a polskiem, powoływały się Czechy wielokrotnie na prawo feudalne. W imię zasad feudalizmu mieli panować w Polsce Wacławowie, a czeskie „prawo państwowe" do księstwa Cieszyńskiego polega li tylko na feudalnych roszczeniach.

Czechy zidentyfikowały się tedy z takiemi systematami politycznemi i społecznemi, które Polska zwalczała. Doszło do tego, iż Wacław II wystąpił w Polsce, jako lennik niemiecki! Potem Karol IV był wyrazicielem najczystszego prawa dynastycznego, którego Polska nigdy nie uznawała. Podczas gdy w Polsce wytwarzało się państwo oparte na społeczeństwie, w Czechach przeciwnie: społeczeństwo oparte na państwie. Czesi przyswajali sobie z Zachodu w sam raz to, czego Polacy nie przyjmowali.

W wieku XV następuje przełom i Czesi biorą udział w głoszonej przez Polaków „wojnie z całą nacją niemiecką", w wojnie z systemem cesarstwa. Sami się niedawno przedtem starali o koronę cesarską dla siebie, a podczas wojen husyckich pragnęli związku państwowego z najwytrwalszym nieprzyjacielem cesarstwa, z Polską. Następuje też wielkie

zbliżenie kulturalne obu narodów, trwające aż do początku XVII wieku, do wojny 30-letniej.

Rozbieżność poglądów zasadniczych w Polsce a Czechach służy za jaskrawy dowód kulturalnej różnolitości Słowiańszczyzny, a to z powodu bardzo dużej bliskości krwi tych narodów. Gdyby antropologja czy etnografja miały decydować w życiu historycznem, różnice tego rodzaju byłyby niemożliwością!

Ale mamy przykład jeszcze jaskrawszy, skoro w jednym i tym samym narodzie rozmaite jego krainy, lub rozmaite warstwy kroczyły różnemi szlakami rozwoju historycznego! Oto niektórzy tylko Chorwaci, mianowicie chorwaccy Dalmatyńcy, posiedli prawo feudalne, podczas gdy w głębi chorwackich obszarów lądowych nie było ono zgoła znanem. Oto u Słowieńców ci, którzy urządzili się według prawa feudalnego i na niem się oparli, wzięli następnie rozbrat z innemi warstwami społeczeństwa własnego i stali się Niemcami. Wytwarzały się różnice narodowe w jednem i tem samem społeczeństwie, i to nie oparte wcale na różnicy pochodzenia, na różnicy etnograficznej. Sama odmienność kulturalna wiodła do powstania odmiennego poczucia narodowego.

Tembardziej mogło to było nastąpić, jeśli zachodziła odrębność cywilizacyjna, całkowita odmienność metody życia zbiorowego. Odkąd też na Bałkanie zwyciężyła ponownie bizantyńska cywilizacja, od tego czasu (od XIV wieku) zaniosło się na taki rozłam pośród ludów języka serbskiego, iż wytworzyły się z nich dwa narody: chorwacki i serbski.

Tak tedy do połowy XV wieku złożyła Słowiańszczyzna już aż nazbyt wiele dowodów, jako nie istniała nigdy ni na dzień jeden jakakolwiek „kultura słowiańska". Aleć nie koniec mieszaniny! Miało się to dopiero zacząć na dobre! Od czasów Syrji starożytnej nie oglądały dzieje podobnej rozmaitości!

Mogło się było zdawać na Zachodzie, jakoby w r. 1453, w roku zdobycia Carogrodu, zagrażał koniec cywilizacji bizantyńskiej; a tymczasem ma ona bogatą historję jakby pogrobową, i żywa jest do dnia dzisiejszego, a nawet za dni naszych wielce ożywiona.

Na długo, bardzo długo przedtem, zanim Turcy pojawili się na europejskim brzegu morza egejskiego, wywierał islam wpływ na bizantynizm bałkański. Orjent okazał się od razu silniejszym. Nie udzieliło się islamowi malarstwo religijne, lecz w Cerkwi nastało obrazoburstwo. Specjaliści opowiadają nam o pewnych islamickich wpływach na sekty wschodnie w Azji Przedniej. Z drugiej strony wiadomo historykom, jak to nestorjanizm szukał ochrony przed muzułmaństwem w mongoliźmie, popierając jego ekspanzję państwową z całych sił (bitwę pod Lignicą 1241 r. rozstrzygnęli nestorjanie). Walka islamu z chrześcijaństwem dokonaną była już w Azji i Afryce, zanim przeniosła się na Bałkan, a Turcy nie przodownikami byli mułzumaństwa, lecz ostatnim jego taranem.

Zdobywanie bałkańskiego półwyspu szło gładko. Prawosławie rozdwojone było na greckie i słowiańskie. Słowianie byli moralnie unicestwieni sekciarstwem bogomilskiem.[1]) Zrazu rozgrzeszali się tem, że tylko udają muzułman, a skończyło się to na tem, iż stali się najgorliwszymi wyznawcami Proroka; jakoż znaczna część potomków bośniackich begów bogomilsko-muzułmańskich wyznaje islam dotychczas.

A kiedy bogomilstwo utorowało już drogę Turkom do zagarnięcia całego Bałkanu, nastały po zdobyciu Carogrodu pomiędzy patrjarchatem prawosławnym a nowym kalifatem stosunki... jak najlepsze. W przeddzień ostatecznej zagłady wołano na ulicach Carogrodu: „Wolimy turban, niż tjarę!" (alluzja do unji cerkiewnej, przyjętej przez dwór cesarski) — a okrzyk ten stał się dogmatem bizantyńskim na całą następną przyszłość. Patrjarchat sam przyczyniał się usilnie do dalszego mieszania cywilizacji bizantyńskiej z mieszaniną turańsko-muzułmańską, reprezentowaną przez Turków. Nigdy też kalifat nie walczył z Kościołem wschodnim, ale tylko z katolicyzmem.[2]) Ze skrzyżowania bizantynizmu z turecczyzną wyniknęło całkowite przytłoczenie wszelkiej cywi-

[1]) O bogomilstwie zob. „Sprawy religijne i cerkiewne w państwie Iwana III", *Przegląd Powszechny,* marzec 1924.

[2]) Z prawosławia nie wolno było nawracać na islam. Por. Lebiediew A. P.: Istorja greko-wostocznoj Cerkwi pod włastiju Turok. Izdanie wtoroje. Petersburg 1903.

lizacji wśród Słowian bałkańskich. Powstająca nowa kultura: turecko-bizantyńska miała wydać skutki przeraźliwe.

Słowiańszczyzna wschodnia zrazu nie miała nic wspólnego z poturczonym Carogrodem; usunęła się od niego zupełnie. Później dopiero miała ulec tem bardziej fatalnemu jego wpływowi. Narazie w owych właśnie czasach po zdobyciu Konstantynopola, nastąpiło wprawdzie znaczne przejęcie cywilizacji bizantyńskiej w państwie moskiewskiem, ale nie wprost z Bizancjum.

Mylnem jest rozpowszechnione mniemanie, jakoby doniosłym pod tym względem faktem było małżeństwo Iwana III, zawarte w r. 1472 z siostrzenicą ostatniego cesarza bizantyńskiego, Zofją Paleolożanką. Była ona papieską wychowanką, z Rzymu przybyła do Moskwy i posag otrzymała od papieża, a przybyła w kraje suzdalskie w orszaku humanistów, nie teologów wcale. Byli to tacy sami humaniści jacy po całej Europie rozniecali zamiłowanie nauk i poczucie piękna, twórcy i pomnożyciele uniwersytetów, wspomożyciele piśmiennictw narodowych. Ci sami humaniści nie nauczyli jednak w ziemiach moskiewskich nikogo ani nawet początków gramatyki.[1]) Nie ich wina, że na podłożu kultury turańsko-słowiańskiej nikt uczyć się nie chciał. Wszak tam nawet kapłan piśmienny należał już do rzadkości i tak też zostało nadal.

Zofja Paleolożanka nie posiadała najmniejszego wpływu politycznego, a kulturalnego tyle, iż stała się twórczynią „Moskwy białokamiennej", do owego czasu wyłącznie szarodrewnianej. Sprowadziła z Włoch świetnych architektów, którzy stawiali na Kremlu moskiewskim prawdziwe arcydzieła sztuki budowlanej. Ale nie wyrobił się z tego na Powołżu styl nowy, tylko artystyczne jakieś „dwojewierje", w którem układa się najobojętnej obok siebie linje i kształty wzajemnie się znoszące. Ta pierwsza próba wytworzenia w Moskwie syntezy kulturalnej Zachodu i Wschodu przynajmniej w ograniczonym zakresie budownictwa — wydała rezultaty marne, nakryta baniastą „cebulą" („łukowica") na świadectwo, że na pewnym stopniu kultury można z kilku

[1]) Spostrzeżenie O. Pierlinga S. J.: La Russie et le Saint-Siège.

rzeczy pięknych zrobić jedną brzydką. Na tem koniec wpływów, czy to włoskich, czy bizantyńskich, za pośrednictwem Zofji. Ani nawet ceremonjału bizantyńskiego dworskiego nie zaprowadzono; natomiast spotykamy się co krok z dowodami, jak przedostawał się na dwór moskiewski skomplikowany ogromnie ceremonjał „carów" tatarskich. Nie przywoziła Zofja z sobą żadnego „spadku bizantyńskiego". Ani też Iwan III nie chciał nic wiedzieć o bizantyńskich cesarzach. Jego ideałem było zostać następcą nie bizantyńskiego cara, ale tatarskiego cara-hana, skoro się do reszty wydostanie z pod jego zwierzchnictwa.

Inne natomiast małżeństwo na moskiewskim dworze posiadało pierwszorzędne znaczenie dla rozszerzenia i pogłębienia bizantynizmu w Słowiańszczyźnie wschodniej, a mianowicie związek syna Iwana Srogiego, Iwana Młodszego (który zmarł następnie jeszcze przed ojcem) z księżniczką mołdawską, Heleną, córką Stefana, zwanego Wielkim. Stosunki mołdawskie podobne były pod niejednym względem do wschodnio-słowiańskich. Panowała i tam bułgarszczyzna macedońska i cyrylica w cerkwi i do wszelkich czynności piśmiennych, znano też i tam Tatarów, bezpośrednich sąsiadów od wschodu i nie brak było śladów biurokracji chińsko-mongolskiej. Ale wpływów tatarskich, turańskich przeto, było na Wołoszy bez porównania mniej, niż na Rusi Zaleskiej, a za to znacznie więcej bizantyńskich; wszak było to bliżej Bizancjum.

Dwór „wojewody" mołdawskiego urządzony był karykaturalnie po bizantyńsku z imitacją wszystkich cesarskich urzędów dworskich, a tytuł władcy brzmiał „samoderżawny gospodin", co pochodziło od bizantyńskiego tytułu „autokratora". Władcy wołoscy byli też naprawdę panami samowładnymi, których władza wkraczała aż w prawa prywatne poddanych. Władza wojewodów mołdawskich i multańskich była bez porównania rozleglejsza i silniejsza od władzy ówczesnych Wielkich Książąt moskiewskich, którym daleko jeszcze było do „samoderżawia".

Podobieństwo zachodziło pod względem religijnym, bo i we Wołoszczyźnie całej właściwą religją było... „dwojewierje", cudaczna mieszanina pogaństwa z formami cerkiew-

nemi — i to wszystko było w porządku, byle nie stać się „nieczystym Letinem", t. j. łacinnikiem. Nienawiść do łacińskiej cywilizacji wszelkiej, nie tylko do obrządku łacińskiego, stanowiła jakby główny dogmat religijny tu i tam.

Był atoli w „dwojewierju" wołoskiem pierwiastek, znany dotychczas tylko nielicznym jednostkom we wschodniej Słowiańszczyźnie, a który dopiero z dworem Heleny Mołdawki miał się rozszerzyć daleko na północ, w krainy moskiewskie. Pierwiastkiem tym bogomilstwo, rozpowszechnione i w Mołdawji, a popierane gorliwie przez małżonkę Iwana Młodszego. Wytępiono je następnie za panowania Wasyla III Iwanowicza (po roku 1506).

Bogomilstwo niosło z sobą wpływy nie tylko religijne. Związane genetycznie w wysokim stopniu z żydowską uczonością Solunia, szerzyło na Bałkanie i następnie na Zalesiu pierwiastki cywilizacji dotychczas nie zaszczepianej — znanej, lecz izolowanej i ignorowanej w Słowiańszczyźnie zachodniej — mianowicie cywilizacji żydowskiej.

Nawet w dziedzinę cerkiewną przedostawały się żydowskie wpływy. Żyd Scharia z kilku swymi towarzyszami stanowi cały ustęp w kronikach cerkiewnych Nowogrodu Wielkiego i Moskwy. Żydzi mają swą kartę w piśmiennictwie teologicznem ruskiem, którą zapisali ostatecznie w taki sposób, iż wprowadzili do cerkwi żydowską księgę rytualną, jako rzekomy psałterz. Żydzi stanowili grono najbardziej uczonych mężów, u których archimandryci szukali wyższego wykształcenia — w kabalistyce żydowskiej i astrologji. Bo też, kiedy wyczerpały się tablice paschalne, nie można się było obejść bez uczonych żydowskich celem obliczenia chrześcijańskiej Wielkanocy. Wstydzono się tego stanu rzeczy i zacierano ślady potem w latopisach.

Cerkiew?! Oto na rok 7.000 (1492) spodziewają się końca świata, i od roku 7001 nawet popi odpadają od wiary. Pisane bowiem jest, jako „Chrystus rodził się w ostatnie lata", a tymczasem minęło lat półtora tysiąca, a niema drugiego przyjścia Jego, a zatem „pisma apostolskie są kłamliwe" i „ojców świętych pisma kłamliwe i zasługują, by je ogniem zniszczyć". Umieli korzystać z zamętu myśli „żidowstwujuszczije", wywodząc, jako Mesjasz dopiero przyjdzie.

Doszło do tego, że zaczynano Paschę obchodzić po żydowsku. [1])

Główny pogromca „żidowstwujuszczich", arcybiskup nowogrodzki Gennadjusz, bardzo pobożny i obowiązkowy, korzysta równocześnie z okazji, że W. Książę wysyła poselstwo do Włoch a z niem tłumacza Gerasima i uprasza tegoż, by tam poszperał w starych księgach, czy należy wyśpiewywać wyraz „alliluja" trzy razy, czy też wystarcza dwa razy; ta bowiem kwestja „teologiczna" niepokoiła sumienie jego i całej owczarni nowogrodzkiej od dłuższego czasu, a w nowogrodzkich księgozbiorach nie udało się wynaleźć nic rozstrzygającego. Ale bo też apokryfy rozszerzone były pomiędzy duchowieństwem na równi z prawdziwemi księgami Pisma św., a nikt, ale to literalnie nikt nie umiał odróżnić tych od tamtych. Nie dziwmy się, gdy spotykamy się z takiemi kwestjami, czy np. może odprawiać nabożeństwo pop, który całą noc nie spał, albo który najadł się czosnku? I znaleźli się „teolodzy", którzy wykryli uczenie, w które dni wolno najeść się tego przysmaku. A czy można śpiewać pieśni nabożne, jadąc konno? A czy w dnie postne wolno siedzieć z nogami założonemi przez kolana? Możnaby bez trudu wypełnić kilka stronic druku podobnemi „kwestjami" — aleć nie chodzi o zbieranie anegdotek, choćby autentycznych.

W takim stanie spraw religijnych wyda się rzeczą prostą, że misje pośród Jugry taki tylko miały skutek, iż zasilało się nowemi ogniwami „dwojewierje", bo przyjęcie chrztu nie wpływało w niczem ni na pojęcia społeczne i prawne, ni na obyczaj. Aleć nie tylko Turańcy nie ulegali żadnym wpływom kulturalnym z Moskwy wypływać mogącym, lecz zaniosło się tu i ówdzie na coś wręcz przeciwnego. Ze zdumieniem widzimy, jak za Iwana III wracają „wołchwy" na ziemiach o zaludnieniu niewątpliwie słowiańskiem, ludności tedy, której przodkowie przyjęli chrzest już przed pięciu wiekami. Jugorskie „wróżbiarstwo" znajdowało zwolenników pośród wyższych warstw ludności słowiańskiej, podobnież jak praktyki sekty „żydowińskiej". Książę Jan możajski pali

[1]) A. Archangelskij: Nil Sorskij i Wassian Patrikiejew, Petersburg 1882.

na stosie bojara Andrzeja Dymitrowicza z żoną za „wróżbiarstwo" pogańskie. Innym razem wiodą na stos za to samo matkę bojara Jerzego Mamonowa.[1])

Wraz z rozszerzaniem zaborów ku wschodowi przybywa państwu moskiewskiemu coraz więcej turańszczyzny, a żywioł ten nie zajmował bynajmniej miejsca pośledniego. Wyższe warstwy moskiewskie składają się niebawem w większości z turańczyków, z Jugry i Tatarów zeslawizowanych językowo i cerkiewnie w dwojewierju, ale bynajmniej nie asymilowanych cywilizacyjnie. Widocznie nie było znaczniejszej nierówności cywilizacyjnej pomiędzy żywiołem turańskim a słowiańskim Moskiewszczyzny, skoro Jugra nie tylko zachowuje nadal swój obyczaj, ale Słowianie przejmują się obyczajem turańskim, a najbardziej dwór wielkoksiążęcy. Wcielenie carstwa kazańskiego w połowie XVI wieku ukoronowało ten prąd, ale nurtował on od dawien. Turańcy pozostawali sobą, chociaż zmienili język; zjawisko tak powszechne w historji cywilizacyj azjatyckich! W tem właśnie przeciwieństwo do cywilizacji zachodniej, gdzie przyjmując obcy język za swój, przechodzi się zarazem do nowego społeczeństwa, do innego narodu.

W Moskiewszczyźnie wytwarza się obok cerkiewnego również cywilizacyjne „dwojewierje". Kładą się obok siebie pierwiastki przeciwne, mieszają się zewnętrznie mechanicznie, wytwarzając chaos przeciwieństw wewnętrznych.

Knut, mongolskie narzędzie karności i... administracji, należy już za Iwana III do techniki rządzenia. A biją knutem publicznie książąt i archimandrytów, a nie ubliża im to bynajmniej. Już też wszedł w obyczaj spadek po dżingishanach: pijaństwo. Dynastja Temudżina zdegenerowała się szybko pijaństwem, a z ich dworu rozeszło się spopularyzowane naśladownictwem pijaństwo do całego ogółu mongolskiego i dalej w turański świat na zachód, aż dotarło na dwór moskiewski. Za Iwana III obowiązuje cały ceremonjał pijacki przy oficjalnych przyjęciach, np. poselstw zagranicznych. Są też już karczmy wielkoksiążęce, jakoby.. monopol. Od Moskwy uczyła się picia ceremonjalnego Litwa. Naj-

[1]) Karamzin: Istorja Rossii, tom VI.

pierw musiano zaprowadzić ten sam ceremonjał na przyjęcia posłów moskiewskich w Wilnie, a potem stopniowo i krok po kroku znalazła się reszta.

Włoski podróżnik Contarini powiada, że gdyby Wielki Książę każdemu ze swych poddanych pozwalał pędzić wódkę, byliby wszyscy wiecznie pijani i pozabijaliby się wzajemnie. Wogóle Moskwicini ówcześni wydali mu się *bestial gente*. Pracuje się niewiele. W bazarach kupcy siedzą tylko do południa, a po pewnej godzinie absolutnie nikt nie pracuje, tylko wysiaduje się po karczmach.[1])

Pijaństwo moskiewskie było genezy mongolskiej. Turańskiej cywilizacji jeszcze jeden objaw: na handlu kładzie rękę państwo, jako kupiec nad kupcami, i głowa państwa trudni się handlem. Przykład szedł od tatarskich „carskich" dworów. Perekopski han, Mengli-Girej, prowadzi spekulacje handlowe na Litwie; poseł Iwana III, Pleszczejew, kompromituje się w Stambule, jako komisant handlowy swego mocodawcy; na Krymie utrzymuje Iwan III komisantów do handlu rybą suszoną i jedwabiem na własny rachunek. Stefan „Wielki" mołdawski handlował jeńcami wojennymi! Hetmanowie i atamanowie kozaccy handlowali wołami aż do XVIII wieku, mając komisantów aż na Śląsku.

Absolutnie niezrozumiałemi już były w Moskiewszczyźnie pojęcia zachodnie. Pogłoski, jakoby Iwan III starał się o tytuł króla *in tota ruthenica natione* były wyssane z palca. Kiedy Czech Mikołaj Popel, bawiąc w Moskwie w r. 1489, proponował, że wystara się u cesarza o królewski tytuł dla Iwana III, ażeby mocą takiego tytułu mógł się uważać za pana także litewskiej Rusi, wywołał tym projektem u władcy moskiewskiego oburzenie. Odpowiedź zapisali diacy dosłownie (ułożoną była zapewne zgóry i spisaną), a jest nadzwyczaj znamienna:

„A co mówiłeś nam o królestwie, czyby nam dogadzało być wyniesionym przez cesarza na króla w swoim kraju, toć my z łaski Bożej gosudar na swojej ziemi od samego początku od pierwszych naszych praszczurów; a wy-

[1]) Contarini: Viaggio, w wydawnictwie: Biblioteka inostrannych pisatielej, t. I.

niesienie nasze mamy od Boga; jak nasi przodkowie, tak też i my prosimy Boga, żeby Bóg dał nam i naszym dzieciom i w przyszłe wieki przy tem się utrzymać, jako teraz jesteśmy gosudarami na swojej ziemi; a jak przedtem nie chcieliśmy wyniesienia od nikogo, tak też ani teraz nie chcemy". [1])

Jakżeż zdumionym musiał być Popel, Czech, którego ojczyzna stała przy prawie cesarskiem! On zaś popadł u Iwana w niełaskę i musiał przyspieszać wyjazd z Moskwy!

Uderza stanowcza różnica poglądów litewskich a moskiewskich na stosunek żony do męża. Kniaź Fiedor Bielski, skompromitowany w spisku na życie Kazimierza Jagiellończyka, ucieka za granicę moskiewską z takim pośpiechem, iż nie zdążył zabrać z sobą żony. Wielokrotnie prosił potem Iwan III króla Kazimierza, żeby przysłać księżnę za mężem. W końcu odbywa się taka charakterystyczna wymiana zdań pomiędzy obu władcemi. W maju 1495 roku każe Iwan III oświadczyć Aleksandrowi (bo sprawa przeciągnęła się do następnego panowania) Jagiellończykowi w odprawie posła litewskiego Pietraszkiewicza:

„...ależ w naszym zakonie chrześcijańskim, chociaż żona i nie chce do męża, należy ją wydać mężowi i po niewoli".

A na to odpowiada Aleksander Jagiellończyk:

„Ale w naszem prawie niema tego, i nie można ludzi wolnych przemocą oddawać w niewolę; i teraz, jeżeli zechce jechać do swego męża, my jej tego nie bronimy". [2]) Według pojęć litewskich jest żona „człowiekiem wolnym", tak samo, jak może nim być mąż i niezależnie od męża, swem własnem prawem osobistem; tej odrębności indywidualnej nie przyznawano kobiecie w Moskiewszczyźnie.

Różnica obyczaju Rusi litewskiej a Moskwy jest już w drugiej połowie wieku XV znaczna. Na dziejach obyczaju możnaby studjować, jak fala wpływów przedziera się z litewskiego państwa dalej na wschód w tem i owem, lecz nie pociąga to nigdy następstw trwałych, aż wkońcu zwycięża

[1]) Por. „Geneza uroszczeń Iwana III do Rusi litewskiej", w Ateneum Wileńskiem 1925.

[2]) Sbornik istoriczeskawo obszczestwa, tom 35, Nr. 36 i 40.

na całej linji obyczaj tatarski. O bizantyńskim zaś obyczaju mogą mówić tylko tacy, którzy historję Rosji znają tylko z „wieści".

Obyczaj dworski moskiewski, trzymał się aż do połowy wieku XVIII najprostszej zasady orjentalnej: dąć i piąć się jaknajwyżej, przybierając pozę pierwszej na świecie osoby. Źródła notują cały szereg zabawnych wydarzeń z tego powodu, bo poseł moskiewski musiał być wszędzie pierwszym, inaczej urządzał awantury. A jeszcze gorzej miało być od wieku XVII aż do połowy XVIII: obyczaj moskiewski tak zdziczał, iż w Europie nikt nie chciał przyjąć posłów moskiewskich na kwaterę, bo dom przez nich zamieszkiwany stawał się niemożliwy do dalszego zamieszkiwania przez Europejczyków; musieli tedy kupować domy.

W zetknięciu z towarzystwem litewskiem pierzcha czasem obyczaj moskiewski, jako wręcz niewykonalny. Nawet od orjentalnego „miestniczestwa" trzeba było ustępować, bo się na tem nikt na Litwie nie znał. Warto czytać jaki opis uczty oficjalnej u Iwana III, a obok tego opis obiadu dworskiego w Trokach, podany we wspomnieniach podróży u Contariniego.

A popod obyczajem kryją się sprawy głębokie. Zapiszmy, jak to wojewoda Zabrzeziński wyraża się w r. 1493, w liście do Zacharijnicza, namiestnika nowogrodzkiego, o swoich kolegach, litewskich wielmożach; mówi o nich słowy: „p a n o w e b r a t i a m o j a".[1]) Któż z nas nie drgnie, nie poczuje żywszego tętna krwi swojej, słysząc wyrażenie to? A było to pod koniec wieku XV — i już aż na Litwie. Ale d a l e j n i e p o s z ł o. Wytwarzały się na granicy litewsko-moskiewskiej dwa odrębne światy i myśli i uczuć.

Czyż był w tem wszystkiem jaki bizantynizm?

Władcy moskiewscy zapatrzeni byli w dwór hański, jako w swój wzór, a zwłaszcza szła dworskość z Kazania, najbardziej kulturalnego ośrodka tatarczyzny. Coraz więcej znamion tatarskich nabierał dwór Iwana III, a dwór jego następcy był już całkiem tatarskim, zwłaszcza, że Tatarka zasiadła na tronie Zofji Paleolożanki. Kiedy zawiodły widoki ożenienia

[1]) Sbornik istoriczeskawo obszczestwa, tom 35, str. 87.

Wasyla Iwanowicza z europejską jaką księżniczką (a więc z łacinniczką!), zdecydowano się na poddankę. Salomonida Saburowna zostaje Wielką Księżną, z tatarskiego rodu ordy Złotej. Wszystkie źródła notują, jako wybranie panny młodej odbywało się tatarskim obyczajem, że mianowicie zwieziono do Moskwy półtora tysiąca dziewic z całego państwa, wybierano, dobierano, aż wreszcie wybór padł na Saburownę. Zapewne była ona wybraną zgóry, ale niema powodu zadawać kłamu źródłom; widocznie zachowano ceremonjał zwózki panien z całego państwa i fikcję wyboru. Jest to sposób turański, praktykowany i obecnie wśród „półcywilizowanych" sułtanów dalszego Wschodu.

Odkąd Osmanie stanęli na czele świata muzułmańskiego, poczynają też od Turków iść moda i obyczaj. Wolna Tatarka została wreszcie także zakwefiona i zamknięta w haremie. Nie wiemy, kiedy się to przyjęło; prawdopodobnie Saburowna tej mody jeszcze nie znała; miało to przyjść dopiero później, aż po zagarnięciu Kazania w połowie XVI wieku. Całkiem błędnem jest przypisywanie zaprowadzenia zamknięcia w „tieremach" Zofji Paleożance! W wieku XVII zamknięcie obowiązuje każdą kobietę wyższego stanu. Lud nigdy tego nie znał!

Za Iwana III czasów przyjęło się z Kazania t. zw. „miestniczestwo"; za tego panowania natrafiamy na pierwsze n i e w ą t p l i w e źródłowe dowody tej instytucji. Jest to pedantyczna ścisłość w hierarchji osób wyższych stanów, kniaziów, bojarów i dworzan książęcych. Wyrazem tej ścisłości arcydokładne przepisy, kto ma siadać wyżej przy stole, kto niżej. Zaczęło się to od przestrzegania porządku przy stole wielkoksiążęcym, na ucztach dworskich i stąd nazwa instytucji: „miestniczestwo". Z tego wytwarzał się automatycznie porządek hierarchji dworskiej i niedworskiej, a potem hierarchji urzędowej i społecznej; wszystko zależało od wysokości „miejsca". Na dnie systemu tkwiło oczywiście przekonanie, jako nie może być dwóch ludzi, zupełnie sobie równych. Wykształcono ten system za Wasyla III Iwanowicza, za Iwana Groźnego doszedł on do szczytu rozwoju. Sam Groźny był najdoskonalszym znawcą arcyzawiłych przepisów systemu, istnym Wielkim Mistrzem jego ceremonjału.

Tatarszczyzna wsiąkała wszystkiemi porami w ciało Moskiewszczyzny, a wcale nie bizantynizm.

Istniał atoli także kierunek bizantyński, lecz wyłącznie polityczno-cerkiewny. Zmierzał do tego, by Moskwa znała się wbrew nawet władcy swemu następczynią Bizancjum. Za Wasyla III Iwanowicza dorwał się do steru prąd zwany josiflańskim od Josifa Sanina, popierający władzę nieograniczoną w imię bizantyńskiego autokratorstwa. Twórcą teorji państwowości i kultury moskiewskiej staje się w owem pokoleniu mnich twerski, Filoteusz. W listach swych do Wasyla dochodzi do przekonania, jako wiara prawdziwa, reprezentowana przez Bizancjum, nie upadła wraz z jego upadkiem: „nie zginęło święte Bizancjum, lecz jest przeniesione do Moskwy„ jako „do trzeciego Rzymu a czwartego nie będzie".

Ale bizantynizm przedstawia zawsze jakąś uczoność i wymaga jej, choćby najbardziej spaczoną była. A w Moskwie?! Zasadą josiflanizmu było przecież, że „myślenie jest źródłem zła; myślenie, to powtórny upadek człowieka". Kiedy nareszcie zrozumiano, że trzeba oddzielić apokryfy od właściwego tekstu Pisma św. i sprowadzono uczonego Maksyma Greka do sporządzenia należytego tłumaczenia ksiąg świętych, uczony ten ledwie zdążył przełożyć Psałterz, dostał się do więzienia za... herezję i zły przekład Pisma św. Nieuctwo triumfowało i miało stać się jakby jakąś zasadą w Cerkwi. Później cały „raskoł" powstał z opozycji przeciw poprawnej edycji Pisma św.

Bizantynizmu wszelkiego było zaś tyle, ile w Cerkwi! Państwo stawało się całkowicie turańskiem. Czyż do bizantyńskiej cywilizacji należy np. taki fakt, jak ten, kiedy w r.1543 Iwan Groźny kazał podczas biesiady wyrzucić Andrzeja Szujskiego na dziedziniec pomiędzy złe psy, a gdy psy rozszarpywały kolegę i krewniaka współbiesiadników, oni biesiadowali ze swym carem? Bizantynizm bywał okrutny, lecz nie bywał tak podły.

Iwan Groźny doszedł z latami do takiej wprawy w swych igraszkach azjatyckiego zwyrodnienia despotycznego, iż drobnostką było dlań mordować ludzi tuzinami, choćby nawet z najbliższego swego otoczenia. Jakimkolwiek jednak był car, osoba jego była świętością religijną. Filoteusz głosił repre-

zentantem „trzeciego Rzymu“ nie metropolitę bynajmniej lecz cara; tylko cara! Królestwo Boże na ziemi polega na tem, żeby był car.

A tymczasem na Rusi litewskiej przyswajano sobie pojęcie polskie o królu Jegomości, pierwszym obywatelu państwa. I struktura społeczna tej a tamtej Rusi stała się zgoła odmienną.

Ani tedy samo prawosławie nie określało rodzaju cywilizacji, gdyż z obydwóch stron granicy litewsko-moskiewskiej jednako panowało prawosławie — a na długo przed unją brzeską odmienność dwojga Rusi stała się faktem. W wieku XVI. granica dwojga państw, była zarazem granicą dwojga cywilizacyj.

Prawosławny kniaź Konstanty Ostrogski, nienawidzący „Moskwicina“, zjednoczony z Moskwą wyznaniowo, czyż należał do niej cywilizacyjnie? On w pojęciach swych bliższym był zaiste Dubrownika, niż Moskwy!

(Dokończenie nastąpi)

Feliks Koneczny

Mit o jednostce zbiorowej

Chytrą i podstępną bronią walczy wróg myśli katolickiej przeciw jednej z najistotniejszych jej zasad. Jednemu z najbliżej nas obchodzącemu twierdzeniu: przeciwko indywidualnej odrębności każdej istoty ludzkiej.

Skoncentrowany w obozie, który coraz wyraźniej, coraz jaskrawiej zarysowuje swoje granice w każdej dziedzinie, tak politycznej jak naukowej, świadomy swych celów i pewny środków, tworzy on hasła na pozór nic lub mało znaczące i ubrawszy je w jakieś znaczenie, uświęcone tradycją lub szlachetnem, idealistycznem pojęciem, rzuca je w świat, aby przygotowywały teren i wrażały w niedosyć oświecone umysły rzeczywistą swą wartość i znaczenie.

Haseł takich jest wiele. Zaliczyć do nich można proste wyrażenia, które na pozór brzmią logicznie, naturalnie, nawet pięknie, a w głębi których ukrywa się treść zdradliwa i niebezpieczna, tem niebezpieczniejsza, że przyzwyczajają się do niej umysły, że wnika ona w nie bezwiednie prawie, zaćmiewa wzrok, stępia słuch, uczy bezkrytycznego niedbalstwa i lekceważenia najważniejszych zagadnień myśli ludzkiej i toruje drogę chciwemu panowania nad światem wrogowi Boga.

Weźmy n. p. wyrażenie, które wtargnęło w ostatnich czasach do mowy potocznej. Wyrażenie to spotykamy w zdaniu wstępnem artykułu dziennika jednego z katolickich zjednoczeń polskich. Zdanie to brzmi jak następuje: „Żyjemy w czasach, gdy jednostka zbiorowa odgrywa zasadniczą rolę w społeczeństwie".

A więc pojęcie jednostki zbiorowej, na pozór piękny symbol, ostatni wyraz braterstwa, równości, praktyczna realizacja przykazania miłości bliźniego, synonim świętych obcowania. A w gruncie rzeczy słowa pełne złej i wrogiej religji treści, potężna broń w rękach uświadomionych, lecz przedewszystkiem słowa pozbawione wartości rzeczywistej, tak pod względem psychologicznym jak metafizycznym, nie mówiąc już o ich wartości religijnej, uzasadnione jedynie w znaczeniu czysto moralnem bądź prawnem, bądź politycznem, a opierające się wyłącznie na nielogicznych i dowolnych twierdzeniach socjologji współczesnej.

Z punktu widzenia psychologji tak spirytualistycznej jak eksperymentalnej pojęcie jednostki zbiorowej nie ma najmniejszej wartości. Jedna i druga bowiem konstatuje jedynie istnienie jednostki czyli indywidualnego centrum świadomości. Wszelka zbiorowość jest zatem tylko nagromadzeniem poszczególnych jednostek, z których każda jest odrębnem ogniskiem indywidualnej woli, myśli, uczuć, wrażeń i odrębną również organizacją fizjologiczną.

Pomimo to jakże rozpowszechnione jest pojęcie zbiorowego organizmu społecznego, zbiorowego tak pod względem fizjologicznym jak psychologicznym. Ojczyzną owego monizmu socjalnego są Niemcy, w których od czasu Schellinga i Hegla wytworzyła się teorja państwowości, podporządkowująca bezwzględnie jednostkę zbiorowości. „Państwo, mówi Hegel, jest samą substancją jednostek". A Bluntschli i większa część autorów mu współczesnych uważa państwo za osobę odrębną, różną od jednostek obywateli. Podobne pojęcia widzimy we Francji w szkole Saint-Simonistów i w pozytywizmie, którego twórca, August Comte, nie poprzestał na uosobowieniu pewnej grupy społecznej, lecz, objąwszy twierdzeniem swem ludzkość całą, uczynił z niej jednostkę istotną, od której zależą jednostki ludzkie, jak poszczególne komórki od całości organicznej, jak stworzenia od twórcy.

Espinas w swem dziele „O społeczeństwach zwierzęcych" utożsamia całkowicie grupy społeczne z żywemi organizmami zwierzęcemi i dochodzi w ten sposób do pojęcia zbiorowej świadomości, którą grupy owe mają być obdarzone.

