PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLIII. Tom 170.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1926

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Pojedynek a opinja katolicka.

W powojennych latach podniosła się u nas (nie wiem, czy tylko u nas?) fala pojedynków. Gdyby strzelali do siebie lub rąbali się tylko jacyś niedorostkowie umysłowi i moralni gdzieś po podmiejskich zaroślach, nie byłoby dobrej racji uderzać z tego powodu w wielki dzwon trwogi: traktowałoby się to zjawisko jako jedną więcej odmianę burd karczemnych i nożowniczych popisów apaszów. Mówiłoby się wogóle o zdziczeniu obyczajów i szukałoby się na nie ogólnego lekarstwa. Ale dzienniki nam donosiły o pojedynkach, zamierzanych czy dokonanych, ludzi, stojących na wybitnych stanowiskach społecznych, ludzi, zasłużonych dla kraju i których przywykliśmy uważać za przodowników w obyczajności publicznej: publicystów, posłów, dygnitarzy państwowych, wojskowych najwyższych rang. Katolicy ze szczególnie bolesnem uczuciem spotykali wśród nazwisk pojedynkowiczów takie, które się uważało za okrasę naszego polskiego katolicyzmu. I musiano zadawać sobie pytanie: czy katolickie uświadomienie tych panów — pomimo ich blizkości do Kościoła i jego hierarchicznych przedstawicieli — było tak powierzchowne, że nie wiedzieli, jak na pojedynki zapatruje się etyka katolicka i prawo kościelne — czy też ich katolicka cnota tak krucha, że załamała się pod podmuchem światowo-pogańskiej opinji o honorze i sposobach jego obrony? I w jednym i w drugim wypadku nie wesołe musiały przychodzić człowiekowi myśli o wartości katolicyzmu tych osobników.

Czy warto jednak o tych rzeczach znowu pisać w naszem piśmie, którego stanowisko wobec pojedynków zgóry

jest wiadome? I wogóle — jak to już ktoś z lewicowej prasy napisał pod naszym adresem — czy warto się niepokoić tem, że dwóch jakichś niemądrych a podrażnionych facetów podziurawiło... powietrze kulkami swych pistoletów? Czy niema pilniejszych tematów do omawiania?

Nie chodzi jednak o podziurawienie powietrza tylko; mniejsza także o podziurawienie niekiedy skór pojedynkujących się, chodzi jednak o coś nieskończenie ważniejszego: o publiczne nierobienie sobie nic z jednego z najważniejszych zakazów etyki chrześcijańskiej przez ludzi, których się uważało za ludzi wysoko stojących pod względem etycznym; chodzi o zuchwałe deptanie surowych orzeczeń Kościoła o pojedynkach przez ludzi, którzy się sami mieli i których miano za wiernych Kościoła synów i, w razie potrzeby, obrońców; chodzi o to, by ich przykład nie zarażał innych, jeszcze mniej od nich mocnych katolików, nie fałszowa opinji katolickiej, gdyby zuchwalstwu ich czynów nie przeciwstawiło się przypomnienia niezmiennych zasad katolickiej nauki, słowem, chodzi o to, by pistoletom tych panów nie pozwolić dziurawić tej atmosfery moralnej, w której winno żyć i którą winno oddychać społeczeństwo katolickie.

To niech posłuży na usprawiedliwienie niniejszego artykułu.

Najbliższy powód do obecnego wystąpienia dał epilog, jakim został uwieńczony bardzo niedawno jeden z głośniejszych pojedynków. Bili się na szable generał wojsk polskich z jakimś redaktorem podrzędnej gazetki — wojskowy z cywilem. Wiadomo, że ustawy karne, jakie obowiązują dotąd we wszystkich dzielnicach Polski, kwalifikują pojedynek jako zbrodnię, a ponieważ sprawa była głośna i miała krwawy przebieg, więc zapaśnicy zostali pozwani przed kratki sądowe: generał — sądu wojskowego, cywil — zwykłego karnego. Co się dalej stało? Cywil-redaktor (dodajmy nawiasem, wyzwany i pokiereszowany szablą), został za przyjęcie pojedynku i stawienie się na placu skazany na dwa tygodnie twierdzy; generał, który tamtego na pojedynek wyzwał i zwycięstwo odniósł, został uniewinniony.

Ta różnica orzeczeń różnych wprawdzie trybynałów, ale w tejże sprawie, w tejże Rzeczypospolitej i mających

przed oczami paragrafy tejże ustawy karnej, jest tak ciekawa, że na tle tych dwóch odmiennych wyroków można snuć bez końca refleksje dość zasadniczego znaczenia.

I one właśnie — te dwa odmienne w jednej sprawie wyroki — ułatwiają naszą argumentację przeciwko pojedynkom wogóle. Najpierw trzeba zaznaczyć — co zresztą już uczynili przed nami inni, n. p. „Widz" w *Nowym Kurjerze Polskim* — że te dwa wyroki sprzeczne w jednej sprawie, to dwie różne miary, jakie zastosowano do dwóch kategoryj obywateli Rzeczypospolitej: „sądowe władze wojskowe uznają, że w pewnych wypadkach wolno oficerowi uciekać się do pojedynku, natomiast sąd państwowy dla „cywilów" nie przyznaje im tego prawa". I zauważmy jeszcze, że oficerowi przyznano tu prawo wyzwania cywila na pojedynek, natomiast cywilowi poczytano za przestępstwo nie czyn analogiczny — wyzwanie, ale coś, zdaje się, mniejszego w opinji ludzi, mianowicie, że wyzwanie przyjął. Nikt nie zaprzeczy, że gdyby te dwa wyroki, tak odmienne, chciało się uważać za miarodajną wykładnię poglądów sfer sądowych na to, co komu wolno i czego komu nie wolno, to stwarzałoby się rażącą nierówność obywateli wobec prawa wbrew wyraźnej literze konstytucji polskiej i całemu duchowi demokratycznych pojęć o godności i równości obywatelskiej.

„Widz", który słusznie tę anomalję podkreślił, sądził że rozbieżność w owych dwóch wyrokach może mieć ten skutek, że zamiast zapobiec pojedynkom, utrwali je. Skoro wojskowym przyznaje się urzędowo, mocą wyroku sądowego, prawo do pojedynku, jako środka obrony swego honoru, w takim razie i cywile nie zechcą dać się przelicytować w pojęciach o honorze i pojedynek za środek obrony swej czci uważać będą. Ja z owych dwóch rozbieżnych wyroków wyprowadziłbym nieco odmienną konkluzję. Mojem zdaniem, gdyby ludzie chcieli być logiczni, różność miar, stosowanych do wojskowych i cywilów przez różne trybunały sądowe, winnaby raczej uniemożliwić pojedynkowanie się przynajmniej cywilnych z wojskowymi. I z tego punktu widzenia niedawne orzeczenie sądu wojskowego możnaby powitać jako pewną przysługę, wyrządzoną sprawie moralności publicznej. Przysługę, o jakiej zapewne sam sąd wojskowy

nie myślał i która nadto uwarunkowana jest, jak się powiedziało, tem, jeśli ludzie zechcą z orzeczenia sądu wojskowego wyciągnąć logiczny wniosek.

Naszem zdaniem, pojedynki wojskowych z cywilnymi powinny się stać niemożliwe z następującego powodu. Wiadomo, że do elementarnych zasad pojedynku należy, aby obie strony były postawione w tych samych warunkach walki. Ceremonjał pojedynku wymaga, aby broń, jaką mają walczyć, była jednakowa, nawet aby ustawienie zapaśników na placu było takie, by im zapewniało równe szanse w boju, n. p. co do poziomu terenu, oświetlenia i t. d. Słowem, myślą przewodnią tego „honorowego" kodeksu jest to, że obaj zapaśnicy, w duszy może gardzący sobą nawzajem, zewnętrznie traktują się jako równi sobie pod każdym względem „gentelmani". I dopiero wynik rozprawy orężnej ma rozstrzygnąć o jakiejś wyższości jednego nad drugim. Otóż tę konwencjonalną równość pojedynkujących się rażąco narusza tego rodzaju nierówne traktowanie pojedynków przez różne sądy, jakiego byliśmy świadkami w sprawie, nad którą się zastanawiamy. Wojskowy, wyzywający na pojedynek „cywila", jest pewien bezkarności bez względu na wynik pojedynku, dzięki tylko temu, że jest wojskowym, tej zaś bezkarności nie może zapewnić swemu przeciwnikowi, który musi w każdym razie spodziewać się kary. Czy w tych nierównych warunkach może opinja publiczna, nawet ta, która zapomina o zasadach etyki chrześcijańskiej, wywierać niejako presję moralną na „cywila", aby narzucony mu pojedynek pomimo wszystko przyjął? Nawet ze stanowiska pojęć o honorze, jakie panują wśród zwolenników pojedynków, należałoby tu odpowiedzieć: nie! W tak nierównych warunkach walki, bo w rozbieżności sądu o godziwości pojedynku dla oficera a cywila, wojskowy, jeśli naprawdę jest człowiekiem honoru, nigdy cywila na pojedynek nie wyzwie, a jeśli to uczyni, popełni coś niehonorowego, bo, bez względu na wynik pojedynku, narazi swego przeciwnika na więzienie, od którego sam czuje się zabezpieczonym. A jeśli on popełnia czyn niehonorowy, wyzywając kogoś na pojedynek, komu nie może zapewnić równej, jak sobie, bezkarności, to i wyzwanemu nie można mieć za złe, owszem tylko

przyklasnąć trzeba, jeśli tak niehonorowego, bo w nierównych warunkach uczynionego wyzwania nie przyjmie. Powtarzam, że rozumuję stojąc tylko na stanowisku pojęć o honorze, jakie się wytworzyły wśród ludzi, uniewinniających pojedynki.

Orzeczenie sądu wojskowego nastręcza jeszcze inne ciekawe refleksje. Oskarżyciel pojedynkującego się generała stwierdził, że pojedynek jest prawem zabroniony, przyznał jednak, że tradycja wojskowa i honor munduru wymagały w danej sprawie skrzyżowania broni; sam oskarżony powiedział: byłem obrażony, musiałem bronić honoru nie tylko swego, lecz całej armji i wyzwałem obrażającego na pojedynek; sam sąd ogłosił wyrok uniewinniający, biorąc pod uwagę przymus psychiczny tradycyj wojskowych, wymagających w podobnych wypadkach pojedynku. Prokurator nie wniósł zażalenia na ten wyrok, wyrażając tym sposobem niejako swą zgodę na jego umotywowanie. — Otóż ciekawy ten przymus psychiczny. W sądownictwie austrjackiem znane było orzeczenie Trybunału najwyższego, dotyczące podobnego „przymusu". Dnia 20 listopada 1891 r. Najwyższy Trybunał orzekł, że pojedynku nie można usprawiedliwiać wyobrażeniami, panującemi w sferach towarzyskich, w których uczestnicy żyją, ani też obawą, że w razie usunięcia się od niego uchodzić się będzie za człowieka pozbawionego czci. Tego nacisku wyobrażeń towarzyskich nie należy stawiać narówni z przymusem nieodpornym. [1]) Oczywiście sąd wojskowy Rzeczypospolitej polskiej nie uważał orzeczenia Trybunału wiedeńskiego za obowiązujące siebie, ale zwyczajny obywatel polski może zadać sobie pytanie niepokojące: co się może stać z wielu artykułami kodeksu karnego, jeśli „wyobrażenia towarzyskie" sfery wojskowej otrzymają siłę paraliżowania obowiązującej ustawy? Zresztą dlaczegóżby taki przywilej ograniczać jedynie do wyobrażeń tej sfery, a nie rozciągnąć go na wyobrażenia innych sfer? Przypuszczam, że w naszym wypadku pod presją wyobrażeń swej sfery stał nie tylko p. generał, który redaktora na pojedy-

[1]) Cytujemy według książki „Ustawa karna", wydana przez prof. dra Józefa Rosenblatta, Kraków, 1900, str. 169.

nek wyzwał, ale i redaktor wyzwany. Ten ostatni także się tłumaczył w sądzie: za co mię ludzie mieliby, gdybym od narzuconego mi pojedynku uchylił się? Mimo to sąd tej presji wyobrażeń nie uznał, przynajmniej nie uznał za okoliczność całkowicie uwalniającą od winy. I słusznie, naszem zdaniem, gdyż — powtarzamy — coby się stało z wielu ustawami, gdyby sądy w ich stosowaniu musiały się liczyć z „wyobrażeniami sfer towarzyskich", na które oskarżonym o jakiś występek spodobałoby się powołać? Jesteśmy pewni, że nie same tylko pojedynki musiałyby w takim razie pozostać bezkarne.

Jeżeli już nawet stanąć na grząskim gruncie moralności względnej, nie znającej żadnych niezmiennych naturalnych praw, zależnej tylko od woli ludzkiej, to i w takim razie „wyobrażenia panujące" niechaj wpływają na zmianę ustaw, niech usuwają drogą ustawodawczą niemiłe sobie paragrafy, ale powodowanie się takiemi wyobrażeniami, tradycjami w stosowaniu ustawy obowiązującej czy nie przyczynia się do lekceważenia prawa, a zatem do anarchji? Co się stanie z „majestatem" prawa, jeśli będzie musiało w kolizji kapitulować przed panią opinją pewnych sfer? Dlatego musimy wyrazić uznanie dla owego sądu, który, nie bacząc na towarzyskie wyobrażenia o pojedynku, skazał owego redaktora na twierdzę (trochę za krótką!). Presja wyobrażeń, tradycyj towarzyskich, kolidujących wyraźnie z ustawą, przestępcy dobrze znaną, mogłaby być wzięta za „przymus nieodporny" chyba w odniesieniu do osobnika moralnie niewykształconego, o wyjątkowo słabej woli, słowem indywiduum nienormalnego, chorego, co stwierdzićby chyba powinna jakaś ekspertyza lekarska. Normalny zaś szanujący prawo obywatel winien się wyzwolić z pod takiej presji i skłonić głowę przed ustawą, a nie przed przesądnemi tradycjami swej sfery. Jeżeli zaś tak powinien postąpić każdy obywatel normalny, to zdaje się niema dobrej racji czynić wyjątków dla obywateli stojących na wybitnych stanowiskach w Rzeczypospolitej, a więc tem bardziej obowiązanych do poszanowania, owszem do obrony jej ustaw. Zapatrywać się zaś inaczej, gdy chodzi o wojskowych, znaczyłoby traktować cały stan wojskowy jako jakichś niedorostków pod względem obyczajowym

i obywatelskim, co chyba nie byłoby pochlebne dla tego skądinąd czcigodnego stanu.

W omawianej rozprawie w sądzie wojskowym stwierdzono sprzeczność między ustawą karną, bezwzględnie zabraniającą pojedynków, a tradycjami wojskowemi, domagającemi się ich w pewnych wypadkach. I wyrok wydano na korzyść „tradycyj". Trzeba tu jednak zauważyć, że wyobrażenia uniewinniające pojedynek w pewnych razach, lub nawet uważające go za konieczny, nie są wyłączną własnością sfer wojskowych. Zdemokratyzowały się one, jak tyle innych rzeczy, i przyjęły się w szerokich kołach cywilnego burżujstwa. Charakterystyczną jest rzeczą, że nikt nie ma odwagi pojedynków bezwzględnie pochwalać, jako rzeczy rozumnej; nikt także, nawet z pośród sfer wojskowych, nie wystąpi z otwartem domaganiem się skreślenia z ustawy karnej paragrafów, zabraniających pojedynków. Zdaje się jest zgoda powszechna, że pojedynki są w gruncie rzeczy czemś nieracjonalnem i złem, czemś, co z obyczajów wzorowego społeczeństwa winno zniknąć; przyznać muszą także wszyscy, że ustawa karna słusznie ich zabrania, — ale, zgadzając się na to wszystko, wielu zaraz dodaje: są jednak sytuacje, w których obrażonemu nie pozostaje nic innego, jak pojedynek.

Od robienia zastrzeżeń takich nie mogą się powstrzymać nawet moraliści, stojący poza Kościołem katolickim. Trzeba wprost podziwiać akrobatykę myślową takiego np. F. Paulsena, który zasadniczo pojedynki potępia, a tuż zaraz sili się na ich usprawiedliwienie w pewnych wypadkach. Przyznaje otwarcie, że nie dadzą się one pogodzić z religją, przynajmniej chrześcijańską (sam Paulsen jest protestantem); uważa je również za niedopuszczalne ze stanowiska społeczności prawnej: *Keine entwickelte Rechtsordnung* — powiada — *kann diese Form der Selbsthilfe als zulässig anerkennen;* wreszcie zgadza się, że i ze stanowiska etycznego zasługują na stanowcze odrzucenie, jeśli się postawić na stanowisku „idealnego współżycia ludzi". W tych jednak ostatnich wyrazach otwiera sobie furtkę do jakiejś obrony pojedynków, czyż bowiem doszliśmy już do idealnych warunków współżycia? To też sądzi, że mogą trafiać się sytua-

cje, w których niema innego środka obrony czci, jak pojedynek. Czy więc go uprawnić? Boi się Paulsen postawić taki wniosek, owszem uważa za „politykę nakazaną" uniemożliwiać pojedynki: *durch vorbeugende Massregeln und ernsthafte Handhabung gesetzlicher und auch disziplinarischer Strafen so viel als möglich eindämmen,* lecz tuż dodaje: *aber nicht es (das Duell) mit allen Mitteln ausrotten.*[1]) O jakich tu innych „środkach", oprócz zaleconych przez siebie prawnych i dyscyplinarnych, myślał Paulsen, środkach, których nie radzi używać w celu wykorzenienia pojedynków, próżnoby szukał czytelnik wskazówki w całym jego wywodzie. Trzeba się chyba tylko domyśleć o co mu chodzi. O to widocznie: niech państwo straszy pojedynkowiczów paragrafami karnemi, niech sądy czasem jednego-drugiego ukarzą, ale niech się nie trzymają zbytnio litery i kiedyindziej patrzą przez palce na pojedynki, przedewszystkiem zaś niech ich zbytnio nie piętnuje opinja publiczna, dopóki nie żyjemy w idealnym porządku moralnym. Zdaje się, że za tą filozofją idą sądy, zwłaszcza wojskowe, nie tylko w ojczyźnie Paulsena, ale i w niektórych innych krajach, w których wolno byłoby spodziewać się panowania filozofji bardziej konsekwentnej i stanowczej. Zdaje się również, że i opinja publiczna w kwestji pojedynków godzi się na stosowanie w praktyce podobnej niezdecydowanej filozofji.

Takie jednak niezdecydowanie winno być usunięte z opinji publicznej. Gdyby pojedynki w pewnych wypadkach były rzeczywiście jedynym środkiem obrony czci własnej lub czci kogoś nam drogiego, takie wypadki winnyby być przewidziane w ustawie, jako niekaralne, jak przewidzianem jest naprzykład zabicie napastnika w obronie własnego życia. I sądy musiałyby mieć możność odróżnienia i stwierdzenia istnienia w danym wypadku okoliczności, uprawniającej pojedynek. Ale w tym logicznym postulacie mieści się właśnie potępienie wszelkiego pojedynku. Jeśli bowiem przypuścimy, że sąd po odbyciu się pojedynku potrafi sprawdzić, kto go moralnie spowodował, a kto był pokrzywdzony, by wydać werdykt skazujący lub uniewinnia-

[1]) Fr. Paulsen: System des Ethik, II Band, 6 Auflage, str. 108—122

jący tego czy innego pojedynkowicza, to mógły rozsądzić w sprawie honorowej i obronić cześć znieważoną i bez pojedynku, czyli że pojedynek nie byłby w danym razie jedynym środkiem obrony. Jeśli zaś staniemy na stanowisku zapatrywania, które Paulsen rozprowadza, że są pewne obrażenia czci nieuchwytne, których ani ustawa określić nie zdoła i w których żaden sąd, nawet honorowy, nie rozezna się, to nie mamy żadnej podstawy pozwalać trybunałom raz winnych pojedynku karać, a kiedyindziej od kary uwalniać, bo albo w uwalniającym wyroku tkwi jakieś stwierdzenie sądu, że pojedynkujący się rzeczywiście był obrażony, a w takim razie widać *casus* nadawał się do rozeznania sądowego i bez pojedynku, albo też wyrok uniewinniający będzie zupełnie dowolny, niczem innem nie umotywowany, jak tylko gołosłownem twierdzeniem strony interesowanej, że „musiała" pojedynek wydać lub przyjąć, ale wtedy co się stanie z samą ideą bezstronnego sądu?

Tak czy inaczej, jeśli pojedynek ma być potępiony i zakazany, to musi być potępiony i zakazany bezwzględnie, bez żadnych wyjątków, i dopóki istnieje ustawa, zabraniająca tego rodzaju orężnych rozpraw, sądy ustawę winny stosować bezwzględnie, bez żadnych dowolności, to jest winnych skazywać na przewidziane kary, z wyjątkiem chyba wypadków niepoczytalności, przewidzianych w ustawie, nie zaliczając jednak do liczby takich wypadków opinji pewnych sfer, wyobrażeń i tradycyj.

Właśnie tego rodzaju konsekwentne postępowanie sądów wpłynęłoby także na ustalenie się zdrowej opinji publicznej w kwestji pojedynków, jak z drugiej strony nic tak tej opinji nie bałamuci i nie wypacza, jak niezdecydowane stanowisko czynników, powołanych do tego, by stać na straży pisanych ustaw i dobrych obyczajów.

W Polsce jest jeszcze coś więcej do zrobienia w sprawie pojedynków, oprócz ścisłego stosowania ustaw przez sądy. Mianowicie same ustawy powinny być zaostrzone. Ustawy karne niemiecka i rosyjska, jakkolwiek traktowały pojedynek jako rzecz zakazaną, odnosiły je do kategorji występków „honorowych", karanych „honorowem" zamknięciem w „twierdzy", i tylko ustawa austrjacka nazywa poje-

dynek poprostu zbrodnią i karze go więzieniem. Należałoby raz przecież skończyć z pojęciem występku czy zbrodni „honorowej" w danym wypadku, bo to i sensu dobrego nie ma i otaczając pojedynek jakąś aureolą przyczynia się do uporczywego konserwowania w opinji publicznej barbarzyńskiego przeżytku. Zaraz powiemy dlaczego nic „honorowego" w pojedynkach upatrywać nie można. Powtóre nasze prawodawstwo winno stworzyć mocniejszą niż dotąd obronę prawną czci obywateli i surowiej karać przestępstwa przeciw tejże czci i w ten sposób usunąć wszelki pretekst do bronienia pojedynków, jako rzekomo jedynego niekiedy środka jej obrony. Co może osiągnąć w tym względzie konsekwentne a stanowcze prawodawstwo, widzimy na przykładzie Anglji, gdzie pojedynki stały się już tylko historycznem wspomnieniem.

Na prawodawstwo, oczywiście, nacisk winna wywrzeć opinja zdrowszej i rozumniejszej części społeczeństwa. Powiedzieliśmy, że nikt nie zechce być obrońcą bezwzględnym pojedynków, wszyscy uważają je za coś niepożądanego w społeczeństwie, tylko wielu nie ma odwagi potępić ich bezwzględnie, bez zastrzeżeń, a zastrzeżenia siłą rzeczy przeobrażają się w obronę pojedynków na pewne wypadki których jednak nikt określić i ograniczyć nie umie. Pochodzi to stąd, że opinja instynktowo potępiająca pojedynki nie może znaleźć mocnej podstawy rozumowej wśród tych wyobrażeń o moralności wogóle, jakie usiłują zdobyć sobie prawo obywatelstwo w naszych czasach. Z wyobrażeń etyki „niezależnej", etyki zapominającej o Bogu, jakiegokolwiekby ona była kalibru, czy aprioristyczna kantowska, czy ewolucjonistyczna, trudno wyprowadzić kategoryczne i absolutne potępienie pojedynków, bo jeśli ludzie sami dla siebie są najwyższymi prawodawcami, to mogą ostatecznie względem pojedynku zająć raz takie, drugi raz inne stanowisko, choćby bardzo niemądre. Wogóle z tego grząskiego trzęsawiska trudno się samemu wydostać na pewny brzeg, choćby się nawet ciągnęło siebie za włosy. Kategoryczne potępienie pojedynków znajduje swoją oporę tylko w tej etyce naturalnej, która nad wszystkiemi postępkami człowieka uznaje wyższego prawodawcę i sędziego — Boga. A trzeba

tu zaraz naznaczyć, że na straży tej etyki naturalnej, więc nie koniecznie przez Boga osobnym aktem objawionej, w naszych czasach stoi już tylko Kościół katolicki, podczas gdy poza nim, nawet chrześcijaństwo protestanckie wszelkich odcieni, tembardziej świeccy teoretycy moralności prawie wszyscy dali się sprowadzić na bezdroża etyki chwiejnej, próżno szukającej swoich przewodnich zasad i swojej sankcji.

Otóż etyka naturalna ale teistyczna, którą nam katolicyzm podaje, kategorycznie potępia pojedynki. Nie będziemy tutaj rozwijali obszernie jej argumentów.[1]) Sprowadzają się one do tych prostych zasad, że człowiek nie jest panem ani swego ani cudzego życia, przeto nie wolno mu ani siebie wystawiać na jego utratę, ani na życie cudze godzić; nie wolno także czynić tego za wspólnym kontraktem, jak to ma miejsce w pojedynku. Z tego punktu widzenia pojedynek jest nie czem innem, jak zamierzonem albo i dokonanem zabójstwem i samobójstwem, a zatem zbrodnią podwójną. Zaś wykrętu, że pojedynek może stać się niekiedy jedynym środkiem obrony czci, etyka naturalna nie dopuszcza, bo obraza cudzej czci a rozprawianie się z orężem w ręku to są czynności zupełnie różnego rodzaju, nie tylko ilościowo, ale jakościowo nawzajem niewymierzalne i dlatego jedna z nich nie może być środkiem unicestwiającym drugą. Można zrozumieć, że szablą czy rewolwerem można bronić własnego życia, własnej wolności, owszem majątku przed aktualnym napastnikiem, bo się tu przeciwstawia siłę fizyczną sile fizycznej. Z tego powodu etyka upoważnia nawet jednostkę prywatną do odparcia siły siłą w wypadkach, kiedy innego środka poskromienia napastnika niema. Z obroną czci ma się rzecz przeciwnie; tutaj nie chodzi o odparowanie fizycznej napaści, lecz o sprostowanie sądu ludzi o wartości moralnej człowieka, który przez cudzy czyn, najczęściej zniesławienie słowem, czuje się pokrzywdzonym. Co tu ma do roboty pojedynek? Jeśli nazwał mię ktoś złodziejem, czyż zdołam innych przekonać, że nim nie jestem, skoro potwarcę porąbię, albo... on mnie porąbie? Nawet w wy-

[1]) Jasno zostały one sformułowane przed 35 laty w naszem piśmie przez ówczesnego redaktora, ks. M. Morawskiego, potem podane w książce „Podstawy etyki i prawa", która miała kilka wydań.

padku, kiedy zarzucono mi tchórzostwo, pojedynek nie będzie niezawodnym dowodem, że byłem odważny w sytuacji, o którą chodziło. Brawura wyzwania na pojedynek z tylu innych pobocznych czynników się składa, że zdobywali się na nią prawdziwi tchórze. Dość wspomnieć samą obawę, by nie być wzgardzonym przez innych, wyśmianym wrazie nieprzyjęcia czy nie wydania pojedynku. Taka obawa może podniecić chwilowo do orężnej burdy, nie świadczy wszakże o stałem z cnoty pochodzącem męstwie.

Na dnie pojedynku tkwi zupełnie co innego, niż obrona czci, niż męstwo. Obrona czci to wybieg, męstwo — to zewnętrzna wystawa, po za którą kryje się coś takiego, do czego pojedynkujący się nie śmią przyznać głośno. Tem czemś — to jest chęć wywarcia z e m s t y na tym, który mię obraził. Tylko to uczucie mściwe, którego człowiek w gruncie rzeczy wstydzi się, chce się zasłonić czemś znajdującem chwałę u ludzi: odwagą w nadstawieniu własnej piersi przeciwnikowi. Parawan rzeczywiście niezwykły, ale też zdradza on swą niezwykłością i brawurą siłę kryjącego się po za nim wstydliwie właściwego motoru czynu. Drugi partner, który właściwie nie ma się za co mścić na pierwszym, bo sam jest winien, jeżeli jest wyzywającym — to jest nicponiem do kwadratu, jeśli wyzwanym — to jest zaciętym i tchórzliwym pyszałkiem, nie mającym odwagi przyznać się do winy i dać za nią satysfakcję na innej drodze.

Że taka a nie inna jest psychologja pojedynków, to przyznaje nawet ów niezależny od etyki katolickiej moralista, któregośmy wyżej cytowali, Fr. Paulsen. Na dnie pojedynku widzi i on uczucia mściwe, nieszlachetne i dlatego uważa, że pojedynek nie da się pogodzić z zasadami chrześcijańskiemi. Tylko sądzi, jak widzieliśmy, że są sytuacje, kiedy chrześcijaninowi wolno zapomnieć, kim jest, słowem przestać w duchu na chwilę być chrześcijaninem i bronić swego honoru w pojedynku. Ze stanowiska Paulsena jest to zrozumiałe; niezrozumiałe wszakże i niedopuszczalne jest ze stanowiska katolickiego. Etyka katolicka zezwala na poszukiwanie satysfakcji za wyrządzone nam krzywdy; niekiedy nakazuje nam to wzgląd na nasze stanowisko, na naszą rodzinę, na stan, do którego należymy. Ale potępia wymierzanie

sobie tej satysfakcji samemu i to z uczucia zemsty. Do wymierzania nam sprawiedliwości służą organa publiczne, a w razie niedostateczności tychże — pozostaje sprawiedliwość Boża. W żadnym razie nie może etyka katolicka uprawnić ani wytłumaczyć pojedynku, jako drogi do wymierzania sobie na kimś sprawiedliwości, pominąwszy już nonsensowność tego środka, który często niesprawiedliwość tylko podwoi, kiedy winny obrazy okaże się zarazem bardziej zręcznym rębaczem lub celniejszym strzelcem.

Po zważeniu tych racyj zrozumiemy stanowisko Kościoła katolickiego, który tyle razy potępił pojedynki w najkategoryczniejszy sposób. Napiętnował je Sobór Trydencki jako *detestabilem usum, fabricante diabolo* — ohydny wynalazek szatański; przeciw nim pisze Benedykt XIV, papież, specjalną konstytucję, odpierającą wszelkie wykręty na korzyść pojedynków; to samo czyni Leon XIII w encyklice z r. 1891 do biskupów niemieckich i austrjackich. Kościelne prawo karne okłada nie tylko pojedynkujących się, ale i ich świadków i wszelkich pomocników klątwą, od której rozgrzeszenie zastrzeżone jest papieżowi, a tych, co polegną w pojedynku lub umrą z odniesionych ran, pozbawia pogrzebu chrześcijańskiego. Te kary zachowuje i nowy kodeks prawa kanonicznego w kanonach swoich 2351 i 1240. W pierwszym z tych dwóch kanonów pojedynkowiczów ogłasza kodeks za „infamisów".

Zrozumieją teraz czytelnicy jakiem powinno być zdanie wierzącego katolika o pojedynkach i jaki obowiązek ciąży na opinji katolickiej u nas w tym przedmiocie. Pamiętam jak przed jakiemiś 25 laty niejaki pan G., uważający się za dobrego katolika, wyzwał na pojedynek socjalistę Daszyńskiego. Ten wyzwania nie przyjął: „nie chcę — odpowiedział — pana G., jako katolika, narażać na grzech, a siebie, jako socjalnego demokratę, na głupstwo". Za danie tej nauczki lichemu katolikowi przechowuję dla posła Daszyńskiego wdzięczność aż dotąd. Katolik, biorący udział w pojedynku, albo nawet tylko uniewinniający pojedynek choćby w jakimś szczególnym wypadku, staje się winnym zarówno głupstwa, jak i grzechu. I te dwa względy powinnyby zaważyć silniej na naszej opinji publicznej, niż „wyobrażenia

pewnych sfer" o pojedynku, wojskowe tradycje o honorze i. t. p. rzeczy.

Jeżeli zaś od kogo, to od wojskowych o przekonaniach katolickich winna wyjść najsilniejsza akcja przeciw wszelkim pojedynkom. Niegdyś austrjacki minister obrony krajowej Welsersheimb, kiedy w parlamencie poruszono manję pojedynkowania się wśród korpusu oficerskiego, osobiście potępiając pojedynek, wyraził zdanie, że oficerowie zarzucą ten sposób załatwiania spraw honorowych, kiedy opinja kół cywilnych stanowczo potępi pojedynki. Zdawało mu się, że wyrzucenie zupełne pojedynku z wojska, przy obecnym stanie zapatrywań, podkopie dobrą opinję o waleczności i męstwie oficerów. Było to stawianiem całej sprawy na głowie. Właśnie opinji kół cywilnych trudno wyzwolić się z pod panowania przesądnych wyobrażeń o honorze i pojedynkach, dopóki sfery wojskowe im ulegać będą. Wśród wojskowych przyjął się najpierw ten barbarzyński obyczaj i od nich winno rozpocząć się wyzwolenie od niego. Zapewne rzeczą wojskowych jest więcej dobre władanie szablą, niż logiką, ale czyż potrzeba głębokiej filozofji, by spostrzec logiczny nonsens panujących w sferach wojskowych wyobrażeń o pojedynku? Takim nonsensem jest z jednej strony uznawać ustawę, zabraniającą pojedynkowania się, a z drugiej strony w pewnych wypadkach, groźbą wykluczenia z szeregów, zmuszać kogoś moralnie do pojedynku, czyli do łamania ustawy. Od usunięcia tej anomalji z obyczajów korpusu oficerskiego przez absolutne poszanowanie ustawy, należy rozpocząć sanację. A co się tyczy opinji cywilnych o honorze i waleczności oficerstwa, to chyba sam korpus oficerski nie zechce tak nisko o sobie trzymać, by sądził, że nie posiada innych sposobów udowodnienia światu swej waleczności, jak rąbanie się w pojedynkach. Rozumni cywile mają dość innych powodów do cenienia wysoko waleczności i męstwa wojskowych. I jeśli pojedynek zupełnie zniknie z ich obyczajów, to do zasługi stania na straży całości Rzeczypospolitej dołączy się duża nowa zasługa: uzdrowienia w jednym ważnym kierunku obyczajności publicznej.

Ks. Jan Urban T. J.

Dzieło Stefana Żeromskiego.

Kiedy ucichło boleśnie bijące serce Żeromskiego, przyszedł czas na bezstronną, z głębi sumienia idącą ocenę jego twórczości. On sam z nieubłaganą prawdziwością starał się mówić z głębi sumienia swego. Odmierzmy mu jego miarą. Prawdę jego, prawdę nieskończenie doczesną, choć pełną wzdychania ku wieczności, postawmy wobec prawdy wiecznej.

Ujrzymy w nim wielką miłość ku cierpiącym. Poza realnemi wskazaniami naprawy społecznej, poza aktualnemi zagadnieniami, które dość na niego ściągnęły potępień, porywa nas w jego książkach wołanie o naprostowanie krzywdy. Przytwierdzamy w nich budzenie odpowiedzialności jednego za wszystkich... On to przebudował w niejednym z pokolenia swego cały stosunek do społeczeństwa i popchnął do czynnego zwalczania krzywizn naszego życia.