Pojęcie owe zrobiło świetną karjerę nawet poza filozofją i socjologją i w formie mniej lub więcej absolutnej przenikło nietylko do psychologji i literatury, ale poniekąd do historji, mowę zaś potoczną wzbogaciło wielką ilością zwrotów i powiedzeń bałamutnych.

Pojęcie świadomości zbiorowej wyraziło się głównie w dwóch różnych formach: jedna dawniejsza, pociągająca powabami tajemniczości, jest to duch zbiorowej podświadomości — pewna nieświadomość socjalna, kierująca każdym narodem, tłumem, grupą społeczną lub rodziną; na skutek której wyrabia się pewnego rodzaju instynkt zbiorowy, pracujący w tajemniczej dziedzinie ciemnych odruchów, zwyczajów, przesądów, dziedziczności i t. d. Podlegają mu bezwiednie jednostki, pchane potęgą jego, wędrują narody, piszą się same wielkie epopeje, wznoszą z nagromadzonych przez zahipnotyzowany tłum kamieni pomniki sztuki. Niekiedy wprawdzie powstaje jednostka n. p. genjusz, jest on jednak zdaniem Schaefflego jedynie „ideą uświadamiającą się w nieświadomym duchu narodu". Owo pojęcie literackomistyczne nie wystarczało współczesnej socjologji, która uważa się za naukę ścisłą. Powołano więc do życia tezę świadomości zbiorowej. A ponieważ cechą jednostki jest niezaprzeczenie świadomość własnego „ja", ponieważ z drugiej strony każda świadomość indywidualna jest wedle twierdzenia, zupełnie zresztą dowolnego, psychologji doświadczalnej zbiorowiskiem poszczególnych świadomości, społeczeństwo czy też grupa społeczna obdarzona świadomością, stanowi istotną prawdziwą organiczną i psychologiczną jednostkę, w której osoby ludzkie odgrywają rolę poszczególnych stanów świadomości, wyobrażeń lub impulsów, składających się na świadomość indywidualną człowieka. Tak mówią: Haeckel, Hartmann, Renan, Espinas, Schaeffle i Durkheim.

Pojęcie więc jednostki zbiorowej jest ściśle związane z pojęciem zbiorowej świadomości. Należy udowodnić bezpodstawność drugiego, aby pierwsze straciło prawo bytu. Dowodzenie to zaś nie potrzebuje być długie i skomplikowane. Wystarczy stwierdzić, że świadomość indywidualna człowieka, wbrew twierdzeniom psychologji doświadczalnej, nie jest zbiorową, gdyż sprowadza się zawsze do niczem

niezachwianego poczucia egzystencji własnego ja, poczucia, które pozostaje w nas niezmienne pośród nawału wrażeń, impulsów i wyobrażeń. Jaźń to nasza osobista jest ośrodkiem wszystkich zjawisk psychicznych, ona to występuje w każdej okoliczności z całą świadomością swej woli i myśli, a po chwilowem tejże świadomości zaćmieniu, wywołanem stanem fizycznym jak sen, choroba lub zemdlenie, odnajduje się w całości, poznaje się i odczuwa jako centrum odrębne i niepodzielne. Natomiast żadna zbiorowość, ani rodzina, choćby najbardziej zjednoczona, ani grupa społeczna, ani naród nie mogą uważać się za jedno ognisko świadomości, nie mogą (jak mówi A. Fouillée) powiedzieć o sobie: „ja", tylko zawsze i jedynie „my". „Gdyby — mówi tenże autor skądinąd wrogi religijnej koncepcji świata — gdyby nasze komórki mózgowe stały się świadome swej indywidualności, świadomość naszego „ja", prosta i nie dająca się rozłożyć, rozpadłaby się i rozprószyła natychmiast". A więc naodwrót świadomość zbiorowa istniećby mogła jedynie w razie, gdyby jednostki ludzkie zatraciły swą świadomość indywidualną. A ponieważ zanik podobny nie jest nigdy stały ani powszechny, a zatem pojęcie świadomości zbiorowej należy zaliczyć do mitów.

Kwestja powyższa jest za obszerna, by odpowiedzieć na wszystkie możliwe zarzuty. Nie będziemy się więc zastanawiali nad faktami chorób umysłowych lub rozdwojenia osobowości, nawet bowiem psychologja eksperymentalna najnowsza znalazła na nie odpowiedź zgodną z naszem twierdzeniem o niepodzielności istoty ludzkiej. Podświadomość zaś jak również i nieświadomość dadzą się zawsze doprowadzić do jakiegoś odleglejszego choćby stanu świadomości. Jedyną trudność dla naszej teorji stanowi niezaprzeczony fakt istnienia suggestji i zaraźliwości umysłowej.

Znany francuski socjolog Gabriel Tarde w dziele swem „O prawach naśladownictwa" tłumaczy wszystkie wogóle zjawiska i stany społeczne pędem do naśladownictwa, który ma być najwybitniejszą cechą ludzkości. Twierdzenie to jest oczywiście przesadne, zawiera jednak nieco prawdy: pewien rodzaj naśladownictwa bądź bezwiednego, nerwowego, bądź rozmyślnego, istnieje. Istnieje również niezaprzeczenie jakaś

siła w myśli i woli ludzkiej, która potrafi narzucić się jednostkom słabszym. Nie zmienia to jednak w niczem faktu istnienia indywidualnego centrum świadomości i woli, wola ta bowiem nie przestaje istnieć indywidualnie nawet wówczas, gdy poddaje się silniejszej. Dodajmy jeszcze pewną dziedziczność i wpływ wychowania, a możemy wytłumaczyć t. zw. psychologję tłumu, narodów, przyzwyczajenia, cechy rodzinne, rasowe i kastowe.

Widzimy więc, że pojęcie jednostki zbiorowej nie posiada żadnej wartości pod względem psychologicznym, jest jedynie słowem pustem, pozbawionem treści.

Czy jednak posiada ono jakąś wartość metafizyczną? Oto drugi punkt, któremu trzeba przyjrzeć się bliżej.

Pojęcie jednostki zbiorowej da się usasadnić jedynie, jeżeli przyjmiemy możliwość zbiorowego bytu. Filozoficznej genezy tego pojęcia, które z socjologji przeszło do psychologji, należy szukać u filozofów greckich, a bardziej jeszcze w kwestji, która niepokoiła całe średnie wieki: w sporze o t. zw. uniwersalja.

Krótkie, przejściowe istnienie zjawisk zmysłowych, niemożliwość utrwalenia bytu indywidualnego, skierowała myśl filozofów greckich ku badaniu trwałych gatunków i rodzajów, które jedynie podlegają prawom i mogą być przedmiotem nauki.

„Rzeczy stają się, działają, giną, przeistaczają się — mówi Sokrates w *Teetecie* Platona, — są więc niestałe, niezrozumiałe, nierzeczywiste; jedyna rzeczywistość indywidualna, niezrodzona i niezmienna — to idea. Idea ta zaś nie jest bytem zbiorowym, przeciwnie jest ona jednostką realną, jedynem istnieniem prawdziwem, które zawiera wszystkie istnienia. Jest ona jakoby uosobieniem gatunku, którego jedynie mała cząstka jest udziałem jednostek. Udział ten czyli uczestnictwo jednostek w bycie idei dzieje się w tajemniczy niepojęty sposób, co do którego Platon nie wypowiada się dokładnie. Nie określa on również stosunku duszy ludzkiej do idei. Jest wprawdzie twierdzenie ogromnie rozpowszechnione, że Platon uznaje indywidualność i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Sprawa ta jednak przy dokładnem zbadaniu przedstawia się nieco inaczej i można twier-

dzić, że idea platońska jest właściwie jedynym bytem rzeczywistym choć abstrakcyjnym, to znaczy istniejącym poza światem zmysłowym. Rzeczy konkretne zaś są tylko kopją idei, łączącej w realnym pierwowzorze przejściowe, nierealne odbicia. Wielki realista przeniósł rzeczywistość bytu w dziedzinę abstrakcji, z zaniedbaniem jednostek konkretnych, nie zdołał jednak uzasadnić, i wytłumaczyć bytu zbiorowego, gdyż idea jest bytem indywidualnym, a sposób uczestniczenia w niej jednostek pozostaje najciemniejszą kwestją platonizmu.

Zarzuca mu to Arystoteles, który przyznaje jedynie byt rzeczywisty jednostkom powstałym z przejściowego połączenia materji z formą. Forma jest gatunkowa, materja rodzajowa; łącząc się dają one początek i życie rzeczom i istotom indywidualnym, które jedynie posiadają byt konkretny. Jednak zarówno forma ogólna jak i materja pierwsza obejmują w potencji wszystkie jednostki i stanowią pewnego rodzaju byt zbiorowy.

O realność pojęć ogólnych toczy się po przez całe wcześniejsze i późniejsze średniowiecze walka nominalizmu z realizmem. Kwestja uniwersaljów zaniedbana później i odsunięta na drugi plan odgrywa pierwszorzędną rolę w filozofji średniowiecznej. Wszyscy myśliciele bez wyjątku zadają sobie pytanie, czy pojęcia ogólne posiadają byt rzeczywisty, czy też istnieją tylko osobniki. Z walki tej najbardziej obronną ręką wyszedł t. zw. realizm umiarkowany, utrzymujący, że bytem realnym konkretnie istniejącym jest jednostka, indywiduum, pojęcia zaś ogólne wyciągane są przez umysł, drogą abstrakcji z bytów rzeczywistych osobnikowych.

Tak więc gdy idea platońska przebywa w sferach pozazmysłowej rzeczywistości, arystotelesowska forma specyficzna staje się czemś realnem jedynie w indywidualnem choć przejściowem połączeniu z materją, jednostka pozostaje jako jedyny, konkretnie istniejący byt.

Jeżeli więc chcemy uznać możliwość zbiorowego bytu, pozostaje nam jako jedyne wyjście przyjąć tę lub inną formę panteizmu, począwszy od filozofji indyjskiej, poprzez „jedno" Eleatów, mistyczne „wszystko" Plotyna, poprzez Averroesa i Giordana Bruna, aż do Spinozy. Lecz w takim razie mu-

simy zrezygnować z pojęcia jednostki wogóle, tak ludzkiej jak wszelakiej. Z chwilą gdy przenosimy tę nazwę na jakąkolwiek zbiorowość, staje się ona jedynym bytem rzeczywistym, niezależnym i oddzielnym od osobników konkretnych. Jednostka zbiorowa, czyli byt zbiorowy, przestaje być zbiorowym, staje się bytem jedynym — absolutnym. Jest to pojęcie zasadniczo sprzeczne z danemi samejże socjologji, a już stanowczo niedopuszczalne jest ono w filozofji katolickiej. Niema bowiem nic przeciwniejszego założeniom religji katolickiej, jak pojęcie jednostki zbiorowej.

Wiara w istnienie indywidualne każdego człowieka, obdarzonego własną duszą i ciałem, posiadającego świadomość swego celu i wolę, zdolną wyboru, jest jednym z podstawowych dogmatów. Dogmat ten zaznaczony jest niejednokrotnie w Piśmie św. Człowiek każdy, stworzony ręką jedynego Boga, posiada wartość nieporównalną i nieskończoną, wartość tak wielką, że Dobry Pasterz nie waha się opuścić 99 owieczek, aby odnaleźć jedną, zabłąkaną wśród cierni, że Zbawiciel za każdego grzesznika z osobna ofiarował mękę i śmierć swoją, i każdy korzysta całkowicie z Jego zasługi — wartość tak odrębną, że imię jego prawdziwe napisane zostanie na białym kamyku wedle słów Apokalipsy, imię wybranego, wyrażające całą jego istotę, streszczające całe powołanie.

Zarówno jak ciała ludzkie, złożone z podobnych członków, posiadają jakąś najistotniejszą całkowitą odrębność, która sprawia, że nie było na kuli ziemskiej nietylko dwóch ludzi identycznie takich samych, ale dwu rąk ludzkich, posiadających jednakie linje — zarówno jak dusze ludzkie, które stanowią osobne nieprzenikliwe ośrodki świadomości i woli, tak i przeznaczenia ludzkie są różne, choć wszystkie zbiegają się do jednego celu.

Ta zaś różnorodność natur i powołań nie jest bynajmniej wynikiem żadnej konieczności społecznej, kierującej czynnością każdego bezmyślnego kółka „wielkiej maszyny ludzkiej". Nie, jest ona następstwem świadomego i wolnego wyboru, który dokonuje się w człowieku, w odpowiedzi na wezwanie Boże, które w codziennej mowie zowiemy powołaniem osobistem. Wybór ten dzieje się w tajemnicy naj-

głębszej, zdala od społecznego jarmarku, w samotności, pomiędzy duszą a Bogiem, w oderwaniu takiem, jakiego szukał Chrystus, gdy odchodził na modlitwę i „sam tam był". A Chrystus był jednostką ludzką, która faktem swego istnienia obala wszystkie zakusy na osobowość człowieka.

Nie znaczy to bynajmniej, żeby życie człowieka i powołanie jego nie było w rozliczny sposób splątane z otaczającymi go ludźmi, żeby nie zachodziła potrzeba zrzeszania się i organizacji, żeby życie społeczne lub rodzinne nie było najodpowiedniejszem, nieodzownem niemal polem działania jednostki. Chodzi tylko o podkreślenie faktu, że czynniki te nie zaprzeczają istnieniu jednostki, ani nie obniżają wartości osobistego powołania, opartego na wyborze, które ostatecznie pozostaje zawsze wolnem.

Słowo indywidualizm jest dla wielu dziś synonimem słowa egoizm. Nieporozumienia tego unikniemy, gdy zastąpimy słowo indywidualizm słowem p e r s o n a l i z m. Zmodyfikowawszy w ten sposób nazwę, powinniśmy śmiało bronić samego pojęcia, które jest podstawowem w doktrynie katolickiej.

Istnieje wprawdzie w religji katolickiej pewnego rodzaju pojęcie zbiorowej jednostki, ale jedynie w znaczeniu moralnem, jako mistyczne ciało Chrystusa — Kościół — nowa Jeruzalem Apokalipsy, której my wszyscy mamy być członkami żyjącymi. Członkami żyjącymi z dobrowolnego wyboru, z wewnętrznej zgody i z powołania Bożego, a nie ze ślepej konieczności, jak twierdzi socjologja, sprowadzająca życie jednostki ludzkiej do roli komórki, nieświadomej swego zadania. Dogmat świętych obcowania, ów cudowny wyraz prawdziwego braterstwa, wspaniałomyślnej zgody dusz, czerpiących z jednego źródła miłość i łaskę, nie niweczy jednostek; przeciwnie, łączy różnych z różnymi, małych z wielkimi, słabszych z silniejszymi, tak że wszyscy stają się zjednoczeni, a każdy przedstawia nieskończoną i niezastąpioną wartość.

Jest natomiast inna doktryna, która przywłaszcza sobie słowa Chrystusa i używa ich jako haseł, która powstaje jako stara a zawsze nowa forma walki z Bogiem, a w której pojęcie jednostki zbiorowej odgrywa zasadniczą i celową rolę.

Doktryną tą jest komunizm. Odwrócić porządek odwieczny, zniszczyć wszelką metafizykę, zastąpić Boga ubóstwioną zbiorowością, decydującą absolutnie o życiu i celu jednostek — oto właściwe założenia i cele, kryjące się w tejże doktrynie pod osłoną walki klas, wymiaru sprawiedliwości i uszczęśliwienia ludzi.

Ale ponieważ jednostka jest najzaciętszym wrogiem komunizmu, więc przedewszystkiem należy zabić jednostkę ludzką, zabić fizycznie, gdy się buntuje, moralnie, gdy ulega; zabić w umysłach, w pojęciu samem. A po tem krwawem zrównaniu stworzyć to coś niesłychanego i potwornego, co ma się zwać: jednostką zbiorową.

Użyć wszelkich sił i sposobów ku temu. Rozpalać ognie i sypać kwiaty na grobie symbolicznego, nieznanego żołnierza, reprezentującego jakiś nieuchwytny ogół, aby zachwiać w ludziach wiarę w pozagrobowe życie jednostek i odwrócić kroki dążących do przybytków Pańskich,[1]) olśniewać oczy ludzkie majakami idei pustych, pozbawionych treści, nawoływać do pełnienia cnót obywatelskich z zaniedbaniem obowiązków względem Boga i samego siebie, a ponieważ ludzie cześć składać czemuś muszą, więc stawiać im bałwany, któreby zastąpiły kult osobistego Boga, bałwany, z których najpopularniejszym, najbardziej czczonym przez ateistyczną umysłowość współczesną jest jednostka zbiorowa, ubóstwiona ludzkość.

Oto program wrogów.

Jakże silny, świadomy i oświecony powinien być każdy katolik, by nie zapomnieć ani na chwilę, że Kościół otacza czcią cmentarze, na których spoczywają drodzy mu zmarli, że niema cnoty, którejby nie znalazł w dobrze zrozumianym katechiźmie, że wszelkie zrzeszenie opiera się na wartości osobistej zrzeszonych członków, że na ołtarzu jest tylko jedno miejsce: dla Boga.

Irena Gałęzowska.

---

[1]) Autorka ma tu na myśli kult „nieznanego żołnierza" taki, jakim on zrodził się w głowach inicjatorów i jak się praktykuje przedewszystkiem we Francji. U nas nadano mu bardziej chrześcijański charakter. *Przyp. red.*

Sprawy katolickie we Francji w ciągu ostatnich miesięcy.

Niniejszy artykuł wyszedł z pod pióra wybitnego pisarza katolickiego we Francji, jezuity, jednego ze stałych współpracowników czasopisma paryskiego *Études*. *(Redakcja)*.

Kiedy się spogląda wstecz, dla uprzytomnienia sobie życia katolickiego we Francji, uderza nas natychmiast data, tworząca niejako punkt zwrotny. To dzień 11 maja 1924 r., w którym doszła ponownie do władzy większość wyraźnie antyreligijna.

Po wojnie, i od r. 1919, było w parlamencie wielu posłów, przychylnych idei chrześcijańskiej. Około 200 z nich byli to nawet katolicy, mniej lub więcej praktykujący. Ale większość tych nowoprzybyłych uważała za niemożliwe lub niestosowne zmienianie istniejących ustaw antyreligijnych. Mało obeznani z życiem parlamentarnem, za mało zjednoczeni lub zbyt oziębli, aby utworzyć zwarte stronnictwo ściśle katolickie, zadowolili się wznowieniem stosunków dyplomatycznych z Watykanem, zadowoleni zresztą, że ustawy sekciarskie pozostawały w niejakiem uśpieniu.

Przy wyborach majowych w r. 1924 walka toczyła się głównie o zarządzenia skarbowe, jakie nowa Izba miała uchwalić, aby przezwyciężyć trudności finansowe. Wszystkie żywioły lewicy, połączone pod nazwą Kartelu, wmawiały w wyborców, że polityka ustępującej większości mogła wywołać na nowo wojnę, krótko, że Blok narodowy był odpowiedzialny za niedomagania zewnętrzne i wewnętrzne. W ten sposób wykorzystano istniejące niezadowolenie mas.

Szczególniej urzędnicy, których żądania nie zawsze były uwzględniane, głosowali przeciwko polityce rządowej. Lewica (radykali, radykali-socjaliści, socjaliści) nie uzyskała zresztą dużej większości głosów wyborczych. Jednakowoż dzięki pewnym osobliwościom ordynacji wyborczej, o których zbyt długo byłoby tu mówić, ta nieznaczna większość wystarczyła, aby jej zapewnić przygniatającą przewagę w Izbie. Bardzo szybko spostrzeżono, że zwycięski Kartel nie będzie kierował się względami umiarkowania, jak jego poprzednicy, i że bezwzględnie wykorzysta swoje zwycięstwo. Millerand, uważany za przedstawiciela Bloku narodowego, musiał złożyć prezydenturę i opuścić pałac elizejski.

Następnie deklaracja ministerjalna złożona w Izbie dnia 17 czerwca 1924 r. była niejako wypowiedzeniem wojny Kościołowi katolickiemu. Herriot, prezydent ministrów, zapowiedział zastosowanie wkrótce w Alzacji i Lotaryngji ustawy o rozdziale Kościoła od państwa, tak jak w całym kraju, przeprowadzenie wszystkich ustaw przeciw zakonom, zerwanie stosunków z Watykanem.

Zamiarów tych nie zdradzano w proklamacjach wyborczych. Walka ta, jak już wspomniałem, toczyła się raczej o sprawy materjalnej natury, bardziej zrozumiałe dla wyborców, aniżeli o sporne idee. Ale nie trudno było domyśleć się, gdzie rzeczony program był wypracowany. Wkrótce można to było jasno udowodnić. Udało się grupie katolików zdobyć sekretne sprawozdania ostatnich kongresów lub zebrań masońskich. Podobieństwo uchwał i wniosków tych zebrań do punktów deklaracji ministerjalnej było uderzające. Zresztą masonerja chełpiła się między swymi Braćmi, że była czynną twórczynią Kartelu, głównym czynnikiem wyborczym i przypisywała sobie zasługę powodzenia Kartelu.

Katolicy, posiadłszy te sekretne dokumenty, ogłosili je w październiku 1924 r. pod tytułem „La Dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France" (Editions Spes, 17 rue Soufflot, Paris). W zbiorze tym ograniczyli się do przedruku tych autentycznych aktów. Wydano go w poważnej liczbie przeszło 20.000 egzemplarzy. Niebawem wyszedł komentarz do nich pod tyt. „Le secret des Loges" (ta sama firma), i obie książki, jak również przytaczane z nich wyjątki, w wielu

dziennikach rozeszły się po całym kraju. Było to dla wielu istnem objawieniem; nie przeszkodziło to jednak usiłowaniom Kartelu, by uchwalone przez loże rezolucje wprowadzić w życie.

Zamiary poczęły oblekać się w czyny. Alzacja i Lotaryngja, przez swoje stanowcze protesty, ożywiła je i nadała im ton. Szybko też zakonnicy, byli kombatanci, oświadczyli, że nie myślą dobrowolnie opuszczać granic ojczyzny, ani poddać się krzywdzącym ich ustawom. Na groźby, na kilkakrotne próby przemocy, dokonane na klasztorach żeńskich, odpowiedzieli formalną deklaracją, która wkrótce stała się jednogłośną. Sławny list O. Doncoeur, zatytułowany: „Nie odejdziemy!", odbijany w miljonach egzemplarzy, plakatowany w głównych miastach Francji, stał się niejako hasłem zjednoczenia. Zawiązano ligę obrony zakonników, byłych kombatantów (D. R. A. C.), a z nimi wszystkich zakonów. Przystąpili do niej nie tylko bezpośrednio interesowani, ale ci wszyscy, wierzący i niewierzący, którym sprzykrzyły się ustawy wyjątkowe, dotykające obywateli bez zarzutu. Szybko przybywało członków i płynęły składki. Wkrótce powstało nowe stowarzyszenie księży świeckich, byłych kombatantów (P. A. C.), pod przewodnictwem ks. Bergey, byłego kapelana wojskowego, obecnie bardzo czynnego i wymownego posła z departamentu Gironde. Obydwa związki dążą najzgodniej do tego samego celu, i ta zgoda jest najlepszą odpowiedzią na przestarzałe manewry przeciwników, którzy uważają za korzystne przeciwstawianie czasami kleru świeckiego klerowi zakonnemu. Manewry podłe i śmieszne, wywołujące tylko pogardę interesowanych.

Pierwszą korzyścią związku było powstrzymanie przeciwników, którzy spodziewali się, że przeprowadzeniu ich zamiarów dopomoże niezgoda, albo nieświadomość, czy potulność ofiar, którzy liczyli na to, że dobrowolna uległość zakonników dopomoże do wykonania ustawy i ułatwi zadanie, zwalniając prześladowców od tego, co było najwstrętniejszego w ich roli, od stosowania przemocy fizycznej.

Jednakowoż były to dopiero początki oporu w zakresie ściśle określonym, ale też ograniczonym. Chodziło teraz

o zmobilizowanie wielkiej armji, o zorganizowanie wszystkich katolików Francji.

Choć cel ten mógł wydawać się prostym tym, którzy nie znają trudności przedsięwzięcia, zadanie było jednak bardzo zawiłe. Niejednokrotnie już tego we Francji próbowano, ale każda próba kończyła się niepowodzeniem. Może nie od rzeczy będzie przytoczyć tu pokrótce główne powody tych niepowodzeń. Były one często przyczyną fałszywego sądu, wydawanego o katolikach Francji przez ich braci zagranicznych, których ten stan rzeczy zadziwia, jeśli nie gorszy.

Niepodobna jednak nic wyjaśnić, bez uprzytomnienia sobie warunków historycznych, trwających oddawna, a szczególniej od pięćdziesięciu lat.

Zasady, które zapanowały w dzisiejszej urzędowej Francji, przygotował cały ruch filozoficzny XVIII w., a wyrazem ich były formuły rewolucji. Potem, w ciągu ostatniego stulecia, poprzez wszystkie zmiany i następstwa ustrojów politycznych, rozwijały się, umacniały, aż stały się doktryną urzędową pod obecną III republiką.

Dokryną tą jest dokryna świeckości, l a i c y z a c j i. Pod tem wyrażeniem należy rozumieć dążenie do wykluczenia wszelkiego wpływu wyznaniowego, wszelkiej myśli religijnej z przejawów życia politycznego i społecznego. Dojdzie do tego nawet, że wielu gorliwych zwolenników laicyzacji, aby dzieło swe uzupełnić i utrwalić, będzie się starało odchrześcijanić sumienia.

Zamiar ten przeprowadza się wśród młodzieży, a przedewszystkiem wśród dzieci. Toteż można śledzić, krok za krokiem, laicyzowanie szkół od pół wieku. Wymienimy tylko najważniejsze fakty.

A więc najpierw bezpłatna nauka początkowa w szkołach rządowych, którą państwo kupuje, w praktyce na koszt wszystkich płacących podatki, od ojców rodzin prawo pierwszego nauczania ich dzieci. Od roku 1882 zabronione jest wszelkie nauczanie religji w szkołach rządowych, a w cztery lata później wszyscy nauczyciele tych szkół są zlaicyzowani.

Trzeba było jeszcze skrępować szkoły prywatne, istniejące, dzięki ofiarności wiernych, obok szkół rządowych.

To jeden z celów ustaw przeciw zakonom, które dostarczały zwykle personalu nauczającego w tych szkołach. W r. 1901, potem w r. 1904, wszyscy członkowie Kogregacyj zakonnych, nawet tych — bardzo rzadkich — które były uprawnione do innych prac, zostali pozbawieni wspólnego wszystkim obywatelom prawa nauczania.

Wytrwałość, z jaką przeprowadzono ten plan, jawne stosunki grup rządowych z lożami masońskiemi, oświadczenia i czyny ludzi stojących u steru rządów, wszystko to dowodzi, że władza publiczna we Francji jest na usługach tej filozofji specjalnej, naturalistycznej, przeciwnej wierze objawionej, na usługach pozywistycznego dogmatu postępu ludzkości, sprzeciwiającego się chrześcijańskiemu *Credo*. Jest to naprawdę swego rodzaju kościół laicystyczny, posiadający swe formuły, obrzędy, klątwy, a powstający przeciw Kościołowi Chrystusowemu.

Jak zachowują się katolicy w takich okolicznościach?

Jedni, przywiązani zresztą do dawnych tradycyj, uważają za niemożliwe zerwanie obecnego rządu politycznego z laicyzmem. Zło tkwi, ich zdaniem, nie tyle w ludziach, ile w samych instytucjach; to wada wrodzona ustroju panującego. A więc, według nich, jedynem lekarstwem będzie próbować zastąpić obecny ustrój innym, w którym dziedziczna monarchja wyzwoli społeczeństo od chronicznych i zgubnych fantazyj niezorganizowanej liczby.

Inni uważają za możliwy rozdział między władzą polityczną a zasadami, jakiemi kieruje się obecnie. Zachwalają taktykę, poleconą niegdyś przez papieża Leona XIII, pod nazwą „zjednoczenie". Pogodzić się z konstytucją republikańską, a zwalczać sekciarskie prawodawstwo — takie byłyby dwie podstawy tego postępowania. W praktyce prowadzi to zresztą do zawierania sojuszów, mniej lub więcej luźnych, z tymi, którzy, choć niewierzący, przyznają wierzącym wolność wyznania. Te sojusze, niestety, narażają na pewne kompromisy, albo nawet kończą się pewnemi ustępstwami, których nieprzejednani przeciwnicy republiki nie omieszkają podkreślać.

Takie jest, w streszczeniu, położenie katolików we Francji. Różnice zapatrywań, sposobów postępowania, wza-

jemne zarzuty, niechęci rozdzielały ich i udaremniały dotąd wszystkie wysiłki trwałego zjednoczenia.

Spróbowano jednak jeszcze raz tej koniecznej organizacji katolików. Wspomnienia wojny i wspólnych nieszczęść, gwałtowna ofenzywa rządu kartelowego, przykład Alzacji i Lotaryngji, to wszystko przyczyniło się do przebudzenia. Przedewszystkiem znalazł się człowiek, cieszący się na tyle powagą u wszystkich katolików francuskich, że mógł śmiało rzucić hasło zjednoczenia. Generał de Castelnau przez swe tradycje, zasługi osobiste i oddane krajowi usługi, przez wiarę, poniesione straty, jest osobistością, która pozyskała szacunek wszystkich. On też stoi na czele dokonanego wreszcie zjednoczenia katolickiego.

Obejmuje ono grupy parafjalne, następnie diecezjalne, połączone w organizację ogólno narodową. Wewnątrz tych sekcyj i we wszystkiem, co dotyczy spraw religijnych, władzy duchownej przysługuje prawo kontroli. Ale chodzi jeszcze o wykształcenie obywatelskie, o przypominanie katolikom, którzy o tem zbyt często zapominali, odpowiedzialności publicznej i społecznej, o wcielanie haseł w czyn. I to należy do kierowników świeckich.

Związek ten nie uważa się za stronnictwo polityczne. To znaczy nie wymaga od swoich zwolenników ofiary z ich osobistych zapatrywań, ani opuszczenia grup, do których należą, o ile te nie są wrogie wierze chrześcijańskiej. Nie tworzy też dla siebie szeregów wyborczych, ani nie zamierza stawiać swoich kandydatów. Ale jest pewne, że będzie musiał występować w walkach wyborczych. Uczyni to dla wystawienia swego programu i popierania ludzi, którzy go przyjmą, w całości lub częściowo według możności, i którzy z punktu widzenia katolickiego zasługiwać będą na pierwszeństwo przed innymi.

Program ten obejmuje:

utrzymanie ambasady przy Watykanie,

dotrzymanie słowa, danego Alzacji i Lotaryngji, że uszanowane będą jej swobody religijne,

zniesienie przynajmniej gorszących ułatwień prawnych przy sprawach rozwodowych,

wydatną pomoc dla licznych rodzin,

zwalczanie naprawdę niemoralności,

równomierny udział wolnych szkół w subwencjach budżetowych,

statut legalny dla Kościoła i jego własności,

wolność dla zakonników życia wspólnie i nauczania.

Związek jest założony; to pierwsze powodzenie, które zadziwiło nieco tych, których poprzednie niepowodzenia trochę zniechęcały. Nazywa się „Fédération Nationale Catholique" (F. N. C.), a główna jego siedziba jest w Paryżu, 6-e, ul. Montparnasse 36.

W ciągu kilku miesięcy, od których istnieje, przystąpiły do niego prawie wszystkie diecezje Francji. Prawie wszystkie wielkie dzieła, wszystkie stowarzyszenia zgłosiły swój akces wprost, lub pośrednio.

Pracowano nad uorganizowaniem się, wprowadzeniem propagandy. Mnóstwo rozpraw, plakatów, broszur wyszło z biur jego, lub D. R. C. A., jego bezpośredniej sąsiadki, a często niewidocznej współpracowniczki. Oprócz tego nieustanne zebrania roznosiły po całym kraju hasła, chwytane przez tłumy, przybywające z najbliższych okolic.

Zobaczmy n. p. tabelę, ogłoszoną przez miesięcznik F. N. C., zatytułowany *Credo.* Oto w kwietniu b. r. odbyło się 19 zebrań, a w każdem z nich brało udział od 1000 do 50.000 mężczyzn (zwykle wyłącznie dopuszczanych), co czyni ogółem 220.000 słuchaczy. Łatwo się domyśleć, że „głośni mowcy" musieli występować, aby te tłumy mogły słyszeć ich słowa; zwykle żadna sala nie mogła pomieścić słuchaczy, i zebrania musiano odbywać pod gołem niebem.

Oprócz tych uświadomień zbiorowych i oprócz całego szeregu miejscowych kół samokształcenia, katolicy starali się zorganizować także nauczanie metodyczne. To dzieło nowej inicjatywy, która nie zależy od. F. N. C., chociaż pracuje w zupełnej z nim łączności. Mam na myśli „Biuro Konferencyj", pod patronatem J. E. kardynała paryskiego. Chcianoby wszcząć akcję systematyczną, organizując stałe okręgi, odwiedzane przez grupę konferencjonistów tak, aby w każdej miejscowości okręgu odbywały się zebrania co miesiąc. Początek tego przedsięwzięcia rokuje wielkie nadzieje.

Przyszłość okaże wartość i trwałość tych dzieł. Obecnie można już zauważyć pewne zmiany w pojęciach i postępowaniu katolików.

Jednocześnie z tą konieczną akcją padły także ważkie słowa, starczące same za czyn, słowa, które wywarły wielkie wrażenie. 10 marca b. r. kardynałowie i biskupi Francji, z okazji swego dorocznego zebrania, ogłosili deklarację o ustawach świeckich i sposobach zwalczania tychże. Uroczysta forma i surowość potępienia tych ustaw wywołały gniew przeciwników, a nawet nastraszyły niektórych trwożliwszych przyjaciół. Pomimo ignorowania przez rząd, pomimo polemiki pewnej prasy, orędzie to osiągnęło swój cel. Wniosło światło, oczyściło powietrze, zgęszczone od wielu przesądów i przyzwyczajeń. Jakiemkolwiek będzie praktyczne zastosowanie tych wskazówek episkopatu w rozmaitych częściach kraju, wskazały one sposób postępowania, przyniosły wszystkim dobrodziejstwo wyjaśnienia sytuacji.

Wszystkie te wskazówki i te wystąpienia budzą naprawdę nowego ducha w katolikach francuskich. Powiedzieliśmy, że w ostatnich latach wiele okoliczności historycznych, trudności, nieznanych gdzieindziej, tłumaczyło, jeśli nie zawsze usprawiedliwiało, pewną dziwną dla innych bierność katolików. Zmęczeni wysiłkami, które wydawały się bezskuteczne wobec wrogiego rządu i wobec mas, które stale wychowywano w duchu antychrześcijańskim przez dwa pokolenia w szkole bez Boga, katolicy francuscy usunęli się byli nieco od walki, ale brali w niej udział pojedynczo. Może też uważali, że jedynym wolnym terenem były walki wyborcze i parlamentarne. Nie zawsze doceniali siłę energicznego poruszenia opinji przez mniejszość zdecydowaną. Wojna z jednej, najnowsze wypadki z drugiej strony obudziły ich samopoczucie i natchnęły wiarą w samych siebie.

Temsamem dają swym przeciwnikom dowody swojego znaczenia. Ci ostatni, po pewnej liczbie pogróżek, wobec stanowczej postawy katolików, zaprzestali zbytnio nacierać. Zajęci zresztą innemi troskami, głównie natury finansowej, nie odważyli się wywoływać wojny religijnej. W oświadczeniu ministerjalnem Painlevé'go, następcy i przyjaciela Her-

riot'a, słyszało się nawet wezwanie do jedności, które wydawało się jakoby odwołaniem niedawnych prowokacyj.

Katolicy nie łudzą się jednak. Wiedzą, że korzyści przez nich zdobyte, są nie dość pewne, że nowe stanowisko rządu zarówno jest niepewne, jak niewystarczające. Przedewszystkiem wiedzą, że jeśli przestali może się cofać, to nie odzyskali jeszcze żadnej z utraconych dawniej pozycyj. Ustawy prześladowcze, wyjątkowe, wciąż istnieją, gotowe do wykonania, jeśli nawet nie obostrzenia, skoro tylko okoliczności bardziej sprzyjałyby temu. Nic Kościołowi nie przywrócono z odjętych mu przywilejów. Szkoła rządowa prowadzi dalej swe dzieło podejrzane, o ile nie zgubne, nawet kiedy, bądź co bądź, trzyma się zasady „neutralności". 15.000 nauczycieli należy do związków bolszewickich, 80.000 innych przystąpiło gremjalnie do „Generalnej Konfederacji Pracy", która, jakkolwiek nie chce się ugiąć przed Moskwą, wywiesza jednak hasła czysto rewolucyjne. A więc ogromna większość (przeszło $^2/_3$) personalu początkowego nauczania znajduje się już w szeregach rewolucyjnych.

Walka o naprawę, o odbudowę zaczyna się dopiero; będzie ona długa i, jak się zdaje, ciężka. Oby dawne nieporozumienia nie wprowadziły znów dawnych niedomagań w szeregi, które muszą zacieśniać się raczej wobec nieprzyjaciela, nie składającego broni!

Zresztą katolicy pracują równocześnie nad odbudową w innych, niemniej pilnych dziedzinach, zarówno materjalnej, jak duchowej. Chodzi o odbudowanie kościołów w okolicach, zniszczonych przez wojnę. Dwa tysiące świątyń było zburzonych, pięćset już odbudowano i urządzono, budowa innych postępuje szybciej lub wolniej. Zawiązało się stowarzyszenie dla zbierania potrzebnych funduszów. Na ostatniem zebraniu dorocznem, w czerwcu b. r., referowano o zebranych kwotach. Na same potrzeby drugorzędne, urządzenie, aparaty kościelne, otrzymano 1,500.000 franków w r. 1924, a 20 miljonów w ciągu dziesięciu lat istnienia stowarzyszenia. Dla pokrycia wydatków samej budowy utworzono „Związek kooperatyw diecezjalnych", który otrzymał od rządu pozwolenie zaciągnięcia pożyczki narodowej. W czterech dniach subskrybowano 200 miljonów. Ta pierwsza suma jest

już wyczerpana, drugie wezwanie dostarczy potrzebnych jeszcze i już zapewnionych 600 miljonów.

Odbudowanie kościołów z cegły i kamienia jest koniecznie potrzebne. Ale przy nowych i dawnych świątyniach trzeba jeszcze utrzymywać duchowieństwo. Przedstawia to we Francji trudność szczególną. Położenie materjalne księdza jest na ogół bardzo przykre z powodu bardzo skromnych dochodów. Nie jest to zapewne najważniejszą, ani też największą trudnością, wywiera jednak wielki wpływ, szczególniej na zapatrywania rodziców, którzy niepokoją się o los synów, zdradzających powołanie do seminarjum. Ustawa o rozdziale Kościoła od państwa była także ustawą spoljacyjną. Budżet kultu, który zresztą był nie czem innem, jak wynagrodzeniem za konfiskatę dóbr kościelnych przed stu laty, zniesiono, a jednocześnie odebrano Kościołowi resztę posiadanej jeszcze przezeń własności. Dziś, wobec coraz trudniejszych warunków życia, ksiądz, pozbawiony wszelkich stałych dochodów, musi liczyć jedynie na pomoc wiernych. Mimo stałej ofiarności, skazany jest na położenie materjalne trudne, graniczące nieraz z nędzą.

Mimo takiej perspektywy, powołania bywają jeszcze dość liczne, jeśli nie wystarczające. Widzi się wielu młodych ludzi, którzy zrzekają się zapewnionych już sobie stanowisk, byleby poświęcić się służbie ołtarza.

Te jednak powołania nie zapełniają wszystkich luk, i troska o przyszłość staje się coraz większą. Jest ona jedną z największych obecnego Kościoła we Francji. Mnoży wołania o pomoc. Obecnie właśnie, na koniec listopada, zwołano do Paryża wielki kongres, mający na celu silniejsze jeszcze poruszenie sumień chrześcijańskich pod tym zasadniczym względem.

Pozostając przy tym samym temacie, lub nie oddalając się zbytnio od niego, zaznaczymy jeszcze stanowisko elity, już nie duchownej, lecz świeckiej, która przynosi zaszczyt katolicyzmowi francuskiemu. Niejednokrotnie można było zauważyć, wśród uczącej się młodzieży, rozwój życia chrześcijańskiego, który uprawnia do najlepszych nadziei odrodzenia. Wśród ogółu, pod wpływem świeckiej szkoły rządowej, prasy wrogiej lub niemoralnej, namiętności i sporów

politycznych, nastąpił bezwątpienia wielki upadek wiary; tłumaczy on też również trudności akcji katolickiej w kraju, rządzonym przez prawo większości. W niektóre sfery ludzi zamożnych lub bogatych neopoganizm wniósł, jak w innych krajach, swoje zwyczaje i swoje obrzędy. Tworzy się jednak, szczególniej wśród młodzieży męskiej, jakiś zawiązek chrześcijan, zdecydowanych i konsekwentnych. Wiadomo, że w wyższych szkołach państwowych wpływ religji jest wyraźny. Oprócz objawów bardziej wewnętrznych i częstszych tego odrodzenia, zaznaczano często, jako znak charakterystyczny, owe wspólne komunje wielkanocne, na które zbierają się obecni i dawni uczniowie szkół inżynierskich, aby dopełnić swego chrześcijańskiego obowiązku. W roku ubiegłym 17 szkół miało takie zebrania w Paryżu lub na prowincji, a cyfra komunij wynosiła około 5.000. W roku 1925 21 szkół urządziło swoje komunje wielkanocne, a 18 z nich rozesłało w tym celu zaproszenia, z podpisami wielu kolegów. Przytoczmy kilka cyfr, dotyczących tych podpisów. Politechnika, dawniej ognisko niewierzącego pozytywizmu, staje na czele z 1907 podpisami, następnie idzie szkoła centralna z 1753, szkoła górnicza w Paryżu liczy ich 443, świętego Stefana 207, wyższa szkoła elektrotechniczna 108... Ogólna liczba dochodzi 5.566.

Czy trzeba jeszcze dodać do działalności uczącej się młodzieży, w ostatnich miesiącach, manifestację, która, choć nie była wcale religijną, dowodzi przynajmniej, że w tej młodzieży żyje poczucie sprawiedliwości i godności? Minister nauczania publicznego w gabinecie Herriota, François-Albert, z powodów politycznych i aby się pozbyć zdecydowanego katolika, zamianował członka Kartelu na nową katedrę paryskiego wydziału prawa. Interesowani słuchacze, w porozumieniu z jednomyślnem prawie gronem profesorskiem, odmówili stanowczo uczęszczania na wykłady nowego profesora. Były zajścia głośne i przewlekłe, brutalne wkraczanie policji. Nic nie pomogło. Słuchacze innych wydziałów i szkół wyższych przyłączyli się do kolegów prawników. Ogólny strejk akademicki w Paryżu i na prowincji, trwający dwa dni (2 i 3 kwietnia), był dowodem stanowczego potępienia polityki ministrów przez młodzież. Wkońcu niemo-

żliwa nominacja musiała być cofniętą, najpierw ubocznie przez p. François-Alberta, potem całkowicie przez jego następcę. Było to jednym więcej dowodem, czego może dokazać stanowczy opór przeciwko krzywdzącym katolików zarządzeniom.

Zakończmy ten pobieżny przegląd, zaznaczając niektóre postępy, albo kilka nowych poczynań katolików na terenie naukowym. Obok niezdrowej literatury, szkodliwej dla opinji Francji, zyskującej jednak licznych zwolenników zagranicą, dzieła w duchu katolickim zyskują największe uznanie. Nie będziemy wspominali wydawnictw dawniejszych, które stale się rozwijają, jak Dykcjonarze teologiczne, z jakich niektóre stanowią główny dochód księgarń. Ewangelje i Dzieje Apostolskie z objaśnieniami tworzą nowy zbiór *Verbum Salutis,* którego wartość wykazują pierwsze i najnowsze tomy (Ewangelje św. Mateusza i św. Marka). Zainteresowanie religją utrwaliło się jeszcze w ciągu ostatniego roku przez nadzwyczajne powodzenie konferencyj O. Sansona, następcy O. Janvier na ambonie Notre-Dame. Ośm do dziesięciu tysięcy mężczyzn zapełniało świątynię, oblężoną jeszcze przed otwarciem bram. Konferencje, wydawane w zeszytach, rozchodziły się w 50.000 egzemplarzy. Będą bez przerwy wychodziły w tomach wydawnictwa „Spes" (jedno więcej nowoutworzone wydawnictwo katolickie), a zamówienia, jakie już nadeszły, zapewniają powodzenie dziełu.

Filozofja religijna, a szczególnie tomistyczna, wywołuje coraz większe zainteresowanie wśród młodej elity i znajduje wiernych tłumaczy, nawet na rządowej katedrze Sorbony.

Wreszcie, w ostatnich miesiącach, czy tygodniach, ukazały się niektóre książki, odsłaniające wspaniałe widnokręgi świata dusz. Wspomnijmy tylko z pomiędzy najważniejszych „La Vie héroique de Jean du Plessis, commandant du „Dixmude"; dowódca, którego piorun zabił nad morzem Śródziemnem, występuje w tej biografji w pełnem świetle, jako wzór znakomitego chrześcijanina. I, najnowsza „Les Paroles d'un revenant", Jakóba d'Arnoux; wielki ranny wojny tłumaczy tajemną siłę bohaterskiej walki z cierpieniem. W pierwszym miesiącu po ukazaniu się książka ta rozeszła się w 15.000 egzemplarzy. Dowodzi to, że czytel-

nicy interesują się nietylko sentymentalnemi i niezdrowemi zawikłaniami powieści.

Dla śledzenia tego ruchu katolickiego na polu religji, literatury, nauki, sztuki powstał w październiku b. r. nowy dziennik, *La Vie Catholique,* który wychodzi już w wielkim nakładzie. Zadaniem jego jest dawać co tydzień obraz działalności katolików na rozmaitych polach, aby nie pozwolić, by uszła uwagi lub poszła w zapomnienie.

Nie chcemy przeczyć, że gęste jeszcze ciemności zalegają horyzont katolickiej Francji, ale ze stronic, jakie napisaliśmy, jasno chyba widać, że wzmożone życie chrześcijańskie jest już niejaką zorzą na tym ciemnym horyzoncie. I jeśli rola proroka jest niewdzięczna, to przynajmniej wolno żywić nadzieję lepszego jutra.

Ks. Henri du Passage.

Czy zmierzch kobiety?

— Porządny mężczyzna nie może się dziś żenić, gdyż trudno mu znaleźć odpowiednią pannę — rzekł do mnie w toku rozmowy młody człowiek, oficer wojsk polskich. Niewesołą tę refleksję nasunął mu widok licznych grup letników, których część bawiła jeszcze na pobliskiej plaży, reszta zaś zalegała aleje niewielkiego parku, skąpanego teraz w promieniach zachodzącego słońca.

Dziwna rzecz, coraz częściej słyszy się podobne wyznania. Wprawdzie już lat temu jedenaście pisał Teodor Jeske-Choiński: „Dosyć wsłuchać się tylko w myśli i uczucia dzisiejszych miejskich panien, aby się nie śpieszyć do małżeństwa. Wielkie to w dzisiejszych czasach ryzyko". Lecz słowa jego odnosiły się wówczas tylko do znanego mu dobrze środowiska warszawskiego; dziś można je zastosować prawie wszędzie. Pod koniec wojny światowej kolega mój, lekarz, mówiąc o korupcji powojennej, dodał, że boi się komukolwiek podać rękę, bo nie wie, czy to jest człowiek uczciwy; dziś podobne wyrażenia słyszy się ustawicznie pod adresem kobiety. Czyżby naprawdę tak upadła?

Rzecz jasna, że nie mówi się tego o wszystkich. Dla uniknięcia nieporozumienia zastrzegamy też wyraźnie, że w dalszym ciągu mamy na myśli kobietę „dzisiejszą", to jest tę, która opuszcza wypróbowaną drogę, uświęconą tradycją narodową i chrześcijańską, a szuka nowych torów. Zwolenniczek tego kierunku jest jednak tak wiele, że przygłuszają resztę i nadają ton ogółowi; inaczej nie możnaby wytłumaczyć tak uporczywie i powszechnie powtarzanych ujemnych sądów o kobiecie.

Co więcej, zarzuty, stawiane jej, muszą widocznie być ciężkie i mieć realną podstawę; dotyczą przecież sprawy tak drażliwej i otoczonej tylu konwenansami życia społecznego i towarzyskiego. Jeśli u nas w Polsce, gdzie kobieta zawsze cieszyła się poważaniem, podnoszą się głosy coraz liczniejsze, odmawiające jej czci i zaufania, nie chcące jej uznać za odpowiednią na towarzyszkę życia, to opinja taka musi się opierać na prawdzie. Mężczyzna nie poważyłby się jej wydać, gdyby go nie zmuszała oczywistość.

Czego szuka w kobiecie mężczyzna, który chce ją kochać całem sercem i złączyć się z nią węzłem dozgonnym? Pragnie znaleźć w niej towarzyszkę, z którą nie tylko mógłby dzielić swe radości i smutki, ale w której miałby rzetelną pomoc w tych wszystkich sprawach, jakie pociąga za sobą życie. Chce znaleźć nietylko osobę miłą i kochającą, ale zarazem skrzętną, roztropną, pewną, na którą mógłby się spuścić zawsze i wszędzie. I tego nie znajduje u dzisiejszej kobiety.

Ta kobieta, rozbawiona i lekkomyślna, goniąca przedewszystkiem za strojami i której główną ambicją jest pokazywać się i podobać drugim, odstrasza go, bo z głębi jej duszy wieje przeraźliwa p u s t k a. Nic tam nie widzi głębszego.

Podczas kiedy nawet pogańska monistyczna filozofja czasów obecnych kazała człowiekowi zwrócić się ku sobie samemu, (pogłębić swe „ja" i w niem szukać prawdziwych wartości, to mnóstwo Polek, młodszych zwłaszcza, które jako katoliczki tem bardziej są obowiązane do pójścia za takiem wezwaniem, zignorowało je i jeśli nie całą, to przeważną część swej wartości przerzuciło na zewnątrz — na kult ciała i mody.

W tym kierunku nie brak im naturalnie nauczycieli. Wszystko się zgłasza na tę łatwą a intratną posadę: życie z jego stosunkami towarzyskiemi, ulica, zabawy, teatr, prasa i literatura. I trzeba przyznać kobiecie dzisiejszej, że zdolną i pilną jest uczennicą. Słucha gorliwie wszystkich wykładów o piękności, modzie, wogóle o zaletach ciała i stara się odpowiedzieć wszystkim wymaganiom, owszem, prześcignąć je możliwie. Na tem polu ruch i rywalizacja kwitnie w całej

pełni — tylko o duszy głuche milczenie. Nie myśli się o niej lub lekceważąco zostawia na boku.

Liczba adeptek nowej sztuki życia wzrosła przytem ogromnie. Obok tych, które dawniej rościły sobie wyłączne prawo do tytułu „pani", powstała teraz druga, liczniejsza kategorja, gwałtem dobijająca się o zrównanie. Rok, parę lat temu chodziła może jeszcze boso, brudna i zaniedbana; dziś wystrojona staje w szranki o palmę zwycięstwa. Produkt to powojenny, owoc większego usamodzielnienia kobiety, zarabiającej własnemi siłami na życie. Ogromna ta falanga pogarsza jednak o tyle sytuację kobiety, że utrudnia zorjentowanie się w tej masie, jaka rzuca się w oczy każdego przechodnia. Zamieszanie wzrasta tem bardziej, że dzięki darom natury i zdobytym lub zaoszczędzonym, kosztem zdrowia i domu, środkom pieniężnym, wiele z tych nowych „pań" przedstawia się rzeczywiście lepiej, niż niektóre ich rówieśniczki inteligentne, tak, że rozróżnić ich niepodobna.

Cała ta barwna i ożywiona masa, przesuwająca się zwłaszcza przez ulice miast, zdaje się żyć jednem tylko pragnieniem: podobania się. Mniejsza o to komu, byle zwrócić na siebie uwagę. Naturalnie zwraca ją swym zewnętrznym wyglądem i zachowaniem się; dusza i jej zalety nie wchodzą tu wcale w grę. I ta właśnie bezgraniczna p ł y t k o ś ć i p o w i e r z c h o w n o ś ć, to wylanie się na zewnątrz, na wygląd i strój, to zapomnienie o właściwej swej wartości wewnętrznej, duchowej, sprawia owo przedtem wspomniane wrażenie bezgranicznej pustki i pozbawia kobietę dzisiejszą w oczach mężczyzny wszelkiej wartości. Może mu się podobać ta „papużka", może w niej upatrywać przedmiot zabawy, ale nie widzi w niej „człowieka".

I dlatego może się za nią oglądać, ubiegać o jej towarzystwo i bawić wesoło — ale nie może przyjąć jej za towarzyszkę życia. Do tego ona się nie nadaje. Rozumie to dobrze każdy mężczyzna, rozumie to również każda głębsza kobieta.

„Tak jest — pisała kilka lat temu znana działaczka na polu odrodzenia kobiety, Cecylja Plater-Zyberkówna [1]) —

1) „Na progu małżeństwa", 1918, str. 134.

rozumni i zacni mężczyźni, ci najbardziej się boją dzisiejszej kobiety: kobiety bez ideału, bez praktyczności, bez zdrowia, a nawet bez cienia narodowej godności; które świecą bogactwem stroju, a rażą rozbawieniem, wówczas gdy wrogowie szarpią naszą ojczyznę na strzępy, a rodacy mrą z głodu".

— Panny dzisiejsze nie umieją się szanować — ciągnął dalej mój znajomy — narzucają się; nawet piętnastoletnie dziewczęta, kiedy tańczą, starają się jak najbardziej zbliżyć do mężczyzny, który nie śmiałby nigdy tego zrobić wbrew ich wyraźnej woli.

Brzemienne znaczeniem i treścią słowa. Niema zdrowego stosunku mężczyzny do kobiety bez szacunku — lecz jakże szanować osobę, która niczem do szacunku nie pobudza, która sama siebie nie szanuje, a postępowaniem swojem domaga się nieraz gwałtem, by jej nie szanowano?

A przecież ten szacunek jest dla kobiety konieczny. Gdzie go niema, tam stosunki mogą się dla niej układać pomyślnie tak długo, dopóki nie zajdzie silniejsze nieporozumienie. Z tą jednak chwilą prysnąć musi cała sztucznie sklecona harmonja i w braku czynnika duchowego, któryby wyrównał zajście, bierze górę przewaga fizyczna, która, nieobliczalna sama w sobie, może przybrać formy przykre, nawet ciężkiego nadużycia. Jedynie głębokie uczucie czci dla drugiej osoby, płynące z przeświadczenia o jej powadze i wysokiej wartości duchowej, może skutecznie zapobiec wybuchowi i utrzymać w karbach niepohamowaną naturę.

To też słabsza fizycznie kobieta o tyle tylko mogła stawić czoło przemocy mężczyzny, o ile tenże ugiął się przed jej wielkością. Powtarzamy — wielkością; bo nie można się zgodzić na twierdzenie tych, którzy rycerską cześć mężczyzny dla kobiety chcą wytłumaczyć względami dla jej słabości. Prawda, że ten ostatni pierwiastek tkwi również w naturze męskiej; już chłopiec nieletni poczytuje sobie za hańbę, by znęcać się nad słabszym. Lecz to za mało. Słabość może pobudzać do współczucia i wystąpienia w obronie, ale nie do szacunku — szanuje się i czci tylko to, co wielkie, co znaczeniem swem przygniata, a w każdym razie zmusza do

uznania. Słabość kobiety może więc pobudzić mężczyznę, by litował się nad nią i bronił przed napaścią, ale do szanowania jej może go skłonić tylko wysoka wartość kobiety, wartość oczywiście duchowa, bo tylko taka wchodzi w rachubę, kiedy mówimy o człowieku.

W świetle powyższych słów staje się też zrozumiałą owa stara prawda, że bez szacunku niema prawdziwej miłości. Bo gdzie niema wartości duchowej, tam niema czego szanować, ani czego prawdziwie kochać. Stąd choćby nawet nawiązano ściślejsze węzły, nigdy kobieta nie będzie się czuła bezpieczną, bo nie ciesząc się poważaniem ze strony mężczyzny, pozbawioną zostanie tem samem najsilniejszej obrony przed jego gwałtownością i nadużyciem.

Dlatego erotyzm dzisiejszy tak diametralnie jest przeciwny miłości, dlatego tyle w nim niskiego egoizmu, tyle zawodów i nieszczęść, tyle zbrodni i nadużyć — bo podstawą jego jest tylko popęd, namiętność zmysłowa, a celem jej zaspokojenie. To zatopienie się w niższej części człowieka i płynące stąd pominięcie duchowej jego strony, wyklucza z natury rzeczy możliwość rzeczywistego szacunku i niem tłumaczą się w zupełności owe przejmujące „tragedje miłosne", jakich świadkami jesteśmy codziennie. Kobieta, która mężczyźnie nie ma nic więcej do dania ponad zalety zewnętrzne, nie może mu zaimponować niczem, nie zdoła zmusić do szacunku i dlatego pada ofiarą jego brutalności, gdy tak podyktuje żądza i szał zmysłów.

Biedna wprawdzie jest wówczas kobieta, lecz dodajmy — z własnej winy.

Zalety ciała, wogóle zewnętrzne, nie są wprawdzie rzeczą obojętną; człowiek, dążący z natury swej do dobra i piękna bez skazy, chciałby drogą mu osobę widzieć obdarzoną wszelkiemi darami. Lecz zalety te siłą rzeczy muszą ustąpić na ostatni plan; jako nietrwałe, nie mogą służyć za podstawę dla uczuć trwałych, a jako drugorzędne, nie mogą rozstrzygać o wartości człowieka — tylko duch o niej decyduje.

Wartość duchowa, moralna, to właściwy skarb człowieka i jego wielkość. Na świadomości jej opiera się owo poczucie godności osobistej, które nikogo nie opuszcza,

chyba człowieka upadłego. Kto ma to poczucie, ten ceni swą godność i strzeże jej; gdyby przypadkiem przestał ją szanować w sobie, tem samem już ją stracił.

I na tem właśnie opiera się główna siła zarzutu, postawionego dzisiejszej kobiecie — że nie szanuje sama siebie. Brak szacunku dla niej ze strony mężczyzny jest już tylko naturalnem następstwem tego stanu rzeczy.

Całował z czcią ręce swej matki, w której widział uosobienie miłości i poświęcenia, która uczyła go stawiać pierwsze kroki w życiu, przestrzegała i pouczała, wiodła do Boga i, pierwej niż kapłan, wpajała w serce zasady Boże. Dziś chciałby z podobnemi uczuciami zwrócić się do każdej kobiety, niestety spostrzega, że to świat zupełnie inny, serce puste, myśli puste i życie puste. Zamiast kobiety pełnej serca i powagi przekonań, znalazł istotę zblazowaną, o wypłowiałej duszy, która nie imponuje mu niczem, razi swemi poglądami i postępowaniem i nie wróży nic dobrego na przyszłość. Czegoż bowiem można się spodziewać od kobiety, która wśród powagi czasów obecnych przerzuciła cały punkt ciężkości swych zainteresowań na rzeczy błahe, a w modzie chce widzieć rozwiązanie zagadnień życiowych?

Wszak dopiero rok temu w jednym z poważnych polskich dzienników pisała pani S. H. o niezmiernie trudnem położeniu kobiety powojennej i roztrząsania swe zakończyła takim apelem: „Nie martwmy się jednak... już znalazł się ktoś, kto stara się ułatwić skomplikowane życie powojennej kobiety. Wiecie kto? — Moda". W tym samym numerze inna autorka dodaje: „Moda jest najsilniejszą namiętnością kobiet i zaiste trzeba nie być kobietą, żeby nie marzyć o pięknych strojach... mimo wszystko błogosławię tę straszną, pustoszącą kieszeń namiętność..." Gdzieindziej inna z pań zastanawia się nad usamodzielnieniem kobiety obecnej, ale do jakiego wniosku dochodzi: „Zdaniem mojem emancypacja jest rzeczą niepożądaną, bo zatracamy nasze piękno i siłę... nie mamy czasu na myślenie o fryzurze i manicure, o pielęgnowaniu ciała i kosmetyce".

Co sądzić o tych paniach, które nie wahały się położyć swych nazwisk pod tak kompromitującemi elukubracjami, co myśleć o tem mnóstwie kobiet, młodszych zwła-

szcza, dla których słowa powyższe są wyznaniem wiary i gwiazdą przewodnią życia? Czy można ją szanować?

Te istoty tak bezdennie płytkie, w których zamarło poczucie czegokolwiek wyższego, które zapomniały, że mają w sobie duszę nieśmiertelną, które straciły trzeźwy pogląd na świat i życie i ludzi i siebie — przecież w nich nic nie widać, coby świadczyło o wartości wewnętrznej i nakazywało szacunek. Politowanie tylko mogą budzić lub pogardę i faktycznie z jednem albo drugiem się spotykają, zależnie od mężczyzny, z którym mają do czynienia.

Gdzie dusza podupadnie, nie może jednak skończyć się tylko na pustce w sercu i głowie. Wcześniej czy później pociągnie ona za sobą dalsze następstwa, które przyjdą z nieubłaganą koniecznością, bo w życiu niema zastoju, a ruch jego podlega również pewnym prawom. Lecz w jakim kierunku zwróci się ono teraz? Posłuchajmy samej kobiety.

Pani H. G., jedna z tych, które podjęły się wychowywania nowej generacji Polek, wskazuje im Paryż, jako najlepszą szkołę. Dlaczego? — Ponieważ tam dopiero znajdą „odpowiedź na dręczące i niesłychanie ważne pytanie: Jak zdobyć radość życia?“ A czego się tam nauczą? — Oto ubierania się i fryzowania *à la garçonne*, korzystania z wszelkiego rodzaju rozrywek, przedstawień i zabaw, urządzanych do taktu muzyki „lekkiej, wesołej i namiętnej. — A co nagości — i to jakiej nagości!“ Długie swe wywody kończy autorka refleksją, typową dla tej kategorji kobiet: „Uroda przemija... ale Venus żyje wiecznie! Przed jej nagiem ciałem dusza zamiera w zachwycie... ona — prawdziwa — piękna — wiecznie żywa kobieta.“

Skończyło się więc na Venus i zachwycie „przed jej nagiem ciałem“ — i ten zachwyt stanowi dalszy znamienny rys dzisiejszej kobiety. Tendencja do możliwie daleko posuniętego rozbierania się i uwydatniania kształtów, oraz rosnący kult Venery. Stare przesądy o wstydliwości i skromności idą na bok, zaciera się je i ruguje zawzięcie na wszystkich polach. Samo wspomnienie o nich więcej drażni dzisiejszą kobietę, niż dawniej wzmianka o ich braku.

To też kryzys wstydliwości, zwalczanej namiętnie przez same kobiety, to charakterystyczna cecha czasów obecnych. Czy jednak kobieta dobrze na tem wychodzi?

Przypatrzmy się tylko, skąd wzięło się w człowieku uczucie wstydliwości? — Stworzony przez Boga i obdarzony wszelkiemi darami natury i łaski, owszem powołany do godności dziecka Bożego, człowiek znalazł się wprawdzie w posiadaniu skarbów bezcennych, lecz otoczony wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi ujrzał się również zagrożonym ich utratą. Należało go więc zabezpieczyć, dać mu do ręki broń ochronną. Lecz jaką? Musiał to być środek z jednej strony skuteczny, prowadzący do celu, a z drugiej strony dostępny dla wszystkich, bez względu na wiek, stan, wykształcenie, czy majątek. Inaczej jakżeby się bronił człowiek słaby, prosty, ubogi, jak broniłoby się dziecko?

I Bóg dał go, a dał tak cudowny, że nikt inny chyba nie wpadłby na podobny pomysł. Dał człowiekowi środek, który spełnia wszystkie powyższe wymagania, a równocześnie rozlewa w nim czar niezrównanego piękna — dał wstydliwość, skromność.

To uczucie wstydu, które pojawiło się po grzechu pierwszego człowieka, było przecież nie tylko objawem wewnętrznego nieładu, jaki nastał teraz, ale zarazem darem Bożym, by chronić nieszczęsnego przed dalszym upadkiem. I ten charakter obronny, związany nierozdzielnie z wielkością człowieka, zachowało dotychczas. Do dziś dnia wstydzi się dziecko i dorosły, ale tylko ten, który, uważając się za coś wielkiego, czuje, że ta jego wielkość jest zagrożona. Nie wstydzi się tylko człowiek upadły, który zatracił już poczucie swej wartości. Owo znane powszechnie pytanie: „I ty się nie wstydzisz?“ — kieruje się przecież tylko do ambicji człowieka, a powiedzieć o kimś, że jest „bezwstydny“, oznacza, iż on już nic nie wart, że jest stracony.

Nie z małości, ale przeciwnie z wielkości człowieka płynie więc uczucie wstydu, które spojone nierozdzielnie z jego godnością, broni go przed popełnieniem wszystkiego, coby tę godność mogło splamić. Wstydliwość, to wskaźnik wielkości człowieka, rośnie lub upada razem z nią.

Nie cenić więc sobie tego daru, byłoby zupełnem nie-

zrozumieniem rzeczy, a nie strzec go i nie pracować nad jego wyrobieniem, to klęska człowieka, jego upadek, to nędza moralna!

I dlatego jest rzeczą naprawdę tragiczną, że ten zarzut zaprzepaszczenia wstydliwości trzeba postawić dzisiejszej kobiecie. Fakt ten tłumaczy też dostatecznie dalszy jej upadek i płynące stąd obecne jej poniżenie i demoralizację.

Smutnie wyszła na tem kobieta. Słabsza fizycznie, narażona była wprawdzie zawsze na niebezpieczeństwo ze strony mocniejszego. Lecz w okresie surowych obyczajów i wysokiego poziomu moralności publicznej słabość ta nie mogła być dla niej powodem lęku. Strzegło ją prawo, nie to zawarte w paragrafach państwowych, ale potężniejsze, wypisane na sercu człowieka przez Boga, i najwyższego prawodawcę. Dzięki niemu kobieta czuła się bezpieczną nie tylko tam, gdzie kwitło chrześcijaństwo, ale i w pierwszych czasach państwa rzymskiego i u ludów germańskich i słowiańskich w ich początkowej epoce. Dopiero gdy poziom obyczajowy się obniżył, sytuacja została poważnie zagrożoną. Tak było zawsze, tak jest i dziś, nic się tu nie zmienia w przyczynowem następstwie wypadków. W każdym okresie historji z matematyczną dokładnością przychodził upadek i poniewieranie kobiety, ilekroć podupadła moralność.

Toteż najbardziej żywotnym interesem kobiety było zawsze podtrzymywanie wysokiego poziomu obyczajowego w społeczeństwie i zapobieganie wszelkim objawom rozluźnienia.

Niestety kobieta dzisiejsza nie zrozumiała tego. Zamiast zorjentować się, że im większa demoralizacja panuje na każdem polu, tem baczniejszej potrzeba czujności z jej strony, tem głębszego skupienia w sobie i większej rezerwy w występowaniu na zewnątrz — zrobiła wprost przeciwnie. Idąc za podstępną radą swych wrogów, złożyła najpotężniejszą broń i odrzuciła poczucie wstydliwości. Z tą wszakże chwilą upadek jej był już zdecydowany. Poszła za falą, a tonąc, pociągnęła za sobą mnóstwo innych niebacznych.

I ten bezwstyd kobiety rozlewa się dziś wszędzie; już nie, jak jeszcze kilka lat temu, tylko na balach i wśród czterech ścian, ale publicznie, w miejscach kąpielowych,

rzeczywistych czy improwizowanych, w lokalach otwartych i na ulicy.

A objawia się we wszystkiem. Dawniej skarżono się na bezczelne spojrzenia niektórych mężczyzn na kobietę; dziś zauważa się odwrotny objaw. Dawniej kobieta, idąca w męskiem towarzystwie, zachowywała się poważnie i z rezerwą; dziś idzie hałaśliwie, trąca towarzyszów, wyrywa im z rąk przedmioty, bije rękawiczką po twarzy, wogóle zachowuje się niekiedy jak ostatnia ulicznica. I niech nikt nie myśli, że mówię to o dziewczętach prostych, bo temu mniejby się dziwiono; ale tak zachowują się dziś i panny inteligentne, uczennice szkół średnich, a nawet akademiczki.

A na ulicach naszych miast i miasteczek co widzimy? Smutek ogarnia, gdy się objeżdża obce kraje i stwierdza, że nigdzie nie zdołano Polki przewyższyć w niewłaściwości mody i zachowania się, owszem, że w różnych krajach, nawet południowych, kobiety ubierają się skromniej, niż u nas. Co zaś wypadnie powiedzieć o tej istnej orgji rozbierania się na dzisiejszych balach i rautach, na scenach teatrów i kabaretów? Wszak oburza ona nawet ludzi, nie podejrzanych o zbytnią wrażliwość.

Nie wchodzimy bliżej w tę kwestję, jak głęboko sięga niewłaściwa moda w życie moralne i wartość kobiety; uczyniliśmy to już obszerniej osobno.[1]) Tu możemy tylko w formie prostego wniosku powiedzieć, że bezwstyd dzisiejszej kobiety w ubieraniu się i zachowaniu — to publiczne świadectwo, że ta istota jest zerem jako kobieta, a często zerem jako człowiek, że poczucia godności nie posiada — i stąd na szacunek nie zasługuje.

Toteż drwią z niej wszyscy. I ci, co piszą o niej pogardliwie, i ci, którzy niby uwielbiając ją, robią ją „królową" Paryża czy Warszawy. Szydził z niej krytyk literacki, p. L. B., kiedy objeżdżał niedawno temu z odczytami ważniejsze miasta i tłumaczył zwabionym sensacyjnym tematem słuchaczkom, że prostytucja powinna być „uznanym zawodem" i że obok Beatrycze Dantego jest grecka Fryne drugim ideałem kobiety. Wydrwiwa analfabetyzm jej umysłu i serca p. W. G.,

[1]) Por. *Przegląd Powszechny*, wrzesień 1924 r.

kiedy pisze o „niewinnej grzesznicy" i ów współczesny poeta włoski, mówiący o prostytutce, do której „żaden brud nie przylega", bo żyje „w uśpieniu". Wyzywa kobietę tylu innych, słabszych i wybitniejszych naszych pisarzy i tłumaczy, którzy nie pomijają żadnej sposobności, by ją obedrzeć z resztek wartości duchowych i zamienić w czysto zmysłowe zwierzę. Lecz najniemiłosierniej drwi z kobiety ona sama, gdy wszystkie powyższe usiłowania przyjmuje z ujmującą wdzięcznością i uznaniem, gdy ceni i popiera ludzi, którzy to czynią, gdy słowem, piórem i czynem stara się to wszystko wcielić w czyn.

Wobec tego nie może jednak nikogo dziwić, że porządny mężczyzna odwraca się od dzisiejszej kobiety i nie kwapi się do małżeństwa.

Zatrzymaliśmy się umyślnie nieco dłużej przy powyższych paru rysach, bo one najdobitniej znamionują dzisiejszą kobietę — bezgraniczna powierzchowność i pustka w duszy, przerzucenie punktu ciężkości na rzeczy zewnętrzne, oraz nieuniknione następstwo takiego stanu rzeczy: upadek wartości duchowych i moralności. To są owe nad wyraz smutne cechy mnóstwa dzisiejszych panien, inteligentnych i nieinteligentnych, owszem także wielu kobiet starszych.

Obniżenie poziomu kobiety dzisiejszej musiało jednak siłą rzeczy odbić się na różnych innych polach, zwłaszcza małżeństwa i rodziny.

Jeszcze nie mamy kodeksu prawa małżeńskiego, które pozwalałoby na rozwody, a już tych wypadków takie mnóstwo w kraju. Korzysta się z praw, przysługujących według dawnych ustaw innowiercom, i nasze Polki-katoliczki — co czynią zresztą jeszcze częściej mężczyźni — nie wahają się zaprzeć Boga i wiary, byle dogodzić swym zachciankom. Szereg zaś innych żyje w separacji i przemyśliwa tylko, jak oszukać sądy, by uzyskać dekret rozwodu.