Nie mniejszą wartością jego twórczości była idea narodowa. Odsłonił on całe okresy dziejów polskich, zrósł się z niemi, uczynił swoją sprawą osobistą. Splątał sprawę narodową ze sprawą ludu, jak działacze Wielkiego Sejmu, jak Mickiewicz. Aż do „Przedwiośnia“ niejedna książka jego pełna była najgłębszej, najprawdziwszej wiedzy o Ojczyźnie.

Ożywczą wartością w jego książkach był zachwyt, cześć entuzjastyczna dla wielkich dzieł ludzkości, dla nauki, sztuki i potężnych poczynań kultury. Umie mówić z czułością niezgłębioną, jak o żywej istocie, o książce, której głębokie myśli go porwały, o obrazie lub rzeźbie, o wynalazku, o utworze muzycznym. Dążenie do dobrobytu materjalnego społeczeństwa nigdy nie było u niego dążeniem jedynem. Obok niego stawiał zawsze dążenia do wyżyn kultury.

Ale wszelki program działania, wszelkie wskazania dla życia wynikają zawsze z podziemnych ugruntowań psychiki ludzkiej. Wyrastają one na podłożu światopoglądu filozoficznego i etyki człowieka. Trzeba przyznać, że zasady moralne Żeromskiego, pomijając tę główną zasadę — miłość człowieka skrzywdzonego, którą nieraz popiera słowami Chrystusa, są nader mętne i nieraz sprzeczne. Dlatego i jego wskazania społeczne nie mają mocnej podstawy, dlatego nie umie wytknąć drogi dla swego społeczeństwa absolutnie prostej i bez zastrzeżeń. Serce jego jest szarpane straszliwemi sprzecznościami świata, których nie umie sharmonizować, które w całej nieubłaganej ostrości postawił, jako problematy, bynajmniej ich nie rozwiązując.

Twórczość Żeromskiego — to udręczony, szaleńczy krzyk pytania — bez odpowiedzi.

Dlatego nie każda dusza przyjmie całą twórczość Żeromskiego bez zastrzeżeń. Dlatego trudno jest zespolić się z nim całkowicie i wszystkiemu w nim przytwierdzić.

Zagarnął go ostatnio na swoją własność obóz lewicy. Rzucano jego dzieło na pole zapaśnicze między obozami. Czyjże on jest w istocie? Im bardziej potępiali go jedni, tem goręcej bronili drudzy. A potem okazało się, że obrońcy jakże mu są obcy duchowo! Czy ta obrona nie wynikała z chęci uczynienia na złość stronie przeciwnej? Gdyby Żeromski nie stał się kwestją sporną, czyby i te dytyramby były wyśpiewane? Czytelnik zbliża się do autora, opatrzonego etykietką lewicowości. Już zgóry nosi w sobie uprzedzenie. Ale naprawdę — to Żeromski wśród swoich obrońców nie jest swoim człowiekiem.

Gloryfikowano go w imię radykalizmu społecznego. Uczyniono z niego pretekst do załatwiania porachunków politycznych. A oto spoczął w grobie. Rzucili girlandy wierszy na ten grób. I odeszli, otrząsając z podeszew proch tego grobu. Zmierzyli się z dziełem jego i uznali za obce sobie.

Najcharakterystyczniejszym dokumentem lewicy literackiej był Nr. 51 *Wiadomości literackich*, poświęcony pośmiertnej pamięci Żeromskiego. Jedyny w dziejach literatury akt adoracji, składający się w znacznej części z zaprzeczeń. Wieniec na grób splecion ze słów: — Nie jesteś z pokolenia tego! Odejdź!

Jan Nepomucen Miller w Nr. 51 *Wiadomości* wsiada na swego konika kollektywizmu i potępia romantyczny indywidualizm Żeromskiego: „Mimo... wyniosłego majestatu tragicznej jednostki... jest w tej koncepcji romantyczny haszysz, paraliżujący wolę zbiorowości". Karol Irzykowski stwierdza: „Najmłodsi znaleźli dlań tylko przyjaźń, ale bez żadnego powinowactwa duchowego". Tenże Irzykowski streszcza poglądy Brzozowskiego na autora „Popiołów", poglądy, jak wiadomo (prócz pierwszego studjum, wydanego u Centnerszwera w 1905 roku) bardzo w stosunku do niego przeciwstawne. Breiter zarzuca Żeromskiemu zdeklasowanie ideologji i pisze: „Dramatyczne wejrzenie w konflikty życia było spojrzeniem człowieka innej epoki, człowieka, który wie, że epoka ta kończy się lub już się skończyła, że ludzie jej są już widmami lub nawet upiorami — ale spojrzeniem człowieka, który nie widzi i nie umie dojrzeć tych, którzy nadchodzą i są już może niewidzialni lub niedostrzeżeni".

Możnaby pomyśleć, że chodzi o wyczarowanie przez Żeromskiego nowej, wyższej rasy ludzi, tego, co nazywał on „motyle cudnoskrzydłe rodzaju ludzkiego". Że chodzi o miraże nowego ustroju, malowane na ekranie błękitnej dali barwami tęsknoty. Ale nie chodzi tu — o brak klasowości. A więc, o tak pewnym formacjom społecznym zawadzający „defekt polskości"? O nienaszczyznę? gajowszczyznę? bohaterszczyznę? O niedostateczną apoteozę Lulków?

Od nowoczesności odsądza go i Andrzej Stawar. „Niewyżyte dostatecznie tendencje tradycyjnej psychiki" znajduje u niego.

W *Skamandrze* (listopad i grudzień 1925) Juljan Bronowicz wyjaśnia społeczne poglądy Żeromskiego, znajdując, że Żeromski nie dorósł do komunizmu. Wśród hymnów pochwalnych o Bolszewji, o jej postępie niesłychanym, wobec którego „czerwony wstyd i zielona zazdrość musi ogarnąć każdego Polaka", wśród słów uznania „przewagi moralnej wojsk bolszewickich, które bose, głodne i obdarte odnosiły walne zwycięstwa nad nierównie lepiej wyekwipowanym i wyćwiczonym przeciwnikiem", wśród czci oddanej „Bagińskiemu, świetnemu oficerowi, idealiście, Piłsudczykowi", Bronowicz zwalcza polską ideologję Żeromskiego. Grzechem

Żeromskiego jest dążenie do odkupienia i negowanie walki klas, jako czynnika rozwoju.

W broszurze Jerzego Eugenjusza Płomieńskiego „Problem pracy w „Przepióreczce" Żeromskiego", autor, należący do „młodych", walczy z romantyzmem i indywidualizmem Żeromskiego. „W tragiźmie Przełęckiego, najzupełniej niepotrzebnym, nie będącym bowiem nieubłaganym wypływem psychologicznej konieczności, mieści się równocześnie tragizm idei polskiej pracy, a nie jej triumf, jak twierdzono. Kanonizowano tragizm mazgajstwa, nie mogącego wybrnąć z położenia bynajmniej nie beznadziejnego. Rodowód tego tragizmu tkwi wyraźnie korzeniami swojemi w glebie romantycznych nałogów myślenia i czucia, nie współmiernych z psychiką i umysłowością człowieka dzisiejszego, które trzebaby nareszcie wyrugować z życia i literatury, by nie przeszkadzały ludziom żyć pełnią rzeczywistego życia, zamiast jego surogatem — powodując do tego kalectwa moralno-duchowe".

I dalej — oskarzenia o indywidualizm, znane nam z Brzozowskiego „Legendy młodej Polski", w której tenże pisze: „Polskie poświęcenie, zastępujące wszelkie formy dziejowe, jest tylko rozpaczliwym wysiłkiem stworzenia w jednej chwili tego, co tworzone być musi nieustannie".

Większość lewicy literackiej odżegnała się od Żeromskiego, jak od upiora („romantyzm" mu na imię), ukazującego się w kole żywych w noc „Dziadów". A kysz, a kysz!

Trzeba więc skonstatować wyraźnie: Żeromski nie jest człowiekiem pokolenia, które ideologję swoją oparło na wskrzeszonej „Legendzie młodej Polski". Nie jest człowiekiem lewicy. I tragicznem stało się jego położenie, gdy apoteozowali go przyjaciele Bagińskiego, a napadali nań ci, co go za „Dumę o Hetmanie" i „Wiatr od morza" uwielbili.

Nienawiść młodego pokolenia do romantyzmu jest zastanawiająca. Mogło nastąpić przemęczenie, zwłaszcza literaturą martyrologiczną. Ale dlaczego oparcie się o utwór klęskowy, jakim była „Legenda Młodej Polski", napisana wszakże po upadku ruchawki 1905 roku? Po porażce powstania styczniowego zjawił się „przemądrzały" organicznik, który się dobrowolnie wypierzył. Kiedy rozwiała się nadzieja

rozpętania ruchu zbrojnego, niepodległościowego podczas wojny japońskiej, ruchu, w którym idealiści niepodległości dla Polski szli obok racjonalistycznych marksistów, fanatyków międzynarodówki i krwawej dyktatury proletarjatu — Brzozowski wystąpił z potępieniem snu, który nie stał się ciałem. Pisał wtedy: „Każda myśl, która zakresu realnego poznania nie rozszerza, rzeczywistej energji biologicznej, ekonomicznej, politycznej nie pomnaża, jest kłamstwem i złudzeniem, chociażby przyjmowała postać sentymentalnej czci dla narodowej tradycji".

Jakąż miarą wymierzyć myśl, jej znaczenie, jej wartość energetyczną, jej podziemne krążenie na obraz wody podskórnej, zanim tryśnie na światłość dnia z jakiegoś wywierzyska? Jak zgadnąć chwilę, kiedy bezpłodny napozór strumień siły, ukryta w piersi „miłość sprawy przegranej" zamieni się w potężny nurt, niosący ku nowym lądom?

Potępiając indywidualizm, powojenne pokolenie literatów jest dość ekscentryczne i sybaryckie. Jakież to prawdy zbiorowe wyćwierkały „Wróble na dachu" małego zresztą poety, Kazimierza Wierzyńskiego, czem podparli społeczność „Hilary syn buchaltera" (nie bohatera!) Iwaszkiewicza, tegoż autora „Zenobia Palmura" lub „Księżyc wschodzi"? Co za prawdy zbiorowe dał Sosnkowski, Baliński, Rychłowski, Rytard, Słomiński?

Prócz indywidualizmu inkryminowane są jeszcze Żeromskiemu przez pokolenie nowo-organiczne „bohaterszczyzna", przetapianie zadań realnych na wartości moralne, praca dla ludu „z góry", zasada ofiary, która społeczeństwo odrodzi.

Na wszystkie oskarżenia przysięgły sąd nad Żeromskim odrzec może: winien! Winien jest w danym razie pospołu z Mickiewiczem.

Zatem Żeromski jest romantykiem z ducha? Niezmiernie obosieczne są klasyfikacje. A kim jest Brzozowski, gdy pisze: „Gdy swoboda wywalczona zaczyna go otaczać jako powietrze, spływać z gwiazd, wznosić się z rozoranej ziemi, gdy rzemiosło staje się wynikiem sztuki, aktem swobody, nie zaś musem ślepej konieczności — swoboda żyje w historji, społeczność chrześcijańska istnieje. Nieistnienie jej,

nieziszczenie się jej niezgodne byłoby z człowiekiem wiecznym. Istnieć więc może i będzie Polska, gdy stanie się ciałem społecznem odkupionych Polaków i t. d."

Ta gloryfikacja świata swobody przeciwstawionego światu konieczności, chociaż unieszkodliwiona ciężką terminologją filozofów romantyzmu niemieckiego, jakże daleko odbiega od utylitaryzmu organiczników, którzy żadnych wartości pracy nie przekuwali na wartości moralne!

Istoty postawy romantycznej wobec życia nikt nie ustabilizował w niezmiennych określeniach. I nikt nie zdołał przeprowadzić wyraźnej linji demarkacyjnej między postawą „romantyczną", a powiedzmy „nowoczesną", powojenną. Romantyzm jest tak szeroki, że zmieści się wszystko w tem określeniu. I mesjanizm, i uznawanie wartości duchowych, i pierworodny grzech marzenia, i szukanie piękna pośród bezmiaru brzydoty, i dążenie do rozrostu ducha kosztem materji, i przeróżna „bohaterszczyzna".

Bierzemy jedno z określeń Płomieńskiego: „Romantyk nie mogąc się zdobyć na pracę i czyn życia, zdobywa się na czyn i pracę duszy". To jest najbardziej nie do wybaczenia: praca d u s z y...

Cały ten ruch nowo-organiczny odbywa się pod znakiem powojennego groszoróbstwa i kultu użycia materjalnego. Zbogacając się, zbogacamy kraj. Jeżeli nam wpoprzek naszych żerowisk staje „mdły humanitaryzm" — odrzucić go ze wspaniałym gestem prusactwa nietzscheańskiego. Ci, którzy oddawna potępiają litość społeczną Żeromskiego, jako objaw słabości, jako uleganie ideom rosyjskim, nie chcą ujrzeć tramu niemieckiego w swem oku — zatrucia ideologją najbardziej wrogiego nam plemienia, które w swym rozmachu eksterminacyjnym umieściło na sztandarze hasło: „sei hart!"

W „Popiołach" Żeromski przeciwstawił sobie dwa owe, napozór rozbieżne typy: organicznika i romantyka, Trepki-Nekandy i Krzysztofa Cedry. Uczynił to, co prawda, w konkretnych kategorjach historycznych, w oświetleniu idei czynu zbrojnego i takiego lub innego ustosunkowania się do niego. Po czyjejże stronie jest sympatja Żeromskiego?

Trepka-Nekanda to człowiek codziennej, mrówczej

pracy; przeprowadza meljoracje, buduje szkoły i szpitale, „ekscytuje pejzanów przeciw zwierzchności gruntowej", uświadamiając im ich prawa i człowieczeństwo. Z ironją mówi o „politykach, przewidywaczach, znawcach". Trzeba „tyłem się odwrócić i swoje robić — oto wszystko". „Jedno pole należycie zorane, jeden rów z loiką wybrany, żeby przerznął i wygoił sapowatą od wieków niwę, więcej mi znaczy, niż sto broszur o rządzeniu narodem".

Pokrewieństwo Żeromskiego z Trepką-Nekandą jest niesłychanie silne. Płomieński zarzuca Żeromskiemu brak „realizmu pracy", natomiast z uwielbieniem wspomina realne projekty Norwida. Ileż takich projektów w gorączce serca, w niecierpliwem rwaniu się ku przyszłości, ku naprostowaniu „śmiesznej nędzy polskiej" ukuł Żeromski! Od utopijnego Majdanu, od planów przebudowy architektonicznej, od szkół, ochron, akademij literackich, projektów reformy rolnej, rozbudowy przemysłu polskiego, podniesienia nauki aż do towarzystw oświatowych, aż do nie realnych szklanych domów! Żeromski nie tylko pisał o tych projektach, które wchłaniało młode pokolenie i nasiąkało nimi, by w Polsce Niepodległej stworzyć zastęp państwowców, owych Gajowców, zaprzysięgłych odbudowie wewnętrznej kraju, ale i sam umiał do niejednej pracy społecznej dłoń przyłożyć.

Od literata mamy prawo wymagać jednego tylko czynu: literackiego. On ma pobudzić ludzi w narodzie, by im sumienie społeczne kazało budować jasne i zdrowe domy dla pracowników zamiast „izb-szkarlatynek", stawiać szkoły i siedziby oświaty regjonalnej, ale nie potrzebuje sam podejmować roboty cieśli. Któryż był poza Mickiewiczem i Szczepanowskim człowiek, w tak silnym stopniu podniecający, gnający biczem sumienia do pracy, jak Żeromski?

Żeromski ukazał się w okresie, gdy panował najskrajniejszy intelektualizm. Teorje filozoficzne nasiąknięte determinizmem paraliżowały wolę. Dusza pokolenia protestowała i starała się logicznie uporać z temi naukami, tak niegodnemi z naturą człowieka. Z powodu nie kończącej się dyskusji wewnętrznej rozwijała się zdolność analizy. Przeżerała dusze młodzieży wtrącając je w głęboką depresję.

W owym okresie przewagi przyrodoznawstwa nawet

etyka nasiąkała nakazami fizjologji i medycyny. Ta postawa wobec życia, postawa egocentryczna i beznadziejna odbierała wszelką chęć i zdolność czynu. Jedno tylko dążenie wybiło się na czoło: dążenie do znieczulenia ludzkiego bólu w świecie bez wyjścia i bez celu, gdzie dusza szarpała się w pętach materji, szukanie powszechnego chloroformu. Dlatego bohaterem epoki stał się lekarz.

Inna część pokolenia tkwiła w estetyzmie oderwanym od życia. Nad wszystkimi zaś w Polsce ciężył ucisk zaborców, ta chroniczna choroba polska, podcinająca bezsilną melancholją wszelkie porywy. I w całej Europie panował marazm polityczny. Takie oto pokolenia miał Żeromski porwać do czynu. I trzeba przyznać, że to uczynił. Potrząsał za ramiona ducha, wołając wśród ciemnej nocy: wstawaj!

Jest opisany w „Urodzie życia" moment, gdy więźniowie z fortów pod dowództwem Rozłuckiego robią przekop, który ma ich wyprowadzić na wolność. Więźniowie wśród ciężkiego wysiłku ustają w pracy, porzucają rydle. Rozłucki popędza ich ze straszliwem natężeniem energji: Dźwigaj się jeden z drugimi

W Żeromskiego dziele czuć ten ciągły wysiłek, wysiłek kipiący, jak magma we wnętrzach wulkanów, która chce rozsadzić skorupę, wysiłek ramienia ciągnącego ciężar nad siły. Ciągnąć ludzi w górę!... Niemiłosierny to trud, rozrywający najtęższe duchowe spoidła.