Tradycja matki zaczyna również podupadać śladem pogańskiego zachodu. Niektóre żony nie chcą dzieci, przeważna część pragnie ich mieć jak najmniej i to nie dla ubóstwa, jak kłamliwie twierdzą, bo czynią to bardzo często właśnie osoby zamożniejsze. Wychowanie tego jedynego

dziecka jest stale prawie skrzywione, nie tylko dlatego, że obracając się między starszymi nie rozwija się ono odpowiednio do wymagań swego wieku, ale dlatego, że służy matce za lalkę do strojenia, za przedmiot do popisywania się przed drugimi; wszak dziś należy już do wymaganych konwenansów towarzyskich, by znajomi zachwycali się „cudownem" dzieckiem, choćby ono już teraz niewiele było warte, a w przyszłości zapowiadało się jeszcze gorzej. Starsze córki również zaniedbane; nie umieją dziś ani ubierać się, ani zachować przyzwoicie, bo wyzute z poczucia godności ich matki nie zwracają uwagi na te rzeczy. Włóczą się dniami i późnemi wieczorami po mieście w towarzystwie improwizowanych Don Juanów, chodzą według upodobania do kin i podejrzanych domów.

Co wreszcie z naciskiem wypada podkreślić — wszystkie te zaniedbania i niegodziwe czyny idą z góry; nie od ludności robotniczej i wiejskiej — te są jeszcze najzdrowsze — ale od t. zw. sfer wyższych. Stąd płynie zgnilizna, stąd trucizna rozlewa się na warstwy pracujące. Tu przedewszystkiem zastajemy jednostki, które czynem starają się udowodnić, że O. Weininger miał słuszność w swym sądzie o kobiecie, która przerobiwszy *à la garçonne* nie tylko włosy i kostjum ale i duszę swoją, przefrymarczyła z nią to, co ze stanowiska natury miała najcenniejszego — swą wartość i godność kobiety.

Prawda, że w tej „robocie" kobieta nie była odosobnioną. Nad jej zdeprawowaniem od lat wielu pracowało i dotąd pracuje wielu mężczyzn, poczynając od ulicznych straganiarzy, aż do wybitnych przedstawicieli świata literackiego. O tem wiemy i poczytujemy im to za hańbę i zbrodnię. Lecz to nie może być wymówką dla kobiety. Jako istota rozumna i wolna, powinna wiedzieć, czego jej potrzeba — a Polka-katoliczka wiedziała o tem dobrze, dyktowała jej to tradycja i wiara. Fakt, że tego nie doceniła, że dała się sprowadzić z właściwej drogi, może być dla niej tylko świadectwem ujemnem.

Tyle pod adresem kobiety dzisiejszej. Czy jednak pozostała część kobiet — chcemy wierzyć, że większa — która nie zeszła z dobrej drogi, jest bez winy?

Zdaje nam się, że nie — jakkolwiek dodajemy zaraz, że wina to jest nie zamierzona, a wypływa z dwóch głównie źródeł: z nieuświadomienia sobie obowiązków kobiety w dobie obecnej i z braku energji w działaniu.

Wiele matek chce jak dawniej poprzestać na tem, że wychowują starannie swe córki w domu. Zapewne, dla wielkiej części to wystarczy i musimy im oddać uznanie, ale dla ogółu to za mało. Co pomoże, że w domu udziela się córce nauk moralnych, jeśli poza domem zepsują ją inni, a matka stoi bezsilna, owszem nieraz przez długie lata nie wie nawet o tem, że dziecko jej już dawno straciło niewinność i dobre imię. Dziś nie wystarczy siedzieć w czterech ścianach, trzeba koniecznie wyjść poza próg domu i przystąpić do oczyszczania środowiska, w którem dzieci się obracają, Dopiero gdy usunie się, lub przynajmniej zredukuje do minimum czynniki, które paraliżują działalność domu, będzie mogła matka liczyć na to, że wysiłków jej nie zniweczą obcy.

Do tego celu trzeba jednak więcej odwagi w wystąpieniu i energji w działaniu, niż okazywano dotychczas. Trzeba bardziej stanowczo zabrać się do uporządkowania własnego środowiska, przez usunięcie niewłaściwości w dziedzinie moralności i religji, które zanadto toleruje się w życiu towarzyskiem i publicznem — oraz do naprawy środowiska wychowawczego, przez uzdrowienie atmosfery, w której obracają się młodzi. Należy zatem upomnieć się solidarnie u władz o większą opiekę pozaszkolną nad młodzieżą, o ścisłą kontrolę nad przedstawieniami, ograniczenie sprzedaży niemoralnej literatury i czasopism, zakaz wciągania młodzieży szkół powszechnych i średnich w wir walk stronnictw społecznych i politycznych, skuteczne sankcje na osoby i instytucje, które się tego dopuszczają lub w jakikolwiek sposób demoralizują młodzież.

Oczywiście akcji takiej niepodobna żądać od jednostek, muszą ją podjąć zrzeszenia i organizacje kobiece. Lecz tych nam przecież nie brakuje; mamy szereg dzielnych związków kobiecych, religijnych i narodowych, one są powołane w pierwszym rzędzie do podjęcia inicjatywy i konsekwentnego przeprowadzenia wskazań powyższych, a w dziele tem poprze je niezawodnie całe pozostałe społeczeństwo. Niestety

dziś tego jeszcze nie widzimy i dlatego czy nie mamy prawa mówić — o zmierzchu kobiety?

Bo jeśli jedna ich część pracuje tylko nad poniżeniem siebie i innych, a druga, zdrowa jeszcze, stoi bezczynnie lub co najwyżej biada i kiwa głowami, to czem się to skończy?

— Nie trzeba jednak zbyt pesymistycznie patrzeć na rzecz — zwróciłem się do mego towarzysza pod koniec rozmowy — mamy dziś jeszcze wiele i bardzo wiele dobrych kobiet, które zasługują w zupełności na szacunek i zaufanie.

— Tak — odpowiedział mi — są, ale one się kryją...

A więc nie trzeba się kryć, kiedy pora do działania. Dopiero gdy kobieta odrodzi sama siebie i wystąpi czynnie w obronie drugich, mężczyzna zmieni swe zdanie i zwróci się znowu do niej nie tylko z szacunkiem ale z czcią prawdziwą.

Ks. Stanisław Podoleński.

Oblicze bolszewizmu.

(Na marginesie literatury polskiej o rewolucji bolszewickiej).

Krwawa zamieć, rozpętana przez Sowiety, to zjawisko potworne, iście apokaliptyczne, znalazło różnorakie oświetlenie w liieraturze naszej. Zajęli się niem beletryści, Korwin-Małaczewski, Ligocki, Sieroszewski, Goetel. Pisali o niem naoczni świadkowie (Izabella Lutosławska: „Bolszewicy w polskim dworze" i in.) W ostatnich czasach wyszedł szereg książek, charakteryzujących bolszewizm. Są to przeżycia osobiste, a więc: ks. Jan Wasilewski, „W szponach Antychrysta", Zofja Kossak-Szczucka, „Pożoga", ks. Olga Paley, „Wspomnienia z Rosji", ks. Marjan Tokarzewski, „Straż przednia", Marja Dunin-Kozicka, „Burza od wschodu", Elżbieta z Zaleskich Dorożyńska, „Na ostatniej placówce".

Książka ks. Wasilewskiego opisuje represje w stosunku do Kościoła katolickiego w Rosji. Żarliwy ksiądz, misjonarz z usposobienia, w najczarniejszych warunkach, w więzieniu, wśród oczekiwania śmierci, znajduje dość energji i zapału, by prowadzić dysputy ze sceptykami, oziębłymi, wrogami Kościoła — i częstokroć ich nawracać. Dzielił więzienie z arcybiskupem Roppem, był sądzony za opór przeciw grabieży mienia kościelnego w Mińsku i materjał przez niego zgromadzony ma wartość dokumentów pierwszorzędnych.

Innem jest usposobienie ks. Marjana Tokarzewskiego. Jest to urodzony działacz, organizator społeczny i nieustraszony bojownik. Zsyłany przed wojną do klasztorów i oddalonych gubernij, z niezłomną wytrwałością wraca na te same placówki, do tej samej walki o katolicyzm i polskość.

Obce nam pamiętniki ks. Olgi Paley, morganatycznej żony w. ks. Pawła Aleksandrowicza, dają również dużo przyczynków do przewrotności i chamstwa bolszewickiego. Ale, czytając dzieje martyrologji Romanowów, nie możemy nie widzieć w nich tej odpłaty dziejowej, jaka spadła na nich z ich własnej winy. Czyż Mikołaj II uparty, autokrata, gnębiciel narodów, potrafił kiedykolwiek zrozumieć potrzeby swego ludu i zbliżyć się do niego? Czyż ta sama księżna Paley, tak nieszczęśliwa podczas rewolucji, wyszła kiedykolwiek poza swój pałac, pełny bezcennych dzieł sztuki, by wyciągnąć dłoń do cierpiących? Trzeba było pobudki egoistycznej — chęci uratowania swej własności — by stała się kustoszką własnego muzeum, które inaczej nigdy nie ucieszyłoby ludzkich oczu!

Własność jest zawsze mandatem od Boga. Komu wiele dano, ten powinien umieć ludziom rozdawać. Piękną rzeczą są nagromadzone w pałacach dzieła sztuki, przepych i zbytek. Ale piękniejszem jest dzieło pracy społecznej, potworzone dokoła instytucje oświatowe, obudzone dusze ludzkie.

Kiedy czytamy pamiętniki ks. Tokarzewskiego, p. Dorożyńskiej, p. Dunin-Kozickiej, widzimy tu ludzi, którzy swój obowiązek dziejowy spełnili. Pracowali dla dobra ludzkich dusz i ciał. Prześladowania, które na nich spadły, przez nich osobiście nie były zasłużone. Starali się spełnić misję cywilizacyjną „na ostatniej placówce". Odpowiadali za innych, którzy, zamknięci w swych pięknych dworach, nic nie wiedzieli o „hadach".

Oczywiście, zadanie ziemian kresowych na Ukrainie w stosunku do ludu ruskiego było trudne. Wszak między ludem a ziemiaństwem stali „inni szatani", nie pozwalający na pracę wśród ludu. I praca cywilizacyjna ziemiaństwa była skierowana prawie wyłącznie na Polaków-katolików, rozrzuconych po wsiach i miasteczkach. Dla nich zakładano „szwalnie", szkoły potajemne. Żadnej szerszej akcji wśród ludu ruskiego Polacy nie przedsiębrali. Zato lud ten podjudzany był na „paniw" przez popów, rząd, agitatorów ukraińskich. Wrodzonej jego dzikości nie hamował nikt.

Wiekowa praca polska, która podniosła ten kraj, zorganizowała jego przemysł i rolnictwo, ozdobiła go pięknemi

budowlami, wycisnęła na niektórych jego zakątkach piętno Europy, została wyrwana z korzeniem.

A stało się to nietylko ku społecznej, lecz i ku duchowej szkodzie narodu ukraińskiego. Naród, który wstąpił na wyższy stopień duchowy, powinien dłoń pomocy wyciągnąć ku niżej stojącym i przekazać im swe zdobycze.

Gdy naród duchowo niższy przeciwko hierarchji cywilizacyjnej się zbuntuje, cofa swój rozwój na długo. Jest to zawsze katastrofą na drodze trudnego pochodu narodów ku Królestwu Bożemu.

U ziemian ukraińskich panowało intuicyjne przekonanie, że trwanie przy ziemi jest nakazem dziejowym. Łączyła ich z ziemią miłość silna, w której było upodobanie estetyczne, poczucie odpowiedzialności dziejowej i przywiązanie do warsztatu pracy. P. Dunin-Kozicka pisze: „Nie znaliśmy wcale kupczenia ziemią — kochaliśmy ją jeno, jako coś niewyobrażalnie cennego i nie dającego się niczem zastąpić". P. Kossak-Szczucka maluje z bezgraniczną miłością swoje kąty, swój dom.

Umiłowanie ogniska swego, domu jest podstawą rodziny. Ale w miastach, gdzie się mieszka w obcych ścianach, nie może być takiego przywiązania do domu, jak tam, gdzie wszystko jest znane od dzieciństwa lub zbudowane podług własnych pomysłów, gdzie drzewa, ogród, kwiaty są nieomal istotami żywemi, hodowanemi własnemi dłońmi. Otoczenie, na którem wycisnęło się własne piętno twórcze — oto, na czem polega wyższość siedziby wiejskiej nad najemnem mieszkaniem w mieście.

Mokłowski nazywał siedzibę, zbudowaną przez człowieka, obłonieniem żywej protoplazmy, czemś, co wyrosło z niego organicznie. Ten, kto nie siedział na gruncie ojczystym, nie ma pojęcia o sile przywiązania do gleby. Wyraziły ją Dorożyńska, Szczucka, Kozicka ze wstrząsającą głębią dlatego, że czuły ją w całej pełni w chwili, gdy wyrzucono je z gniazd, z białych domów, w których było szczęście.

Czy w momentach owych nie zabito zdolności do szczęścia w dzielnicach całych? Czy wzorówki pięknego życia domowego nie były potrzebne na zaczyn przyszłej cywilizacji tego kraju?

Demagogja w kurczowem trzymaniu się ziemi przez ziemian widzi tylko zwykłe instynkty kapitalistyczne. Trzymanie się kwot, złożonych w banku, niczem się, podług niej, nie różni od władania ziemią. Tymczasem ziemianie kresowi na Litwie i Rusi umieli trzymać się ziemi, pomimo strat, kosztem wielkich ofiar, wtedy, gdy była to najmniej zyskowna lokata kapitału.

Majątki kresowe była to przednia straż cywilizacji polskiej. W opisywanej w pamiętnikach kresowych pożodze ileż było pięknych charakterów, ludzi niezłomnych, oryginalnych. Wielu z nich oddało całe swe serce ciemnemu ludowi ukraińskiemu, by z rąk jego polec w straszliwych męczarniach.

Stracone placówki, zmarnowane tysiące istnień.., Z podziwem zapytujemy, jak wytrwali ci ludzie wśród ciągłej zmiany wojsk, wśród napadu band na dwory i wśród bombardowania miast? Dziennik p. Dorożyńskiej sprawia najcięższe wrażenie monotonją powtarzających się wciąż klęsk, zawiedzionych nadziei, tych samych dokuczliwych wydarzeń. Najstraszniejsze chwile przeżyli kresowcy, gdy wojska polskie ukazywały się, ginęły, odchodziły, zda się, na zawsze.

Z pamiętników i księży i ziemian wyrasta jedna oczywistość: naszej niezaprzeczonej wyższości duchowej i naszej misji na wschodzie. Misji religijnej i kulturalnej.

Dopóki jest brat ciemny i grzeszny — któryż jest wyznawca Chrystusa, któryby nie szedł ku niemu?

W chwili obecnej jednak równa się to zstępowauiu w piekło.

Malując nam niewymowne cierpienia Polaków w Rosji i na Ukrainie, cytowane powyżej książki charakteryzują z różnych stron bolszewików i rewolucję rosyjską.

Bolszewizm, któremu już tyle piór w Polsce i Europie poświęciło swe uwagi, nie jest zjawiskiem tak prostem, jak się wydaje. Z typu bolszewika trzeba wyeliminować cechy ogólno-rosyjskie, ukraińskie, żydowskie, cechy ogólno-rewolucyjne. A potem dopiero otrzymamy *residuum* bolszewizmu — tego, co państwo czerwonej gwiazdy wyróżnia od innych epok rewolucyjnych.

Imperjalizm i gest rozkazodawczy miała w sobie zawsze biurokracja rosyjska — biurokracja zorganizowana w spo-

sób żelazny, która potrafiła ludy trzymać w obroży. Siłą tej biurokracji nie były jednostki zdolne — Łotysze, Polacy, Niemcy — lecz jej system, który każdego zagarniał, wyciskał na nim piętno i urabiał z niego doskonale przystosowane kółeczko.

Żydzi przy swym umyśle racjonalistycznym, zdolni do analizy pracy rozkładczej, krytycznej, nie do budowania, wszedłszy do rządów sowieckich zabarwili tylko poszczególne akty okrucieństwem, perwersją zmysłową, niską zemstą. System pozostawiany przez carat zagarnął ich w swe tryby i urobił natychmiast. Uryckij, Trockij, Apfelbaum i in. małpują Trepowa, Stołypina, oficerów żandarmerji. Kto się znał z ochraną rosyjską, czyż nie pozna jej wykrętnych, kłamliwych, inkwizytorskich sposobów w scenie przyjęcia księżnej Paley przez Uryckiego?

Nie jest też cechą składową tylko bolszewizmu krańcowa histerja, niesamowitość, wychodzenie z norm ludzkich, tarzanie się w plugastwie i bezeceństwie. Naród, który wydał sekty samospalających się fanatyków i „chłystów", uprawiających najdziksze orgje, dawno zaprawił się do bolszewizmu. Kiedy w literaturze jego Dostojewskij w „Zbrodni i karze", i Gorkij w sztuce „Na dnie" apoteozowali żywioły najniższe, po śmietniskach, rogach ulic, spelunkach złodziejskich szukali „człowieka" — jasnem było, że pierwej czy później psychika „bosiacka", którą tak dobrze wyraził Miciński w „Kniaziu Patiomkinie" — zapanuje w tym kraju.

Pamiętam powiedzenie Aleksandra Świętochowskiego, że trzeba mieć charakter, by kazać dać komuś trzysta batów i ten widok wytrzymać. Rosjanie mieli zawsze siłę charakteru tego tylko rodzaju — siłę charakteru oprawców, nie bohaterskich ofiar.

Ten wielki humbug zwany władzą sowiecką, który pod maską rewolucji międzynarodowej spełnia powoli a wytrwale dzieło imperjalistycznej ekspansji Rosji na tak dalekie tereny, o jakich nie marzył carat — posługuje się wytrawnemi metodami Kurakinów i Gorczakowów. I potrafił ten humbug zahipnotyzować, i okłamać międzynarodowych komunistów, czyniąc ich ślepymi na swe nacjonalistyczne procedury.

Okrucieństwo bolszewickie zawsze tkwiło w masach.

Wielkorosyjskie okrucieństwo ma i inny odcień — więcej w niem sadyzmu, wyrafinowania i perwersji. Ukraińcy zabawiali się nie tak wymyślnie, bardziej po prostacku — palili, wykłuwali oczy, prześwidrowali gardło, jak p. Milewskiemu, dzierżawcy z okolic Koszawatej. Było to dzikie i żywiołowe. Ukraińskie „rizuny" załatwiali się zawsze dość ryczałtowo. Czekiści potrafili prześcignąć wszystko, cokolwiek się mówi o torturach średniowiecznych, łącząc męczarnie moralne z fizycznemi. To, co p. Dunin-Kozicka opowiada o „ogrodach śmierci" w Kijowie, przeraża wyobraźnię.

Potworne okrucieństwo, odczłowieczenie się kompletne i bestjalstwo uformowało wtedy straszne maski, twarze bolszewików. Pamiętam, jak po zajęciu Kijowa przez bolszewików nieomylnie poznawałam ich na ulicy po wyrazie twarzy — tępym i zwierzęcym. To samo wrażenie oddają pamiętnikarki nasze. Wspominają one o nastroju szarej, nieprzepartej nudy i beznadziei, który wnosili wszędzie bolszewicy.

To samo wrażenie odnosiłam zawsze, wstępując w kraj zajęty przez bolszewików. Nie zapomnę nigdy chwili, gdy, przeszedłszy front przez Bug, weszłam do Siemiatycz. W brudnych watówkach spacerowali chińczycy, w „rubachach na wypusk" i papachach rozbijała się po ulicach starszyzna. Wesołe, ładne miasteczko wydawało się mogiłą, w której pogrzebano żywe życie. Coś w atmosferze gniotło, dręczyło, przybijało do ziemi. Nie było wyjścia i nie było odetchnienia dla piersi.

Panowanie kanalji jest cechą każdej rewolucji, a grabieże i gwałty motłochu także do niej należą. Ale w Rosji złodziejstwo i łapownictwo przeżarło już przed wojną wszystkie sfery (nie omijając rodziny Romanowów — gdy bomba kolejowa rozerwała w. ks. Sergiusza, mówiono, że jedną jego rękę znaleziono w kasie Czerwonego Krzyża). Niszczycielstwo i kradzieże bolszewickie, nie osłonięte żadnem prawem, brutalne burzycielstwo motłochu pobiły rekord wszystkich innych rewolucyj.

Krańcowy charakter rosyjski wyraził się w dojściu bolszewizmu do absolutnej negacji. Rewolucja w zasadzie jest zawsze zwycięstwem praw ciała nad prawem duszy. Dzikie

szarpanie się klas o ochłap dobrobytu, i gryzienie zdobytego i polanego krwią z warczeniem i groźbą — oto istota „zrównania". Zasady etycznej tu nie było i niema, jeno, jak mówi Krasiński w „Niebóskiej": „Zgrzybiali, robaczywi, pełni napoju i jadła, ustąpcie młodym, zgłodniałym i silnym". Religja dosytu materjalnego i pychy rozumu zawsze przeciwstawia się Wierze. Ale rewolucja francuska wyznawała przynajmniej chłodny, „oczyszczony" przez filozofję deizm, miała kult bogini rozumu. Teroryści francuscy stroili się w togi rzymskiej cnoty, gorszyli się hulankami i rozpustą Dantona. Tu odrzucono wszystkie zdobycze ludzkie, jako „burżujstwo". Bolszewizm stał się epidemją — przewlekłą chorobą. Oto, jak p. Szczucka opisuje „krasnoarmiejca".

„Cera blada, chorobliwie nalana, zaognione oczy, wszystkie najwstrętniejsze nałogi, plugawe choroby. Wyraz twarzy idjoty albo zwierzęcia. Ubranie w strzępach, w kieszeni setki tysięcy. Przesyt i nuda, graniczące z rozpaczą. Nikt bezkarnie nie przestaje być człowiekiem — ci byli napiętnowani raz na zawsze." ...„Byli nieobliczalni i straszni w swem niepodleganiu żadnej rozumowej możliwości. Żądza krwi stawała się u nich nałogiem takim, jak palenie tytoniu lub wódka. Krasnoarmiejby byli zawsze ponurzy i smutni. Można było zauważyć w nich tylko dwa nastroje: albo podniecenie dzikie, zwierzęce, sadyczne, albo śmiertelne przygnębienie i apatję."

Tacy byli ci, którzy robili rewolucję. Powoli choroba bolszewizmu ogarniała i truła masy, inteligencję nawet. I tu ujawniło się charakterystyczne zabarwienie bolszewizmu: chuliganerja.

Jest to plugawe deptanie wszystkiego, co tchnie prawem etycznem, harmonją, wyższością. Desagregacja społeczna. Komunizm jest w teorji zasadą jedności społecznej. Powinien był w spaczonej chociażby formie wytworzyć solidarność, sympatję i uczynność. Tymczasem nigdy bardziej nie została sponiewierana zasada jedności. Jednostki oderwały się ostatecznie ze splotu społecznego, indywidualne zachcenia, wola „ja" stawała się straszliwem prawem. Pod hasłami społecznemi nigdy nie dokonano akcji bardziej antyspołecznej. Wysunięto prawo jednostki do szczęścia —

bez zasługi i obowiązków. Zamiast zasady poświęcenia dla masy — postawiono fanatyzm partyjny.

Spotykało się na froncie, zwłaszcza w czerezwyczajkach przy armjach — gdzie teror wzmożony był pogotowiem wojennem — typy zimnych, zaciekłych fanatyków, inteligentów i robotników uświadomionych. Nie było na świecie nic bardziej wyłączającego wszelką inną istność odmienną. To nie byli ludzie, to były chodzące gilotyny, rozżarzone nienawiścią partyjną — najchorobliwszą z nienawiści, najiracjonalniejszą, bo koszącą rzeczywistość dla abstrakcji. Ci ludzie truli atmosferę nienawiścią i wzbudzali tak bezgraniczną antypatję, że lepiej nie można było agitować przeciw bolszewizmowi, jak pokazując nieuświadomionym — takich!

Andrejew rzucił kiedyś anarchistyczną formułę: Nagi człowiek na nagiej ziemi! Zrzucić wszystkie obsłony, bo są kłamstwem. Bolszewizm zrealizował tę formułę. Ze sprośnem rechotaniem odsłonił wrzody człowieka, z pod maski, stworzonej przez kulturę, śmiało wysadził pysk bydlęcy. „Propaganda nagości", hasło Kołłątajowej: „Precz ze wstydem", zniszczenie rodziny, masowa rozpusta — wszystko to są etapy owej chuliganerji, wyzwalania „szczerej" rosyjskiej natury. Jest to świadoma, zaciekła walka z pięknem — jednym z atrybutów Boga.

Ujawniło się to nie tylko w niechlujstwie fizycznem i moralnem, w deptaniu wszelkich objawów ładu i harmonji w życiu, lecz i w literaturze. Hasło „wszystko wolno!" (prócz krytykowania władzy sowieckiej), zerwało ostatnie tamy w literaturze rosyjskiej, która i dawniej brnęła z bolesną chorobliwością w najbardziej cielesne momenty, w najdrażliwsze określenia. Istnieje dobre wychowanie i w literaturze, jak w życiu. Bolszewizm postawił na to miejsce grube chamstwo. Rosyjska odmiana futuryzmu oficjalnej sztuki sowieckiej nabrzmiała wszelką nieprzyzwoitością, brudem, sprosnością. Jak przystało literaturze proletarjatu, nie mającej nic wspólnego z salonowem burżujstwem, pełno tam „bab brzuchatych" i „krów ryczących", które ze smakiem transponują do nas Tuwimy, Sterny, Jasieńscy. Wiersze Jesienina i Majakowskiego przeważnie nie nadają się do głośnego odczytywania. Hasła komunistyczne i zjadliwe wyśmiewanie oba-

lonego przez nich świata do reszty powiększają niesmak, nudę i śmietnikowość tych elukubratów.

Ktokolwiek znalazł się wśród bolszewików, ten, podobnie jak Szczucka, miał wrażenie masowej choroby, masowego opętania. Tak, właśnie opętania. Ci ludzie niesamowici, tak okrutnie własnemi zbrodniami udręczeni, wyrzygający najstraszliwsze bluźnierstwa, którzy znają tylko jedną więź — wspólnictwo zbrodni — są opanowani przez ciemne siły, które dźwignęły się i zerwały z chaosu i otchłani.

Bolszewizm to straszliwa walka ze światłem. Walka z Bogiem. Nie tylko bolszewik, nawet socjalista zazwyczaj jeszcze bardziej nienawidzi Pana Boga, niż burżujstwo. Bolszewizm to walka z Dziesięciorgiem, to małpie, błazeńskie robienie naodwrót — przekraczanie wszelkich zakazów Boga.

Taki nędzny jest bolszewizm w swem chamstwie i ubóstwie twórczem... To, pomimo czerwonej gwiazdy, nie demoniczny, poetyczny Lucifer, lecz zapylony, cuchnący, merdający ogonem „Drobny bies"... Znana książka Sołohuba pod tym tytułem, która była doskonałym symbolem Rosji przedrewolucyjnej, jeszcze lepiej symbolizuje bolszewizm.

Naród rosyjski, który skuł tyle narodów i napasł się ich męką, i rozrósł się ich kosztem, naród rosyjski, tak nienawidzący, tak po chuligańsku szydzący z swych ofiar, naród rosyjski, który zerwał swą jedność z Kościołem i poddał swą cerkiew władzy świeckiej i jej celom, naród rosyjski, którego miasta były miejscem zesłania, a granice jego państwa — murem więziennym — jest narodem zbiorowo grzesznym.

Kiedy wielka wojna rozpętała złe moce, on był najpodatniejszy. On je przywołał, on im się nie oparł.

Zbiorowo grzeszna jest nihilistyczna inteligencja rosyjska, która poddała się obcym wpływom, wpływom wrogów Chrystusa. Zdumiewało mnie, gdy spotykałam obok siebie inteligencję rosyjską i żydowską (zdarzało się to w carskich jeszcze więzieniach), stanowcze pokrewieństwo duchowe między nimi. Ten sam racjonalizm, lubowanie się w djalektyce, skłonność do destrukcji. Tylko Rosjanie nie mieli chytrej rezerwy dyplomatycznej i „prostolinijnie" każdą zasadę natychmiast chcieli realizować, gdy tamci operowali nią

tylko, jako bronią do okazyjnego użytku — przystosowanego do potrzeb ich rasy.

W chwili obecnej, gdy większość Rosjan się opamiętała, nad rządzącą nimi krwawą garścią zbrodniarzy, jak nad opętańcami, należy czynić egzorcyzmy. Nie są oni od narodu oderwani, ani mu obcy. To tylko zgęszczony opar ich własnych złych snów i podłych żądz.

Naród rosyjski powinien czynić zbiorowo pokutę. Nie truć innych, ale postarać się sobie wyrwać zęby jadowite. Królestwo Antychrysta jest przewidziane, ale wiadomo, że się nie ostoi.

We własnej cerkwi, którą odstąpili jej pasterze, niema sił duchowych do zwalczenia straszliwego opętania. Jedyny ratunek dla Rosji — zaczerpnąć sił nie z trupiej swej cerkwi, mianowanej „żywą", która oto obraduje nad modłami za Trockich i Kamieniewów, lecz z niewyczerpanej krynicy czystości i potęgi Kościoła Powszechnego.

To jest jedyna droga — droga zbiorowej pokuty i szukania łaski przez naród zbiorowo grzeszny, gdyż każda z jego okropności wyrosła z dawno tajonych w nim samym korzeni.

Anna Zahorska.

Historja kościelna w jej stosunku do powszechnej.

Mając zamiar mówić o metodzie historji kościelnej, chciałbym przedewszystkiem zwrócić uwagę na to, co ma historja kościelna wspólnego z powszechną, a czem się od niej różni.

Główną różnicą między niemi jest to, iż podczas, gdy historja powszechna obejmuje wszystkie strony działalności ludzkiej: polityczną, społeczną, kulturalną i wszystko, co się z tem łączy, to historja kościelna ma dać obraz rozwoju jednej tylko instytucji, wprawdzie takiej, która znów się łączy z wszystkiemi objawami działalności ludzkiej, gdyż jest społecznością obejmującą całokształt życia ludzkiego *(societas perfecta)* i dającą się dlatego tylko z instytucją państwową porównać, ale mającą jeden tylko cel, mianowicie podniesienie moralne i duchowe całego społeczeństwa i wszystkich jego jednostek. Otóż, traktując historję jakiejkolwiek instytucji, należy przedewszystkiem traktować ją z punktu widzenia owego celu, który sobie postawiła, rezultatów, które osiąga, oraz skutków jej działalności. Z pewnością, że w historji takiej instytucji, jaką jest Kościół, wchodzą w grę wszystkie strony życia społecznego i politycznego państw i narodów. Ktoby jednak traktował historję kościelną wyłącznie albo przeważnie z punktu widzenia dziejów politycznych, ten rozminąłby się z głównym celem Kościoła. Kościół uwzględniał i musiał uwzględniać stosunki polityczne, ale to tylko wynikało z warunków Kościoła, jako społeczności obejmującej wszystko, co do ludzkości wogóle, a do każ-

dego człowieka w szczególności się odnosi. W zasadzie jednak było to zawsze czemś pobocznem, niejako środkiem do osiągnięcia dalszego, ważniejszego celu. Ponieważ zaś celem Kościoła jest podniesienie moralne i duchowe społeczeństwa i w tym kierunku rozwija w pierwszym rzędzie swą działalność, wobec tego to powinno być głównym przedmiotem badania dziejów Kościoła. Naturalnie nie wyklucza to bynajmniej historji politycznej, która jak w powszechnej i polskiej, tak i tutaj tworzy jakby główne pasmo następujących po sobie konkretnych faktów, około których dopiero łatwiej możemy grupować owe rysy i zjawiska życia społecznego, kształtującego się pod wpływem Kościoła, rozwój jego ustroju wewnętrznego, rozszerzanie się i coraz obszerniejsze i głębsze wyjaśnianie się nauki i wszystkie inne łączące się z tem modyfikacje. Począwszy od najwyższej głowy Kościoła, ma cała hierarchja kościelna jeden tylko cel, którym jest właśnie oddziaływanie na ludzkość pod względem moralnym. Cała nauka Kościoła, wszystkie prawdy wiary objaśnione, badane i uzasadnione w teologji mają prowadzić człowieka swem poznaniem ku wyższym celom, ku wyrobieniu ducha i charakteru, ku podniesieniu na ten wyższy poziom moralny i ascetyczny, który nam wskazał Chrystus Pan w swej nauce.

Otóż historja kościelna ma wskazać, w jaki sposób i w jakim stopniu w różnych epokach i czasach ten cel bywał osiągany. Jakim był pod wpływem Kościoła ten poziom w różnych krajach w całej hierarchji i we wszystkich swych członkach? Czy i w jaki sposób przedstawiciele Kościoła temu zadaniu odpowiedzieli?

To było także ostatecznem dążeniem tych licznych instytucyj, które powstały wewnątrz Kościoła, a któremi są zakony. Działalność zakonów była nawskróś i można powiedzieć, prawie wyłącznie społeczną. Wyjątek tworzyły może zakony i jednostki, które dążą wyłącznie do osobistego udoskonalenia się pod względem ascetycznym, ale i te, o ile tylko stykały się z ludźmi, wpływały zawsze przykładem korzystnie na społeczeństwo pod względem moralnym. Pozatem, począwszy od najstarszych zakonów benedyktyńskich, które obrały sobie za cel kulturalne podniesienie ludności

mieszkającej dokoła klasztorów, jak daleko zdołały sięgnąć wycieczki i działalność mieszkańców osady klasztornej, aż do najnowszych kongregacyj, pracujących nad najrozmaitszemi warstwami społeczeństwa, od niemowląt do zgrzybiałych starców, zajmujących się różnemi potrzebami ludności, wszystkie instytucje zakonne i każda w swoim zakresie w pierwszym rzędzie dążyły i przyczyniały się do podniesienia duchowego ludzi, z któremi miały do czynienia.

Tak czynili niegdyś Cystersi i Premonstratensi, ten cel przyświecał później założycielom zakonów żebraczych, jak np. Franciszkowi z Assyżu, który zwrócił się do najuboższej warstwy społeczeństwa. Jego działalność na innem polu, w tym samym jednak kierunku, uzupełniali uczniowie i adepci św. Dominika. W innej formie, środkami bardziej może wszechstronnemi, o wiele ściślejszą organizacją pragnął osiągnąć ten sam cel św. Ignacy, starając się zastosować swój zakon do wymagań czasów tak zaciętych walk religijnych. W przeciwieństwie do jego organizacji zostawia św. Wincenty à Paulo możliwie wielką wolność osobistej inicjatywie w swej instytucji, która tak silnie różni się od poprzednich ścisłemi ślubami związanych społeczności zakonnych. Dzieje tych zakonów świadczą, jak ogromną rozwijały działalność, jak Montalembert mówi: „Życie zakonne bynajmniej nie było schroniskiem słabych, ale raczej areną popisu dla silnych, owych atletów życia duchowego". (Montalembert „Les moines d'Occident" Vol. I, introduction, pag. XXIX).

Kościół wszystkie te zakony potwierdził, wszystkiemi kieruje, byle tylko służyły do tego samego celu, do którego on dąży i który najrozmaitszemi środkami osiągnąć pragnie, czy to przez instytucje zakonne, opiekujące się chorymi, opuszczonymi i biednymi, czy też przez owe, jak naprzykład św. Jana de Lasalle z końca XVIII wieku, poświęcające się wychowaniu młodzieży, lub wreszcie przez kongregacje, wyłącznie misyjne, jak n. p. Ojców *Verbi Divini*, i tyle innych jeszcze męskich i żeńskich kongregacyj i zakonów o najrozmaitszej formie, regułach, przepisach i najróżnorodniejszych poszczególnych celach.

Zupełnie tak samo rzecz się miała z działalnością wy-

bitnych osobistości w historji kościelnej, czy to Świętych, odznaczających się życiem ascetycznem, czy też działaczy lub kaznodziejów, którzy prawie bez wyjątku pracują w tym kierunku społeczno-moralnym. Wyjątkami są rzeczywiście postacie innego rodzaju, mające niezupełnie ten sam bezpośredni cel, jak n. p. św. Joanna d'Arc lub wystąpienie św. Jana z Capistrano, tak słynnego zresztą kaznodzieji, w zwycięskiej walce przeciw Turkom. Był to jeden z tych celów Kościoła, do którego papieże tak konsekwentnie dążyli, by zabezpieczyć chrześcijańską cywilizację zachodnią przed losem, jaki spotkał resztki cesarstwa bizantyńskiego i cały półwysep bałkański aż po Węgry. Analogicznem zjawiskiem był ów samorzutny odruch chrześcijaństwa, tak bardzo popierany przez Kościół, jakiemi były wyprawy krzyżowe. Poza temi poszczególnemi objawami działalności Kościoła wszyscy wybitniejsi, czy też mniej ogółowi znani ludzie dążą konsekwentnie do jednego i tego samego celu. Jedni swym głęboko reformatorskim wpływem, jak papież Grzegorz VII lub św. Bernard, inni pracą w kierunku spekulatywno-teologicznym, zgłębianiem prawd wiary, jak św. Tomasz z Akwinu. Tak samo wszyscy Święci i wybitniejsze jednostki Kościoła polskiego pośrednio lub bezpośrednio w analogiczny sposób postępują. Jest to jednem słowem taki rys wspólny całego Kościoła, który powinien w historji kościelnej w pierwszym rzędzie i przedewszystkiem być uwzględniony, jako ten który jest wynikiem przeprowadzenia i urzeczywistnienia celu, do jakiego Kościół od samego początku istnienia dążył.

Trzeba jednak zaznaczyć, iż tego rodzaju ujęcie historji kościelnej, o ile z jednej strony najbardziejby odpowiadało naturze tego rodzaju instytucji, z drugiej na bardzo znaczne natrafia trudności. Źródła do stwierdzenia rezultatów tego rodzaju działalności łączą się ściśle ze źródłami kultury i historji społecznej. Tymczasem obecnie możemy powiedzieć, iż jedynie historja polityczna jest opracowana. Do kompletnego zaś opracowania historji kultury i cywilizacji, oraz dziejów historji kościelnej w wymieniony powyżej sposób jeszcze bardzo daleko. Na razie trzeba się ograniczyć do pracy w tym kierunku oraz do korzystania z rezultatów dotychczasowych badań. Dotychczasowe podręczniki

uwzględniają też i tę stronę działalności Kościoła, ale największy nacisk zawsze kładziono na stronę polityczną, co nie uwydatniało wystarczająco tego, czem był Kościół dla ludzkości, jakie jego znaczenie dla społeczeństw i narodów, do czego dążył i co właściwie w pierwszym rzędzie zdziałał.

Nakoniec, jeśli chodzi o metodę traktowania historji kościelnej dobrze jest zwrócić uwagę na to, iż nieodpowiednią jest rzeczą zapuszczanie się w polemiki, mające co innego na celu, jak wyświetlenie prawdziwości faktów. Dążeniem historji ma być zawsze na podstawie krytycznego badania źródeł jak najdokładniejsze poznanie prawdy i jak najwierniejsze jej przedstawienie, gdyż o historji zawsze można powiedzieć, iż tyle ma wartości, ile mieści w sobie prawdy. Wobec tego przeciwnem byłoby metodzie historycznej stawianie jakiejś tezy, będącej np. osobistem zapatrywaniem i bronienie jej tylko dlatego, iż się jest o niej przekonanym. Ponieważ objektywna prawda jedynie powinna mieć znaczenie, wobec tego czynnikiem rozstrzygającym jest zawsze zbadanie źródeł. Jedynie tego rodzaju polemiki byłyby dopuszczalne, a subjektywne zapatrywania o tyle tylko mogą mieć wartość, o ile opierają się na objektywnym stanie rzeczy. Naturalnie to nie wyklucza pewnych wniosków z faktów, które czasem nie zaraz może dadzą się wykazać. Jednak można się spotkać z całym szeregiem historyków, którzy prawie wyłącznie zdają się ograniczać do wyświetlenia i przedstawienia samych faktów, uważając wszystko, co nie jest ściśle faktem, np. pewne wnioski lub charakterystyki, za nie należące do historji.

Ta uwaga właśnie prowadzi mnie do drugiej rzeczy, którą pragnąłem przedstawić, mianowicie do oceny dwóch najobszerniejszych obecnie historyj kościelnych: Hergenröthera i Mourret'a. [1]) Pierwszy, dobrze wszystkim znany, wyszedł obecnie w szóstem wydaniu. Druga w dziesięciu tomach, z których ostatni jeszcze nie wyszedł, znacznie się różni od poprzedniej. Właśnie na różnice tych dwu dzieł

[1]) Ferdynand Mourret: „Histoire Générale de l'Église". Paris, Bloud et Gay; Kard. Hergenröther: „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte". Herder, 1925.

chciałem szczególniejszą zwrócić uwagę. Na pierwsze miejsce wysuwa się ten właśnie wyżej wymieniony fakt, iż pierwszy autor, Hergenröther, należy do tego rodzaju pisarzy historycznych, którzy prawie nie posuwają się w swem przedstawieniu poza sam fakt. Same te fakta historyczne są wprawdzie u Hergenröthera bardzo dokładnie i sumiennie ujęte, pod tym względem, zwłaszcza co do historji pierwszych wieków chrześcijaństwa przewyższa on Mourreta, ale też ogranicza się tylko do tychże faktów. Tymczasem Mourret trzyma się stale metody wyciągania z faktów daleko nieraz idących wniosków. Podaje też on obszerne charakterystyki tak osób jak i czasów. Wnioski swe stale popiera dowodami, które dużo życia dodają całemu przedstawieniu rzeczy. Prócz tego Mourret ma wielką zaletę w porównaniu do Hergenröthera w związku z tem, co wyżej mówiliśmy o znaczeniu historji kultury i historji społecznej dla historji kościelnej. Mianowicie o wiele obszerniej, niż Hergenröther, uwzględnia Mourret ten właśnie wpływ i znaczenie Kościoła dla rozwoju cywilizacji. Pod tym względem widzimy u niego postęp w stosunku do poprzednika. Hergenröther prawie wyłącznie ogranicza się do historji politycznej.

Bardzo trafnie u Mourreta jest przedstawiony wpływ, jaki wywiera religja chrześcijańska w pierwszych wiekach na prawodawstwo i obyczaje pogańskie, stopniowe umoralnienie świata pogańskiego, powolne łagodnienie obyczajów. Niewolnictwo, ta podstawa stosunków społecznych w pogaństwie, znika tak nieznacznie, że nikt prawie tego nie zauważa. Tak samo bardzo dokładnie poznajemy znaczenie prawodawstwa ludów, które po wędrówkach osiadły w różnych częściach Europy. Za to wiele zostawia do życzenia przedstawienie schizmy Focjusza. Pod tym względem znacznie Hergenröther przewyższa Mourreta. W Hergenrötherze widzimy znawcę stosunków wschodnich, autora owej wybitnej trzytomowej monografji o Focjuszu. W przeciwieństwie do Hergenröthera Mourret wogóle zwraca uwagę przeważnie na historję kościelną zachodnio-europejską, grupując ją dokoła historji papieży.

Hergenröther zupełnie inaczej ujmuje materjał, gdyż w przeciwieństwie do Mourreta traktuje historję kościelną

kwestjami. Przechodzi wprawdzie cały materjał, każda kwestja jest jednak opracowana niezależnie od innych. Przy każdej kwestji podaje obszerną bibljografję, co tworzy najgłówniejszą wartość jego dzieła. Dlatego też nadaje się ono jako podręcznik do prac naukowych i seminaryjnych. Mourret zaś stawia sobie za cel przedstawić w jednolitej formie całokształt dziejów Kościoła i czyni to w sposób nadzwyczaj przystępny stylem bardzo żywym i zajmującym. Wschodnim Kościołem mało się zajmuje, a gdy to jest koniecznie potrzebnem, zastępuje go w tem Ks. Cyryl Karalevsky (Charon). Ten ostatni, autor „Historji patrjarchatów melchickich", ma sposób pisania o wiele bardziej zbliżony do Hergenröthera. Rozdziały przez niego pisane są ścisłem streszczeniem historji jednak bez tej żywości stylu, jaki jest właściwy Mourretowi.

Choć dzieło to ma z pewnością bardzo wiele zalet, jednak nie do przebaczenia jest fakt zupełnego prawie pominięcia w nim historji polskiej. Polacy są największym narodem katolickim wschodniej Europy, a tymczasem uwzględniona jest historja Polska o tyle tylko, o ile wchodzi w historję Rosji. W trzecim tomie znajdujemy wzmiankę o nawróceniu Polski, w czwartym o bitwie pod Zawichostem i o Romanie, księciu halickim. Hergenröther daje krótkie streszczenia historji kościelnej w Polsce, podając przytem najgłówniejszą literaturę. Dzieła jednak polskie pomija. Jeżeli chodzi o całokształt historji, to Mourret obszernie traktuje średnie wieki, za to renesans i reformację łączy w jednym piątym tomie. Wskutek tego ten okres jest traktowany trochę za krótko. Historja papieży awinionskich i wielkiej schizmy bardzo na tem ucierpiały. Dziwna rzecz, że znakomicie przedstawia w porównaniu do Hergenröthera, psychologję Lutra, jego rozwój wewnętrzny i znaczenie. Jest to jeden z najlepszych ustępów w historji Mourreta. Tak samo o wiele lepiej i znacznie obszerniej traktuje historję Kulturkampfu. W ogóle trzeba zaznaczyć z uznaniem, iż historja kościelna nowożytna nigdzie nie znajduje tak obszernego i wyczerpującego przedstawienia, jak u Mourreta. Dużo nowych rzeczy wprowadza, uwzględnia źródła dotąd nieznane i rzecz nadzwyczaj gruntownie i żywo przedstawia. Pomija-

jąc już historję Francji, *ex profeso* traktowanej, znajdujemy też i do historji innych krajów dużo nowych i zajmujących szczegółów. Bardzo trafne i zajmujące są jego charakterystyki osób i czasów. Wogóle można powiedzieć, iż jego historja, pominąwszy pewne braki, dużo nowego światła rzuca na znaczenie kulturalne i społeczne Kościoła i niemało się z pewnością przyczyni do bliższego poznania wpływu Kościoła na historję świata.

Nakoniec chciałbym jeszcze zauważyć, że jeśli pożyteczną rzeczą było tłómaczenie na polskie historji Hergenröthera, to z pewnością o wiele więcej jeszcze spotkałoby się z uznaniem tłómaczenie dzieła Mourreta. A z pewnością znacznie więcej znalazłoby się czytelników, którzyby dużo mogli skorzystać z tego znakomitego dzieła.

Ks. M. Skibniewski.

Z dziejów dwóch diecezyj kresowych.

Po wybuchu rewolucji w Rosji, b. Rząd Tymczasowy, z ks. Lwowem na czele, utworzył t. zw. Komisję Likwidacyjną do spraw Królestwa Polskiego, która miała zlikwidować rządy rosyjskie w Polsce. Komisja pilną uwagę zwróciła na sprawy kościelne. Jako referent do spraw tych, uzyskałem dostęp do nieznanych dotąd aktów Departamentu Wyznań Obcych w Piotrogrodzie, gdzie, obok innych, znalazłem akta, dotyczące „skasowania" przez rząd carski diecezyj kamienieckiej i mińskiej. [1]) Akta te, przedstawiające kartę z dziejów Kościoła pod zaborem rosyjskim i malujące całą perfidję, z jaką rząd ten dążył do zagłady katolicyzmu na dawnych kresach Rzeczypospolitej, w streszczeniu podaję czytelnikowi.

I. Diecezja kamieniecka.

Diecezja kamieniecka utworzona została w drugiej połowie XIV wieku. Rok erekcji nie jest dokładnie znany. Niektóre źródła jakoby wskazują, że diecezja kamieniecka istniała już w r. 1320, inne początek jej odnoszą do r. 1414. Najprawdopodobniej powstała w r. 1375, za czasów papieża Grzegorza XI i króla polskiego Ludwika Węgierskiego. Diecezja kamieniecka obejmowała województwo podolskie. Po pierwszym podziale Polski kościoły, leżące za Zbruczem, przypadły Austrji, i rzeka ta oddzielała austrjacką część Podola od rosyjskiej. W r. 1795 Katarzyna II, ukazem 17

[1]) „Dieło ob uprazdnienji Kamienieckoj rimsko-katoliczeskoj jeparchji" i „Dieło ob uprazdnienji Minskoj rimsko-katoliczeskoj jeparchjii".

września, zniosła diecezję kamieniecką, i zamiast niej, z gubernji podolskiej, bracławskiej i woźniesieńskiej utworzyła, bez zgody papieża, diecezję latyczowską, mianując biskupem Michała hr. Sierakowskiego, który, również bez wiedzy papieża, obejmuje zarząd i stolicę biskupią przenosi do Latyczowa. W r. 1798 cesarz Paweł I przywraca diecezję kamieniecką. Gdy w r. 1809 cyrkuł tarnopolski, pod nazwą obwodu tarnopolskiego, przypadł Rosji, poddano katolików tego terytorjum pod zarząd biskupa kamienieckiego i tak trwało do r. 1814. W r. 1814 arcybiskup metropolita Siestrzencewicz powierza także biskupowi kamienieckiemu pieczę nad katolikami Besarabji. Bullą Piusa IX z d. 3 lipca 1848 r. o rozgraniczeniu diecezyj rzymsko-katolickich w cesarstwie Besarabja przyłączoną została do diecezji tyraspolskiej. [1])

Biskupstwo kamienieckie było ważną placówką religijną i narodową polską na kresach. Życie katolickie i polskie biło tam pełnem tętnem. Kamieniec, posiadając stolicę biskupią, seminarjum, kilka pięknych kościołów, licząc znaczną ilość duchowieństwa świeckiego i zakonnego, nosił charakter miasta wybitnie polskiego i katolickiego. Rząd rosyjski, zwłaszcza po wypadkach r. 1863, przejęty dążeniami rusyfikacyjnemi, postanowił wyzuć Kamieniec z jego charakteru polskiego i katolickiego i, pod pozorem dbałości o to, by duchowieństwo katolickie nie zajmowało się polityką i propagandą a zajęło się wyłącznie religijnemi sprawami, wytoczył zaciętą walkę przeciw katolicyzmowi. Pierwszy cios dotknął stolicę biskupią.

W marcu r. 1866 jenerał-gubernator t. zw. „Kraju Południowo-Zachodniego", jenerał-adjutant Bezak, złożył cesarzowi Aleksandrowi II sprawozdanie o stanie powierzonych mu gubernij za czas od 1 stycznia r. 1865 do 1 marca r. 1866. W sprawozdaniu tym usiłuje dowieść, że duchowieństwo rzymsko-katolickie zawsze najgorliwiej popierało wszystkie „bezprawne zamachy" (niezakonnyja posiagatielstwa) Polaków na narodowość rosyjską w kraju południowo-zachodnim i zawsze dążyło i dąży do tego, by spolonizować

[1]) P. Encyklopedja kościelna Ks. M. Nowodworskiego, t. IX, art. Kamienieckie biskupstwo.

wiejską ludność prawosławną i przeciągnąć ją do katolicyzmu. Znajdując, powiada jen. Bezak, w prawie o małżeństwach mieszanych przeszkodę do powiększenia liczby katolików, księża używają wszelkich środków przekonywających, by nie dopuszczać do zawierania związków małżeńskich pomiędzy osobami wyznania „łacińskiego" i prawosławnego, a jeśli to im się nie udaje, starają się skłonić rodziców, by dzieci swoje chrzcili w kościele katolickim. Pod chwalebnym pozorem uczenia dzieci modlitw, księża zakładali przy kościołach szkoły polskie, mające na celu wychowanie dzieci drobnej szlachty w duchu rewolucyjnym, a jeszcze więcej spolonizowanie prawosławnej ludności wiejskiej. Przechodząc do środków, jakiemi się duchowieństwo katolickie posługuje w oddziaływaniu na osoby dorosłe, jen. Bezak środki te uważa za tem „niebezpieczniejsze", iż są one ukryte i nieuchwytne, księża bowiem starają się przedewszystkiem o to, by wszczepić w dusze włościan obojętność religijną, dowodząc, że jeden jest Bóg i jedna świątynia Pańska, bez względu na to, czy to będzie kościół katolicki, czy cerkiew prawosławna (?).

Jako przykład działalności kleru katolickiego przytacza Bezak zdarzenie, że we wsi Demiankowcach księża zamienili cerkiew na kościół i w ciągu niespełna lat 25 nawrócili na wiarę „łacińską" całą wioskę, w której na 480 katolików pozostało wkońcu tylko 120 prawosławnych. Nikt nie może zaręczyć, pisze dalej jenerał Bezak, iż wypadków nawróceń niema i obecnie w znacznej ilości; ze spraw zaś, jakie były, okazuje się, iż księża potrafią tak usposabiać nawróconego, że ten starannie ukrywa swoje „odstępstwo", a nawet, jeżeli się ono wykryje, to zazwyczaj bywa już za późno, a przytem nawróceni są tak dalece fanatyczni, że sprowadzenie ich do dawnej wiary wystawiane jest już jako akt prześladowania ze strony prawowitej władzy, a oni sami jako męczennicy za świętą sprawę. Niedawno temu jenerał-gubernator zmuszony był wysłać wewnątrz cesarstwa jednego z księży, któremu, oprócz politycznej nieprawomyślności, udowodniono nawrócenie do 40 prawosławnych na katolicyzm. O zgubnym wpływie duchowieństwa katolickiego ma, zdaniem jen. Bezaka, świadczyć także i ta okoliczność, że

w ostatniem powstaniu uczestniczyło także wielu prawosławnych.

Aby zaś bezżenne duchowieństwo łacińskie, stanowiące czynnik podwójnie antypaństwowy — mianowicie jako „poddani" papieża i jako Polacy — wyrzekło się na przyszłość propagandy na rzecz narodowości polskiej i poświęciło się wyłącznie religijnym sprawom, należy niezwłocznie przedsięwziąć skuteczne środki, bez których niemożliwą jest rzeczą przywrócić w kraju południowo-zachodnim pierwiastek rosyjski i uchronić kraj od przykrych zjawisk, jakich on tyle już razy był widownią... Rząd ma obowiązek starać się o zaspokojenie duchownych potrzeb wszystkich innowierczych poddanych; zatem środki nie powinny dotyczyć ani zmniejszenia ilości duchowieństwa parafjalnego, ani kościołów parafjalnych, a winny być skierowane ku wyniszczeniu lub zmniejszeniu centrów, z których wychodzi propaganda. Centrami zaś takiemi są katedry biskupie, klasztory i kaplice nieparafjalne. Katedry biskupie znajdują się w niewielkich miastach gubernialnych, Żytomierzu i Kamieńcu. Znaczna ilość księży, otaczających biskupa i stanowiących kapitułę, konsystorz i seminarjum, ciągłe zjazdy księży w różnych sprawach z diecezji, wspaniałość katolickich celebr biskupich, wszystko to nadaje Żytomierzowi, a zwłaszcza Kamieńcowi charakter miast katolickich. Aby nadać znaczenie dominujące pierwiastkowi rosyjskiemu i prawosławiu, w tych zwłaszcza miejscowościach, gdzie najbardziej uwydatnia się przewaga polonizmu i katolicyzmu, z zupełną pewnością sukcesu, byłoby koniecznem skasować podolską diecezję katolicką i przenieść zarząd kościołów katolickich do Kijowa, gdzie, jako w mieście nawskróś prawosławnem, katolicyzm nie byłby groźnym.[1]) Gdyby zaś dla jakich powodów, kończy p. Bezak, przeniesienie stolicy biskupiej do Kijowa nie mogło nastąpić natychmiast, to w każdym razie należy teraz usunąć tę stolicę w głąb Rosji z Kamieńca, najprzód, jako miasta, leżącego blisko granicy, z poza której idą polskie knowania (polskija kozni) i oddalonego od nad-

[1]) Obok tego ustępu na marginesie znajduje się następujący dopisek zrobiony ręką cesarza: „Wprawdzie to sprzeciwia się konkordatowi, ale w warunkach obecnych uważam to za możliwe".

zoru centralnej administracji; powtóre, jako miasta, ilością kościołów najbardziej świadczącego o sile katolicyzmu w tutejszym rosyjskim kraju.

Myśl, rzucona przez jen. Bezaka, trafiła na grunt podatny. Utworzona została niezwłocznie [1]) przez cesarza specjalna komisja dla rozpatrzenia wniosków, dotyczących duchowieństwa katolickiego. W sprawie skasowania diecezji kamienieckiej komisja jednomyślnej decyzji nie powzięła i wypowiedziane przez członków różne opinje były przedstawione do decyzji cesarskiej. Cesarz, rozpatrzywszy sprawę, na dzienniku posiedzeń komisji położył decyzję następującą: „Skasowanie diecezji kamienieckiej uznaję za środek pożyteczny, ale przedwczesny, dopóki nie będzie rozstrzygnięta główna sprawa konkordatu".

W taki sposób kasata diecezji kamienieckiej została w zasadzie zadekretowana. Zdawaćby się mogło, że skazana na zagładę przynajmniej czas jakiś się utrzyma. Tymczasem sprawa konkordatu została rozstrzygniętą dość prędko; konkordat zerwano, a wraz z tą sprawą rozstrzygnięte też zostały losy diecezji kamienieckiej. Już 19 maja r. 1866 kanclerz ks. Gagarin pisze do jen. Bezaka, że „Jego Cesarska Mość, rozpatrzywszy i zatwierdziwszy przyjęty przez komisję wniosek w sprawie konkordatu 1847 r., jednocześnie rozkazał kamieniecką diecezję rzymsko-katolicką skasować odrazu i przyłączyć należące do niej kościoły do zarządu diecezji łucko-żytomierskiej". 5 zaś czerwca tegoż roku w siole Iljińskiem podpisany został ukaz, kasujący diecezję kamieniecką i przyłączający ją do diecezji łucko-żytomierskiej.

Wykonanie ukazu poruczono jen.-gub. Bezakowi. Minister Spraw Wewnętrznych Wałujew, komunikując o tem jenerał-gubernatorowi zaraz nazajutrz po ogłoszeniu ukazu, t. j. 6 czerwca, jednocześnie określa stanowisko, jakie zająć ma biskup skasowanej diecezji ks. Fijałkowski. „Co się tyczy sytuacji biskupa Fijałkowskiego, to nie można nie zauważyć, że według rzymsko-katolickich przepisów kanonicznych godność biskupa bez określonej diecezji nie istnieje i nawet

[1]) Prawdopodobnie w marcu lub pierwszych dniach kwietnia, jak na to naprowadza list ks. Gagarina do jen. Bezaka z d. 4 kwietnia 1866.

biskupi sufragani mianują się zawsze biskupami jakiejś diecezji *in partibus infidelium;* dlatego pozostawienie biskupa Fijałkowskiego bez określonej diecezji będzie pod względem kanonicznym pewną anomalją, ale tem w danym razie niema się co krępować i rząd pozostawi Fijałkowskiemu nadal godność („san") biskupa, bez oznaczenia jakiejkolwiek diecezji". Przytem minister uznał za sprawiedliwe, by biskupowi pozostawiono do końca życia dotychczasową pensję, „za wyjątkiem, rzecz prosta, 300 rs., asygnowanych na służbę i majstrów, pozostających przy domu biskupim, oraz 1320 rs. wynagrodzenia wzamian za służących przy tymże domu, a także posiadłości ziemskich, młyna i połowu ryb, jako należących właściwie do kasowanego domu biskupiego, z tem, że pozostałości mają być oddane ministerjum dóbr państwa". A ponieważ, oprócz pensji, biskupowi Fijałkowskiemu wypłacano corocznie 850 rs. z kapitału zapomogowego na wynajęcie mieszkania, przeto minister postanowił zwrócić się do cesarza z przedstawieniem o pozostawienie biskupowi Fijałkowskiemu i tej sumy, tak, iż cała suma na utrzymanie biskupa wynosić miała 5030 rs.

Nie łatwem jednak było wprowadzenie w życie ukazu. Biskup łucko-żytomierski Borowski, zawiadomiony przez jenerał-gubernatora o ukazie, kasującym diecezję kamieniecką i poddającym ją pod zarząd biskupa łucko-żytomierskiego, odpowiedział kategorycznie, że bez upoważnienia Stolicy Apostolskiej objąć rządów tej diecezji nie może. Jednocześnie zwrócił się biskup do ministra z żądaniem, by w Rzymie wyjednano dlań niezbędne pełnomocnictwa. Jenerał-gubernator, zaskoczony postawą biskupa, niezwłocznie, d. 17 lipca Nr. 2932 zawiadomił o tem ministra, komunikując zarazem, że i biskup Fijałkowski również nie zgadza się objąć rządów połączonych diecezyj, jakkolwiek wyraził zupełną gotowość oddać komu innemu diecezję kamieniecką i wygotował wszystkie potrzebne w tej mierze wnioski. Wobec powyższego jen. Bezak proponuje, w razie dalszego oporu biskupa Borowskiego, wywieźć go do Woroneża, z uwolnieniem od obowiązków, a na miejsce jego mianować biskupa Staniewskiego, „który w roku zeszłym doradzał Borowskiemu wykonać żądanie rządu co do wykładu religji

dla katolików w języku rosyjskim i tem zwrócił na siebie najmiłościwszą uwagę Jego Cesarskiej Mości". Zainterpelowany przez ministra Staniewski nie zgodził się jednak na zrobioną mu propozycję.[1]) Ponieważ sprawa się przeciągała, jen.-gubernator wysyła 27 lipca do ministra depeszę szyfrową tej treści: „Borowski zawiadomił mnie, że bez pozwolenia papieża objąć diecezji kamienieckiej nie może. Proszę o przyśpieszenie odpowiedzi na odezwę z 17 lipca Nr. 2932". Minister tegoż dnia odpowiedział jenerał-gubernatorowi również depeszą szyfrową: „Byłem tego pewien — Staniewski za metropolitę[2]) — on przyjąć nie może. Sądzę, że nikt nie przyjmie". 9 sierpnia jen. Bezak znowu telegrafuje do ministra: „Wobec zamierzonych wyborów wikarjusza w celu obsadzenia połączonych diecezyj na miejsce Borowskiego, który się uchyla, znajduję za niezbędne skasować natychmiast kapitułę kamieniecką, a prałata Jakubielskiego przenieść na wakans w Żytomierzu, na co proszę o Najwyższe zezwolenie". Odpowiedź ministra brzmiała krótko: „Na przeniesienie Jakubielskiego Najwyższego zezwolenia nie trzeba". Widocznie sprawa mocno niepokoiła jenerał-gubernatora, bo tegoż dnia znowu depeszuje do ministra: „Mając obowiązek wykonania rozkazu najwyższego o skasowaniu diecezji, znajduję się w trudnem położeniu, nie otrzymując odpowiedzi na odezwę z 17 lipca Nr. 2932. Proszę o przyśpieszenie, wkrótce wyjeżdżam dla przeglądu robót kolejowych i wojska". 10 sierpnia minister depeszą szyfrową odpowiada jenerałowi: „Na odezwę 17 lipca odpowiedziałem natychmiast telegraficznie. Sytuacja trudna. Ks. Gorczakow chce kollegjalnego rozpatrzenia. Pojutrze referuję cesarzowi i o rezultacie zakomunikuję".

Ponieważ z chwilą ogłoszenia ukazu konsystorz kamieniecki zmuszony był przerwać swe czynności, powstało stąd zamieszanie w sprawach kościelnych. Daremnie biskup Borowski, nie zrażony pierwszem swem niepowodzeniem, dwukrotnie zwracał się do ministra, by mu wyjednano w Rzymie potrzebne pozwolenie na objęcie rządów diecezji ka-

[1]) Cfr. odezwę biskupa Staniewskiego do ministra d. 21 września 1866 r. Nr. 1866.

[2]) T. j. zastępuje metropolitę (mohylewskiego w Petersburgu).

mienieckiej: w dniu 30 grudnia 1866 r. otrzymał odpowiedź od ministra, że wobec zerwania stosunków z Rzymem, niema możności wyjednania takiego pozwolenia. Gdy nie udało się przełamać oporu biskupa Borowskiego, ministerjum, na propozycję jenerał-gubernatora, postanowiło działać wprost na duchowieństwo. 31 grudnia r. 1866 Nr. 144 zawiadomiło jenerał-gubernatora, że gubernator podolski ma ustnie polecić dziekanom, a ci księżom, by nadal w sprawach kościelnych zwracali się do biskupa Borowskiego, którego o zarządzeniu tem uprzedzić ma gubernator wołyński.

W jakim stanie znajdowała się sprawa zarządu diecezją kamieniecką aż do marca r. 1867, wiadomości niema. W dniu 6 marca tego roku biskup Fijałkowski, za wiedzą jenerał-gubernatora, wystosował do biskupa Borowskiego w języka łacińskim dokument, upoważniający go do zarządzania diecezją kamieniecką, dopóki prawemu jej pasterzowi nie będzie pozwolono wrócić do niej, albo dopóki inaczej Stolica św. nie postanowi.

Z powodu dokumentu powyższego jenerał Bezak listem poufnym d. 12 marca 1867 r. pisał do ministra: „Zapewne wiadomo Panu z listu mojego do hr. Piotra Andrzejewicza[1]) z d. 6 marca, że Fijałkowski napisał list do Borowskiego. Załączam przy niniejszem kopję listu wraz z przekładem na język rosyjski. Ajent mój, który doręczył list Borowskiemu, zawiadomił mnie, że prosi on o pozwolenie na zawiadomienie papieża w jakibądź sposób o otrzymanem przezeń upoważnieniu od Fijałkowskiego, albowiem mówi, że w sprawach, które pozwalają biskupom przelewać swoje prawa na czas swej nieobecności na biskupa sąsiedniego, jest wymagane, aby Ojciec św. był o tem powiadomiony. Jeżeli zaś jest to teraz niemożliwe, prosi, by poufnie powiadomiono papieża przez hr. Kapnista, że Fijałkowski pobiera 5000 rocznie, w razie bowiem przeciwnym utrzymanie biskupa spadłoby na rachunek skarbu papieskiego; trzeba się również starać, by o takiej hojności było wydrukowane w gazetach w Rzymie, oraz by papież zgodził się na oddanie diecezji Borowskiemu. Wreszcie, jeżeli papież nie może drogą dy-

[1]) Do kogo list ten był skierowany, nie mogłem dojść.

plomatyczną zakomunikować swojej zgody, to wystarczy, aby powiedział o tem w swojej alokucji do duchowieństwa, którą pisma powtórzą. Sądzę, że to nie byłoby trudnem. Uporczywie uchylając się od przyjmowania na siebie czegokolwiek oficjalnie (czego zresztą ja od niego wcale się nie spodziewałem), Borowski obiecuje jednakowoż starać się o zachowanie *status quo* i przyrzeka pomagać władzy świeckiej w zachowaniu porządku i posłuszeństwa w duchowieństwie. Wszystko to mam zaszczyt zakomunikować na decyzję Pana. Z duchowieństwem katolickiem w chytrości nieco trudno walczyć nam wojskowym („s katoliczeskim duchowienstwom w hitrosti trudnowato boroť'sia naszemu bratu wojennomu"), ale w każdym razie list Fijałkowskiego do Borowskiego — wcale niezły wynalazek".

Zdanie rządów diecezji kamienieckiej przez biskupa Fijałkowskiego w ręce biskupa Borowskiego dokonane było li tylko prywatnie i duchowieństwo o tem, co zaszło, nic nie wiedziało. W diecezji, z powodu braku kierownictwa, wszczął się nieład i, według świadectwa jen. Bezaka w liście do ministra Wałujewa z d. 29 kwietnia 1867, sytuacja stawała się uciążliwą. Wobec tego 29 kwietnia wysyła jenerał-gubernator do Żytomierza swego „ajenta żeńskiego",[1]) by zbadał na miejscu, czego się rząd w danych warunkach ma trzymać. Ajent ten dotarł także do biskupa Borowskiego i przywiózł jenerał-gubernatorowi wiadomość, że biskup gotów jest zająć się sprawami diecezji kamienieckiej, jeżeli biskup Fijałkowski odpis wydanej przezeń biskupowi Borowskiemu delegacji choćby w prywatny sposób zakomunikuje jeśli nie wszystkim dziekanom, to przynajmniej jednemu z nich. Zgodził się na to jenerał-gubernator, i odezwą z d. 28 kwietnia biskup Fijałkowski powiadomił kanonika katedry kamienieckiej, dziekana bracławskiego ks. Kamieńskiego, o oddaniu czasowo zarządu diecezji biskupowi Borowskiemu, polecając mu zarazem zawiadomić o tem ustnie innych dziekanów i całe duchowieństwo.

Podczas powyższych poufnych pertraktacyj jenerał-gubernatora z biskupem Borowskim doszła do Kijowa wieść,

[1]) Kto był tym ajentem niewiadomo.

że sprawa diecezji kamienieckiej została przez Stolicę Apostolską rozstrzygnięta. W rzeczy samej, w *Journal Officiel* został umieszczony dekret Stolicy św. z d. 3 Maja r. 1867 o oddaniu skasowanej przez rząd rosyjski diecezji kamienieckiej pod prowizoryczny zarząd biskupa łucko-żytomierskiego. [1]) Była to droga niezwykła ogłaszania dekretów papieskich, ale w warunkach ówczesnych nie miała Stolica św. innego sposobu skomunikowania się z duchowieństwem i wiernymi w cesarstwie rosyjskiem. To też *Journal* dodał do dekretu komentarz, wyjaśniający, że Ojciec św. nie mając możności porozumienia się z klerem katolickim w Rosji, bez narażenia go na prześladowanie ze strony rządu i nie mając innego sposobu wykonania swego urzędu apostolskiego, zmuszony jest ogłosić dekret swój w *Journal Officiel*, w nadziei, że w ten sposób dojdzie on do wiadomości tych, których dotyczy. Numer dziennika z tekstem dekretu przesłany został przez hr. Kapnista rządowi rosyjskiemu i dekret sam stał się wkrótce ogólnie znanym, bo 8 czerwca r. 1867 biskup Borowski zakomunikował ministrowi spraw wewnętrznych, że na mocy ukazu z. d. 5 czerwca 1866 r., za pozwoleniem papieskiem, objął rządy diecezji kamienieckiej. Niewątpliwie, dekret został zakomunikowany biskupowi przez jenerał-gubernatora, inaczej bowiem biskup nie miałby możności powoływać się nań w odezwie urzędowej do ministra. Jen. Bezak podejrzewał, że dekret Stolicy św. opublikowany został dzięki usiłowaniom biskupa Borowskiego. Dzieląc się swemi podejrzeniami z ministrem, jenerał-gubernator pisał: „Mam podstawy przypuszczać, że biskup Borowski bardzo wiele, jeżeli nie wyłącznie, przyczynił się do wydania dekretu. Doszło do mojej wiadomości, że b. rektor seminarjum ka-

[1]) Wiadomość o skasowaniu diec. kamienieckiej doszła do Rzymu dość prędko, bo już 24 października r. 1866 papież Pius IX w uroczystej alokucji konsystorskiej wyraził z tego powodu swoje ubolewanie i powtórzył je następnie w „exposé" Sekretarjatu stanu d. 15 listopada tegoż roku, w nadziei, że ze względu na ważność sprawy i słuszność protestu rząd rosyjski cofnie swoje rozporządzenie i pozwoli biskupowi Fijałkowskiemu wrócić do swojej diecezji. Ponieważ to nie nastąpiło, a tymczasem ludność katolicka, z braku prawowitej zwierzchności kościelnej wiele cierpiała, ujrzał się papież zmuszonym powierzyć tymczasem zarząd diecezji kamienieckiej biskupowi łucko-żytomierskiemu.

mienieckiego, kanonik Hejman, uwolniony na urlop za granicę z powodu choroby w czerwcu 1866 r., po otrzymaniu przedłużenia urlopu do 30 września 1867 r., potajemnie wyjeżdżał w tej sprawie do Rzymu".

Z dekretu władze rządowe były zadowolone, pisał bowiem 29 kwietnia r. 1867 jenerał Bezak do ministra Wałujewa: „Zdaje się, można teraz napewno powiedzieć, że sprawa skasowania diecezji kamienieckiej skończy się pomyślnie, i zgodnie z życzeniem Pana, bez uciekania się do deportacji. Oddać muszę sprawiedliwość biskupowi Fijałkowskiemu, który zachował się „roztropnie i przez to, jak mi się skarżył, doświadczył wiele nieprzyjemności od Polaków. 2 maja wyjeżdża do Symferopola i prosi o pozwolenie, by mógł z sobą zabrać ks. Ostrowskiego, zesłanego w r. 1865. W sprawie tej odniosę się do Pana oficjalnie i proszę Pana o poparcie. Z Fijałkowskim daleko łatwiej się dogadać, aniżeli z Borowskim (Fijałkowskij garazdo sgoworczіwieje Borowskawo) i zdaje mi się, przyda się on wam w przyszłości". W istocie, w cztery lata później biskup Fijałkowski został mianowany arcybiskupem metropolitą mohylewskim.