Żeromski stwarzał w ludziach swego pokolenia system nerwów, umożliwiający przemianę myśli w czyn. U współczesnych jego wiązania łączące te dwie dziedziny były lancetem analizy przecięte. Opisując najwyższe momenty dramatyczne, gdy czyn mozolnie wyrasta z najgłębszych pokładów psychiki, przedzierając się przez zawady, z bólem wyrzeczeń i przezwyciężeń, Żeromski poglądowo uczył czynu. Uczył go poznawać po bergsonowsku — przeżyciem. W szczepiał w wolę człowieka nowe komórki witalne, które rozrastały się w organa dotąd nieznane.

„Wielkiemi są tylko czyny", mówi w „Popiołach" Sułkowski, polemizując z Gintułtem, wyobrazicielem estetycznych inwidualistów i pięknoduchów. Czynna postawa Siłaczki, Judyma, Raduskiego, Nienaskiego, Krzysztofa Cedry, Trepki-

Nekandy, wynalazców Dana i Rozłuckiego, Winrycha i Żółkiewskiego, posiada moc wyzwalającą, jest płonącą podnietą, smagającą opieszałych. Żeromski sposobami sobie wiadomemi umie poruszyć sprężyny niezmiernie złożonego mechanizmu woli, tych wewnętrznych tłoków i dźwigarów, które z mocą wypychają nazewnątrz czyn.

„Popioły" były dobrą nowiną młodego pokolenia w okresie 1905 roku. Z niej brano przykazania czynu zarówno Cedry, jak i Trepki.

Czyn i praca była Żeromskiemu zawsze najbliższą sprawą, ze szczególną pasją „wwiaduje się" we wszelkie arkana różnych prac rękodzielnych. Z sumiennością realisty, odziedziczonej po wielkich pisarzach francuskich, Flaubert'cie, br. Goncourt'ach, Zoli, opanowuje wszystkie arkana danej pracy. Zbliża się do jakiejś dziedziny życia — przyswaja sobie najdrobiazgowszą o niej wiedzę. Gdy ją potem opisuje czujemy, że ją ogarnął i przeżył całkowicie. Ostatecznem poznaniem dla niego jest zawsze ujęcie w słowo. Czujemy wysiłek aż do przekrwienia w mózgu, aż do bolesnego nabrzmienia mięśni, by oddać rzecz poznaną równoważnikiem słownym, któryby ją całkowicie wyrażał. Cyzelatorstwo to i zarazem rysunek linjami pogmatwanemi, z mnóstwem drobnych kresek i cieniowań, usiłujący wszystko zawrzeć w sobie, a nic nie uronić. Rysunek Żeromskiego — to nie uproszczona stylizacja, lecz mozolne przekalkowywanie obrazu, który powstał i skrystalizował się w jego wrażliwości.

Słowo Żeromskiego ze swym trudnym kunsztem powstało z dodania do obserwacji własnych przeżyć autora, przeżyć bardzo złożonych. Do wysłowień napiętrzonych, przeładowanych określnikami popycha go pragnienie, by wrażenie każde wraz ze splotem tworzących się dokoła niego skojarzeń oddać z absolutną dokładnością, aby „głos myślom nie skłamał". A jednak czuł różnicę pomiędzy tem słowem swojem wyrafinowanem, wyszlifowanem misternie a organicznie soczystą mową ludzi pracy. Nawołuje w „Nawracaniu Judasza" do ożywienia mowy literackiej przez zanurzenie jej w nurt przedziwnej mowy pracowników, o której tak pisze:

„Była to mowa, rodząca się wśród zmagania się z ma-

terjałem, wyskakująca z ognia pracy, jak sama praca, przedziwnie rozmaita i drżąca od życia. Każdy czyn, uderzenie, długotrwały zabieg, celowy zamysł, obmyślony cios, pracowity podryw, ciężki wysił miał swą celną i nieomylnie trafną przenośnię, jakby swój genjalny wizerunek, swą postać urobioną z siłą, zręcznością, zgrabnością i wdziękiem z materjału wyrazów pospolitego języka... Nienaski z całą pasją począł sam pracować fizycznie, żeby zdobyć treść i posiąść zakres tego żywosłowu, tryskającego z pracy. Postanowił wedrzeć się w sam środek możności mówienia polskim językiem pracującego ludu... Nie naśladować „gwary" pracujących, nie zbierać porównań, lecz twórczo mówić samemu".

Tu Żeromski odsłonił tajemnicę własnego twórczego języka. Jego nieporównana plastyka wynika z bezpośredniego zetknięcia się z materjałem. Niema organicznej prostoty mowy gminnej, lecz tak samo surowo i w pocie została wykuta w zmaganiu się z materjałem życia. Żeromski przeżywa świat czynnie. Dlatego taką niesłychaną siłę motoryczną mają jego formuły, nakazy, sceny dramatyczne, opisy. Pisanie było dla niego kanalizowaniem potężnie bijącej strugi energji: „Pracować w duchu, jak cyklop — stwarzać pracę i wiedzę dla tysięcy — dawać ze siebie, jak ze źródła, wodę życia miljonowi!" wołał w sobie Nienaski. Rzeczy, których nie dotknął drgających w obnażeniu najgłębszej ich istoty, poznał wizją wewnętrzną w równem natężeniu, jakby naprawdę się stały.

Żeromski czuje zmysłami obecność materji, jej bryłowatość, jej dynamikę, napięcie mas, ich opór raniący. Jest pośrodku świata rzeczy i świata ruchu. Fizyczny proces przemiany materji i energji znajduje w nim manometr wrażliwy na wszelkie skale ciśnień. Proces ten w nim przerabia się na proces psychiczny, nasiąka elementami psychicznemi. Energja wrażenia wyładowuje się w obrazie pełnym pierwiastków dramatycznych lub upajającej liryki.

Żeromski najrealniej ze wszystkich pisarzy naszych opisał pracę. W opisach tych jest współdrganie, zachwyt nad sprawnością, a zarazem poznawcze dociekanie i filozoficzna zaduma. Reymont w opisach pracy na roli (w „Chłopach") nie ma wcale owego poznawczego dociekania, owego

eksperymentalnego wgłębiania się w pracę. Opisy budowy domów (w „Nawracaniu Judasza"), statku przez Jana z Kolna („Wiatr od morza"), wykonywania rzemiosła rybackiego na Pomorzu, ciężkiego karczunku („Popioły"), odlewni żelaza i kopalni („Ludzie bezdomni"), ścinania drzew w górach („Nawracanie Judasza"), pracy w młynie na chłodku („Przedwiośnie") — wszystko to są ujęcia istotnych cech każdej pracy, oddanych z entuzjazmem lub przygnębieniem, kiedy chodzi np. o ciężką i zupełnie automatyczną pracę Judymowej w fabryce tytoniu. Żeromski za każdym razem przyswaja sobie wszystkie nazwy techniczne narzędzi, wszystkie rękoczyny, czasami osobliwości gwarowe środowiska pracy.

Dziedzina pracy jest przez Żeromskiego dokładnie opanowana, a ponieważ rozumie, czem jest zmaterjalizowanie pomysłu, powstaje u niego wieczny niedosyt realizacji. Opisuje to utopijne zakłady społeczne, to projekty szkół, sanatorjów, reform, instytucyj społecznych, wielkich przedsiębiorstw, olbrzymich prac ku wyzwoleniu ufajonej energji przemysłowej Polski.

Brzozowski nawoływał do świata pracy. Żeromski czynił to samo. Ale Brzozowski mówił algebraicznemi znakami pojęć. Żeromski mówił żywą mową obrazów i niepowstrzymanym wybuchem serca. I o tyleż jest silniejszy od djalektyka, który o nim powiedział: „Czyn dla Żeromskiego jest niemożliwością psychiczną", o ile żywa mowa poezji silniejsza jest od abstrakcji.

Ale ten gorliwy przedstawiciel świata pracy nie mniej swojej duszy włożył i w postać romantyka — Cedry. Romantyzm ten, poza nadczułem sumieniem i pięknemi gestami, jest głównie romantyzmem politycznym. Do wielkich czynów pędził Polaków rozbrat romantyczny ze światem szarzyzny. Trzeba koniecznie unosić się tęsknotą do innego świata. „Życie bez wielkiego czynu jest nędzą i głupstwem", woła Sułkowski. Tam, gdzie szeleści srebrnemi, olbrzymiemi skrzydłami sława... Tam, gdzie się dusza rozrasta w powietrzu wielkości... Tam pędził młodzian romantyczny, porwany legendą legjonów...

Ale Żeromski transponuje wówczas wyrzeczenie Judymowe. W „Popiołach" nie sen świetności i chwały przy-

chodzi wyrwać duszę z omotu szarzyzny. To twardy, surowy obowiązek przychodzi wyszarpnąć człowieka ze snu rozkoszy, z jego ciepłego domostwa, z objęć jego najmilszych. To wciąż ta sama ofiara Judymowa...

Brak jej posmaku romantycznego. Brak jej całkowicie patosu. Romantyzm ukazywał w formie pięknej istotę porywu, oczyszczoną z krwi i ropy, z błota małości i krzywizn brzydoty. Kiedy zjawisko destyluje się w czyste piękno, kiedy z niego, jak brudny osad, wydziela się wszystkie koszlawości i dysonanse, wtedy piękno daje zapanować nad cierpieniem. Ból przemuzycznia się w piękno i następuje wyzwolenie.

Żeromski z uporczywością samoudręczycielską chce się w każde zjawisko „wwiedzieć do końca". Cudny kwiat „ofiary dla ojczyzny" rozkłada chemicznie na pierwiastki. Charakterystycznym dla jego anti-romantyczności jest wybieranie takich a nie innych momentów ofiary narodowej. Tam, gdzie inni pisarze rozwijali sztandar zwycięstwa, gdzie wydawali z całej piersi okrzyk szczęścia bitewnego, niepowstrzymane wołanie potęgi — tam Żeromski ukazuje nawarstwienia małości, okrucieństwa, potworności, nieludzkie cierpienie i krzywdę. Opisując zbrojenia za Napoleona, nie przepomni karjerowiczostwa nowozaciężnych oficerów i dostarczania niedołężnych kantonistów przez dziedziców do pułków polskich. W bitwę Raszyńską wklei ciężki obraz palonej wsi. U niego jest zawsze raczej zdobycie Saragossy, nigdy Samo-Sierra.

U żołnierzy opisuje nie tyle chwałę, ile cnoty „wołowe", wytrzymałość jarzemną. Bo Żeromski, pomimo całego indywidualizmu, to nie człowiek z okresu „bohaterszczyzny", ale człowiek z okresu cnót obywatelskich. Wytrzymałość — to cnota robotnika, męstwo i rzutkość — to cnota żołnierza. Te nieskończone czuwania, marsze, prywacje... To jakby symbol wyrzeczeń inteligenta, idącego w lud. Ale nie legenda żołnierska. Przeciwnie, on tę legendę romantyczną napełnia treścią brutalnie realistyczną, czasami kliniczną prawie. Amarantowe sylwetki bojowników za wolność, owiane błękitną śrzeżogą oddalenia, przybliża, aż widzimy ich cielesność, dotykalną powszedniość. A potem po swojemu puszcza przez

nie promienie Roëntgena i ukazuje w nich rojowisko niższych instynktów. Charakterystycznym dla niego z „Opowiadania o żołnierzu-tułaczu" jest ciężki marsz wojsk francuskich przez góry tyrolskie pod Gvimsel. Nie przemawia do niego brawura rycerska, którą tak potężnie odczuwał Sienkiewicz. Bohaterstwo zostało przez niego rozłożone na drobne momenty realistyczne.

Czyn zbrojny jest przez niego uwielbiany nie uniesieniem artysty, lecz przekonaniem polityka. Jego bohater lekarz, społecznik, inżynier, to człowiek mrówczej pracy, tak wytrwałej, jak wspinanie się owych żołnierzy po ścianach gór tyrolskich. Jego „wielki czyn" — to szereg wspaniałych prac kultury, któreby dały ludziom w Polsce bezbolesność. Nie inny to bohater, niż taki „Aureli Wiszar" Świętochowskiego. Charakterystycznem jest, że Żeromski, począwszy od „Charitas" mało poświęcił miejsca czynom oręża polskiego. Może dlatego, że każdej rzeczy opisywanej musiał niejako dotknąć ręką, a przeżyć w tej dziedzinie nie posiadał. Pobieżnie, króciutko, za zimno traktuje „Cud Wisły" w „Przedwiośniu".

Indywidualizm Żeromskiego także zaledwie jest romantyczny. Indywidualizm indywidualizmowi nie jest równy. W swoim czasie właśnie indywidualiści z obozu pozytywistycznego przeciwstawiali się romantykom politycznym, wzdychającym do wielkiego czynu dziejowego, opartego na masach. Dość wspomnieć tegoż Świętochowskiego „Duchy", gdzie promotorami postępu, łamiącymi stare formy w nieskończonym pochodzie ewolucyjnym, są duchy wybrane, Arjas i Orla.

Spór o znaczenie jednostki w historji jest zagadnieniem nie tylko socjologicznem. Jest zagadnieniem o wiele głębszem. W niem to, jak w pryzmacie, załamują się i krzyżują promienie odległych od siebie świateł. Oprzeć rozwój dziejowy na masie chcą przeważnie determiniści, odczuwający i uznający nacisk materji na kształtowanie ducha, nie rozumiejący jego wiekuistej niepodległości. Jest to kwestja organizacji psychicznej i umysłowej. Istnieją umysły, dla których prawdziwą rzeczywistością są przyczyny najpierwotniejsze, najstraszliwiej ciężące na istnieniu. One to gotowe są sprowadzić historję bez reszty do instynktów zwierzęcych, do

popędu płciowego i głodu. One to oddają pokłon bałwochwalczy przyczynowości cielesnej z przeoczeniem potężnych źródeł energji psychicznej.

Te przyczyny pierwotne wcielone są w masy, które im ulegają, niezdolne nad niemi zapanować. One proces gospodarczy tylko odzwierciadlają, poddają mu się, lecz go nie tworzą. Jeżeli wśród walki klasowej proletarjat zdobędzie się na akty reformatorskie lub rewolucyjne, to dlatego, że proces gospodarczy dojrzał w pewnym momencie i odbił się w świadomości.

Jedną ze sprzeczności u klasowców i zwolenników socjalistycznego materjalizmu dziejowego jest frazeologja, wzywająca do świadomego opanowania procesu historycznego. Jak to uczynić bez grupy uświadomionej? Zbliżmy się do rzeczywistości, porzuciwszy frazesy. Czyż bezwładna masa potrafiła kiedykolwiek obejść się bez prowodyrów i sama opanować coś świadomie? Czyż w momentach wybuchów nie znajdywali się zawsze na jej czele najgorsi? Czyż bez kierowników obchodzili się najskrajniejsi anarchiści, lub syndykaliści, dążący do zrzucania żerujących na ciele robotniczem karjerowiczów? Tu nie chodzi o to, czy ruch będzie się opierał o zbiorowość, czy o jednostki — bez promotorów i kierowników żaden ruch się nie obejdzie. Tu chodzi o to, czy zwyciężą wilcze i drapieżne, czysto-materjalne dążenia człowieka masy, czy wyższe, kulturalne dążenia człowieka idei.

„Zdeklasowany" ideolog, Żeromski, czeka wyzwolenia mas od tych, którzy w sobie noszą ideę zniweczenia krzywdy i nędzy. Rozumie doskonale, że tylko prowadzony przez jednostki wyższe i ideowe ruch społeczny nie stanie się opanowywaniem żerowisk, pierwotną, dziką walką w ostępie, poprostu, jak formułuje Krasiński, „przemianą pokolenia", przy której zatoną zdobycze etyczne i kulturalne całych wieków. Jest taka formułka śmieszna w swem doktrynerstwie: tylko w stadjum początkowem, gdy masy są całkiem nieobudzone, może mieć znaczenie desperackie samoofiarnictwo jednostek...

Później — później zapanuje chuliganerja typów o najsilniejszych żuchwach i pięściach, rzucających w twarz „zde-

klasowanych ideologów" swe triumfalne prawo brzucha i kieszeni i z urągliwym chichotem zmiatających z powierzchni życia „nieklasowe" wymysły inteligencji.

Kwestja uczestnictwa jednostek wybitnych w ruchu ludowym to kwestja wykreślenia linji rozwojowej w dół, czy w górę. Gdy ruch ten opiera się o człowieka wielkiego, przelewa on w masę swój płomień i energję wyżynną. Gdy opiera się o człowieka masy — ruch materjalizuje się, rozpętują się cechy jaskiniowca i zbója. Rozpętuje się przebrzydły chichot pospolitactwa, wyszydzającego najwyższe walory ludzkości.

Żeromski czuje dobrze, zna Anzelmów w ruchu ludowym, zna Judasza, którego tak trudno nawrócić, a który jest bynajmniej nie tylko wśród bogaczy. Chce porwać ludzkość do „boskich prac" i dlatego ustawia na czele jej pochodu strażnika idei „jedynego z jego własnością", ideą.

Chodzi Żeromskiemu o zagwarantowanie nie tylko wyzwolenia materjalnego mas, lecz i podźwignięcia się ich moralnego w znaczeniu jemu właściwem, w znaczeniu tej moralności hedonistycznej, którą wyznawał. I dlatego z dwóch czynników — zbiorowości i jednostki — wybrał i postawił u przyciesi swej budowy jednostkę, zgodnie zresztą z prawdą rzeczywistości.

Wybór Żeromskiego wynika z tej postawy kulturalnej, jaką ma stale i od początku. Bohater Żeromskiego to nie Kordjan deklamujący na szczycie Mont-Blanc'u, nie Anhell i nie Konrad w więzieniu, spełniający czyn swój narodowy w duchu. To twardy robotnik, zakasujący rękawy i stający do pracy przyziemnej, do leczenia wrzodów i karczowania ziem sapowatych, ale robotnik, mający widzenie przyszłej ludzkości, wiedzionej „drogą entuzjazmu i drogą cnoty".