W taki sposób załatwioną została sprawa „skasowania" przez rząd diecezji kamienieckiej. W chwili kasaty diecezja ta liczyła 11 dekanatów, 100 kościołów parafjalnych, 9 filjalnych, kaplic 130, księży 176, zakonników i zakonnic 44, alumnów seminarjum 25, alumnów w akademji duchownej 6, wiernych 217.786, klasztorów 6; w roku zaś 1911 liczyła: kościołów parafjalnych 98, kościołów filjalnych i kaplic 91, klasztorów i zakonników — ani jednego, księży 116, wiernych 311.526. Cyfry powyższe dostatecznie świadczą o stratach, jakie poniosła sprawa katolicka z powodu skasowania diecezji kamienieckiej: liczba katolików powiększyła się w ciągu tego czasu o 100 tysięcy, liczba zaś kościołów zmniejszyła się o 50, ilość zaś księży, nie licząc zakonników, zmniejszyła się o 60.

(Dok. nastąpi.)

Ks. Walery Płoskiewicz.

Przegląd piśmiennictwa

Adam Mickiewicz: P a n T a d e u s z. Opracował Stanisław Pigoń. Bibljoteka Narodowa Nr 83. Kraków Spółka Wydawnicza.

Spór o „Pana Tadeusza", jaki się toczył w roku bieżącym, a rozpętany przez artykuł J. N. Millera w *Wiadomościach Literackich,* uczynił wielki nasz poemat o tyle aktualnym, że St. Wasylewski w *Słowie Polskiem* napisał o nim pod nagłówkiem: „O pewnym modnym poecie".

Nowe wydanie „Pana Tadeusza" zadowala w zupełności wymagania, stawiane takim pracom przez historję literatury. Zarówno bardzo obszerne przypiski, jak bibljografja i słowniczek zestawione są z całą dokładnością i sumiennością.

Przedmowa p. Pigonia, doskonałego znawcy naszych wieszczów, pojmującego ich ducha (co mało o którym historyku literatury można powiedzieć), jest poniekąd odpowiedzią na krytykę p. Millera *et consortes.*

Przez literaturę naszą płynie struga moskiewszczyzny — jak czarny wąż na jasnych jej wodach. Trucizna wchłonięta i nie wypluta. Wprowadził ją w najbardziej zgęszczonym rozczynie uczeń Michajłowskiego i Marksa w leninowskiem wydaniu, socjaldemokrata Królestwa Polskiego i Litwy, podległościowiec i towarzysz Róży Luxemburg — Stanisław Brzozowski.

Pod koniec życia człowiek ten zaczął się europeizować pod wpływem modernizmu katolickiego, a na łożu śmierci się nawrócił. Ale to, co zostało po nim — „Płomienie", „Sam wśród ludzi", nie mówiąc o pismach filozoficznych — to literatura rosyjska po polsku.

Groźnym objawem w Polsce niepodległej jest wznowiony wpływ Brzozowskiego, którego gloryfikują *Wiadomości Literackie.* Ten to Brzozowski przyrównał Polskę do dymiącej wazy z barszczem. Podług recepty Brzozowskiego spreparowany jest atak Millera na „Pana Tadeusza" i atak Żeromskiego na „Nawłoć".

Miller pisze: „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"...

Inteligentny kierownik pouczy młodzież włościańską i robotniczą, że obrazy dawnego świata, utrwalone przez poetę, nie zawsze są wzorem do naśladowania. Walter Scott opisał wiele typów dziwotwornych, znikających z życia, a nikt mu o to procesu nie wytoczył, jak p. Miller o Podkomorzego i Sędziego, że to chołodziec taki dobry jedli, na jaki nie stać proletarjat pracujący.

Reymont w „Chłopach", których tak apoteozuje p. Miller w artykule „Reymont jako poeta pracy" (*Wiad. Liter.* Nr 7), opisuje swoich „ludzi pracy", jak się objadają i opijają z okazji różnych uroczystości, tęgo się bijają, a amory swe uprawiają w stylu mniej uduchowionym, niż Hrabia i Telimena.

Obrazu „fizjologicznych procesów" nie brak w „Chłopach", ale im na to pozwala klasowy punkt widzenia, więc p. Miller przytakuje gorliwie.

P. Miller szuka w literaturze „gromadzkiego" punktu widzenia, zasady zbiorowości. Ale monopol na zbiorowość ma tylko „lud", „młodzież robotnicza i włościańska". Tymczasem Mickiewicz w „Panu Tadeuszu" genjalnie oddał nastroje zbiorowości wogóle, jak powstają, jak rosną, jak opadają. Konstrukcja gromady w typach, tworzenie się grup, ciążenie ich i przyciąganie międzycząsteczkowe — oto wiedza artystyczna, bijąca do dziś dnia prawdą najżywszą. Ale ani zaścianek, ani dwór nie leżą na linji klasowej ideologji pracy.

Już to Mickiewicz bez litości się obszedł z demagogją i krzykactwem, jak i Wyspiański później w „Achilleis". Pierwiastek zbiorowości w „Panu Tadeuszu" wart jest jeszcze raz pilniejszego zanalizowania pod nowoczesnym kątem widzenia.

Jeżeli tylko „młodzież robotnicza i włościańska" nie ma być wychowywana „neopozytywistycznie" albo zgoła po bolszewicku, „Pan Tadeusz" będzie zawsze ją uczył, jak z ludzi nawet szarych i małych wytryska olśniewającym snopem bohaterstwo zbiorowe. Tę stronę dostatecznie podkreślił p. Pigoń.

„Pan Tadeusz" w czasach niewoli był głównie brany z punktu widzenia patrjotycznego. Było to całkiem naturalne. Ale teraz możemy się przypatrzyć pierwszorzędnym walorom etycznym tego poematu, który ma demoralizować przyszłe pokolenia podług neopozytywistycznych tępaków.

Ideę poematu tak określa p. Pigoń: „Zagadnienie odrodzenia człowieka, odkupienia winy i wzrostu duchowego, innemi słowy — zagadnienie grzechu i świętości". Każda wielka epopeja sprzęga w sobie mit kosmiczny, walkę sił złych i dobrych z dziejami narodu i pojedynczego bohatera. Postacią centralną, opromieniającą poemat, jest ksiądz Robak. On wśród gromady ludzi przeciętnych, często typowych prawie, uosabia głębszą wiedzę

o życiu i potężną pracę duchową, która go wznosi na wyższe szczeble bytu.

Gromada szlachecka, jak i gromada w zaścianku — to ludzie jakże mali! Sarmatyzm staje się ograniczonością, a kultura cudzoziemska — prawie karykaturą. W to środowisko schodzi człowiek potężnie czujący, opromieniony wyrzeczeniem siebie i modlitwą, i rzuca w nie siew swojej idei, by wkrótce zakiełkowała. Nieprzedawniona rola jednostki, rola duszy ludzkiej, która żadną miazgą tłumu zastąpić się nie da... Tylko, gdy zabraknie przodowników z ducha, stanie na czele — małpa, jak opisał Reymont w „Buncie" (książce przez p. Millera nieuwzględnionej przy rozważaniach ideologicznych o gromadzie).

Jeszcze raz zanurzywszy się w krynicę naszej epopei narodowej, nabieramy przekonania, że „Pan Tadeusz" jest właśnie źródłem pojęć etyczno-narodowych dla przyszłych pokoleń, chociaż podczas zjazdu sąsiedzkiego tam flirtowano, dobrze jedzono i nie pracowano. Z tego, co pisze p. Miller, można wywnioskować, że przyszli prowodyrowie „młodzieży robotniczej i włościańskiej" każą jej wyrzec się miłości, jadać jak najgorzej i pracować co najmniej 16 godzin na dobę. Tymczasem tendencje młodych warstw narodu idą w kierunku kultu dla materji, apoteozy brzucha i kieszeni, i z apetytami ich bynajmniej „ideologowie pracy" nie walczą. *Quod licet Jovi, non licet bovi* — Jowiszem, oczywiście, jest „człowiek pracy".

Wyczerpująca przedmowa p. Pigonia postawiła wiele stron „Pana Tadeusza" w oświetleniu nowem i podkreśliła wartość ideową tego dzieła, które miało być dla Mickiewicza tylko przypomnieniem „kraju lat dziecinnych".

Anna Zahorska.

Jerzy Zdziechowski: Finanse Polski w latach 1924 i 1925. Warszawa, Instytut wydawniczy „Bibljoteka Polska", 1925, str. 181.

Do pisania o finansach Polski chyba nikt nie posiada kompetencyj wyższych, niż autor wymienionej książki, poseł na sejm, przewodniczący komisji budżetowej i sprawozdawca generalny budżetu w ostatnich paru latach. Rozporządza on wszystkiemi dostępnemi materjałami i jeżeli gdzie wykazuje jego praca luki i nieścisłości, to albo z powodu braku dokładnych statystyk, albo z natury rzeczy, jak gdy chodzi n. p. o obliczenie nieuchwytnego odpływu pieniędzy zagranicę poza bilansem handlowym. Książka p. Zdziechowskiego obrazuje wysiłek dokonany przez państwo przy reformie monetarnej, omawia obszernie budżet z r. 1924 i jego wykonanie, oblicza rezerwy skarbu i długi Polski, przyczem okazuje się, że państwo nasze jest najmniej zadłużone ze wszystkich, — roztrząsa kwestje gospodarcze i ciężary socjalne ciążące na produkcji, omawia budżet na r. 1925, oczywiście nie

mówiąc jeszcze o jego wykonaniu, porównywa z budżetami paru państw obcych (Francji i Czechosłowacji). Z książki p. Zdziechowskiego i danych w niej także widać, jak reforma monetarna, sama w sobie dobrze przeprowadzona, wpłynęła ujemnie na życie gospodarcze, co jednak trzeba odnieść nie tyle do samej reformy, jak do tej hiperinflacji, jaka ją poprzedziła; nie tai autor, że budżet nasz jest za wysoki na siły kraju, że wydatki nawet zwyczajne musiały być w dużej części pokrywane z dochodów nadzwyczajnych, a zatem nie zawsze możliwych do osiągnięcia (pożyczki, bilon, podatek majątkowy). Okazuje autor mimo to nie mało optymizmu, gdy n. p. budżet z roku bieżącego uważa za „zrównoważony" i sądzi, że „w roku bieżącym deficyt rachunkowy 21 mil. złotych jest zbyt mały, by trzeba było przewidywać konieczność jego pokrycia zapomocą operacyj finansowych". Książkę swą napisał w połowie roku, zaraz po uchwaleniu budżetu, i nie przewidywał ani upadku złotego, ani takiego wzmożenia się kryzysu gospodarczego i niedopisania wpływów do skarbu, co w tak krótkim czasie jednak nastąpiło. Prorocze zdolności autora pozostają daleko w tyle za zdolnościami jego, jako rachmistrza i analityka. Bądź co bądź z książki p. Zdziechowskiego może wiele się dowiedzieć o finansowem położeniu Polski nie tylko finansista zawodowy, ale i laik inteligentny, — w każdym razie bez porównania więcej, niż z dziennikarskich artykułów lub mów sejmowych i wiecowych, sprzecznych jedne z drugiemi, bo zabarwionych interesami i namiętnościami klasowemi.

Ks. J. Urban.

Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską. Nakładem „Bibljoteki religijnej" Lwów, 1925, str. 456.

Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą polską. Nakład „Świętosława", Spółdz. Wyd. we Lwowie, 1925, str. 22.

Konkordat czy rozdział Kościoła od państwa? Mowa posła J. Putka. Warszawa 1925, str. 46.

Zniesienie ograniczeń Kościoła katolickiego w Polsce. Płock 1925, str. 30.

Dobrą myśl powzięła „Bibljoteka religijna" we Lwowie, by wydać nie tylko tekst konkordatu zarówno w tłumaczeniu polskiem i oryginale francuskim, ale także zebrać mowy, wygłoszone na plenum Sejmu i Senatu przy debatach na ratyfikacją konkordatu. Zbiór ten mów, które utonęłyby wraz z dziennikami, w jakich je ogłaszano, w kupach makulatury, stanie się historycznym dokumentem nastrojów, jakie w różnych stronnictwach ujawniły się z okazji zawarcia konkordatu z Kościołem. Cenne są też uwagi „na marginesie konkordatu" pióra ks. dra. Gerstmana, komentujące treść konkordatu i wykazujące luki, jakie w rokowaniach

Polski z Watykanem jeszcze zapełnione nie zostały. Książka wydana pięknie, na papierze dobrym.

Komu chodzi o to, by pod ręką mieć jedynie polski tekst konkordatu, temu wystarczy broszura, zaznaczona przez nas na drugiem miejscu, mianowicie wydana przez „Świętosława", ozdobiona portretami Ojca św. i prezydenta rzeczypospolitej.

W celach wrogiej Kościołowi propagandy „Wyzwolenie" wydało osobno mowę sejmową posła Putka, obok p. Czapińskiego największego nieprzyjaciela dobrych stosunków między Kościołem a państwem.

Z wejściem w życie konkordatu utraciły moc obowiązującą przeróżne ustawy byłych państw zaborczych, ograniczające prawa i wolności Kościoła katolickiego. Rząd wydał 4 września roku b. okólnik do władz podrzędnych, wyliczający tego rodzaju ustawy, dekrety i zarządzenia. Są one różne w różnych dzielnicach Polski. Wykaz szczegółowy (aż na 30 stronach!) tych paragrafów, które wskutek tego przestały obowiązywać w byłej dzielnicy rosyjskiej, wyszedł w Płocku nakładem „Miesięcznika pasterskiego".

J. U.

Henri Fouqueray S. J.: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, t. IV et V: Sous le ministère de Richelieu (1624—1645). Paris 1925, Bureaux des *Etudes*, 2 vol., pg. XVI + 442 et 478.

Z polecenia 24 kongregacji generalnej, będącej najwyższem ciałem ustawodawczem w zakonie Jezuitów, postanowił w r. 1895 ówczesny generał O. Ludwik Martin, 23 następca św. Ignacego, że każda asystencja zakonna ma napisać swoją historję. Otóż dzieło O. Fouquerey'a, którego pierwszy tom wyszedł w r. 1910 (Paris, Alph. Picard et Fils) jest realizacją powyższego zlecenia: obejmując dzieje Jezuitów w asystencji francuskiej od ich pierwszych kroków aż do kasaty przez Klemensa XIV.

Powyższe dwa tomy, kreślące historję Jezuitów podczas ostatnich dwudziestu lat panowania Ludwika XIII, noszą podtytuł: „za ministerstwa Richelieu'go". I słusznie, był to okres rozkwitu, wpływów i potęgi tego kardynała-polityka, który, jak to widać z tych dwu tomów, okazał się dla Jezuitów francuskich protektorem, ale protektorem narzucającym często swą wolę, zazdrosnym i galikańskim. Toteż położenie ich za długiego ministerstwa kardynała bywało nieraz bardzo trudne, trzeba było czujnej roztropności, żeby zachować jego szacunek, życzliwość i potężne wpływy, a nie utracić swej niezależności... Przychodziło im to czasami z wielkim trudem, bo wrogowie zakonu, których wtenczas nie brakowało (wystarczy wspomnieć o ówczesnej akcji uniwersytetów francuskich przeciw Jezuitom), nie przebierali w środkach, żeby ich skompromitować i obudzić przeciwko nim niechęć wielkiego ministra. Taktyka jednak ta się nie powiodła, zwłaszcza

przy wielkiej życzliwości dla zakonu Ludwika XIII. Jemu więcej może jeszcze, niż poparciu kardynała, zawdzięcza Towarzystwo udanie się całego szeregu dzieł w tem 20-leciu: około 30 nowych fundacyj, rozwój dawniejszych zakładów i rozwój prac apostolskich w samej Francji, a wzrost misyj w Kanadzie, Konstantynopolu i na Wschodzie; duchowny wpływ na dwór, szlachtę, kler świecki i inne zakony; postęp w szkolnictwie wyższem i średniem, a nawet pewną sławę, jaką ówcześni Jezuici zjednali Francji na polu nauki, literatury i sztuki.

Jak poprzednie, tak i obecne dwa tomy oparł autor na bardzo rozległym materjale źródłowym, w którym wcale pokaźną listę stanowią *sources manuscrites* tak z archiwów i bibljotek jezuickich, jak i publicznych. Tom V, kończący się na śmierci Ludwika XIII, jest ostatnim, który wychodzi z pod wytrawnego pióra O. Fouqueray'a, następne będące już w przygotowaniu opracuje kto inny. *J. A.*

Dr. Tadeusz Kowalski: Turcja powojenna. Bibljoteka Wschodnia. Wydawnictwo Zakładu nar. im. Ossolińskich, Lwów, 1925, str. XII + 182, 39 ilustr.

Za konieczne następstwo wojny światowej trzeba też uważać przewrót w dziedzinie pojęć politycznych. Po obaleniu potężnych monarchij, zjawiają się w ich miejsce nowe organizmy państwowe, jako wykwit nurtujących długo w umysłach pojęć demokratycznych. Idea nacjonalistyczna zdaje się święcić najgłośniejsze triumfy. Nawet fanatycznie konserwatywna Turcja, przepojona nawskróś tradycjami absolutyzmu, zrywa naraz z przeszłością, obala sułtana Mehmeda, jako wyraz absolutyzmu Osmanów, a na widownię wysuwa zwycięskiego wodza, znakomitego męża stanu, Kemala Paszę, jako symbol dążności narodowych w duchu współczesnych haseł, jako twórcę nowej nacjonalistycznej republiki.

Nowy program polityczny wchodzi w życie. Olbrzymia działalność państwowo-twórcza posuwa się po linji haseł: „Turcja dla Turków; naród turecki jest jedynym panem i zwierzchnikiem u siebie; najwyższą formą rządu jest władztwo ludowe".

Ciekawy ten proces wewnętrznych przemian politycznych w nowej Turcji, na tle dość jeszcze pierwotnych zagadnień społecznych, a bardziej skomplikowanych stosunków narodowościowych, kulturalno-oświatowych, religijnych i gospodarczych — przedstawia prof. Kowalski w książce „Turcja powojenna". W kilku rozdziałach naszkicowany obraz Turcji powojennej nie rości sobie pretensji do wyczerpującej pracy, obejmującej całokształt życia narodu we wszystkich jego przejawach. Autor zwraca głównie uwagę na zjawisko przemian polityczno-społecznych, gospodarczych, oświatowych i religijnych, które objęły Turcję pod wpływem kultury zachodnio-europejskiej. Możemy żywić nadzieję, że w niedalekiej przyszłości, przy pomocy nowych źródeł, przerodzi

się ten szkic, jak autor skromnie dziełko nazywa, w obszerne, wszechstronne, naukowe dzieło o Turcji. Mimo skromnych rozmiarów stanowi dziełko znakomity nabytek dla naszej ubogiej literatury orjentalnej. Mamy w niem znakomicie odmalowany obraz stosunków wewnętrznych państwa w początkach nowego życia, tem ciekawszy, że naród nie jest doń dostatecznie przygotowany.

Pierwsza ta źródłowa praca, informująca o Turcji, zasługuje na głębokie uznanie i z tego względu, że wieje z niej duch krytycyzmu i spokój uczonego badacza, dążącego do objektywnego zobrazowania istniejących stosunków stylem jasnym, przejrzystym, naturalnym. W imię objektywnej prawdy, zaznacza autor, jak potężnym czynnikiem kulturalnym na Wschodzie są misje zakonne, ich zakłady i szkoły, — na to niejednemu uczonemu tak trudno się zdobyć. *F. M.*

Jadwiga Marcinowska: W upalnem sercu Wschodu. Wrażenia z podróży po Egipcie, Indjach, Cejlonie i Jawie. Bibljoteka „Iskier", Książnica-Atlas, Lwów—Warszawa, 1925, str. 246.

Książka ta nie jest tego rodzaju opisem podróży, który wstrząsa tragizmem zawikłań i niezwykłością zdarzeń, a w duszy budzi wrażenie „nieprawdopodobieństw". Jest to raczej wyraz subtelnie wrażliwej duszy kobiecej na wszelkie przejawy piękna w przyrodzie, czy w pomnikach ludzkiego ducha.

Prowadząc czytelnika poprzez „świetlane rozłogi" Egiptu, Indyj, Cejlonu i Jawy, rozsnuwa przed nim autorka czarujące obrazy przyrody, pełne świeżości i wdzięku, a na ich tle ukazuje ludy tameczne, co wzrosły pod wpływem ciepła „w upalnem sercu Wschodu". Obojętni Arabowie, natrętni Beduini, starzy Persowie, melancholijni Hindusi — z zaletami i wadami swego charakteru, które się ujawniają w życiu rodzinnem, towarzyskiem, społecznem, poniekąd politycznem, przeróżne ich zwyczaje, wierzenia, obrzędy religijne, związane z kultem „Błogosławionego", i całego szeregu świętości, wyrosłych na gruncie buddyzmu, uroczystości narodowe, zapędy i ruchy kulturalno-religijne budzą niezwykłe zainteresowanie. Przeszłość dziejowa plemion, historja rozwoju ich miast, świątyń i kultu, osłonięta tajemnicą mitów i baśni. Bogata treść książki budzić może zainteresowanie nie tylko u tych, którzy pragną uzupełnić ścisłe wiadomości szkolne, ale i u tych, których duszą życia jest umiłowanie piękna w przyrodzie, sztuce, architekturze, a przedewszystkiem w duszy ludzkiej, która stwarza religijne problemy, naturalnym pędem dążąc do Boga, i u tych, których uwaga skupia się około ruchów narodowościowo-społecznych. Sentyment religijny stanowi jeden z głównych rysów Hindusa, spychając na plan drugi i przywiązanie do ziemi i poczucie narodowościowe. „Hindus nie dba, pod czyim jest rządem, Ramy, czy też Rawany. Hindusa zajmuje — Bóg". To jego spojrzenie zaświatowe budzi w nim poczucie wyższości moralnej nad materjalnym Anglikiem i każe mu żywić względem niego pogardę.

Dziwnem i bardzo znamiennem jest uczucie sympatji, z jaką odnoszą się do narodowości polskiej. Z dumą zaznaczają: „Polska nie jest nam obcą. Nie potrzeba tłumaczyć nam, gdzie leży na mapie świata i co w historji oznacza. Polacy to dla nas wzór narodu nieustannie walczącego o swą niepodległość!"

Z postępem kultury budzi się w duszy pragnienie jedności narodowej. „Na lądzie indyjskim, w chaosie plemion, narzeczy i sekt, wypracowuje się w ostatniej dobie myśl o staniu się czemś wspólnem i ogromnem, o staniu się narodem — siłą". Stąd ten bardzo ciekawy pęd ku odrodzeniu przez szkołę.

Czytając książkę, doznajemy jednego zawodu. Szanowna autorka zwraca uwagę na najdrobniejsze szczegóły świata indyjskiego, ale nie czyni nawet wzmianki o wielkich bądź co bądź zdobyczach misyjnych zapędów katolickiego Kościoła na tych niwach. Z zachwytem niemal wyraża się o twórcy buddyzmu, unosi się nad jego potężną indywidualnością i religijnym systemem, „ekstatycznego" Ramakrisznę zestawia nawet ze św. Franciszkiem z Assyżu, opowiada cuda o dziwacznych „świętych" i jogach, ale ani słówka o wydatnej, wiekowej pracy nawet kulturalnej tych prawdziwych misjonarzy bożych. *F. M.*

Joseph Weigert: Religiöse Volkskunde. Herder, Freiburg im Breisgau 1925, str. 134 in 8.

Wydawnictwo arcybiskupiego Instytutu misyjnego: „Hirt und Herde" wydało 11 zeszyt, jako książkę pod powyższym tytułem. Autor, proboszcz z Mockersdorf, włożył w nią całe swoje życiowe doświadczenie, jak i doświadczenie innych. „Jak Bóg — są słowa cytowanego Gotthelfa — dał człowiekowi dwoje oczu, tak również dwie książki: Księgę świętą, którą można wykładać egzegetycznie słowo po słowie i cudowną książkę doświadczenia życiowego. I jak dwoje oczu nawzajem się wspomagają, tak te dwie książki nawzajem się wspierać i oświetlać powinny; bez tego obie zostaną w półmroku i nie będą zrozumiałe". Otóż tę drugą księgę doświadczenia życiowego otwiera przed nami Józef Weigert.

Wchodzi w psychologję życia religijnego ludu, zestawia ją z psychologją mieszczan i robotników. Rozbiera szczegółowo typowo ludowe poglądy na wiarę względnie na niewiarę, wyjaśnia pobudki, zajmuje się modlitwą. Określa, na czem polega swoista ludowa moralność, jej źródła i pobudki. Nie jest to sądowanie specyficznych cech duszy chłopa niemieckiego; autor podaje cechy wogóle rolników, tkwiących głęboko swem umiłowaniem tak w ziemi, jak i w przekazanych sobie tradycją wierzeniach.

J. G.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Leon Theodorowicz: Nieco o heraldyce i rodach Ormian polskich. Lwów, 1925, Nakł. autora, str. 24.

Rocznik gimnazjum humanistycznego im. Długosza we Włocławku za r. 1924/5. Włocławek 1925. Księgarnia Powszechna, str. 70.

Kalendar Misionara 1926, Żółkiew, drukarnia OO. Bazyljanów 1925.

Ed. Waschitza: Dreizehn Erstkommunien - Ansprachen, Cieszyn 1925. Nakład autora, str. 70.

Mich. Sokolnicki: Polska w pamiętnikach wielkiej wojny 1914—1918. Inst. wyd. „Bibljoteka Polska", Warszawa 1925, str. 678.

St. Lubomirski: Pamiętniki z rękopisu wydał Wład. Konopczyński, Lwów 1925, Nakł. Rodziny, str. 222.

Ks. W. Gardowski: Historja wychowania prof. St. Kota (Odbitka z „Przyjaciela Szkoły"). Poznań 1925.

Ks. Fr. Zbroja: Nauki dla młodzieży szkolnej. Radom 1925, str. 244.

Stef. Zaleski: Idea słusznej płacy. Poznań 1925, Fiszer i Majewski, str. 191.

Ks. Kazimierz Smogór: Nauki wielkopostne. Nakł. autora, Niles, Ill, Stany Zjedn., 1925, str. 176.

Z wydawnictw Akademji Umiejętności, Kraków 1925:

Wł. Folkierski: Entre le classicisme et le romantisme. Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIII siècle.

Ferd. Zweg: System ekonomji i skarbowości Juljana Dunajewskiego, str. 33.

Fr. Bossowski: Znalezienie skarbu wedle prawa rzymskiego, str. 70.

Anonima diarjusz peregrynacji włoskiej, hiszpańskiej, portugalskiej (1595), wydał Jan Czubek, str. 109.

Bulletin international de l'Academie Polonaise des sciences et des lettres, l'année 1921—1925.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademji Umiejętności, r. 1925, kwiecień—czerwiec.

Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1925:

Wskrzeszenie państwa polskiego. Szkic historyczny, t. II, 1918—1923, str. 300.

Wł. Semkowicz: Europa w okresie wypraw krzyżowych (teksty źródłowe zesz. 17).

Bibljoteka Narodowa:

Nr. 85. Edm. Wasilewski: Poezje, opracował Em. Haecker, str. 71 i 204.

Nr. 88. Ks. Jędrzej Kitowicz: Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, opracował Mich. Janik, str. 33 i 408.

Nakładem M. Arcta w Warszawie, 1925:

J. Lewicki: Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne (1773—1793), str. 456.

Szymon Maricius z Pilzna: O szkołach czyli akademjach, ksiąg dwoje (1551), przełożył i objaśnił Ant. Danysz, str. 226.

Dr. Jacek Lipski: Archiwum Kuratorji wileńskiej X. A. Czartoryskiego, str. 308.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Rozgraniczenie starych i erekcja nowych biskupstw w Polsce. — Z Cerkwi unickiej w Małopolsce.

Realizacja konkordatu, zawartego dnia 9 lutego b. r. między Rzeczpospolitą polską a Stolicą Apostolską posunęła się naprzód i to o krok bardzo duży. Zgodnie z art. 26 rzeczonego konkordatu i na kilka dni przed przewidzianym terminem wydano w Rzymie dokument, określający granice biskupstw starych i tworzonych obecnie nowych w naszem państwie. Mianowicie dnia 28 października, w szóstą rocznicę swej konsekracji na biskupa (dokonanej, jak wiadomo, w Warszawie) podpisał Ojciec św. Pius XI konstytucję apostolską, dokonującą rozgraniczenia diecezyj łacińskich w Polsce, zaczynającą się od słów *Vixdum Poloniae unitas.* Ojciec św. przypomina, że konieczność uregulowania nie tylko spraw świeckich, ale i religijnych w Polsce stała się widoczną wszystkim, skoro tylko za łaską Opatrzności przywróconą została rozdarta przez zaborców jedność naszego katolickiego narodu. Ojciec św. wyraża radość, że dzieła rozgraniczenia diecezyj i przystosowania ich do granic politycznych Polski mógł dokonać on, który był świadkiem i uczestnikiem nieszczęść wojennych i radości zmartwychwstania naszego najszlachetniejszego narodu — *nobilissimae illius nationis.*

Ustrój terytorjalny, jaki wprowadza w naszym kościele konstytucja Piusa XI, znany nam jest już w głównych zarysach z konkordatu. Mianowicie całą Polskę dzieli Ojciec św. na pięć metropolij łacińskich: gnieźnieńsko-poznańską, warszawską, wileńską, lwowską i krakowską, przydzielając każdej z nich po kilka biskupstw, w języku kanonicznym zwa-

nych „sufraganjami". [1]) Do metropolji gnieźnieńsko-poznańskiej, oprócz dwóch archidiecezyj tych nazwisk (połączonych pod jednym arcybiskupem) należeć będzie biskupstwo chełmińskie z katedrą w Pelplinie i włocławskie; do warszawskiej, oprócz samej archidiecezji warszawskiej, należeć mają sufraganje w Płocku, Sandomierzu, Lublinie, Siedlcach i Łodzi; do wileńskiej — archidiecezja wileńska i biskupstwa w Łomży i Pińsku; do lwowskiej — oprócz arcybiskupstwa we Lwowie — biskupstwa w Przemyślu i Łucku; do krakowskiej wreszcie — archidiecezja krakowska i biskupstwa w Tarnowie, Kielcach, Częstochowie i Katowicach. Wszystkich tedy diecezyj obrządku łac. będzie posiadała Polska dwadzieścia jedną, wszakże z powodu połączenia Gniezna i Poznania pod jednym pasterzem, biskupów diecezjalnych będzie tylko dwudziestu.

Granice biskupstw polskich ściśle przystosowano do granic państwa, tak że fragmenty niektórych diecezyj polskich, jakie na podstawie traktatów należą do państw innych, wyszły z zależności biskupów polskich i będą musiały być nanowo urządzone pod względem jurysdykcji kościelnej. Stworzone zostały nowe diecezje: w Pińsku, Łomży, Częstochowie i Katowicach; przestała istnieć w granicach Rzeczypospolitej diecezja mińska, wrocławska i sejneńska. Pod jurysdykcją biskupa sejneńskiego, mieszkającego obecnie na Litwie kowieńskiej, pozostała tylko ta część diecezji, która znajduje się poza granicami Polski; winnaby ona otrzymać nową nazwę ze względu na to, że oba miasta, które jej dotąd nazwę dawały, Augustów i Sejny (dotychczasowa katedra), należą już do diecezji łomżyńskiej. Konstytucja apostolska wylicza szczegółowo wszystkie dekanaty, a w razie potrzeby poszczególne parafje, jakie mają odtąd należeć do każdej z wymienionych 21 diecezyj. Kler zostaje inkardynowany do tej diecezji, na której terytorjum znajdował się w dniu wykonania konstytucji.

Do przeprowadzenia tej konstytucji wyznacza Ojciec św. nuncjusza swego w Warszawie, Mgra Wawrzyńca Lauri, który, o ile nam wiadomo, polecenie to spełnił już, przesyłając do odnośnych rządców diecezyj potrzebne dekrety.

Nominacyj biskupów na nowo utworzone stolice konstytucja *Vixdum Poloniae* nie dokonywa, pozostawiając to

[1]) Nie należy mieszać tych sufraganij z sufraganjami według przyjętego w Polsce sposobu mówienia. W języku prawa kanonicznego „sufraganem" nazywa się każdy biskup diecezjalny, podległy metropolicie (nie zaś bezpośrednio Stolicy św.). U nas zaś nazywamy sufraganami biskupów, danych do pomocy biskupom diecezjalnym, noszących tytuły jakichś kościołów *in partibus infidelium* i w prawie kanonicznem nazywanych „episcopi auxiliares".

widocznie na nieco później. Z telegraficznych doniesień z Rzymu wiadomo, że biskupem nowej diecezji w Katowicach został dotychczasowy administrator apostolski tej części Śląska, Dr Augustyn Hlond, biskupem w Częstochowie proboszcz z Katowic Dr Kubina, w Łucku na opróżnioną stolicę ma pójść dotychczasowy ks. biskup sufragan Szelążek z Płocka, w Łomży pozostaje pasterzem dotychczasowy rządca tej części diecezji sejneńskiej, ks. biskup Romuald Jałbrzykowski, w Pińsku wreszcie rządzi dotychczasowy biskup miński, ks. Zygmunt Łoziński. Nowym pasterzom redakcja *Przeglądu Powszechnego* składa najszczersze życzenia *ad multos annos!*

Organizację terytorjalną innych katolickich obrządków w Polsce konkordat pozostawił nietkniętą. Istnieje więc, oprócz 21 diecezyj łacińskich, jeszcze metropolja obrządku greckiego, składająca się z arcybiskupstwa we Lwowie i biskupstw w Przemyślu i Stanisławowie, nadto arcybiskupstwo obrządku ormiańskiego we Lwowie. Jurysdykcja biskupów tych diecezyj rozciąga się na te same terytorja, jak przedtem, t. j. zamyka się w granicach b. zaboru austrjackiego Wskutek tego, i w myśl art. 18 konkordatu, duchowni i wierni tych obrządków, skoro się znajdą poza tem terytorjum, to jest poza swemi diecezjami, podlegają jurysdykcji biskupów łacińskich, do których diecezji należy miejsce ich zamieszkania. Zupełnie więc odpowiada to duchowi i literze konkordatu (nie mówiąc już o wyraźnych poleceniach Stolicy świętej), że tworzące się na nowo na Podlasiu, Wołyniu, Polesiu i t. d. parafje obrządku wschodniego zależą od miejscowych biskupów łacińskich i przez nich są obsadzane.

Kiedy jest mowa o obrządku wschodnim, właściwie grecko-ruskim, warto poświęcić chwilę uwagi paru zagadnieniom, dotyczącym Cerkwi ruskiej [1]) w b. Galicji. Nieszczęśliwa walka narodowościowa, a zwłaszcza orężna z lat 1918 i 1919 pogłębiła żłobioną przez historję przepaść między obu narodami i obu katolickiemi obrządkami. Katolicka solidarność wszakże domaga się w miarę sił zasypywania tej przepaści, a pierwsze w tym kierunku wysiłki winny polegać na wzajemnem poznawaniu się, interesowaniu sią sprawami bratniego narodu i drugiego katolickiego obrządku i życzliwem odnoszeniu się do niego. Tamta strona ułatwiła nam to zadanie w ostatnich czasach o tyle, że i księża biskupi ruscy z metropolitą Szeptyckim na czele poczęli brać udział we wspólnych konferencjach episkopatu katolickiego Polski,

[1]) Używając wyrazu „ruski" zamiast „ukraiński", czynimy to dlatego, by jedną nazwą objąć i tych, którzy się sami odżegnują od ukrainizmu.

a złożeniem przepisanej przez konkordat przysięgi zaświadczyli także o swojej lojalności względem państwa polskiego.

W ostatnich latach mogły nas szczególnie interesować trzy zagadnienia z wewnętrznego życia Cerkwi ruskiej, mianowicie sprawa celibatu duchowieństwa, sprawa kalendarzowa i sprawa religijnego uświadomienia wiernych i przywiązania ich do Stolicy apostolskiej.

Najpierw sprawa celibatu. Wiadomo, jak wielkie znaczenie przywiązuje Kościół katolicki do bezżeństwa księży. W ciągu wielu stuleci walczył na Zachodzie ze słabością ludzką i z polityką, byle osiągnąć ideał Pawłowy kapłana „nie dzielącego się między żoną a Panem". W celibacie widział rękojmię uniezależnienia religji od wpływów i rachub polityki świeckiej i środek utrzymania wyższego stopnia gorliwości apostolskiej wśród kleru. Osiągnąwszy wreszcie powszechnie ten cel, nie ustępuje i nie zmienia swego kierunku nawet pod groźbą dezercyj tych księży, którym jarzmo bezżeństwa wydaje się zbyt ciężkiem. Dowodem tego Czechy i odstępstwo w nich od Kościoła wielu księży, którzy dane przez siebie przy święceniach zobowiązania potargali, by zawrzeć zakazane prawem kościelnem związki. Względem wschodnich obrządków Kościół postępował inaczej. Przyjmując do jedności wiary pewne odłamy dyssydenckich kościołów, w których małżeństwo kleru było regułą albo nawet nakazem, Kościół katolicki kierował się wyrozumiałością na ten stan rzeczy i nie żądał przyjęcia pod tym względem karności zachodniej. Tak było i z Unją brzeską w r. 1595 i przy następnych jej uzupełnieniach w 18 stuleciu. Nie tylko nie odsunięto żonatego duchowieństwa od obowiązków kapłańskich w Kościele unickim, ale pozostawiono biskupom prawo wyświęcania i nadal na kapłanów kandydatów żonatych. Inna rzecz, że w łonie samychże cerkwi unickich, w miarę przejmowania się ideałami katolickiemi i duchem jedności kościelnej, budziła się świadomość pożyteczności zaprowadzenia celibatu kapłanów.

Ta świadomość bardzo dobitnie uwydatniła się w ostatnich latach w Cerkwi ruskiej w Galicji. Biskup stanisławowski, ks. Chomyszyn, przez szereg lat propagował myśl bezżeństwa wśród wychowanków swojego seminarjum. Ks. metropolita Szeptycki pod koniec światowej wojny postawił w seminarjum lwowskiem zasadę wyświęcania połowy przyjętych kleryków w stanie bezżennym, chcąc tym sposobem stworzyć zastępy kapłanów-misjonarzy do pracy na Wschodzie. W roku przeszłym już wszyscy trzej pasterze uniccy postanowili wyświęcać na kapłanów tylko „teologów" bezżennych. Ważna więc reforma, najważniejsza bezsprzecznie w całej historji Unji, została tym sposobem zadekretowana.

Wywołała ona jednak wiele sprzeciwów. Zawrzało w świeckiej prasie ruskiej, jak wiadomo przeważnie Kościołowi wrogiej; ale niechętne reformie stanowisko zajął nawet organ księży *Nywa*. W samych bowiem kołach cerkiewnych reforma natrafiła na opór. Protestowali księża na swych zebraniach, słano deputacje do biskupów, ułożono adres protestujący do papieża. Wielu ukończonych seminarzystów nie stawiło się do święceń, czekając ażali nie zostanie odwołane postanowienie biskupów. Na uczących się jeszcze w seminarjach kleryków agitacja przeciwcelibatowa wywarła presję, nawet groźbą użycia rewolwerów, aby w celu protestu opuścili seminarjum.

Zdawało się niektórym, że biskupi przed tą presją ustąpią. Posądzono ich publicznie, że działają za cudzą namową i w myśl cudzej polityki; — oczywiście każdy w tych insynuacjach wyczytywał polską politykę i polską presję. Inni oskarżali Stolicę św. o targnięcie się na zagwarantowane unitom osobliwości i posuwali się aż do groźby zerwania z Rzymem. Wśród protestujących widziało się ludzi o tak katolickich przekonaniach, jak Aleksander Barwiński. Tym protestom nie należy się bardzo dziwić, ani niemi zbytnio gorszyć. Oczywiście wietrzenie w reformie celibatowej intryg polskich było bardziej złośliwe niż mądre; jeszcze bardziej nieuzasadnione były narzekania na Stolicę Apostolską: Rzym w sprawie celibatu nie wydał żadnego nakazu, cała sprawa jest sprawą czysto wewnętrzną Cerkwi ruskiej. Ale oprócz posądzań i insynuacyj uciekano się także do bardziej rzeczowych argumentów. Żonaty kler, to przecież jedna z najważniejszych odrębności Cerkwi i w niej upatruje się gwarancję, że ta Cerkiew nie wsiąknie w Kościół łaciński i pozostanie tym sposobem zarazem murem ochronnym narodowości. Dalej, rodziny księże wytwarzały dotąd prawie całą inteligencję ruską, — co się stanie z narodem, gdy się zatamuje te źródła dopływu inteligencji? — Następnie strona uczuciowa: wszak typ plebanji ruskiej z „panią-matką“ tak się zrósł z wyobraźnią, tak wsiąknął w literaturę — i miałby zupełnie zaniknąć? Czy wreszcie reforma nie jest jakiemś lekceważeniem sakramentu małżeństwa, a zarazem potępieniem całego żonatego kleru, wśród którego jest tyle wybitnych, zasłużonych dla narodu i Kościoła jednostek?

Te i inne jeszcze argumenty zapewne zasługują na coś więcej, niż na branie ich z operetkowej strony, ale to tylko uwypukla doniosłość przedsięwziętej przez episkopat reformy. Zapewne wszystkie te poważne względy były wzięte pod uwagę, i jeśli mimo to reforma została postanowiona, to domagają się jej względy jeszcze poważniejsze i społe-

czeństwo ruskie, a zwłaszcza kler da dowód wielkiego przywiązania do prawdziwej wiary, jeżeli uczyni ofiarę ze swych dotychczasowych pojęć i wyobrażeń i z racliub czysto ziemskiej choćby nawet politycznej natury.

I rzeczywiście zrozumienie ważności i pożytków reformy zdaje się postępuje wśród ruskiego społeczeństwa, i wrzawa powoli ucicha. Wprawdzie w archidiecezji lwowskiej ks. metropolita zrobił pewne ustępstwo protestom, wyświęcając na kapłanów żonatymi tych kleryków, którzy do celibatu nie zobowiązali się, wstępując do seminarjum; w innych diecezjach biskupi przestali święcić żonatych. Nowym kandydatom do seminarjów wyraźnie już się oświadcza, że zostaną kapłanami jedynie tylko, jeżeli zgodzą się pozostać w bezżeństwie. Mimo to seminarja są przepełnione, powrócili do nich nawet zeszłoroczni strejkujący i protestujący, z wyjątkiem tylko aranżerów agitacji, którym powtórnego przyjęcia do seminarjum odmówiono. Seminarjom nadano odpowiedni kierunek wychowania, i zwolennicy reformy są dobrej myśli, że z każdym rokiem szeregi kapłanów celibatarjuszów będą rosły. Dla wzajemnego wspierania się wobec możliwych trudności ze strony nieoswojonego z nowym typem księży społeczeństwa, księża celibatarjusze nawet zawiązali w diecezji stanisławowskiej osobne stowarzyszenie im. św. Józafata. Pielęgnowanie życia duchownego jest jednym z jego celów. O dalszych losach podjętej reformy zawcześnie może dziś prorokować; będzie rzeczą ciekawą obserwować dalszy jej postęp.

Drugą ważną sprawą byłaby sprawa zaprowadzenia w Cerkwi kalendarza gregorjańskiego. Wiadomo, że jeszcze w r. 1916 podczas wojny nowy styl został zaprowadzony przez ks. biskupa Chomyszyna w diecezji stanisławowskiej. I przeciwko tej reformie protestowało ruskie społeczeństwo, a ks. metropolita Szeptycki, który w rok później powrócił z Rosji, do której był wywieziony, podobno powagą swą metropolitalną zawiesił rozporządzenie podwładnego biskupa.

Dziś nikt chyba w społeczeństwie ruskiem nie broni starego kalendarza z powodów zasadniczych, czy to religijnych czy naukowych; w życiu też kulturalnem kalendarz nowy powszechnie już jest w użyciu; naprzykład dzienniki ruskie datują swe numery datami kalendarza gregorjańskiego. Wiadomo także, że kalendarz nowy, nieco tylko zamaskowany, wprowadzono częściowo w różnych cerkwiach prawosławnych. Spodziewaćby się więc należało, że przy kalendarzu starym nie będzie się upierać Cerkiew unicka w Polsce. Tymczasem słyszymy, że tu właśnie jeszcze daleko do reformy kalendarzowej. Uznając zasadniczo słuszność zrównania kalendarza obydwóch obrządków, biskupi Cerkwi ru-

skiej nie zamierzają jeszcze przystępować do przeprowadzenia tej reformy, licząc się z krańcowym konserwatyzmem ludu w rzeczach obrządkowych. Naszem zdaniem, należałoby przynajmniej powoli przygotowywać opinję publiczną, a zwłaszcza lud na przyjęcie zmian kalendarzowych, których chyba na długą metę nie da się odwlec.

Pomówmy wreszcie o trzeciej ważnej sprawie: o stanie uświadomienia religijnego ludu unickiego. Że pozostawiało ono w wielu okolicach kraju wiele do życzenia, o tem pisaliśmy w *Przeglądzie Powszechnym* obszernie jeszcze w r. 1912 (artykuł: „Wobec propagandy schizmy w Galicji"). Zaraz pierwsze miesiące wojny światowej w znacznej mierze potwierdziły obawy i przewidywania pesymistów, kiedy to parę dziesiątków księży unickich oddało się pod jurysdykcję prawosławnego biskupa Eulogjusza, pociągając za sobą do odszczepieństwa tysiące ludu. A niejednolitość przynajmniej uświadomienia katolickiego w Cerkwi ruskiej wystąpiła tu wyraźnie, gdy te apostazje trafiały się wtedy, kiedy taż Cerkiew posiadała wyznawców swojej wiary, kapłanów i kleryków, wywożonych masowo przez Rosjan w głąb carskiego imperjum. Na szczęście, i odszczepieństwo okazało się nietrwałem: po cofnięciu się rosyjskiej okupacji wojskowej rozpadły się same przez się także uwite przez Eulogjusza gniazda schizmy, ludność i nawet księża odstępcy przeważnie pogodzili się z Kościołem i nie słyszeliśmy, by później ktoś trwał przy prawosławiu aż do męczeństwa czy wyznawstwa. Poprostu upadek potęgi carskiej pociągnął za sobą w duszach tych neoprawosławnych zwątpienie o wartości samego prawosławia, które prawie utożsamiano z kultem carów. I kiedy pod rządami austrjackiemi uwijało się po unickiej Galicji mnóstwo agentów prawosławia, obecnie w tolerancyjnej Polsce nie słychać o podobnej agitacji, przynajmniej na niepokojącą skalę, — przeniosła się ona za Karpaty na Ruś niegdyś węgierską między jej ciemny i zahukany lud. „Moskalofilstwo", przynajmniej przybierające postać apostolstwa prawosławia, prawie zupełnie zniknęło z Rusi po tej stronie Karpat.

Niebezpieczeństwo dla wiary katolickiej unickiego ludu występuje obecnie w innej, trzeba powiedzieć — groźniejszej od dawnego niebezpieczeństwa schizmy, postaci. Po drugiej stronie kordonu granicznego, za Zbruczem, istnieje sowiecka Ukraina, w której dawne carskie prawosławie uległo głębokiemu przeobrażeniu. Od patrjarchatu moskiewskiego oderwała się tak zwana autokefalna cerkiew ukraińska, która sama sobie nadała hierarchję nieważną, bo samozwańczą, ale wprowadziła też do liturgji na miejsce języka cerkiewnego język ludowy i zdemokratyzowała się w swym ustroju

i metodach aż do zatracenia najważniejszych prawd chrześcijaństwa. Czy w czasach rozbudzonego nacjonalizmu, jakiemi są nasze, nie stanowi to pokusy wielkiej dla agitatorów ukrainizmu, by przeszczepić ten ruch i do Galicji? Właśnie podczas wrzawy o celibat czytało się na łamach dzienników ruskich hasła zerwania z Rzymem, a połączenia się z ukraińską cerkwią autokefalną. Jak dotąd, hasło to nie znalazło urzeczywistnienia, przypuszczamy, że głównie dzięki konserwatyzmowi mas ludowych, ale czy nie może wyrządzić dużo szkody później?

Inne niebezpieczeństwo dla wiary między unitami rodzi propaganda protestancka, która i tu, jak zresztą między polską ludnością i wszędzie w Europie, rozwija się, zasilana agitacją i pieniędzmi z Ameryki. Wśród Rusinów naszych, mających tylu swoich w Stanach Zjednoczonych, grasują zarówno baptyści, jak „badacze Pisma św.". Sekciarska literatura nadchodzi z Ameryki masami. Po kraju uwijają się bez przeszkody apostołowie sekciarstwa, między którymi słyszy się nazwiska Niżankowskiego, Krata, exksiędza Chomiaka i inne. Krat jest to osobnik, który przed wojną aranżował antypolskie burdy z bombami na uniwersytecie lwowskim; obecnie pod okiem władz polskich może bezkarnie uprawiać propagandę religijnej anarchji. Protestancka agitacja wśród Rusinów znajduje opiekunów wśród wielu osobników inteligencji ruskiej. Dawny poseł do parlamentu w Wiedniu, Dr. L. Cehelskyj „wyświęcił się" w Ameryce na presbyterjańskiego „pryczera"; znany na gruncie lwowskim profesor historji, Michajło Hruszewskyj, niedawno ogłosił drukiem, nakładem metodystów, książkę p. t. „Z historji religijnej myśli na Ukrainie", w której okazuje aż nadto wyraźne sympatje dla propagandy protestantyzmu wśród Ukraińców; w Kołomyi do ewangelików ukraińskich przystał ruski ksiądz Fediw, który wraz z niejakim Fedorem Staszyńskim począł wydawać w Stanisławowie protestancki miesięcznik p. t. *Wira i Nauka*. By nadać pismu „ukraiński" charakter, redakcja ozdabia okładki nie tylko obrazkami św. Włodzimierza, Cyryla i Metodego, ale i takich „apostołów" narodu, jak Szewczenko i jawny ateusz Dragomanow.

Czy ta propaganda sekciarstwa ma większe widoki powodzenia? Dotąd zbałamuciła ona jedynie jednostki i małe grupki ludzi; do założenia poważniejszej jakiejś grupy, albo do zbiorowych odstępstw całych parafij dotąd nie doszło. Mimo to organ księży ruskich *Nywa* w ostatnim zeszycie gromko nawołuje: *Principiis obsta!* Słusznie zwraca uwagę na charakterystyczny rys psychiki powojennej mas — na żądzę nowości, „by jakoś było lepiej niż dotąd". Tę żądzę agitatorzy mogą wyzyskać także w dziedzinie religji i przezwycię-

żyć dotychczasowy ludowy konserwatyzm. Do głosu redakcji dołącza inny współpracownik *Nywy* dużo trafnych uwag o „nowych zadaniach duszpasterstwa wobec sekciarstwa". Zadania te są tem pilniejsze na Rusi niż gdzieindziej, że właśnie sekciarstwo wśród ludu ruskiego może najlepiej przygotować rolę pod posiew jeszcze gorszy — posiew bolszewicki. Poprzez kordon graniczny płyną masami ateistyczne broszury, *Bezbożnik* i inne piśmidła, obiecujące wraz z wyzwoleniem z pod „jarzma" religji erę wszelkich wolności.

Wobec tylu i tak różnorodnych niebezpieczeństw, grożących wierze ruskiego ludu, a z wiarą i porządkowi społecznemu na naszych kresach, Cerkiew ruska musi wytężyć wszystkie siły do pracy nad pogłębieniem przywiązania tego ludu do Kościoła katolickiego i nad uświadomieniem jego katolickiem, a wszystkie inne czynniki miejscowe, nie wyjmując władz politycznych, winnyby poprzeć pracę tych kapłanów ruskich, którzy, mniej zaangażowani w politykę, gorliwie pracują na niwie religijnej. Oprócz wielu zapewne jednostek tego rodzaju wśród świeckiego kleru, trzeba tu zanotować pracę ruskich zakonów. Jest ich dwa: Bazyljanie i Redemptoryści. I jedni i drudzy swemi misjami ludowemi, prowadzonemi w duchu ściśle katolickim, osiągają niemałe rezultaty nie tylko w znaczeniu uświadomienia religijnego ludu, ale także w kierunku łagodzenia zastarzałych antagonizmów. Zresztą duch Chrystusowy, którego usiłują wzbudzić w słuchaczach, sam je łagodzi.

OO. Bazyljanie nadto zbożnie pracują dla ludu piórem, wydając w Żółkwi swego *Misjonara* i wypuszczając niemało pobożnych książeczek i broszur. W ostatnich latach zabrali się także do pracy nad urobieniem katolickiej inteligencji, rozumiejąc zaś, że trudniej jest pozyskać dla świadomego katolicyzmu inteligencję starszą, w przeważającej części radykalną pod względem religijnym, zwrócili się do młodzieży. Z inicjatywy O. Markiewicza, który studjował zagranicą stowarzyszenia katolickie młodzieży, powstały przed kilku laty sodalicje marjańskie młodzieży, zrzeszone w jeden związek z siedzibą we Lwowie. Staraniem zaś tych sodalicyj powstała inna luźniejsza organizacja pod nazwą „Maryjskiego Sojuza", do której należeć mogą i dzieci i dorośli, a która jest jakby stopniem przygotowawczym dla właściwych sodalicyj, a zarazem źródłem materjalnych środków, niezbędnych do osiągnięcia celów, jakie sobie sodalicja wytknęła. A cele te najlepiej ocenić można z ruchliwej działalności, jaką Sodalicja młodzieży wraz ze swym duchownym przywódcą, O. Markiewiczem, rozwija na polu wydawniczem. Mianowicie wydaje ona dla młodzieży starszej gimnazjalnej i akademickiej poważnie redagowany miesięcznik po tytułem *Postup*, dla

młodzieży zaś młodszej obrazkowy miesięcznik *Nasz Przyjaciel*. Oprócz tego wychodzi szereg apologetycznych broszur p. t. *Prawda*, druga serja książeczek p. t. *Cikawy opowidannia* i wreszcie cała masa innych książeczek, ulotek, afiszów. Dzięki tej ruchliwej propagandzie idea sodalicyjna zdołała ogarnąć już kilka tysięcy młodzieży szkolnej. W centrali tego przedsięwzięcia, będącej zarazem poradnią dla młodzieży, składem filmów kinowych itd., pracuje oprócz wzmiankowanego Ojca kilkunastu młodzieńców. Jeżeli tempo tej działalności nie osłabnie, to wolno żywić nadzieję, że i wśród ruskiego społeczeństwa wytworzy się w niedługim czasie zastęp inteligencji z przekonania katolickiej. Z naszej strony możemy tylko życzyć tej pracy jak największego powodzenia i pragnąć, by ta inteligencja spotkała się kiedyś z naszą inteligencją katolicką na wspólnym gruncie miłości ku temuż Kościołowi i tej samej ziemi.

Ks. J. Urban.

Pierwsze wrażenie z Watykańskiej Wystawy Misyjnej.

Kiedy po pierwszem, jaknajpobieżniejszem zwiedzeniu Watykańskiej Wystawy Misyjnej, wyszedłem z ostatniego pawilonu, przeznaczonego na Zachodnią i Południową Afrykę, uczułem się bardzo zmęczony. Oczy się mgłą zasnuwały od znużenia, a w pamięci obrazy zlewały się w jakąś barwną ale o zamazanych linjach kliszę. — Nie mogło być inaczej. W przeciągu paru godzin przebiegłem trzydzieści sal, które, wyciągnięte w jedną linję, dałyby trzy kilometry długości, a owe trzy kilometry — to w genjalnym skrócie wielokrotna podróż naokoło świata.

Z początku pamięć usiłuje na płycie wyobraźni utrwalać swoisty koloryt każdej sali, a nawet drobne szczegóły linij widzianych przedmiotów, ale wkrótce spostrzega, że to ponad siły. Coraz to nowe fale wrażeń wzrokowych spychają w cień świadomości dawne, spłókują z pamięci poprzednie obrazy, tak że w ostatecznym rezultacie pozostaje na dnie duszy tylko kilka potężnych u c z u ć. Na to, żeby pamięć ogarnęła całą Wystawę, a rozum ją usystematyzował według kilku idei przewodnich, trzeba przynajmniej miesiąc po kilka godzin dziennie przystawać przed grupami figur i modeli, przed szybami gablotek, trzeba schylać się nad stosami albumów z fotografjami, wpatrywać się w lunety mikroskopów, odczytywać etykiety, notować cyfry, a wszystko czynić po uprzedniem, dokładnem rozejrzeniu się w atlasie misyjnym i po przypomnieniu sobie choćby ważniejszych etapów z historji misyjnej.

Jakież więc ogólne uczucie i wrażenie góruje w duszy zwiedzającego?

Przedewszystkiem zdumienie i podziw na widok tej cudo-

wnej manifestacji potęgi papiestwa i Kościoła. Może nic tak wymownie, jak właśnie Wystawa, nie przekonuje nas, że następca galilejskiego rybaka dosięga swą władzą i autorytetem w najdalsze krańce świata. Wystarczyło mu napisać krótki list do kardynała prefekta św. Kongr. Rozkrzewiania Wiary, a ze wszystkich zakątków ziemi zaczęła nadsyłać co najdroższe i najcenniejsze przedmioty, ilustrujące kulturę i obyczaje danego kraju i owoce pracy ewangelizacyjnej.

Wystawa Watykańska nie przybrała wprawdzie tak imponujących rozmiarów jak n. p. wszechbrytyjska w Wembley, gdyż papież nie rozporządza takiemi środkami, jak rząd jakiegoś państwa, nie udziela nagród, nie rozdaje medali, dyplomów i t. d. Pius XI mógł tylko zaapelować do serca swych dzieci. I właśnie to serce drga w każdym przedmiocie Wystawy. Ono kazało w tak stosunkowo krótkim czasie zebrać tysiące eksponatów, ono niejako przyspieszało bieg okrętów i pociągów, wiozących owe skarby zamorskie, ono przedewszystkiem dodawało sił pracującym od świtu do późnej nocy księżom, braciom zakonnym, a zwłaszcza zakonnicom przy rozpakowywaniu przesyłek, segregowaniu i przy mozolnej pracy ustawiania i rozkładania eksponatów. Tylko wielka miłość w tak krótkim czasie zdolna była stworzyć — z niczego — tak olbrzymie dzieło.

W Rzymie, po wydaniu odezwy z prośbą o nadsyłanie przedmiotów na Wystawę, z trwogą zadawano sobie pytanie, czy też nie przebrzmi ona bez echa. Budowano pawilony, ale nie miano pewności, czy będzie ją czem zapełnić. Lecz oto w chwili otwarcia Wystawy przybywa nowa — „radosna troska": gdzie złożyć to wszystko, co nadeszło i jeszcze ma nadejść?

Otwarto Wystawę, i oczom zdumiałego świata ukazał się jedyny w swoim rodzaju, zwycięski pochód chrześcijańskiej cywilizacji poprzez wieki i narody. Dawni pisarze kościelni, biorąc zbyt dosłownie powiedzenie św. Pawła, twierdzącego, że w pół wieku po rozesłaniu Apostołów wiara katolicka rozszerzyła się po całym świecie, raz poraz sami używali wyrażeń, które kazały niejako wierzyć, niemal w równoczesne nawrócenie wszystkich narodów pogańskich. W rzeczywistości proces nawróceniowy dokonywał się bardzo powoli i stopniowo, olbrzymim wysiłkiem całych pokoleń bohaterów chrześcijańskich. Musieli oni walczyć o każdą piędź ziemi, będącą w posiadaniu innych religij, które za cenę haniebnych ustępstw na rzecz najniższych popędów skażonej natury ludzkiej, zawładnęły światem i rządziły samowładnie ludzkiem sumieniem.

Wizerunki tych bohaterów, których galerję rozpoczyna „kolegjum dwunastu", a kończą ostatni męczennicy za wiarę w Chinach w roku ubiegłym — spoglądają z każdej niemal ściany sal Wystawy Watykańskiej. Z podziwem patrzymy na nich i ze czcią skłaniamy głowę.

Pax Christi in regno Christi — pokój Chrystusów wnieść w królestwo Chrystusowe, wytyczył sobie obecny papież jako cel swoich rządów. Watykańska Wystawa jest urzeczywistnieniem tego hasła, jest hymnem braterstwa ludów, hymnem, w którym rozmaitość ras i języków nie tylko że nie wnosi rozdźwięku, ale owszem nadaje mu jeszcze większe bogactwo tonów i splata się w bożą, nadziemską melodyjną harmonję. Kościoły, które łączą wiernych wspólną modlitwą do wspólnego Ojca w niebiesiech, szkoły, które kształtują umysły i w sercach rozniecają tęsknotę za dobrem, przytułki dla dzieci i starców, szpitale dla trędowatych, na których progu trzeba się wyzuć z uczucia wstrętu i odrazy, a nawet przywiązania do życia, by swobodniej pocieszać tych nieszczęśliwych, wszystkie te dzieła miłości i miłosierdzia — czyż to nie przecudna interpretacja pokoju, zgody, miłości chrześcijańskiej w królestwie Chrystusowym? czy nie jest to werset, rozdział z żywej Ewangelji Chrystusowej? — Owa przecudowna miłość i żywotność Kościoła również podziwem napełnia duszę i przeogromną radością kołysze serce.

Ale owa radość na widok tego ogromu dobra, światła i ciepła, jakie naokół siebie rozrzuca religja katolicka, rychło gasi żal i zaduma na myśl, jakie to jeszcze nieprzejrzane rzesze ludzkości toną w pomroce i hańbie pogaństwa. Wystawa Watykańska na każdym kroku przypomina widzom to bolesne i tajemnicze zarazem zjawisko. Zwłaszcza tablice statystyczne, wystawione w sali Propagandy, muszą się w pamięci każdego wyryć na zawsze. Cóż one mówią? Oto wszystkich katolików na kuli ziemskiej jest około 300 miljonów, protestantów 230 miljonów, schizmatyków 140 miljonów. Wszystkie razem wzięte odłamy chrześcijaństwa stanowią 38% ludności całego świata, a w tem katolicy stanowią tylko 17%, czyli innemi słowy, że jeszcze 62% ludności, (względnie 83%) czeka na światło Wiary i na wstęp do prawdziwej Owczarni. Fakt nadwyraz smutny i nadwyraz wymowny. Papież, ukazując go oczom całego świata katolickiego, uczynił — jeśli się wolno tak wyrazić — pociągnięcie prawdziwie mistrzowskie. Nikomu teraz nie wolno się zasłaniać nieświadomością, i l e j e s z c z e ofiar i pomocy wymaga praca misyjna. Wystawa Watykańska to jedna, żywiołowa w najrozmaitszych intonacjach zanoszona prośba o ratunek misyj katolickich, prośba zwrócona do wszystkich, a więc i do polskich katolików.

Od kilkunastu lat przygotowuje się w całym świecie dawno niewidziany ruch misyjny. W obozie protestanckim pęd ku prozelityzmowi jest zatrważający. Wśród katolików rozpęd nadany przez encyklikę *Maximum illud* faluje w całej pełni na Wystawie Misyjnej i zatacza coraz to szersze koła. We Włoszech zapał misyjny wybuchnął pełnią blasku dzięki kunsztownej organizacji Związku Mis. Kleru i umiejętnej propagandzie. Hiszpanja z ka-

żdym niemal rokiem otwiera nowe seminarja misyjne, urządza liczne zjazdy i mobilizuje kleryków w seminarjach diecezjalnych do przyszłej pracy misyjnej. Holandja z Belgją, mimo stosunkowo niskiej liczby katolików, kroczą dziś na czele pracy misyjnej. Niemcy przez swoje kongresy i naukowe dzieła misyjne są instruktorami akcji misyjnej we wszystkich krajach. W Ameryce — jeden tylko ze Związków misyjnych: Wyprawa misyjna młodzieży — skupia w swych szeregach 2206 zakładów wychowawczych, z liczbą członków dochodząca do pół miljona. Jakże mało dotychczas pod tym względem zrobiono w Polsce! Uczucie wstydu — to także jedno z wrażeń, jakie wyniosłem z Wystawy — jako polski kapłan.

Na szczęście nie brak i u nas oznak, zapowiadających rozbudzenie się na dobre ruchu i zainteresowania się misyjnego. Na ziemi polskiej wyrastają coraz liczniejsze zakłady kongregacyj misyjnych, męskich i żeńskich, Związek misyjny Kleru, Sodalicja klawerjańska, i obok dawnych nowe czasopisma misyjne, coraz intenzywniej krzewią zapał i podniecają ofiarność na cele misyjne. Da Bóg, że i dla nas wybije era misyjna, że i w nas świat katolicki zobaczy na przyszłej Wystawie misyjnej wielkich apostołów Prawdy i miłości ewangelicznej.

Ks. J. Krzyszkowski.

List z Polonji amerykańskiej.

Stosunki nasze polskie w Ameryce są tak różnorodne i chaotyczne, że chcąc o nich pisać, niewiadomo nieraz, od czego zacząć i na czem skończyć.

Najlepiej może zacznę od słów owych Napoleona, że Ameryka jest przez to najszczęśliwszym krajem na świecie, iż wyrosła i wzrasta na szaleństwach starej Europy. Im więcej stara Europa dokazuje i im więcej robi głupstw i szaleństw, tem więcej na tem Ameryka korzysta i tem więcej się podnosi.

Zastosowanie swoje ma ten aforyzm nie tylko w dziedzinie państwowej, politycznej, ekonomicznej, ale również w dziedzinie życia kościelnego. Wszystkie szaleństwa, wszystkie głupstwa europejskie służą stale już od lat do podniesienia się Ameryki i pod względem kościelnym.

Bo nieprawdziwą jest opinja, którą kolportują, zwłaszcza w Rzymie, władze kościelne amerykańskie, a która się bezkrytycznie przyjęła już w Europie, że religja katolicka rozszerza się w Ameryce, jak nigdzie indziej, i że Kościół katolicki nie ponosi żadnych strat, a rozwija się i podnosi. Religja katolicka i Kościół katolicki w Ameryce nie jest żadną latoroślą nową, która wyrosła i która wzrasta przez nawracanie się czy też życzliwość Amerykanów; jest ona raczej łodygą z Europy wciąż przeszczepianą i pomimo klimatu ogromnie tutaj dla niej nieprzychylnego jeszcze kwitnącą.

Ażeby określić tempo rozwoju Kościoła katolickiego w Ameryce, nie wystarczy powiedzieć. że przed stu laty katolików w Ameryce liczono zaledwie na tysiące i kraj był jeszcze w stanie misyjnym, a dzisiaj tych katolików jest 18 miljonów, którzy mają czterech swoich kardynałów, 16 arcybiskupów, 100 biskupów, 17.229 kapłanów świeckich, 6.468 kapłanów zakonnych, 11.618 kościołów parafjalnych, 5.666 kościołów filjalnych, 120 seminarjów, 216 kolegjów, 11.345 studentów w tychże kolegjach, 712 akademji dla dziewcząt, 6.532 szkół parafjalnych, 2,038.624 dzieci do tych szkół parafjalnych uczęszczających, 313 sierocińców, 48.726 dzieci w tych sierocińcach, 117 domów dla starców, i t. d., i t. d.

Takie gołe stwierdzenie faktu istotnieby zdumiewało i świadczyło o rozwoju wprost niesłychanym. Niestety, poza tym faktem jest i fakt inny, dopełniający. Tym innym faktem dopełniającym jest statystyka immigracji z Europy do Ameryki w ostatnich zwłaszcza czasach. Statystyka ta wykazuje, że po porównaniu liczby katolików, która rok rocznie na stałe z Europy do Ameryki przybywa, z liczbą katolików, która w Ameryce jako taka ostatecznie rok rocznie się ustala, Kościół nasz i religja w rezultacie naogół nietylko nie zyskuje, ale wciąż traci. Przyznaje to w swojej historji Kościoła katolickiego w Ameryce nawet taki urzędowy pochlebca hierarchji irlandzkiej tutaj, jak profesor historji kościelnej na uniwersytecie katolickim w Waszyngtonie, ks. Thomas O'Gorman. Rozbieżność pomiędzy faktyczną cyfrą katolików, wykazywaną w Ameryce przez statystykę ludności tu zamieszkałej, a kalkulacyjną cyfrą katolików, która powinna się tu znajdować podług obliczeń statystyki immigracji i naturalnego przyrostu ludności, jest tak znaczna i w oczy wprost uderzająca, że nawet ks. O'Gorman wcale jej nie zaprzecza, starając się tylko ją zmniejszyć i wytłumaczyć.

Dla wyrobienia sobie pojęcia o tych stratach dla Kościoła katolickiego w Ameryce dosyć wspomnieć, że już w roku 1850 ks. Mullen, który jako delegat uniwersytetu katolickiego z Irlandji zwiedził wówczas Amerykę i badał tutaj stosunki katolickie — w sprawozdaniu swojem obliczał, że liczba odstępców od wiary katolickiej w Ameryce, pomiędzy samymi tylko przybywającymi tutaj ajryszami, wynosiła około dwóch miljonów. Memorjał Cahensly'ego do Stolicy Apostolskiej w r. 1891 mówi, że podług najwiarogodniejszej, jaką zebrać można, statystyki, liczba katolickich imigrantów i ich potomków w Ameryce w r. 1891 wynosić była powinna conajmniej 26 miljonów dusz, podczas gdy faktyczny stan posiadania katolików wykazywał wówczas liczbę zaledwie 9 miljonów, czyli że strata wynosiłaby w takim razie około 17 miljonów dusz. Nawet Gilmary Shea, uważany za najlepszego i najmiarogodniejszego historyka kościelnego katolickiego w Ameryce, oblicza, że podług statystyki immigracji liczba ludności ka-

tolickiej w r. 1895 wynosić była powinna conajmniej $12^1/_2$ miljonów, podczas gdy w rzeczywistości wynosiła ona wówczas niespełna 10 miljonów.

Nie ulega więc wątpliwości, że Kościół katolicki w Ameryce karmi się tylko tem, co dostaje tutaj z Europy i że naogół do tego dobytku sam z siebie *nie tylko nic nie przyczynia*, ale owszem dużo z niego traci.

Stwierdzenie tego faktu jest stwierdzeniem jednak zarazem i żywotności elementu katolickiego, który pozostaje wiernym Kościołowi katolickiemu pomimo wszystkich przeciwnych prądów. Tracąc w ten sposób na ilości, zyskuje tu Kościół na jakości swoich wyznawców.

Katolik w Ameryce nie może być katolikiem tylko z imienia, bo warunki tu są takie, że nie pozwalają na to nikomu. Kraj nie z imienia, ale w rzeczywistości jest protestancki, antykatolicki, namagnetyzowany przytem protestanckim prozelityzmem, jak elektryką. Kto małej wiary, kto katolicyzmu swego nie pewien, ten prądowi się nie oprze, tego woda zaraz porwie. Duszpasterstwo nasze w Ameryce byłoby bardzo trudne, gdyby chciało z gardzieli temu prądowi owieczki swoje wyrywać i o nie walczyć. Niestety, jednak tak wcale nie jest. Duszpasterstwo nasze w Ameryce jest dosyć łatwe i wygodne. Tłumaczy się to głównie tem, że Ameryka jest w dziejach Kościoła naszego katolickiego jedynym, jak dotąd, krajem, gdzie nie pasterz szuka owiec, ale owce szukają swego pasterza.

Piszę to i rozumieć proszę w znaczeniu zupełnie literalnem i jak najbardziej prozaicznem. Był czas misyjny i w Ameryce przed ogłoszeniem niepodległości, kiedy przyjeżdżali tu na misje pośród pogańskich Indjan misjonarze, zwłaszcza Jezuici nasi z Europy, ale czas ten już dawno minął. Z dawnych czasów misyjnych w kościołach amerykańskich pozostało tylko wspomnienie w postaci kolekty zbieranej rok rocznie w jedną z niedziel na misje wśród Indjan i wśród Murzynów. Pozatem duszpasterstwo w Ameryce możnaby raczej nazwać „ofisowem", niż misyjnem. W „ofisie" załatwia duszpasterz amerykański „interesantów", w „ofisie" chrzci nawet i śluby daje, w „ofisie" wyczekują nań i szukają go parafjanie. Sam duszpasterz wychyla się poza „ofis" tylko do tych i do takich, swoich owiec, które same naprzód się zwołają, zaregistrują i opłacą. Nie było jeszcze chyba takiego przykładu w Ameryce, żeby władza kościelna z własnej swojej inicjatywy założyła jaką parafję lub wysłała gdzie z misją księdza. Owce same, ludzie świeccy, muszą księdza szukać i o posługę religijną u władzy kościelnej prosić.

Jeśli wytrwale będą kołatać, aż się uprzykrzą, albo nawet i zagrożą, to kapłana dostaną, jeśli nie wytrwają, to nie dostaną.