(Dok. nast.)

Anna Zahorska.

Towianizm na tle historycznem.

(Ciąg dalszy).

VIII. Droga i rozdroża.

Z dotychczasowych rozważań mogliśmy się przekonać, że sąd o Towiańskim nie da się zamknąć w jakiemś krótkiem, stanowczem orzeczeniu. Za życia doczekał się „Mistrz" od niektórych nawet adoracji, od innych surowego potępienia, nie mówiąc o lekkoduchach, którzy konceptami i plotkami starali się zlekceważyć zjawienie się na emigracji „dziwnego obywatela". Prof. Pigoń, zestawiwszy sumiennie najważniejsze świadectwa *pro* i *contra*, stwierdził, „w jak dalekich granicach mieści się szacowanie Towiańskiego przez współczesnych, wahając się między skrajną adoracją, a skrajnem potępieniem. Jeden i drugi szczyt sądu wykracza ponad granicę ludzką i ociera się o nadprzyrodzoność; dylemat o Towiańskim wyczerpuje się w dwu przypuszczeniach: wysłannik nieba czy piekła, namiestnik Boga, czy czarta. W tych granicach szarpała się myśl emigracji, potrącona i wybita z równowagi przez wystąpienie tak fascynującej osobistości." [1])

Schodzi do grobu pokolenie tych, co jeszcze osobiście znali Towiańskiego i ulegali jego urokowi. Ci odnieśli osobiście wrażenie „świętości" i przekazywali (względnie: przekazali) swą adorację wszystkim, co zasłyszeli opowiadań o wielkości „Mistrza". My dziś, oddzieleni już prawie połową wieku od żywej tradycji, jesteśmy równie dalecy od adoracji, jak od potępienia lub lekcewa-

[1]) St. Pigoń: Adoracja Towiańskiego. *Przegląd współczesny*. Luty 1926 r. str. 229.

żenia. Niepodobna nam dzisiaj podzielać zachwytów Mickiewicza z r. 1841, zachwytów całkiem naturalnych u człowieka, któremu Towiański uzdrowił żonę, chorą od lat kilku, a przez to przywrócił mu szczęście domowe i otworzył nowe horyzonty społeczne. Ani też nie potrafimy wznieść się do bezpośredniej adoracji „mistrza", jaką miał np. jeden z uczniów, który po rozmowie z nim, oświadczył „bratu": „przez jego oczy Chrystus patrzy".

Nie możemy poprzestać na skrajnych uwielbieniach, ale musimy uwzględnić niepodejrzane świadectwa ludzi uczciwych, zrównoważonych, doświadczonych, którzy z bliska poznali Towiańskiego, a nie mieli powodu mówić nieprawdy.

Tu na pierwszem miejscu przypomnieć należy zdania jenerała Skrzyneckiego, zwłaszcza te, które własnoręcznie przezeń napisane były w liście do Mickiewicza d. 3 kwietnia 1842 r.:

„musisz wiedzieć z Andrzeja ust, że wiara Chrystusa nie wystarcza już więcej dla ziemi, a on jako następca jego przychodzi odnowić tę, „aby ogień nowego zakonu uweselił ziemię; później ma on być po pewnym przeciągu wieków zastąpiony przez innego i tak następnie do siódmego, który ogień miłości Boskiej najmocniej rozpali, a dopiero *zle* na ziemi zniknie, przepadnie". „Łatwo poznasz, wiele w tem, co tu przytaczam, jest błędów i jak jest przeciwnym obecności Chrystusa Pana... Co do Andrzeja, nikt go lepiej znać nie może nademnie, przeżywszy z nim lat kilka, po parę miesięcy u wód czeskich...; co do zasad religijnych, to przynajmniej jest pewna, że od początku, jak go znam, nigdy nie okazał mi się katolikiem; a w końcu i tego doszedłem, że nie wierzył w Bóstwo Chrystusa; ...Bóstwa Chrystusa nigdy wyraźnie nie przyznał... nigdy nie był zupełnie na łonie Kościoła. Przeszło lat dwadzieścia nie był u spowiedzi..., mam go nawet w podejrzeniu o szarlatanizm, choć źle mówię: pewny tego jestem. — Muszę ci jeszcze powiedzieć, że z mojego zetknięcia się z Andrzejem i Gutem wiele dobrego otrzymałem, za co im szczerze zostanę wdzięcznym." [1])

Z listu Jen. Skrzyneckiego do Mickiewicza 12 kwietnia 1842 r.:

„To, co Andrzej zamierza i do czego, jak powiada, ma

[1]) Wsp. II. 167—170 *passim.*

misję, to należy dopełnić naprzód na drodze dyskusji i przedstawień z Rzymem: Kościołowi Paraklet jest obiecany w miejscu i czasie; nie odrzuci go pewnie w osobie Andrzeja, jeżeli misję swoją odnowienia chrystjanizmu u d o w o d n i, a dopiero potem, kiedy go Rzym odrzuci, mocny udzieloną mu z góry misją, może przystąpić do buntu; ta jest zdaje mi się, naturalna droga rozsądku, prostoty i czystości zamiaru..." [1])

Po Skrzyneckim, drugim niepodejrzanym a najważniejszym świadkiem byłby Juljusz S ł o w a c k i, gdyby był podał d o k ł a d n i e j s z e wiadomości o czasach uczestnictwa swego w Kole paryskiem i o powodach nieporozumień z „braćmi", nie tylko politycznych, ale ideowych. Niestety, wiadomości takich Słowacki po sobie nie pozostawił. Natomiast sporo wiadomości o Towiańskim przekazał ten, który dobrze poznał emigrację w r. 1844, a mianowicie Słowackiego, przypatrzył się jego życiu, „znalazł w nim miłość i mądrość, dotąd nie napotykaną w człowieku"; nawzajem zaś Słowacki obdarzył go swem zaufaniem i dał mu w upominku autograf słynnego wiersza *Do Autora Trzech Psalmów.*

Człowiekiem tym był Józef K o m i e r o w s k i, obywatel z Królestwa Polskiego; odwiedził on Słowackiego w pierwszych miesiącach 1848 r., unosił się nad jego „świątobliwem życiem" i zapamiętał wtedy, że „Słowacki bardzo rzadko i bardzo krótko mawiał o Towiańskim i Mickiewiczu; tem jednak razem nie mógł powstrzymać swego nieukontentowania i narzekał, „że wiele, wiele głupstw narobili, — lecz Mickiewicza Pan Bóg kocha".

Otóż Komierowski pozostawił po sobie drukowane wspomnienia. [2]) W nich w sposób może niezdarny, ale za to szczery, podał osobiste swe duchowe przejścia z Towiańskim, które doprowadziły go do uległości Mistrzowi, nawet do krótkiej adoracji ciałem i duszą, a wreszcie do wyzwolenia się z pod jarzma duchowego. Takich Komie-

---

[1]) Tamże str. 171.

[2]) „Moje stosunki z Towiańskim i z Towiańczykami". Przez ***. Paryż, 1856, w małej 8-ce, stron 48. Książeczka, dziś wielkiej rzadkości, a godna przedruku, jako dokument czasu. Nawet zasobne bibljoteki publiczne jej nie posiadają. — Dlatego podaję z niej liczniejsze wyjątki.

rowskich było więcej; ale tylko on jeden upamiętnił „cierpienia swoje i męki serdeczne". I dlatego wspomnienia te są ważne: *ex uno disce omnes.*

W czasie ponownego pobytu swego w Paryżu 1847 r. Komierowski, widząc w Towiańskim „reformatora", „filozofa mistycznego", zapragnął wkońcu poznać go osobiście. Stało się to w Bazylei. Wrażenie było takie, że Komierowski „czuł się dominowany zupełnie", ale wyraźnego poddania się nauce Mistrza jeszcze nie było. Po raz trzeci przybył Komierowski do Paryża w r. 1850, a w kilka miesięcy potem, po należnem przygotowaniu się duchowem, udał się Komierowski do Zurychu, gdzie go uprzejmie przyjął Towiański.

„Mówił z ogniem o posłannictwie swojem, o mających wkrótce nastąpić wielkich wypadkach..., mówił także, iż odbudowanie Polski przyjdzie od Wschodu, że duch cesarza Mikołaja u niego bywa, na co, ażeby łatwiej zjednać mą wiarę, przytoczył porównanie, że nikt przed stu laty nie dałby wiary rozmowie telegraficznej, a dziś ją za naturalną widzimy". [1])

Po odbyciu spowiedzi w Einsiedeln, Komierowski, bardzo wzruszony, przepędził noc we łzach i modlitwie, udał się na posłuchanie u Mistrza, po którem jednak „czuł wyraźnie, iż Mistrz moc uroku nad nim stracił". Mimo to jednak przyjął zasady Towiańskiego, a to z następujących powodów, jak sam zanotował: „urok czci Boskiej, jaki miał od braci, nadto prowadzone życie według zasad socjalistowskich, nakoniec krzycząca potrzeba towarzyskiej reformy i potrzeba naczelnika dla nowego ruchu, nowego porządku, zniewoliły mnie, iż akceptowałem Towiańskiego". [2])

Wróciwszy potem do Paryża, Komierowski pełen wątpliwości, napisał do Mistrza list ze stanowiska religijno-socjalnego; list swój przeczytał Mickiewiczowi i posłał go do Zurychu. „Moim stanem egzaltacji wzruszyłem Mickiewicza do łez; ani jednak wyraźnie aprobował, ani naganiał mojej decyzji". [3]) — W parę lat potem Komierowski, już żonaty,

[1]) *Moje stosunki,* str. 12.
[2]) Tamże 17.
[3]) Tamże 17—18.

znowu wybrał się do Paryża, aby zbliżyć się do „braci" i połączyć ściślej Mickiewicza z Mistrzem. Wtedy to, przypatrzywszy się dokładniej życiu duchowemu Towiańczyków, doszedł do spostrzeżeń następujących:[1])

„Towiańczycy odsunęli się od świata... zatrudnień praktycznych unikają... Między Towiańczykami niezawodnie jest braterstwo we wszystkich formach, bardzo wątpliwie zaś w sercu. Co do przyjaźni, ta jest między nimi zupełnie niepodobną; każdy bowiem stara się wywyższyć duchem, odosabnia się — ofiary ducha składa, a miłości ducha nie praktykuje; każdy dobroć widzi w mądrości, w duchu, w utopjach; o wartości, w krwi i ciele drgające, nie stara się, zastępując je formą i ideą; obowiązki zastępuje tonem, ruchem i ofiarą ducha, która, co znaczy, poprostu określając: nie wiadomo nikomu. Te niby trzy gwiazdy polarne Mistrza i adeptów wydają mi się być pokuszeniem szatana.

...Wymysł Towiańczyków, że nowa ofiara ducha wyższą jest od ofiary Chrystusa, ofiary ciała, której epoka miała się niby skończyć, — wymysł ten jest w zasadzie bałamuctwem, a w skutkach piekłem.

...Między braćmi chodzi wiele powieści o ich obcowaniu z duchami; są to kompozycje, zapewne wymyślone celem sprawienia wrażenia na umysły; pierwiastki te wszakże więcej im szkodzą, niż pomagają. Co jednak uwagi godne, to, że wielu ludzi, wyśmiewających utopje Towianizmu, wierzą stolikom.

...Towianizm jest większem kalectwem Chrystusowej ludzkości, aniżeli zdawaćby się mogło powierzchownie; grunt bowiem swój głęboko zarzucił w duchą. Teologją i mędrkowania wyprzedził. Jeno niema w sobie miłości, która jedyna uwiecznia się, przetrwa mędrców i zapaśników.

...Towianizm nie tylko niema nic, w czemby się ludzkość rozkochać mogła, lecz się o to nie stara. Długo brzmiał flet miłosnej harfy z serca, z piersi Mickiewicza; na jego wezwanie zbiegło się do 50 braci, którzy przyjęli z zapamiętaniem Sprawę. Później Mickiewicz został mędrcem i napróżno mózg sobie psował i serce rozdzierał, za mędrcem rzesze nie pójdą... Towiańczycy chlubią się ze swych prozelitów; ja jednak, co znałem doskonale prawie wszystkich, nie myślę, aby liczyli więcej jak 50—60 już z Mickiewiczowskiemi, których — od czasu nieporozumienia Mickiewicza z Mistrzem — ortodoks-bracia za Towiańczyków nie uważają.

---

[1]) l. c. 18. Działo się to w r. 1850, a więc już w czasie *po* redagowaniu *Trybuny Ludów* przez Mickiewicza.

...Dużej księgi pism Towiańskiego rozbierać nie będę dla wielu przyczyn... Poznałem wewnętrzne życie braci, a zarazem wiele dziwactw, kłótni i skandalicznych zboczeń, a choć te mają wielki związek z zasadami i często są skutkiem ich fałszywości, jednak przytaczać ich nie będę: raz, że są historją ludzi żyjących, powtóre, że bracia mają się za ludzi... Ja wolę wyznać, że we wszystkich widziałem pragnienie, aby się Boża wola święciła, a Mickiewicza i Zana (Stefana) za ludzi niepospolitych, niekłamiących dla chwały Bożej i szczęścia ludzi poznałem, a ci przez braci-ortodoks są potępiani. Towiańczycy są ludzie zacni, dali dowód, iż gotowi wszystko dla Chrystusa poświęcić, lecz dali dowód, że Chrystusa nie poznali, jako z *Nim* wyścigający się". [1])

Komierowski przyznaje, że „w zupełnej niewoli Towiańskiego przebył dwa dni i dwie noce bezsennie, rozpalony myślami". Przyszły potem dni rozwagi, przyszły wątpliwości: „ażali Towiański rzeczywiście jest natchniony i kieruje wyższem zbawieniem ludzkości? To wszystko, co on mi zalecał, każdy frant szlachcic wie i praktykuje"...[2]) Przypomniał sobie, co jen. Skrzynecki mówił mu, iż Towiański usiłował go przekonać, że jak Chrystus przyszedł po Mojżeszu w 2,000 lat, tak — wedle jego rachunku, on w 2,000 lat po Chrystusie przyszedł, aby odżywić świat i że jeszcze takich Chrystusów pięciu będzie". [3]) Komierowski, jak widać ze wszystkiego, obserwował pilnie, chciwie, a równocześnie nieufnie jak „frant szlachcic", w ciągłej niepewności, czy mu ze strony Towiańskiego nie grozi podejście. Dał on portret postaci Towiańskiego, uzupełniający bystro wizerunek pędzla Wańkowicza, a w lat dwadzieścia po nim kreślony:

„Towiański jest wzrostu niskiego, krępy, figury niezgrabnej, oczu przenikliwych, niebieskich, ruchów ujmujących, przenikliwości i rozumu nadzwyczajnych, liczy lat 58. — Prowadzi życie poważne, we wszystkich formach odpowiednie wyobrażeniom socyalistów naszego wieku... Posiada ogromną władzę nad samym sobą, ogromną przenikliwość słabości człowieka i posiada zdanie zdrowe, jasne, przedstawienie i deklamację przy których pierwsze talenta aktorskie mogłyby się zawstydzić.

[1]) j. w. str. 22, 23, 24, 25, 26
[2]) j. w. 36, 34.
[3]) 43.

„Towiański lubi przypominać, stosując do siebie, proroctwo Mickiewicza, zapowiadającego męża strasznego o trzech obliczach [1]), co sam kilka razy z ust jego słyszałem — i przyznaję, że Towiański jest mąż straszny, lecz zarazem przyznaję, że z Kochankiem Ludzkości — Chrystusem niema nic wspólnego".

„Towiański widocznie nie wierzy w Bóstwo Chrystusa, nie wierzy w działanie Ducha Św.... [2]) przez wszystkie sposoby i sposobiki chce postępowanie swoje w czar boży obleć, Chrystusa z *uroków* obedrzeć i w rzędzie proroków po Mojżeszu ustawić".

Byłby w błędzie, ktoby z ustępów powyżej przytoczonych wnioskował, że Komierowski nie docenił znaczenia Towiańskiego. Z całej broszurki widać naocznie, że Komierowski przez lat kilka, prawie przez lat dziesięć (1844—1853) w *różnych odstępach czasu* zbliżał się do Towiańskiego i do „braci", aby spokojnie, z namysłem przyjrzeć się „mistrzowi" i jego wyznawcom.

To też lekceważenia Towianizmu nikt się u Komierowskiego nie dopatrzy. Widać w broszurce jego wyraźny podziw dla fenomenu duchowego:

„Towiańczycy są ludzie zacni...

Towiański jest człowiek zacny, gorąco pragnący dobra publicznego; ale jest pyszny i dumny...

Towiański i adepci jego prowadzą życie z wysileniem i w trudzie ducha; jak Bóg tę ofiarę przyjmie, trudno człowiekowi rozsądzać...

Towiańczycy są rzeczywiście *wielcy ludzie*, ale nie w rozumieniu ewangielicznem, a w *rozumieniu filozoficznem* — nie przez uległości, miłosierdzie i zaufanie w modlitwie, lecz przez energję, ofiarę i zaufanie w ciągłej pracy, w sile, a natężeniu ducha.

Cała zasada i wysilenie Towiańczyków jest zdobycie bogactwa w duchu a wiemy, iż błogosławieni właśnie ubodzy w duchu". [3])

Dobra wiara Komierowskiego przebija wreszcie i z tych słów szczerych: „...proszę bardzo i do nóg bym upadł i błagał każdego, aby z mąk i cierpień, jakie odbyłem,

---

[1]) Widzenie X. Piotra w III. części *Dziadów*.

[2]) *Moje stosunki* itd. str. 43, 46.

[3]) j. w. str. 43—47 *passim*.

chciał korzystać; aby raczej wierzył, aniżeli stąpał w ciemnościach, bo tylko jedna jest droga — kto jej wiarą nie przyjął, prędzej czy później męczarnie sobie gotuje". [1])

Charakterystyce mistrza w uwagach o nim Komierowskiego trzeba przeciwstawić niektóre spostrzeżenia, wysnute z innych jeszcze świadectw. Przedewszystkiem trudno stwierdzić skądinąd, jakoby Towiański był przynajmniej świadomie „pysznym i dumnym". Pycha i duma nie byłyby w ośrodku *emigracyjnym* mogły się ostać. Towiański był zbyt doświadczonym od młodości psychologiem, aby sobie nad Sekwaną pozwolić na niepotrzebny zbytek pychy i dumy. Przeciwnie; umiał on doskonale zastosować się do poziomu interlokutora. Oto jedno ze znamiennych spostrzeżeń, które się w Pismach [2]) jego dochowało:

„Trzeba nauczyć się czynić po chrześcijańsku w rozmowie... Jakże to wielka rzecz umieć tak rozmawiać... Zdarzyło mi się nieraz, że gdy wśród wielkiego strudzenia Łaska Boża przyprowadziła do mnie brata, który w rozmowie nie zatrzymywał przedemną ruchu ducha swojego, zostałem przez to tak zasilony, jak gdybym użył długiego odpoczynku...

Nieraz też, jak ten gracz zrozpaczony, stawiłem wszystko, co mogłem, dla wygrania nie złota, a spółki bratniej, cenniejszej nad złoto; ale otrzymawszy milczenie uczułem się znużonym i zbolałym".

Czy na takie wyznanie zdobyłby się człowiek „pyszny i dumny"? — Mamy bardzo wyraźne świadectwa, że Towiański odtrącał energicznie, jako natręctwo zbyteczne, ciekawość co do swej własnej osoby. Niema w tem przecież ani pychy, ani dumy. Powie np. tak Francuzowi:

Vous vous occupez, mon frère, de ce qui ne vous appartient pas... Il ne s'agit pas pour vous de savoir ce que je suis, moi; mais il s'agit de connaître, d'accepter et d'accomplir la volonté de Dieu. Si vous me tenez pour n'importe qui, pour Satan même et, si en même temps, vous acceptez la volonté de Dieu et l'accomplissez, alors vous gagnerez beaucoup pour le salut de votre âme. [3])

---

[1]) j. w. str. 46.
[2]) II, 295.
[3]) PAT. III, 530

Ujmuje wkońcu szczerością Towiański w rozmowie (d. 25, VI, 1847) z młodocianym adeptem L. Chrzanowskim:

„Ja również — powie mu — w tem życiu wiele zawiniłem... starałem się o nieśmiertelność, abym tu czynami jej nabył; dla niej wiele Łaski mi danej zużyłem...; nas nie sława i nieśmiertelność, ale może więzienie czekać w Polsce, lecz nas to nie powinno zatrzymywać, ani obchodzić... może nas nie pojmą i słowa nie zrozumieją, odrzucą, poprowadzą pod gilotynę, na to trzeba być przygotowanym..."

Nie widać wreszcie pychy lub dumy u Towiańskiego w latach najściślejszej jego współpracy z Mickiewiczem, t. j. w roku 1844. — „Brat" Rutkowski w rozmowie z Mistrzem w Solurze (1—4, V, 44) otrzymuje wskazówkę, aby w „Sprawie" odnosić się do Adama: „Koło we wszystkiem powinno się odnosić do Adama". Wobec Stef. Zana zaś także w Solurze (w czerwcu i lipcu 1844 r.) oświadczy wyraźnie Towiański:

„Bóg jest z Adamem... Mniej robiłem w Paryżu niż Adam, a mnie wypędzono. On po moim wyjeździe (z Paryża) całą Sprawę rozwija, biją mu medal, katedry nie odbierają. Któżby w tem nie widział dróg Boskich...?

Cecha brata Adama: maluczkość chrześcijańską przeniósł, a górowanie pogańskie odrzucił — dlatego ma urząd, kiedy go inni stracili".

I w tych także słowach uznania dla Mickiewicza widać zupełny brak pychy lub dumy.

Jest jeszcze jedno zwierciadło, w którem poniekąd przejrzał się Mistrz. Zwierciadło spokojne, niezmącone wzburzeniem jakiemkolwiek. Spoczęło na niem tchnienie czysto ludzkie, uczucie ojcowskie.

Andrzej Towiański przemówił tu do rodzonego syna swego, 22-letniego Adama, w roku 1858, a więc na lat dwadzieścia przed śmiercią, w pełni sił i przekonania; przemówił nie jako „mistrz", ale jako ojciec, nie *motu proprio*, ale na prośby syna, który chciał u źródła zaczerpnąć pokrzepienia i otuchy na drogę życia.

Syn Towiańskiego, Adam, wzrastał w otoczeniu wyznawców *Sprawy*, słyszał ciągle o *Sprawie*, nic zatem dziwnego, że przed wyjazdem z Zurychu na studja fachowe do

Paryża, pragnął dowiedzieć się od ojca, co to jest właściwie Sprawa Boża. Uwagi ojca notował sobie Adam Towiański bądź zaraz w r. 1857, bądź też po niejakim czasie, a z notatek brata swego przepisała je córka Andrzeja, Marja Towiańska, w lutym i marcu 1858 r. w Warszawie.[1])

W tych uwagach o *Sprawie* zwraca się Mistrz do syna, tytułując go „bratem". Wydało się to, oczywiście, dziwnem Adamowi Towiańskiemu; otrzymał więc od ojca swego takie wyjaśnienie:

„Przez to nazwanie wzywam Ciebie do wielkiej powinności, naznaczonej tobie Wolą Bożą, t. j., abyś zawiązał ze mną braterstwo, spółkę w Chrystusie, a uczynisz to, kiedy przyjmiesz w miłości, w ofierze, co podaję tobie; kiedy drgniesz do tego w duchu twoim, kiedy to drgnięcie, ten ruch wewnętrzny objawisz mnie i kiedy spełniać, praktykować zaczniesz to, do czego ruch miłości złożyłeś; oto są warunki, abyś stał się bratem moim, towarzyszem, przyjacielem, po jednej drodze ze mną idącym. Łatwo jest być synem zwyczajnym: złożyć się w formie, szanować, pocałować w rękę, cierpliwie wysłuchać kazania, stojąc jak kół, choćby o czem innem myśląc. W braterstwie trzeba złożyć się nie w formie tylko, ale w duchu, Chrystusowi Panu, prawdzie wszelkiej. Bóg stanowczo w czasach tych wymaga od człowieka, aby związek braterski wiązać zaczął wszystkich ludzi pomiędzy sobą; stąd czujesz, że objawiając tę wolę Bożą człowiekowi, sam powinienem jak brat wedle praw braterstwa ze wszystkimi postępować".

Mistrz zastrzegł się odrazu, że wiedząc, jak mało ma syn jego czasu (przed podróżą do Paryża), nie będzie go na początek „obciążał obszernem światłem", poda więc w krótkości, co widzi najpotrzebniejszem dla syna.

---

[1]) Autograf Marji Towiańskiej dochował się w zeszycie *in* 4^0, formatu 29 cm × 23 cm. Pismo czytelne, z odstępami po lewej stronie; na stronicę przypada regularnie 25 linij pisma. Na marginesach wpisywała M. Towiańska treści ustępów, np.: *O ofierze Ducha, Bóg budzi do Ofiary pełnej, Skąd niewierność Sprawie,* itp. — Stron zapisanych 71. — Tytuł: „Noty Brata mojego Adama, pisane przeze mnie w miesiącach lutym i marcu 1858 r. w Warszawie". — Papier bez znaków wodnych.

M. Towiańska podaje wiernie cechy gwarowe przemówień ojca swego, np. *parć* zamiast „przeć" na str. 17. — Nie zauważyłem mazań w tekście lub przeróbek.

Dał więc Andrzej Towiański najpierw króciutki zarys Epok, w których Bóg myśl swą objawił człowiekowi, zaczynając od Mojżesza, Patrjarchów i Proroków. Nie będę tu streszczał tego, co już skądinąd jest nam znane. Zwrócę raczej uwagę na rzeczy trudniejsze, a to ze względu na sposób ujęcia niektórych ważnych kwestyj. Cała rozmowa z synem powinnaby co rychlej doczekać się druku; ze względu jednak na brak miejsca, musimy tutaj ograniczyć się do wyjątków najciekawszych. [1])

„W sprawie Bożej wszystko jest proste, jasne, zrozumiałe; niema, czegoby prostym, zdrowym rozsądkiem pojąć nie było można; tylko trzeba dobrej woli, trzeba pokory, poddania się Chrystusowi Panu. Rzeczy niebieskie, chrześcijańskie, będące dotąd w abstrakcji, w tajemnicach, podają się w Sprawie Bożej w jasności dla rozumu, dla zmysłów nawet człowieka... Przyszedł z miłosierdzia bożego ten czas, że główniejsze a konieczniejsze p r a w d y chrześcijańskie, *będące dotąd w tajemnicy*, będą wydawane prostemi wyrazami tak, że lada pastuszek zrozumieć je potrafi..."

Na zapytanie, co Sprawa nowego podaje, odpowiada:

S p r a w a B o ż a n i e p o d a j e n i c n o w e g o, bo Chrystus podał w s z y s t k o dla człowieka, okazał myśl Bożą, ostatnie przeznaczenie człowieka, podał wolę Bożą, rozkaz Boży n a w i e k i, aż do skończenia świata... Mądrość Boża okryła zasłoną tajemnic to, czego człowiek nie mógł pojąć i przyjąć. Chrystus rzekł: „Mam-ci wam wiele rzeczy mówić, ale tego znieść nie możecie". W kolei czasu, za postępem człowieka, kiedy możność jego pojmowania i przyjmowania rzeczy Bożych powiększa się, Bóg odchyla w pewnej części zasłonę tajemnic, jako to ma miejsce w dniach naszych na początku epoki wyższej chrześcijańskiej — a tak lubo nic nowego w sprawie Bożej nie podaje się człowiekowi, bo to, co podaje się, jest zamknięte w Ewangielji, jednakże j e s t t o n i e z n a n e, a stąd n o w e dla człowieka" (27—29).

O s t a r s z e ń s t w i e d u c h a. „Starszym w duchu jest ten, kto pierwej żyć zaczął w wiecznym żywocie ducha; i dlatego Polak starszym jest od Anglika; wielu izraelitów jest pomiędzy Polakami; co jest w Polsce wyższego, starszego w duchu, silniejszego siłą wewnętrzną, wszystko to

[1]) W końcu każdego ustępu podaję w nawiasie stronę autografu M. Towiańskiej.

jest Izraelem; dlatego to Polska jest głównem siedliskiem Żydów, ludu polskiego, w którym prawo ducha więcej objawia się i pełni się...

Napoleon był w duchu wielkim, bo był jednym z najstarszych Izraelów, a na ziemi dla przeciwności, które otoczyły go, często nie żył wedle gatunku ducha swego, zapierał się ducha swego, siebie samego i błądził — a upadek ten w duchu, sprowadził upadek na ziemi... Najstarsze duchy izraelskie między żydami widzimy, że albo nie żyją na świecie, w szkole dni pędząc, albo żyją, oddając się najohydniejszemu szachrajstwu" (30—31).

Skąd niewierność w Sprawie? „...wielu, poznawszy sprawę Bożą, przyjęło tę Sprawę z wielką egzaltacją. Ale w krótce, po tym zlewie miłosierdzia Bożego przychodzi ciężka chwila próby człowieka: *Łaska* odstępuje, człowiek zostawiony jest sobie samemu, własnym siłom, aby złożył owoc tego, co nosi istotnie w sobie; wtenczas *Złe* uderza na człowieka, a całą potęgą swoją puszcza tumany łudzące... Dlatego to wielu po przyjęciu Sprawy Bożej, po wielkiej egzaltacji... pomimo przyrzeczeń, a nawet przysiąg we łzach, czynionych na wieczność Sprawie, stali się zawziętymi jej wrogami i prześladowcami... Od tych niedoli broni człowieka jedynie o f i a r a, ten organ chrześcijański, którym tylko skutecznie człowiek się broni od napaści *Złego.* W walce tej nie ma żadnej mocy rozum, organ ziemski, nie ma też mocy egzaltacja..." (39—41).

Jak się chronić od chaosu w duchu i od przeciwności? „Już czas przyszedł, abyś przyjął ofiarę chrześcijańską i tą siłą bronił się od napaści wszelkiego z ł e g o... Nie niosłeś tyle, ile tobie Bóg naznaczył, Krzyża b i a ł e g o, t. j. nie pracowałeś, nie ofiarowałeś się wewnątrz; poniosłeś za to Krzyż c z a r n y, cierpiałeś wewnętrznie i zewnętrznie. Atmosfera chmur, o których mówimy, są to g r o m a d y r ó ż n y c h d u c h ó w, mieszkańców tamtego świata, a przebywających na świecie tym, zbliżonych do człowieka i na człowieka wpływających. Te chmury inne są w Paryżu, inne w Warszawie..." (48—49).

O przeznaczeniu. „Wszelki duch, przychodząc na ten świat, przynosi z sobą myśl Bożą, wolę Bożą, aby to a to spełnił w sobie; aby w tem a tem odmienił się, poprawił się i postąpił, poszedł po drodze Bożej w ciągu życia swojego na ziemi. Dla tego to celu poprawy, postępu, zbawienia człowieka Bóg wszystko urządza dla człowieka, osadza się duch w takiej płci, w takim kraju, w takim stanie; jest bogatym lub ubogim, zdrowym lub chorowitym, chudym lub otyłym, wysokim lub niskim, pięknym lub brzydkim etc. Wszystko to idzie z rachunku ducha tego przed Bogiem,

wszystko to ma ważny swój cel w miłości i mądrości Ojca przedwiecznego. Otóż to wszystko jako jest przeznaczone człowiekowi, tak też nazywa się przeznaczeniem człowieka. Największym jest interesem człowieka, aby to przeznaczenie spełniło się w zupełności dla człowieka, czego tak często człowiek nie otrzymuje, bo schodzi z drogi, która jemu naznaczoną została; wchodzi na różne manowce, ścieżki, drożynki kręte, na których nie znajduje już tego, co Bóg przygotował dla niego na drodze jego — znajduje biedy, trudności, które Bóg *dopuszcza* tylko... Polska nie z woli Bożej, a z *dopuszczenia* Bożego cierpi przez lata pod jarzmem obcem. — Największym jest interesem człowieka, aby spełnić Wolę Bożą, aby spełnić to, co naznaczono, aby iść po drodze naznaczonej. *Złe,* znając, że Łaska Boża strzeże człowieka na drodze naznaczonej, wysila się o to jedynie i kusi, aby sprowadzić człowieka z drogi tej.

Ale jak to dowiedzieć się, co człowiekowi naznaczono jest? To jest punkt główny ofiary Krzyża człowieka. Jest to prawo powszechne, że nic darmo nie przychodzi z nieba dla człowieka. „Królestwo Boże gwałt cierpi i gwałtownicy porywają je" — rzekł Chrystus, t. j. że wszystko, co z nieba idzie (a w tem jest wiadomość Woli Bożej, przeznaczenie człowieka) wszystko musi być w modlitwie, w ofierze uproszone, wyżebrane i przyjęte. Bóg objaśnia człowieka, który nie ma swojej woli, a poznania Woli Bożej jedynie pragnie, objaśnia tak czuciem wewnętrznem, które budzi w człowieku, jakoteż i znakami zewnętrznemi, które daje. Takie czuwanie i badanie ciągłe Woli Bożej jest to życie pod Krzyżem, ale jest to życie niebieskie na ziemi, bo w takiem życiu święci się Imię Ojca, schodzi Królestwo Jego na ziemi, jako w niebiesiech" (52—53).

O Łasce i jej odjęciu. „Odejmuje Bóg Łaskę swoją człowiekowi nietylko dla grzechów jego, które przerywają komunje z niebem, z Łaską, z Duchem Świętym, ale też często dlatego, aby człowiek nauczył się oceniać należnie ten skarb niebieski. Taka bowiem jest słabość człowieka, taka mała miłość i ofiara jego, a tak wielkie przeciwności, że człowiek ten skarb niebieski, czasowie ubogacający siebie, poczytuje zwyczajnie jako swoją własność, jako swoją zasługę i wielkość; tem góruje, tem syci dumę swoją, z tego czerpie nieprawą roskosz swoją i skarbu tego niebieskiego używa nie dla spełnienia Słowa Bożego, nie dla postępu chrześcjańskiego w większej ofierze, pokorze i bojaźni Bożej, a dla podniesienia tylko ziemi i siebie na ziemi! Daje Bóg człowiekowi wolność używać tego zasiłku niebieskiego, na co się jemu podoba, ale, skoro naznaczona człowiekowi miara Łaski, niewłaściwie użyta

zostanie, musi ten pielgrzym, po *zmarnowaniu* zasiłku swojego podróżnego, w ostatnim niedostatku pielgrzymować; musi, zostawiony własnej sile, w suchości, w martwości, w śmierci wewnętrznej, wielkiem wysileniem swojem, bez naznaczonej sobie pomocy niebieskiej, którą świętokradzko zmarnował, spełniać powinność swoją chrześcijańską, spełniać pod karą, pod siłą Bożą, wśród ciężkiego i bolesnego budzenia. — Łaska Boża otrzymuje się i utrzymuje się miłością i ofiarą a przedewszystkiem pokorą i skruchą. Aby stać się pokornym, dość jest człowiekowi zobaczyć w prawdzie, bez złudzenia, czem on jest wśród tak wielkich przeciwności i niebezpieczeństw, które go otaczają. Tak wielka jest bezsilność człowieka, że nietylko nic dobrego bez pomocy Łaski Bożej, Ducha Św., ale też nic złego człowiek zrobić nie może bez pomocy ducha złego. Człowiek ogołocony ze wszelkiej pomocy, wyższej i niższej, zostawiony swej własnej sile, do niczego nie jest sposobny..., stawi obraz sennego, niedołężnego. Dotknięcie Łaski jest to talent ewangieliczny, który dobry sługa pomnaża, a zły zakopuje w ziemi..." (65—68).