Wobec takiego systemu nic dziwnego, że podziw budzi przywiązanie do wiary ojców katolików w Ameryce, właściwie

immigrantów katolickich z Europy. Immigranci ci, jakgdyby w odpowiedzi swojej na ten system, dokazują tu nieraz cudów, aby postawić na swojem, aby pozostać i tu katolikami, aby założyć sobie parafję, zbudować kościół, a przy nim szkołę i mieć księdza.

W walce o kościół, o szkołę swoją, i o księdza immigranci polscy w Ameryce nie tylko nie pozostali w tyle za drugimi, ale wybili się na pierwsze miejsce i wykazali swoją żywotność zdumiewającą. Kosztuje nas jednak ten wysiłek o parafje polskie w Ameryce dosyć grubo. Zapłaciliśmy za nią nie tylko setkami tysięcy dusz w pojedynkę od Kościoła nam odpadłych, ale i tak zwanem naszem niezależnictwem czyli kościołem narodowym, przeszło setkę już parafij w Ameryce dziś liczącym. Wojna ta nasza domowa przycichła nieco w czasie wojny wszechświatowej w Europie, kiedy wychodźtwo wszystkie swe siły skierowało pod przewodnictwem Paderewskiego ku temu, aby nieść pomoc swojej starej ojczyźnie, zapominając prawie zupełnie o sobie.

Spodziewano się tutaj zresztą, że kiedy Polska będzie wolna, to i o emigracji swojej w Ameryce nie zapomni, i przez stosunki swe wyjedna dla niej w Rzymie równouprawnienie kościelne z innemi narodowościami. Jakoż ukazywało się u nas dużo jaskółek, które tę wiosnę zapowiadały. Zapowiadał ją oprócz innych i sam Ignacy Paderewski, który w sprawie równouprawnienia kościelnego immigracji polskiej w Ameryce jak wiadomo kikakrotnie osobiście w Rzymie interwenjował, i wychodźtwu obietnice różne przywoził. Niestety, wiosna naprawdę dotąd nie nastąpiła.

Ostatni zjazd czyli kongres Wychodźtwa polskiego w Detroit w dniach 21-23 kwietnia r. b. odbył się najwyraźniej pod hasłem zwarcia szeregów do starcia o równouprawnienie Wychodźtwa na polu kościelnem.

Kiedy na hasło, wydane przez masonerję polską w Ameryce, lewica nasza na Wychodźtwie na czele z cenzorem Związku Narodowego Polskiego, adwokatem Sypniewskim, postanowiła zjazd ten ubić, to aranżerom jego a więc Zarządowi Wydziału Narodowego Polskiego wystarczyło rzucić w tłumy odezwę, że chodzi tu ni mniej ni więcej tylko o równouprawnienie nasze w dziedzinie kościelnej i o obronę naszych kościołów i naszych szkół, a zjechało się z całej Ameryki do Detroit tylu delegatów i świeckich i duchownych, ilu na żadnym jeszcze zjeździe przedtem nie było. Wyobrazić sobie tylko, że było ich tam zgórą tysiąc pięćset i że nawet zarząd Związku Narodowego Polskiego a więc organizacji dość liberalnej na czele z prezesem swoim Żychlińskim, wypowiedział cenzorowi swojemu posłuszeństwo i na zjazd przybył *in gremio.*

Obrady zjazdu były nieraz bardzo gorące, ale rzeczowe.

Programową mowę na zjeździe wygłosił prezes Wydziału Polskiego Narodowego w Ameryce, sędzia Sawicki z Cleveland, podkreślając lojalność obywateli polskiego pochodzenia w Ame-

ryce dla władz swoich zarówno świeckich, jak i kościelnych, ale równocześnie i oświadczył, że tradycji swoich i języka Polacy w Ameryce bronić będą aż do skutku przeciwko zakusom na nie skądkolwiekbądź pochodzącym. „Nie chcemy być Amerykanami nieznanego pochodzenia, będziemy Amerykanami tylko polskiego pochodzenia" — oto była przewodnia nuta wszystkich obrad całego zjazdu.

Uczestniczyli w nim i przemawiali na nim obydwaj biskupi polscy w Ameryce, a więc J. E. ks. Paweł Rhode, biskup diecezji Green Bay z Wisconsin, i J. E. ks. Plagens, biskup sufragan z Detroit, Mich. Obydwu tych pasterzy owacyjnie oklaskiwano i witano, a obydwaj przemawiali w jednym duchu nie tylko katolickim, ale szczerze polskim, patrjotycznym.

Najgorętsza walka na zjeździe rozegrała się w sprawie tak zwanej centrali, czyli organizacji, któraby obejmowała i reprezyntowała całe Wychodźtwo Polskie w Ameryce. Centralą taką był dotąd utworzony jeszcze w czasie wojny wszechświatowej Wydział Narodowy Polski w Ameryce. Po gorących debatach Wydział ten na zjeździe ostatecznie rozwiązano, a natomiast uchwalono i zorganizowano Polską Radę Opieki Społecznej w Ameryce. (P. R. O. S.). Na czele jej stanął jeden z najgorliwszych bojowników o równouprawnienie, nasze mecenas Siwiński z Baltimore, Maryland. Jest to człowiek względnie dosyć młody, energiczny, posiadający duże wpływy, a zarówno do religji i wiary ojców, jak i do języka i polskości swej przywiązany. Katolik, z duchowieństwem w bardzo bliskich i serdecznych stosunkach pozostający, poważanie ma i stosunki bardzo rozległe i w sferach również tak zwanych liberalnych. Stara gwardja, oportuniści uważają go trochę za „fightera", którego trzeba powstrzymywać, ale młodzi, radykalniejsi popierają go bez zastrzeżeń. Polska Rada Opieki Społecznej w Ameryce dostała w p. Siwińskim kierownika bądźcobądź niezmiernie energicznego i popularnego.

A program zakreślony dla tej Rady jest olbrzymi i na daleką bardzo metę obliczony. Ma ona w sobie skupić i skoordynować całą akcję polską na Wychodźtwie w Ameryce, i o ile jej się to uda, to położy ona istotnie podwaliny pod lepszą przyszłość nie tylko dla emigrantów, którzy się w niej zorganizują, ale i wogóle dla całej sprawy polskiej, która może w niej pozyskać placówkę dla siebie bardzo ważną.

Jak wielką wagę przywiązuje do obrad zjazdu w Detroit i do zorganizowania na Wychodźtwie uchwalonej Polskiej Rady Opieki Społecznej duchowieństwo polskie, to najlepiej można poznać choćby z tego, że urzędowy jego organ *Przegląd Kościelny* wydał cały zeszyt poświęcony zjazdowi i powołanej na nim do życia Radzie. (Zeszyt za maj—czerwiec 1925 r.).

Z innych licznych rezolucyj, uchwalonych na zjeździe w De-

troit, przytoczymy tu *in extenso* rezolucje, dotyczące równouprawnienia kleru polskiego. Brzmią one, jak następuje:

Wychodźtwo polsko-amerykańskie przez posłów ze wszystkich Stanów Ameryki na Kongresie w Detroit reprezentowanych stwierdza zupełną solidarność co do zadań potrzeb religijnych, których głównym punktem były dotychczasowe prośby 4 miljonów obywateli polskiego pochodzenia o uzyskanie biskupów, którzyby, znając dokładnie te potrzeby i położenie ludu, dali mu taką opiekę religijną, jaka mu się należy jako obywatelom amerykańskim i jako Polakom z pochodzenia.

Wychodźtwo ponawia odnośną prośbę i gorące, słuszne życzenie, wyrażając najgłębsze przekonanie, że zacne, czcigodne duchowieństwo polskie, z którem wspólnie przy jego pracy i niespożytym trudzie wybudowano tu około 800 kościołów i szkół polskich, ma w sobie dostateczny zastęp wybitnych sił, któreby w pracy arcypasterskiej tutejszej hierarchji biskupiej skutecznie pomagać mogło.

Wychodźtwo prosi i obstaje przy niezbędnym dla religijnego swego życia postulacie, abyśmy w hierarchji tutejszej uzyskali nominacje arcybiskupów i biskupów regularnych polskiego pochodzenia.

Kongres uchwala utworzyć fundusz odpowiedni pod kontrolą Centrali i powołać Komisję z pięciu praktycznych katolików, którąby w porozumieniu z zarządem Centrali i innemi czynnikami katolickiemi Wychodźtwa podjęła odpowiednie kroki.

Tej Komisji Kongres szczególniejszy wkłada obowiązek podjęcia wszystkich możliwych kroków, aby przez sprawiedliwą interpretację odnośnych przepisów nowego prawa kanonicznego co do wprowadzenia podziału parafij terytorjalnego, umożliwić tworzenie nowych parafij dla obywateli polskiego pochodzenia, uważając tę rzecz jako zasadniczą sprawę utrzymania wiary ojców i jako pierwszorzędny, nieodzowny i kardynalny warunek wszystkich Amerykanów polskiego pochodzenia w Stanach Zjednoczonych.

Nie mniej ważne są uchwały, dotyczące polskiego szkolnictwa:

1. W celu utrwalenia i rozszerzenia polskiej pracy oświatowej wśród dzieci i młodzieży polskiej w Ameryce, Kongres Wychodźtwa uznaje za wskazane powołanie do życia, przy Centrali, Rady Szkolnej o charakterze informacyjno-doradczym.

2. Rada Szkolna składać się powinna z przedstawicieli duchowieństwa i wybitnych obywateli, wiedzą i doświadczeniem uzdolnionych do pracy wychowawczej w Ameryce.

3. Zadaniem Rady Szkolnej będzie obmyślanie środków i metod przeprowadzenia jednolitego programu wychowania i ochrony języka polskiego, zgodnie z wymaganiami poszczególnych stanowych władz szkolnych.

4. Ponieważ obok programu, pierwszorzędne znaczenie mają dobre podręczniki, pomoce szkolne i czasopisma dla nauczycieli i uczniów, poleca się proponowanej Radzie Szkolnej spowodowanie odpowiednich czynników do gorliwego zajęcia się tą sprawą.

5. Jako środki uzupełniające prawdziwe wykształcenie młodzieży polskiego pochodzenia, polecenia godne są szkółki sobotnie, kółka literackie, chóry i bibljoteki polskie, szkoły wakacyjne, obchody narodowe, prasa polska, skauting i Sokolstwo.

Niestety praca nad zorganizowaniem Polskiej Rady Opieki Społecznej w Ameryce w myśl uchwał zjazdu po pojedynczych Stanach, osadach i miasteczkach odbywa się teraz dosyć leniwo i powoli. Zastosować tu można śmiało powiedzenie o duszy wprawdzie ochoczej, ale ciele mdłem. Przytem i rąk do pracy ciągle

ubywa. Jeden z najczynniejszych pracowników na zjeździe w Detroit, ks. Kneblewski, wyjechał już z Ameryki do Polski. Inni, zajęci pracą swoją zawodową, nie mogą również wychylać się z kręgu swych zajęć dla objęcia wzrokiem całości.

A wróg tymczasem nie tylko wcale nie śpi, ale owszem i od zewnątrz szturmuje i od wewnątrz stara się szerzyć niezgodę, dezorganizację oraz popłoch. Szturmują z zewnątrz wszyscy szowiniści amerykańscy pod ukrytą komendą Ku-Klux-Klanu, a pod jawną komendą „stuprocentowców" patrjotycznych. Pod ich wpływem zamknięto już granice dla świeżego dopływu krwi katolickiej z Europy do Ameryki, ograniczając prawie do zera immigrację z krajów o ludności katolickiej, a pozostawiając drzwi otwarte dla t. zw. „nordyków", a więc prawie wyłącznie protestantów. Jak zwykle w takich razach, uczyniono to pod hasłem „postępu", a więc ochrony dobrych zarobków robotnika amerykańskiego przed konkurencją, a co ciekawsze jeszcze i modniejsze, naukowego doboru ras najzdolniejszych, *selection of the fit.*

Równolegle z powstrzymaniem immigracji katolickiej, idzie atak dosyć wyraźny na szkoły obcojęzyczne, a więc wyłącznie znów katolickie, bo innych takich szkół niema. Jedynie tylko katolicy wytworzyli w Ameryce system własnych szkół prywatnych, przez siebie tylko opłacanych i dla każdej narodowości osobnych. W tem szkolnictwie prywatnem parafjalnem, można śmiało powiedzieć, prym dzierżą Polacy, bo parafje irlandzkie w szkołach swoich używają języka tylko angielskiego, albo, jak oni sami wolą mówić „amerykańskiego".

Wobec „tolerancji religijnej", o której protestanci w Ameryce dużo lubią mówić, trudno było atak na prywatne szkoły katolickie wymierzyć w imię haseł wyznaniowych. Walczy się więc z niemi wyłącznie ze stanowiska amerykanizmu, o ile posługują się one w nauczaniu językiem innym niż angielski. Oczywistą jest chyba rzeczą, że obóz katolicki powinienby się przeciwstawić temu atakowi zasadniczo, bez względu na pochodzenie narodowe katolików. Niestety, tak nie jest. Dominujący w katolickim obozie Irlandczycy, nawet sfery kościelne, mają pod tym względem odmienne zapatrywania. Irlandczycy, którzy sami utracili dawno swój ojczysty język celtycki i posługują się narzuconą im gwałtem przez wrogów angielszczyzną, gorliwością, godną lepszej sprawy usiłują język angielski narzucić całemu ogółowi katolickiemu, a więc i Polakom. Ta ich gorliwość naraża niejednokrotnie na szwank interesy samej wiary i Kościoła, do którego przecież, jak wiadomo, są tradycyjnie przywiązani. [1]) Zamiast co-

[1]) Sądzimy, że więcej może od przywiązania do języka angielskiego, gra tu rolę chęć kościelnych kół irlandzkich zniwelowania w Kościele amerykańskim różnic językowych w celu osiągnięcia większej zwartości katolicyzmu i ułatwienia administracji kościelnej. Oczywiście ta chęć,

najmniej być neutralnymi, jeżeli nie życzliwymi, przelicytowują się oni z Ku-Klux-Klanistami w nagonce na tak zwane języki obce, „foreignerskie", nie amerykańskie.

I tutaj się rozpoczyna tragedja dla nas, Polaków, bodajże najsmutniejsza, bo rozpoczyna się na nas atak i dezorganizacja już nie od zewnątrz, ale od wewnątrz, przez rozłam w samychże szeregach duchowieństwa polskiego.

Nie tylko pod względem religijnym, ale również i pod względem narodowym naturalnymi kierownikami i przywódcami ludu polskiego w Ameryce są kapłani. Lud z nimi nieraz się sprzecza i wojuje, jak to zwykle między swymi, ale ich wszędzie jednak potrzebuje, z nimi żyje i ich słucha. Jako całość, księża Polacy na Wychodźtwie w Ameryce zdali egzamin bardzo chlubny nie tylko z pracy swej religijnej, ale i patrjotycznej narodowej. Są i oni jednak ludźmi, nie odmładzają się, umierają i następców potrzebują. Tych następców daje władza. Tendencją zaś władzy amerykanizującej jest przy obsadzaniu naszych parafij pomijanie elementu europejskiego lub po europejsku czującego. Ta tendencja jest powszechna, i rzecz zupełnie zrozumiała, że w znacznej mierze osiąga swój skutek. Młodzi kapłani, z gruntu nieraz nawet szczerze po polsku jeszcze czujący, ukrywają poniekąd swój polski patrjotyzm, byle karjery sobie nie zepsuć. A są i inni, mniej skrupulatni, których łatwo nagiąć w pożądaną stronę. W rezultacie zarysowuje się wśród kleru polskiego rozłam na dwie partje, na starych i na młodych, na czujących jeszcze po polsku i na amerykanizujących.

Partja młodszych, nazywana tu „mundelajeczykami", od kardynała Mundeleina z Chicago, niechętnie się odnosi do Polskiej Rady Opieki społecznej, uchwalonej i założonej na tegorocznym kongresie w Detroit. Ponieważ zaś główną podporą PROS'a jest Zjednoczenie Polskie Rzymsko-Katolickie w Ameryce, którego dziennik za zwołaniem kongresu w Detroit żywo agitował, przeto tę niechęć skierowano również do Zjednoczenia, a względnie do obecnego jego Zarządu głównego, w którym wybitną rolę odgrywają ks. Celichowski, prezes Kaźmierczak i redaktor Stefanowicz. Trzeba tu nadmienić, że Zjednoczenie Rzymsko-Katolickie jest poza Związkiem Narodowym Polskim największą i najbogatszą naszą organizacją asekuracyjną i rozporządza majątkiem kilku miljonów dolarów, a członków liczy przeszło 120 tysięcy.

Na szczęście jak nie udała się kampanja lewicy przeciwko kongresowi polskiemu w Detroit, tak nie udała się i kampanja „mundelajeczyków" przeciw Zarządowi Zjednoczenia. Zjazd, albo, jak mówią tutaj, Sejm Zjednoczenia odbył się już w St. Louis

---

z pewnego punktu zrozumiała, może być dla samego katolicyzmu skądinąd szkodliwą. *(Przyp. red.)*.

w dniach od 21 do 26 września r. b. i niezadowoleni z niego ponieśli porażkę. A przybyli oni nań tłumnie z różowemi nadziejami i wyśmienicie przygotowani. Ponieważ główna ich siła z Chicago do St. Louis miała dość blisko, a główni ich przeciwnicy ze Stanów wschodnich do St. Louis z powodu dużych kosztów podróży przybyć nie mogli, więc ta porażka jest tem bardziej znamienna.

Walka bowiem była ostra i zacięta. A rozpoczęła się jeszcze przed sejmem. Za okazję do niej wzięto korespondencję z Rzymu, wydrukowaną w Dzienniku Zjednoczenia, w której podana była wiadomość o oczernieniu w Rzymie Wychodźtwa polskiego w Ameryce przez kardynała Mundelejna. Korespondent Dziennika Zjednoczenia donosił, że relacje w Rzymie kardynała Mundelejna o Polakach i o duchowieństwie polskiem w Ameryce były ubliżające im i nieprawdziwe, i że legacja polska przy Watykanie, dowiedziawszy się o nich, uważała za stosowne je sprostować. Na skutek tej korespondencji miejscowy okręg PROS'a w Chicago zebrał się natychmiast na naradę, ażeby przeciwko tym relacjom także zaprotestować, a z drugiej strony poruszyli się także obrońcy kardynała. Podano najpierw w wątpliwość autentyczność korespondencji, a gdy redaktor Dziennika Zjednoczenia oświadczył, że nazwisko korespondenta jest tak poważne, iż ujawnić je może tylko przed komisją osób zupełnie pewnych i zaprzysiężonych, sprawę wytoczono o to przed sejmem Zjednoczenia. Na sejmie jednak wyznaczona komisja uwolniła redaktora Stefanowicza od zarzutu zmyślenia korespondencji. Dokonano także wyborów do nowego zarządu Zjednoczenia, przyczem stara gwardja na czele z kapelanem Celichowskim zwyciężyła na całej linji. Zjednoczenie Polskie Rzymsko-Katolickie będzie więc po staremu i nadal obok Związku Polek z dzielną prezeską swoją, panną Napieralską, i obok Stowarzyszenia Kapłanów Polskich z niestrudzonym J. E. ks. biskupem Rhodem, główną podporą PROS'a.

Są poszlaki, że i w Związku Narodowym Polskim w Ameryce prezes Żychliński, który reprezentuje gwardję starą, czysto polską, bierze górę nad cenzorem Sypniewskim, który reprezentuje tam karjerowiczów, starających się przez popularną dzisiaj amerykanizację dochrapać się do stanowiska i majątku.

Najgroźniejsze jednak dla naszego Wychodźtwa widmo — to ten moloch, to ten materjalizm amerykański, który wierzy tylko w dolara i wszystko, co szlachetniejsze i z Europy przyniesione, niweluje i pożera.

Dzieci polskie, wychowane nawet w szkole parafjalnej polskiej przez Siostry, a więc przez najlepsze i najzasłużeńsze ostoje naszej wiary i polskości, pod wpływem tego molocha coraz częściej i coraz prędzej zapominają nie tylko o swojej polskości, ale i o wierze ojców. Amerykanizacja zaś idzie wszędzie i nieza-

wodnie w parze z protestantyzacją, a obydwie prowadzą ostatecznie i nieuchronnie do zupełnej niewiary i poganizmu.

Ciekawa jest pod tym względem walka nawet w sądach amerykańskich o wykładanie w szkołach tutejszych, nawet początkowych, teorji ewolucji. Słynny proces w Dayton, Tennesee, gdzie przed paru miesiącami przeciwko ewoluclonistom w obronie Biblji tak zwani fundamentaliści czyli stara gwardja protestancka na czele ze zmarłym już Williamem Jennings Bryan'em zmobilizowała wszystkie swe siły, wykazał najdowodniej, jak kruche są jednak te siły i jak mało oddźwięku znajdują w prasie i w społeczeństwie amerykańskiem. Nikt nie brał ani procesu, ani sprawy tej na serjo. Przyglądano mu się i pisano o nim, jak o walce pięściarzy w cyrku.

Materjalizm dusi wszystko, a amerykanizm to materjalizm. Wychodźtwo nasze w Ameryce, jeżeli broni się jeszcze przed tym materjalizmem, to tylko ostatkami idealizmu, który przyniosło tutaj z Europy.

Jeżeli ustawa o immigracji, która zamyka Polakom dostęp do Ameryki, utrzyma się tu na stałe, jeżeli siły nasze w Ameryce nowym dopływem sił z ojczyzny nie będą nadal krzepione i odnawiane, to pomimo naszych wysiłków będziemy może jeszcze wegetowali, ale nie spodziewajcie się, żebyśmy rośli, mężnieli, nie upadali. Czy chcemy, czy nie chcemy, wchłaniać nas będzie powoli, ale stale, ale bezwzględnie nieubłagany, amerykański, anglo-saksoński „melting pot". *Ks. A. Syski.*

Nowy ruch regjonalistyczny w Niemczech.

(List do Redakcji *Przeglądu Powszechnego).*

Niemcy takie, jakie przeważnie znali cudzoziemcy, to Niemcy utworzone przez Bismarcka pod hegemonją pruską. Niewielu miały one przyjaciół i zwolenników; wielu, nawet własnych poddanych, nienawidziło ich, bało się ich, zwalczało je, lub gardziło niemi. Cudzoziemcy, nienawidzący Niemiec, widzieli w nich brutalny militaryzm, *Machtstaat,* widzieli w nich rozszerzone Prusy, które pochłonęły cały naród niemiecki. Cudzoziemiec nienawidzący umysłowość pruską, jako sprzeciwiającą się jego własnej, uważał ją za wspólną cechę, wspólną wadę całego narodu.

Mało ludzi zagranicą wiedziało, że Niemcy, nawet najlepsi patrjoci, nie byli bardzo zadowoleni w owem cesarstwie wielkopruskiem, czuli się w niem nieswojo, jakby w obcem, narzuconem państwie. Wielu Niemców zdawało sobie sprawę, że potęga Niemiec Wilhelma pod kierownictwem pruskiem jest tylko pozornym i udanym rozkwitem, tylko zewnętrzną potęgą i siłą, której brak trwałości i mocy wewnętrznej, gdyż brak jej zakorzenienia w narodzie.

Te siły dawniej skrępowane, te półzapomniane tradycje,

teraz, kiedy naród niemiecki przypomniał sobie podstawy swego bytu, zaczynają się budzić.

Najważniejszym i najsilniejszym objawem tych starych, tradycyjnych sił narodu niemieckiego, jest bezwątpienia *Reichs- und Heimatbund deutscher Katholiken,* założony dopiero pod koniec ubiegłego roku, a rozpowszechniony już w całych Niemczech. Dokładną cyfrę, należących do tej organizacji trudno podać; w każdym razie wynosi ona już parę dziesiątków tysięcy. Duszą tego związku jest zasłużony i energiczny profesor uniwersytetu, Schmittmann w Kolonji nad Renem. Z początku *Heimatbund* zamierzał gromadzić tylko elitę społeczeństwa, jego przodujących ludzi, niebawem wszakże ruch objął szersze masy. W październiku tego roku na zjeździe w Frankfurcie nad Menem za jego natchnieniem i pod jego kierunkiem założona została *Arbeitsgemeinschaft deutscher Föderalitäten,* organizacja ponadpartyjna, ponadwyznaniowa.

Cały ten ruch staje w świadomem przeciwieństwie do panujących obecnie zasad. Niemcy sprusaczeni i teraz po wojnie zarażają niestety swym duchem — raczej złym duchem — prusactwa naród, który przedtem tak mało żywił sympatji dla zasad politycznych rządu, nienawidził ich lub gardził niemi, a teraz się niemi zachwyca.

Reichs- und Heimatbund stara się przedewszystkiem przypomnieć katolikom niemieckim rodzime, zaniedbane tradycje polityczne. Podobne ruchy i organizacje, powstające również między protestantami, a nie ograniczające się jedynie do inteligencji, wykazują, że — dzięki Bogu — „protestancki" nie znaczy jeszcze tyle, co „pruski", i że katolicy w swej walce przeciwko prusactwu mogą znaleść niejednego sojusznika wśród protestantów. *Reichs- und Heimatbund* jest jednak organizacją szczerze katolicką i stawia sobie jako zadanie rozwijać zasady ściśle katolickie.

Ruch *Reichs- und Heimatbund'u* jest ruchem nie tylko politycznym, ale i kulturalnym. Jako ruch polityczny jest bezpartyjny, nie należy do żadnej z istniejących partyj politycznych. Walczy z heglowskiem pojęciem, uważającem państwo za wartość absolutną i twórcę wszelkich praw. W przeciwieństwie do mechanicznej potęgi państwa *Reichs- und Heimatbund* kładzie nacisk na prawa narodu, którego państwo ma być sługą a nie władcą. Zmierza więc w praktyce do walki z wszechmocą państwa, z tak zwaną „socjalizacją państwa", charakteryzującą system prusko-niemiecki i reprezentowaną nie tylko przez prusactwo zacofanych *Deutschnational'ów* i pseudoliberałów, ale także przez socjalizm marksowski, takich Seweringów, Bauerów, Legienów.

Najważniejszą i na zewnątrz najbardziej charakterystyczną cechą *Reichs- und Heimatbund'u* jest regjonalizm i federalizm. Dąży on do przywrócenia i odnowienia naturalnej pod-

stawy narodów i krajów, zniszczonych przez partykularyzm dynastyczny i centralizm pruski, do zniesienia państwa wielkopruskiego. Nadrenja, Westfalja, Hannower, Hessja i Śląsk mają odzyskać narodową niepodległość państwową, niezależną od Prus.

Należy uprzytomnić sobie obecny stan polityczny w Niemczech. Prusy nie wyrzekły się własnego istnienia państwowego na korzyść wielkich Niemiec, jak n. p. Piemont we Włoszech, ale zasklepiły się w sobie, jako państwo hegemonjalne w t. zw. Rzeszy, którą mogą kierować według zachcianek każdorazowych potentatów berlińskich. Berlin jest siedzibą dwóch wielkich rządów, panujących nad temi samemi 60 miljonami ludzi: jeden rządzi całemi Niemcami, drugi dwoma trzeciemi tychże, a w rzeczywistości ten drugi jest potężniejszy. Myśl tę wyrażono jasno w organie *Reichs- und Heimatbund*'u: „Niepodobna Prusy tak włączyć do Rzeszy, aby były tylko jej członkiem, a nie głową. Co to za Niemcy, w których to, co się nazywa niemieckie, jest tylko brelokiem Prus!"

Nie zaginęła więc jeszcze, jak się to mogło wydawać, idea federalistycznego podziału Niemiec i wyzwolenia plemion niemieckich z pod jarzma pruskiego. Bezpośrednio po wojnie objawiła się ona w dążeniu, by włączyć do Rzeszy autonomiczną Rzeczpospolitą Nadreńsko-westfalską. Później ta sprawa ucichła. Dziś myśl ta odzyskuje znowu swą żywotność i aktualność. Ale widzimy w niej znamienny postęp: wtedy rozważano tylko oportunistyczną użyteczność polityczną z niechęci do socjalistycznego wówczas Berlina (Adolf Hoffmann!); dziś zaś wychodzi się z założeń zasadniczych. *Reichs- und Heimatbund* to ruch ideowy, oparty na najlepszych tradycjach katolickich tak filozoficznych jak i politycznych.

Nie można sobie przedstawić radykalniejszego zerwania z tradycjami politycznemi przedwojennych Niemiec. *Heimatbund* nie jest wprawdzie ani monarchistyczny, ani republikański, — to według niego sprawa drugorzędna, — ale cel jego identyfikuje się z niemożliwością przywrócenia panowania Hohenzollernów, gdyż dąży do usunięcia państwa wielkopruskiego, którego istnienie jest konieczną podstawą do takiej restauracji. Budowa wewnętrzna Niemiec, według myśli założycieli *Heimatbund*'u, byłaby zupełnie różna od obecnej, a wzorowałaby się na tej przeszłości Niemiec, kiedy państwa niemieckie nie były jeszcze zniwelowane i zszablonizowane przez centralizm maszynerji państwowej pruskiej i żyły w zgodzie z całą Europą.

Owe *Landesverbände* (związki krajowe), z których składa się *Reichs- und Heimatbund* nie godzą się, — jak mówi statut *Heimatbund*'u — na obecne granice wewnętrzne, ale „o ile możności opierają się na zasadzie uwzględniania przeszłości historycznej, gospodarczej i kulturalnej plemion. Samorząd ma być zupełny, bezwzględny".

Nic dziwnego, że wszystkie partje, mające jakiś interes w zachowaniu obecnego nastroju pruskiego, namiętnie zwalczają *Heimatbund*. Prusacy i socjaliści godzą się pod tym względem: pierwsi chcą zachować gniazdo dla swego „Kronprinza"; drudzy boją się, aby podstawa ich obecnej potęgi nie została zniszczona, bo w zamierzonych przez *Heimatbund* państwach narodowych socjaliści byliby tylko mniejszością bez znaczenia.

Na czele wrogów *Heimatbund'u* stoi osławiona na całym świecie *Kölnische Zeitung* i miota obelgi przeciwko „separatystom".

Cudzoziemiec uznać musi, że kształtuje się nowa dusza niemiecka, nie mająca nic wspólnego z prusactwem, a zrozumiała i sympatyczna dla wszystkich. Idea regjonalizmu i federalizmu nie jest wyłącznie niemiecka, objawia się ona już i gdzieindziej, szczególniej w Hiszpanji i we Francji. Pragnąć należy, aby się te idee urzeczywistniły. Federalistyczna Rzesza niemiecka, zupełnie odprusaczona, byłaby najpoważniejszą gwarancją pokoju europejskiego, gdyż teraz inne kraje lękać się muszą, aby obecne Niemcy nie były narzędziem militaryzmu Hohenzollernów, lub posterunkiem rosyjskiego bolszewizmu, co groziło w czasie rządu socjalistycznego.

Ufamy, że nowy ruch *Reichs- und Heimatbund'u* coraz więcej wzmagać się będzie. Czasopismo Związku *Reich und Heimat* (Dyrekcja i administracja: Köln a/Rh. Sachsenring 26) znakomicie redagowane, a rozchodzące się odrazu w początkach istnienia w 5000 egz., ogłosiło już szereg doskonałych artykułów, zasługujących na uwagę wszystkich, którzy chcą się orjentować w ideowym ruchu Niemiec.

Dr A. H.

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

Druk ukończono 30 listopada 1925 r.

Spis rzeczy tomu 168.

Artykuły.

Str

J. Rostworowski: O wydziale teologji ewangelickiej na uniwersytecie warszawskim słów kilka 3
Prof. J. Kallenbach: Towianizm na tle historycznem (c. d.) 14
Dr. J. Umiński: Czwarty Sobór Lateraneński i udział w nim Polski (dok.) 42
A. Kliszewicz: Choroba Europy współczesnej 70
M. Załęska: „Płoszowski" i jemu pokrewni (c. d. i dok.) 80, 184
J. Rostworowski: Św. Piotr Kanizy; istota jego wielkości 129
Bp. M. Godlewski: O mistycyźmie cesarza Aleksandra I (c. d.) 143
T. Karyłowski: Wartości twórcze Sarbiewskiego 152
M. C. Łubieńska: Przyczynek do dziejów szkolnictwa polskiego w Wielkopolsce 170
E. Kosibowicz: Tydzień etnologji religijnej w Medjolanie . 207
F. Koneczny: Różnolitość cywilizacyjna Słowiańszczyzny . 257
I. Gałęzowska: Mit o jednostce zbiorowej 283
Henri du Passage: Sprawy katolickie we Francji w ciągu ostatnich miesięcy 292
St. Podoleński: Czy zmierzch kobiety? 305
A. Zahorska: Oblicze bolszewizmu 319
M. Skibniewki: Historja kościelna w jej stosunku do powszechnej 329
W. Płoskiewicz: Z dziejów dwóch diecezyj kresowych . 337

Przegląd piśmiennictwa.

Ernest Psichari: Głosy wołające na puszczy. (St. Bednarski) 107
Dr. Franz Rauch: Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde. (J. Rostworowski) 108

Str.
Józef Piłsudzki: Moje pierwsze boje. (S. B.) 109
Leon Wasilewski: Finlandja. (J. Urban) 227
Renaud Przeździecki: Varsovie. (M. J.) 227
Dr. Konrad Algermissen: Christliche Sekten und Kirche Christi. (J. Urban) 228
Dr. Franz Schweyer: Politische Geheimverbände. (J. Urban) 229
Georges Guitton: Si nous savions aimer. (J. Urban) . . . 229
Georges Goyau: La Présence de la France au Vatican. (J. Urban) 230
Die heilige Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung. (J. Godaczewski) 230
Juljusz Kleiner: Sztychy. (S. B.) 231
Der kleine Herder. (St. Podoleński) 232
T. Sopoćko i O. Grzymałowski: Na tropach ludzi i zwierząt. Podręcznik dla harcerzy. (St. Podoleński) 233
Adolf v. Doss u. Heinrich Scheid S. J.: Die weise Jungfrau, Gedanken u. Ratschläge für gebildete Jungfrauen. (St. Podoleński) 233
„Mały Światek", miesięcznik obrazkowy dla starszej dziatwy . 234
Inż. Zych Płodowski, podpułk.: O budowie płatowców, z atlasem zawierającym 377 rysunków. (M.) 234
Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, sprawozdanie z czynności za lata 1918—1924. (S.) 234
Aleksander Brückner: Dzieje narodowej literatury polskiej. (T. Karyłowski) : 236
Wiljan Szekspir: Juljusz Cezar. (T. Karyłowski) 237
Stanisław Trembecki: Zofjówka i wybór poezyj. (T. Karyłowski) 237
Aleksander Puszkin: Eugenjusz Oniegin. (T. Karyłowski) 238
Zygmunt Kaczkowski: Murdeljo. (T. Karyłowski) 239
J. I. Kraszewski: Morituri. (T. Karyłowski) 239
Adam Mickiewicz: Pan Tadeusz. Opracował Stanisław Pigoń. (Anna Zahorska) 348
Jerzy Zdziechowski: Finanse Polski w latach 1924 i 1925. (Ks. J. Urban) 350
Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską. — Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą polską. — Konkordat czy rozdział Kościoła od państwa? — Zniesienie ograniczeń Kościoła katolickiego w Polsce. (J. U.) 351
Henri Fouqueray S. J.: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, t. IV et V: Sous le ministère de Richelieu. (J. A.) 352
Dr. Tad. Kowalski: Turcja powojenna. (F. M.) 353
Jadwiga Marcinowska: W upalnem sercu Wschodu. (F. M.) . 354
Joseph Weigert: Religiöse Volkskunde. (J. G.) 355
Nadesłano do Redakcji 110, 240, 355

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Str.

Sprawy Kościoła:

Październik: Biskupi belgijscy o socjaliźmie i liberaliźmie. — Obwołanie autokefalji cerkwi prawosławnej w Polsce. — „Polak prawosławny". — „Katolik-Rosjanin". Przysięga biskupów polskich. (J. Urban) 112

Listopad: Poszukiwania za jednością we współczesnym anglikaniźmie. (J. Urban) 242

Grudzień: Rozgraniczenie starych i erekcja nowych biskupstw w Polsce. — Z Cerkwi unickiej w Małopolsce. (J. Urban) 357

Obecny stan opieki nad dzieckiem w Polsce. (St. Podoleński) 123

Do organizacyj katolickich 128

Polski Czerwony Krzyż Młodzieży. (St. Podoleński) . . 250

Pierwsze wrażenie z Watykańskiej Wystawy Misyjnej. (J. Krzyszkowski) 366

List z Polonji amerykańskiej. (A. Syski) 369

Nowy ruch regjonalistyczny w Niemczech. (Dr. A. H.) . . . 378