W tych i podobnych naukach, danych synowi Adamowi, przemawia Andrzej Towiański spokojnie. Nie propaganda, ale zbawienie ukochanej duszy synowskiej było mu wówczas główną troską. Łzy zaś i wzruszenie syna stały mu się nagrodą sowitą. Na tej rozmowie ojca z synem moglibyśmy właściwie uwagi nasze zakończyć w przekonaniu, że czytelnik sam sobie dosnuje pasma osobistych wrażeń.

Aby się jednak nie wydawało, że za wiele zostawiam domysłom, dodam jeszcze słów kilka na pożegnanie postaci, której niezwykłość przykuwała uwagę moją od lat blisko czterdziestu.

* * *

Rówieśnik Adama Mickiewicza, wychowanek Uniwersytetu Wileńskiego, Andrzej Towiański jest objawem charakterystycznym tych współczynników ideowych, które działały na kresach Polski wschodniej i w Petersburgu od schyłku Katarzyny do czasów Aleksandra I (Grabianka, Martyniści, Swedenborg, pani de Krüdener i w. i.[1])

---

[1]) Ducha mistycyzmu rosyjskiego owych czasów najlepiej (choć zbyt krótko) charakteryzuje Mickiewicz w wykładach swych w *Collège*

Łączy go z Mickiewiczem kongenjalne, zapamiętałe umiłowanie Boga, wiara weń bezgraniczna i nigdy niczem nie zachwiana, nieustanna baczność na wolę Stwórcy. Towiański, rozkochany w Bogu, ogarnia miłością swą wszystkie szczeble hierarchiczne duchów Bożych i wszystkie rodzaje stworzeń Bożych. I on także, jak przystało rówieśnikowi nieśmiertelnej Ody: „Ludzkości całe ogromy przenikał z końca do końca". Od dziecka już żywi on w sobie pewność, że światem wstrząśnie od „osi do osi". Pogrobowiec starej Rzeczypospolitej, sercem wrażliwem odczuł niedolę polską; od dziecka patrzał na wsi na nędzę i ucisk chłopa i widział, że „w krajach Ludzkości jeszcze noc głucha". Tęsknił w duchu do Więźnia, przykutego na wyspie Św. Heleny i czcił w nim Tytana myśli Bożej. Czuł, że pora wielka, aby z zamętu europejskiego wyszedł nareszcie „świat ducha..." Aż w utęsknieniu ogromnem zdało mu się wreszcie, że otrzymał z Niebios wezwanie, aby duchy Bóstwem zapalić, wieków otchłanie przeniknąć, wieczność przeżyć... I on także „mierzył siły na zamiary"... nadludzkie.

Wiodła go miłość Boga, przepełniająca mu duszę, niehamowana żadnemi względami w kraju, wyjałowionym po roku 1831. Czuł się przybyszem z krain nadziemskich i ku nim dążył. Widząc, że w ziemi ucisku nie potrafi znaleść swobody działania, przeniósł swą Sprawę na ziemię francuską i postanowił służyć najpierw „tęskniącym i czującym męczennikom wolności, których Pan Bóg więcej umartwił, aby więcej do Siebie przybliżył": emigranci polscy znaleźli „u Pana pierwsze prawo do tego wielkiego zaszczytu". — „Święte Zjednoczenie wasze stanie się posadą kolosu, który Prawica Wszechmocna podnosić już zaczyna..."

Tam to, wśród emigrantów polskich zawiązał Andrzej Towiański „świętą Rotę, poświęcającą się zbliżającej się sprawie ludów" (7 sierpnia 1841 r.) tam powołał „ministrów najświętszej sprawy ludów", tam błagał o łaskę Boga, o poruszenie i ożywienie „zastygłych serc ludów, w niedoli pogrążonych".

---

de France (31 maja i 7 czerwca 1842 r. — Tekstu francuskiego tom III, str. 266—269 i 281—283; w przekładzie Wrotnowskiego, tom II[3], str. 292—294 i 298—306).

Zdawało się wtedy najgorętszym, że „tajne brzemię lat wydało płód i stał się cud i rozraduje świat". Ileż to wtedy w Paryżu i w Nanterre popłynęło „łez dziękczynienia i radości"...! Mijały jednak miesiące i lata...; gorliwości nie brakowało, *sprawa* się napozór szerzyła, ale nie w tym postępie, nie w takich rozmiarach, jak o tem marzył „Sługa Sprawy". Kogóż obwiniać? Współpracowników? Działaczy tej miary i gorliwości, co Mickiewicz i Goszczyński?

Czyżby tym nawet brakło „sił na zamiary"? Oto w cztery lata po założeniu rzekomej „posady kolosu", Mickiewicz, powróciwszy z Szwajcarji 16 lipca 1845 r. z pielgrzymki do Mistrza, pod bezpośredniem wrażeniem słów Towiańskiego, wyznawał Goszczyńskiemu: „Nie możesz mieć wyobrażenia, ani ja dać go mogę, o wielkości wymagań Mistrza względem nas. Kiedy w jednej rozmowie ze mną zaczął mówić, czego po mnie żąda, pociemniało mi, ogłupiałem, nic nie rozumiałem... Wyraźnie powiedział: „Potrzeba mi w i e l k i c h l u d z i. Każdy z was, albo musi zostać wielkim człowiekiem, albo niech pęknie!' A wielkość na tem zależy, ażeby całą siłę ducha puścić w *Sprawę*, głównie żyć *Sprawą*". Wyrzut o tyle był niesłusznie do Mickiewicza skierowanym, że w innej rozmowie, dawniejszej, sam przecie Mistrz przyznał, ile *Sprawa* właśnie i głównie zawdzięczała Mickiewiczowi, a to przez postawienie jej męskie i stanowczo z katedry profesorskiej w r. 1844 w *Collège de France*. Towiański nie zdawał sobie jasno sprawy z tego, że odkąd wystąpił przed emigracją publicznie w kościele *Notre Dame*, odkąd ją rozgrzał i porwał zapowiedziami rychłych odmian, łzy rozczulenia obeschły, a wychodźcy nie mogli się doczekać s p e ł n i e n i a obietnic. Przyszła rzecz całkiem ludzka i naturalna: *niedowierzanie!* Pierwszą moralną porażką Towianizmu było łatwowierne, a zgoła zbyteczne, splątanie *Sprawy* czystej z nieczystym i politycznie skompromitowanym P. M. Vintrasem. Nie podobna dziś, wobec wyraźnych dokumentów, zaprzeczyć temu, że Towiański zrazu pochopnie u w i e r z y ł Vintrasowi, wychwalał „proroka" francuskiego, a opatrzywszy się po niewczasie, wyparł się go wkońcu energicznie i szatanowi przyrównał. Pomyłka taka ujść nie mogła „mistrzowi" który otrzymywał przecież, jak sądzono, *z góry*

wskazówki postępowania. Tu zatem natchnienie próby nie wytrzymało. To było pierwszą, ciężką porażką moralną.

Przyszła niebawem druga: niepowodzenie w Rzymie. Towiański wiedział doskonale, że siła jego *Sprawy* zależną jest od uznania ze strony Kościoła. Dlatego-to, jeszcze w dwa lata po wystąpieniu paryskiem wobec Emigracji, zapewniał 5 sierpnia 1843 r. w Brukseli: „Pierwszym urzędem dla człowieka jest i przez wieki będzie Kościół. A chociaż w niedoli człowieka, po utracie tonu Chrystusa, Prawda nie zawsze w źródle swem była, myśl Boża z Kościoła nie zdjęta.

I biada temu, kto, acz z Prawdą, poważyłby się człowieka z Kościołem rozczepiać".

A mimo takiego zapewnienia, Towiański w rozmowach z adeptami, interpretował po swojemu ewangelje, znaczenie Chrystusa niefortunnemi porównaniami pomniejszał, jedyność zaś Jego kwestjonował!

Jakże to sobie wytłómaczyć? Czy była w takiem postępowaniu koniecznie dwulicowość? Sądzę, że nie. Zdaje mi się, że da się to poniekąd objaśnić naturą duchową Towiańskiego, która była równocześnie: mistyczną i nawskroś indywidualistyczną.

Wiadomo dziś, że mistycyzm nie jest jakimś jednolitym typem duchowym. Owszem, rzec można, że tyle jest mistycyzmów, ilu było, jest i będzie na świecie mistyków. Mistycyzm Towiańskiego był zupełnie swoistej natury. Zanim jeszcze rozczytywania się w kabalistach lub teozofach tej miary, co Jakób Boehme, Martinez de Pasqually i Saint-Martin, mogły mu poddać niektóre pomysły i wyrażenia co do kosmogonji, hierarchji duchów i Władz Bożych, już on poczuł w sobie siłę, jakoby mu z góry nadaną, poczuł rzekomą misję jakoby Parakleta. Rzym nie mógłby nigdy uznać takiej misji. Przykład Vintrasa powinien był właściwie ostrzec Towiańskiego o bezowocności całej jego podróży do Papieża, gdyby nie to, że do mistycyzmu Towiańskiego przylgnął odrazu upór swoisty; „litewski", zacięty i zawzięty.

Gdyby Towiański miał był w sobie naturę mistyczną tego rodzaju, co słynni mistycy katoliccy, jak św. Jan od Krzyża, lub św. Teresa, byłby zrozumiał, że gorąca miłość

Boga i służba Jego sprawie dążyć mogła na drodze, wytkniętej przez Kościół Powszechny i znaleść w Kościele tyle pomocy i otuchy, ile ich tylko zapragnąć potrafią. Ale Towiański był mistykiem nie tyle z Bożej łaski, co z Bożego dopustu. Szeroka droga mu nie wystarczała; zapuścił się w ponętne swojskiemu indywidualizmowi drożyny, *napozór* równoległe z Kościołem; aż za późno dla dobra swej „sprawy" ocknął się na rozdrożach, z których nawrócić nie pozwalał już upór „litewski".

Towiański był mistykiem, dalekim od kwietyzmu, który tak często z mistycyzmem idzie pod rękę. Przeciwnie, Towiański rwał się do budowania *Sprawy* na gruncie realnym, a jakiś czas zwał ją nawet Sprawą *Ludów*. Od młodości czuł jakby fizyczny wstręt do „szkarady grzechu arystokratycznego", uważając go za „najzgubniejszy z grzechów Polski". W zbrodniarzu (jako rejent wileński) widział nieraz „zaród chrześcijański wyższy, niż u arystokraty z pychą szatańską na dnie" (PAT. I. 656—657). — Niedarmo zalecał „braciom", że „trzeba w sobie budzić obrzydzenie do grzechu arystokratycznego". Demokratyzm jego był nawskroś szczerym; symbolicznym sztandarem *Sprawy* była mu przecież zgrzebna koszula chłopa Łuszczuka, pokryta śladami ran od katowania pańszczyźnianego.

Mistycyzm Towiańskiego musiał jednak wyrazić się przedewszystkiem religijnie. Przykład Napoleona był mu ostrzeżeniem, że najwspanialsze zwycięstwa wojenne nie ostoją się wobec załamania lub niedotrzymania idei przewodniej. Dlatego nie wierzył w powodzenie polskie roku 1831, ani w skuteczność przewrotów europejskich roku 1848, a to w przekonaniu, że triumf trwały może się oprzeć tylko na poprzedniem zwycięstwie w duchu, t. j. o ile naród (lub narody) dojrzeją do wydania trwałego owocu duchowego. Dlatego tak mu zależało na tem, aby emigracja wypracowała w sobie w trudzie wewnętrznym, duchowym — przyszłą, odrodzoną Polskę. Oto dlaczego tętnem żywotnem w *Sprawie* była mu przedewszystkiem iskra Boża, iskra z Nieba, nie zaś ten lub ów dogmat wiary. Metodą w jego „nawracaniu" było szukanie w każdym człowieku przedewszystkiem tego (nieraz bardzo ukrytego) punktu, który on nazywał

„klawiszem", a którego naciśnięcie wydawało oddźwięk w duszy ludzkiej pochodzenia b o s k i e g o! Odszukanie tego połączenia, wydobycie tej iskry b o ż e j, zagrzebanej nieraz w popielisku brudnego cielska — to bywał t r i u m f T o w i a ń s k i e g o, którym zdumiewał zatwardziałych ospalców.

Mistycyzm wogóle ma to do siebie, że nie umie i nie chce ograniczać się czasem, lub przestrzenią. Mistyk nie spieszy się; ma czas, a operuje wiekami. Niecierpliwiło to Mickiewicza w Towiańskim, że kiedy innym, w roku 1848 paliło się pod nogami w Poznańskiem, w Krakowskiem, w Berlinie, Wiedniu, Medjolanie, Rzymie i Paryżu — Towiański spokojnie siedział w Szwajcarji. Lat tysiące były mu bowiem krótszemi, niż dla innych lat setki. Dla mistyków niektórych zjawiska najwyższe duchowe nie są przygwożdżone do danego miejsca i historycznie ścisłej daty. Chrystus dla takiego mistyka urodził się nie tylko raz jeden w mieścinie judejskiej z Dziewicy. On się może narodzić w duszy człowieka, ilekroć ta dusza stanie się dziewiczą, dziewiczo niepokalaną... Wobec zaś problematu Zbawienia stanowisko mistyka nie wierzącego po katolicku jest takie, że obywa się on zasadniczo bez czyjegokolwiek pośrednictwa, dąży zaś *immediate* do połączenia się z Bogiem. Obok mistyków-katolików są mistycy akatolicy. Kiedy mistyk katolik, rozkochany w Bóstwie, przy całym swoim bezpośrednim stosunku do Boga, pozostaje wiernym synem Kościoła, czci Sakramenta, a poznawania swoje, doświadczenia i przeżycia mistyczne gotów jest poddać każdej chwili pod sąd Kościoła — to mistyk protestant, lub akatolik wogóle, tak jest przekonany o możliwości połączenia się z Bogiem bez czyjegokolwiek pośrednictwa, tak ufa własnym sposobom uświęcenia swej duszy, że w zarozumiałości swej nie docenia skarbów nieśmiertelnych, środków uświęcających, Sakramentów, których szafarzem jest Kościół. Towiański należy do rodzaju mistyków indywidualistów, którzy przenoszą swój, autosuggestją uzasadniony autorytet, ponad zbiorowy autorytet Kościoła.

Trafił na wyjątkowo podatne i nieszczęściem narodowem użyźnione podłoże patologiczne Emigracji Polskiej po jej strasznem dziesięcioleciu męczarni duchowych. Osobistym

urokiem i surowem, przykładnem życiem wywarł wpływ głęboki na duchy przewodnie tej miary, co Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Goszczyński. Mógł był stać się tem, czem być pragnął: sługą Sprawy Bożej, gdyby odrazu był poszedł za Tym, co miał jedyne prawo rzec o sobie: *Jam jest Droga i Prawda i Życie.* Droga prawdziwa była i pozostała tylko j e d n a. Bezdroży jest bez liku.

Prof. J. Kallenbach.

Religja w oświetleniu socjologii współczesnej.

Jednem z zagadnień najgłębiej interesujących nie tylko historyków i psychologów, lecz wszystkich pracowników w dziedzinie myśli, a nawet poprostu wszystkich myślących jest bezsprzecznie zagadnienie dotyczące genezy, istoty i celów religji. Wypowiadane w różnorodny sposób, z różnorodnem spotykało się rozwiązaniem: począwszy od fantastycznych wybryków dziecinnej niemal wyobraźni, aż do najgłębiej logicznych form fifozofji i metafizyki. Czasy dzisiejsze przyniosły nową odpowiedź, nielogiczną wprawdzie i niewiarygodną, ponętną jednak i przybierającą pozory ścisłego naukowego wyniku.

Religja, mówi socjologja współczesna, jest wytworem życia społecznego, wynikiem świadomości zbiorowej, systemem społecznych symbolów, wartością czyli funkcją, zależną od ewolucji socjalnej.

A więc religja jest faktem socjalnym, funkcją społeczną — oto zdanie, które nie zawiera w sobie nic nielogicznego, ani zadziwiającego, gdy się je słyszy w obozie socjologów, które jednak słyszane z ust katolików, wypowiedziane przez ludzi wierzących, o których dobrej woli trudno wątpić, zdumiewa bądź głębokiem niezrozumieniem założeń socjologicznych, bądź nieznajomością podstaw religji, podstaw tak dogmatycznych jak moralnych.

Czemże to sobie wytłómaczyć? Oto pomimo, że parę lat zaledwie minęło od śmierci jednego z twórców socjologji współczesnej Durkheima, już nauka jego wywarła wpływ

niezaprzeczenie potężny, nie tylko na politykę, ekonomję polityczną, na filozofję, nie tylko na życie społeczne, na pojęcia ogólne i na życie jednostek, ale zaczyna wkraczać coraz zuchwalej w dziedzinę religji.

I o ile wpływy jej na każdem innem polu mogą być mniej lub więcej szkodliwe, o tyle w religji stają się zgubne, wprost zabójcze dla wiary osobistej człowieka i dla idei wogóle, oczywiście nie dla idei istniejącej samej w sobie w objektywnym absolucie prawdy, lecz dla istnienia jej pośród ludzi w tradycji objawienia, w postaci sprawy Bożej, wobec której żaden wierzący katolik nie może pozostać obojętnym.

Jednakowoż dziwne to i niezrozumiałe twierdzenie, że socjologja spółczesna nie jest nieprzyjaciółką religji katolickiej, rozpowszechnia się w sposób niewytłómaczony coraz więcej, i trudno zrozumieć tę akrobatykę myślową, dzięki której jedynie może katolik stwierdzać z triumfem i radością, np. że nauki społeczne wszystkie nie tylko katolickie doby dzisiejszej są przedłużeniem, owszem odrodzeniem potężnem i wspaniałym rozkwitem tomizmu, nawiązaniem do starej tradycji przerwanej przez racjonalizm. Niezrozumiałem jest również pewne lekceważenie tej religji katolickiej, która ogranicza się do zespołu wierzeń, a nie jest katolicyzmem społecznym, to znaczy jedynie logicznym, który pragnie zaczerpnąć z nauki Kościoła rozwiązanie zagadnień gospodarczych.

Katolicyzm społeczny tak bogaty jako koncepcja, a tak źle częstokroć rozumiany, w imię którego występuje wielu ludzi dobrej woli, a którym posługuje się legjon arrywistów, których uczciwość nie nakazuje wyznać, że nie wierzą w Boga — katolicyzm społeczny przesadny usuwa na drugi plan dogmat i poznanie Boga, a postuluje w pierwszej linji reformy ekonomiczne, aby tu na ziemi pod bokiem bolszewizmu, z którym bratają się państwa europejskie, zakładać Królestwo, a raczej Państwo Boże. Skoro więc niewystarczalność moralności ewangelicznej wzmocnić należy pojęciem moralności absolutnej czyli uniwersalistycznej, skoro prawo Boże podlega rozwojowi, a zasada hypostazująca rodzaj ludzki nakazuje z nieuchronnej konsekwencji wzbogacać myśl dorobkiem nie tylko XIII wieku ale i wieków późniejszych

takiemi np. zdobyczami postępu i pracy twórczej rodu ludzkiego, jak idealizm, krytycyzm, materjalizm, pozytywizm, nie mówiąc już o współczesnym socjologiźmie, nic dziwnego, że religja schodzi do rzędu zwykłych faktów socjalnych, staje się jedynie funkcją społeczną, uważana bywa za wytwór społeczeństwa, którego celem ma być dobrobyt ekonomiczny, formą: wojskowa organizacja, a sprawdzianem wykaz statystyczny.

Nie — religja nie jest „funkcją społeczną" — nie jest „faktem socjalnym" w znaczeniu socjologicznem, to znaczy w znaczeniu istotnem tego słowa, religja jest czemś nieskończenie wyższem, a przedewszystkiem czemś zgoła różnem. Na czem zaś polega owa zasadnicza różnica między funkcją społeczną a religją każdą wogóle, religją zaś katolicką w szczególności, oto co będziemy starali się zbadać w niniejszym artykule.

Genezy powiedzenia tego a raczej pojęcia religijnego faktu socjalnego szukać należy oczywiście w socjologji współczesnej.

Głównym a nawet jedynym postulatem tejże jest uznanie istnienia faktów czyli instytucyj socjalnych, będących w porządku społecznym tem, czem funkcje są w porządku biologicznym. Fakt więc socjalny nie jest oderwanym wypadkiem, fenomenem odosobnionym, lub jednorazowym, lecz prawdziwą funkcją społeczną, funkcją w znaczeniu biologicznem, jako czynność fizjologiczna społecznego organizmu, funkcją w znaczeniu matematycznem, jako wartość zależna odpowiadająca fazom ewolucji danej grupy społecznej. Ponieważ więc pojęcia faktu i obu rodzajów funkcji dadzą się sprowadzić do jednego określenia, postanówmy używać wyrażenia „fakt" socjalny, używając wyrażenia „funkcja" jedynie wtedy, gdy na skutek wymagań odcieni filologicznych zajdzie szczególna tego potrzeba. Wedle określenia Fauconnet'a i Mauss'a w art. pod słowem „socjologja" w Wielkiej Encyklopedji: fakt socjalny istnieje w przyrodzie, to znaczy podlega zasadzie porządku i determinizmu powszechnego, wskutek czego jest zrozumiały. Fakt socjalny jest specyficzny, on jedynie wypełnia warunki metody socjologicznej,

do niego jedynie stosować można reguły tejże. [1]) Jest przeto faktem socjalnym to, co się da zbadać jako fakt czysto naturalny, upodobniony wszystkim innym faktom, z któremi łączy go podobieństwo zewnętrzne, objektywne.

Jest to warunek najważniejszy a zarazem pierwsza reguła metody socjologicznej. Dodać należy, że reguła ta nakazuje usunąć wszelkie uprzedzenia i sądy zwyczajowe, w pierwszej linji punkt widzenia mistyczny przy badaniu faktów uznanych za społeczne.

Jest również faktem społecznym to, co podpada pod jedną z dwóch kategoryj faktów naturalnych, to znaczy co może być uważane za fakt socjalny normalny lub patologiczny. Fakt społeczny jest normalny dla pewnego określonego typu socjalnego w pewnym okresie jego rozwoju, jeżeli zdarza się przeciętnie w grupach społecznych tego samego gatunku w odpowiednich fazach ich ewolucji. Np. zjawisko socjalne zwane zbrodnią, jest normalne, ponieważ istnieje we wszystkich grupach społecznych, konieczne, ponieważ związane z podstawowemi warunkami wszelakiego bytu socjalnego, jest więc pożyteczne. Zdaniem socjologa Bayet'a *(Essai sur le principe de l'art moral rationnel)* dobrem jest w każdym kraju to, co świadomość zbiorowa uważa mniej lub więcej wyraźnie za dobre. Kto wie czy jutro nie będzie uważana za dobro kradzież lub morderstwo? Z chwilą, gdy połowa ludności plus jeden człowiek będzie mordowała i kradła: tak.

Po trzecie jest faktem społecznym wszystko to, co występuje jako stałe zjawisko w typach socjalnych, uważanych przez socjologję za etapy w rozwoju ludzkości. Warunek ten stanowi kwintesencję trzeciej reguły socjologicznej, odnoszącej się do tak zwanej morfologji społecznej i nakazujący klasyfikować typy socjalne wedle różnic jakościowych.

Jest następnie faktem społecznym jedynie to, co się da wytłómaczyć przyczynowo zjawiskami socjalnemi, uprzedniemi a nie indywidualnemi stanami świadomości i co po-

[1]) Wielu socjologów, przedewszystkiem Comte i Stuart Mill starali się określić tę metodę, ale jedyne dzieło źródłowe, które najdokładniej wyraża dążności socjologji współczesnej, jest to mała książka Durkheima p. t. „Reguły metody socjologicznej".

dlega ocenie wartości wyłącznie ze względu na swą użyteczność społeczną. Jednem słowem zjawisko, którego przyczyna leży wyłącznie i jedynie w stanach społecznych uprzednich, a cel w stanach społecznych następnych.

Nakoniec piątej regule socjologicznej, która zajmuje się określeniem kryterjum do oceny dowodów socjologicznych, odpowiada warunek ostatni: jest faktem socjalnym wszystko to, co można wytłumaczyć w sposób odpowiadający przepisom tej reguły, która twierdzi, że aby wytłómaczyć fakt socjalny, wystarczy zbadać go w pewnej ilości grup w tym samym okresie ich rozwoju.

Wszystkim tym warunkom odpowiada socjologiczne pojęcie religji, które znalazło wyraz i ujęte zostało najpełniej w kadry systemu w dziele Durkheima p. t. „Elementarne formy życia religijnego, czyli system totemistyczny w Australji".

Kwestją początków religji interesował się Durkheim niezmiernie, tak jak zresztą większa część socjologów filozofów, którzy starali się uczynić ze swej nauki całokształt obejmujący wszystkie dziedziny życia zbiorowego. Przeważnie u wszystkich, pośród różnych działów socjologji, jak państwowy, rodzinny, ekonomiczny, dział religijny stawiany bywa na pierwszem miejscu. Już twórca socjologji, August Comte, w którego chorym i do obłędu pysznym mózgu zrodziła się owa pseudonauka, August Comte, któremu nie wystarcza rola Arystotelesa odegrana w pierwszej połowie życia, pragnie być w drugiej „świętym Pawłem dla świata" i buduje socjologiczny system religijny, który w ostateczności staje się mistycznym kultem ludzkości. Ów mistycyzm twórcy pozytywizmu, zdyskredytowany przez własnych jego adeptów, staje się bardziej trzeźwym i przybiera pozory wyniku ścisłego naukowego badania u Durkheima i jemu pokrewnych. Wynik ów jednak jest tą samą, tylko zmiejszoną w proporcjach myślą Comte'a. „Religja — mówi Durkheim w dziele „O samobójstwie" — jest to system symbolów, przez które społeczeństwo uświadamia się, samo sobie, sposób myślenia właściwy istocie zbiorowej. Władza, która się narzuciła myśli człowieka, która się stała przedmiotem jego czci, jest to społeczeństwo. Bogowie byli jedy-

nie jego formą hypostatyczną". Więc już nie ludzkość cała, lecz pewna określona grupa społeczna staje się bogiem objawiającym się i wymagającym czci. W jaki sposób i na mocy jakich przesłanek dochodzi Dürkheim do tego wniosku, będącego najnowszą formą współczesnego bałwochwalstwa? Już w artykule p. t. „Określenie zjawisk religijnych" (*Année sociologique* 1897—98) Durkheim wyraża myśli, które później pogłębia i rozwija w dziele „Elementarne formy życia religijnego". Zdaniem Durkheima, mylnem jest wyprowadzanie religji z poczucia tajemniczości otaczającego nas wszechświata i z wypływającej zeń wiary we wszechobecność czegoś, co przekracza granice ludzkiego zrozumienia,[1]) albowiem człowiek nie dotknięty cywilizacją nie widzi i nie czuje nic nadprzyrodzonego i nie boi się swego fetysza. Mylnem jest również, wedle Durkheima, szukanie początków religji w pojęciu a raczej odczuciu bóstwa,[2]) gdyż istnieją religje bez Boga, np. buddyzm i poprzedzający go braminizm. U Greków bóg nie jest niczem innem, jak uosobowieniem pewnej władzy lub siły przyrody. Pojęcie bóstwa nie jest więc rzeczą podstawową w religji, ale wręcz przeciwnie epizodem następczym, drugorzędnym, wynikiem całego skomplikowanego procesu myślowego na skutek którego jeden lub wiele elementów religijnych łączy się i konkretyzuje w postaci osoby indywidualnej, gorzej lub lepiej określonej. „Pojęcie bóstwa osobowego odegrało w życiu religijnem ludzkości rolę analogiczną do pojęcia własnego „ja" w życiu psychicznem jednostki. Jest to zasada grupowania i jednoczenia".

Dotychczas mieliśmy do czynienia wyłącznie z krytyką systemów cudzych, teraz przystępuje Durkheim do osobistych wniosków i tu leży jeden z jego zasadniczych błędów. Ponieważ zjawiska religijne posiadają te same cechy, co inne zjawiska socjalne, jak moralność lub prawo, to znaczy, że są obowiązujące w danem społeczeństwie, które nie znosi oporu lub buntu ze strony swych członków, przeto zjawiska religijne podlegają podobnemu określeniu i można o nich powiedzieć, że są to „wierzenia i praktyki im odpo-

[1]) Spencer i szkoła agnostyków.

[2]) Określenie Reville'a.

wiednie wspólne, ogólne, a tem samem obowiązujące". Religja poczęła się nie w poczuciach indywidualnych, lecz w stanach duszy zbiorowej i zmienia się w stosunku do owych stanów.

Określenie Durkheima jest bezpodstawne i niedokładne najpierw dlatego, że religja nie jest analogicznie związana z prawami moralności lecz genetycznie, gdyż wszelka moralność pochodzi od pojęć religijnych. Nie może więc zlaicyzowana część zjawiska religijnego służyć za wytłumaczenie całości. Powtóre jest określenie Durkheima bezpodstawne, ponieważ mamy przykłady w historji, że religja nie tylko nie narzucała się jako mus społeczny, lecz przeciwnie była częstokroć przyczyną prześladowań, rozłamów w łonie państwa lub rodziny i że religja mniejszości niejednokrotnie wychodziła zwycięsko z zapasów z przemocą nawet fizyczną ogółu. Przedwczesny zatem jest triumf Durkheima, trudności nie znikają, ciemności nie rozpraszają się, gdy uznamy religję za fakt wyłącznie społeczny. Nauką, która oświetla i tłumaczy religję, nie będzie zdaje się socjologja. Zwłaszcza, że socjologom, przystępującym do badania tego rodzaju faktów, brakuje zrozumienia ich ducha i treści. Jeśli Durkheim, posługujący się z taką żonglerską łatwością przykładami ze wszystkich religij, zna je wszystkie tak dobrze jak katolicyzm, wyniki jego ścisłych badań nie mogą być świetne. Oto parę przykładów zrozumienia katolicyzmu, czerpanych z dzieł owego „doktora socjologji": „Jakże rozróżnić praktyki religijne od moralnych lub prawnych skoro dziś nawet dla człowieka wierzącego, oświeconego, najlepszy sposób uczczenia boga to spełnianie obowiązków względem bliźnich?" W innem miejscu dowodzi Durkheim, że duchy złe należą w różnych religjach do kategorji rzeczy świętych, np. w katolicyźmie demon jest upadłym bogiem. Jeszcze na innem miejscu czyni Durkheim ustępstwo na rzecz jednostki i przyznaje, że istnieją formy religji indywidualnej, np. kult osobistego genjuszu w Grecji, w katolicyźmie zaś kult Anioła Stróża lub świętego patrona. Przykładów tych komentować nie potrzeba, przemawiają same za siebie.

Wiemy więc już z artykułu o „Zjawiskach religijnych" jaką drogą pójdzie system Durkheima; wielkie dzieło o re-

ligji, wydane w r. 1912, odpowiada w zupełności zapoczątkowanemu kierunkowi. W badaniu ciemnych początków religji schodzi Durkheim do mroków prahistorji, do tajemniczych czasów, z których w Azji, w Afryce północnej i w Europie nie pozostał ani jeden zabytek, ani najdrobniejszy ślad wiarygodny, które jednak szczęśliwym zbiegiem okoliczności otworzyły się przed autorem jak zrealizowany sen przeszłości, jak nowa edycja starej księgi. Oto bowiem już w roku 1791 tłumacz indyjski J. Long wspomina o istnieniu w Ameryce formy religijnej zwanej „totemizmem", a w roku 1841 Grey odnajduje podobną formę w Australji. W roku 1870 Mac Lennan pierwszy usiłuje wywieść z totemizmu wszystkie prawie formy religijne ludzkości. Frazer w swem dziele o totemiźmie stara się odnaleźć ślady owej prareligji w Egipcie, Arabji, Grecji, u południowych Słowian etc. Inną metodę obiera Durkheim, mniej historyczną i szeroką, ściślej socjologiczną w dzisiejszem tego słowa znaczeniu. A więc totemizm jest faktem niezaprzeczonym, naturalnym, związanym z pewną formą ugrupowania społecznego, zwaną klanem, jest więc faktem socjalnym natury religijnej, zawiera bowiem wszystko, co stanowi składowe części religji: rozróżnienie rzeczy na święte i świeckie, pojęcie duszy, duchów, osobistości mitycznej, bóstwa narodowego a nawet międzynarodowego, kult, ascezę, rytuał, ofiary, komunję. Znajduje się go u podstaw społecznego gmachu w najniedoskonalszej formie zgrupowania, pośród najciemniejszych, najdzikszych jednostek ludzkich, niemniej jednak jest religją. A ponieważ wszystkie religje należą do tej samej grupy faktów naturalnych, ponieważ totemizm, związany z najniedoskonalszą formą społeczną jest najprawdopodobniej prymitywną formą życia religijnego, ponieważ zaś z drugiej strony lekarzowi łatwiej określić chorobę w początkach, więc należy zbadać totemizm, a temsamem zbadamy religję wogóle jako taką i znajdziemy wytłumaczenie tego zjawiska.

Taylor, Spencer ze swoim postulatem animistycznego początku religji, Max Müller z jej naturystyczną genezą zmiażdżeni dowodami ustępują, pozostaje jedynie totemizm, jako ów strumień pierwotny religijności ludzkiej. Idąc w górę przeciw biegowi, możemy dojść do źródła.

Totemizm polega na kulcie zwierzęcia, rośliny, rzeczy, siły przyrody czyli tak zwanego totemu, który jest odznaką, godłem klanu. Czciciele jednego totemu są spokrewnieni, wszystkie prawa co do zawierania małżeństw podlegają przepisom kultu. Totem dziedziczy się rozmaicie, w jednych klanach po matce, w innych po ojcu, w innych jeszcze po przodku, który zapłodnił matkę w chwili, gdy znajdowała się w pobliżu jakiegoś totemu. Są również totemy płciowe, o których cześć toczą się nieraz krwawe bitwy między mężczyznami a kobietami klanu. Wreszcie istnieją totemy drugorzędne, indywidualne. Totem nie jest jednem indywidualnem zwierzęciem lub rośliną, totem jest całym danym gatunkiem. Członkowie klanu uczestniczą w nim substancjalnie, czczą go, uważają gatunki jemu pokrewne za dobre, otaczają go rozlicznemi zakazami, tak zwanemi „tabu" np. zakazem jedzenia, który jednak częstokroć ustępuje nakazowi umiarkowanego spożywania. Jakież są początki totemizmu? I znowu Durkheim zwalcza tezę Taylora o wcielaniu się w zwierzęta przodków klanu, tezę Jevons'a o przebłagalnym kulcie przyrody, Frazera, który w swym dziele „Golden bough" wywodzi totem klanu z totemu indywidualnego, a w „Totemizm in Australy" opiera totem zbiorowy na pojęciu totemu miejscowego, zapładniającego kobiety, [1]) Lang'a, który uważa totem poprostu za hasło klanu. Dla Durkheima totemizm jest religją, nie takich a takich zwierząt lub ludzi, lub znaków, lecz kultem siły anonimowej i nieosobowej, którą można odnaleźć w każdem z tych stworzeń, ale nie należy utożsamiać z żadnem z nich. Jest to coś w rodzaju bóstwa ale nieosobowego, bezimiennego, immanentnego, rozpostartego na niezliczone mnóstwo rzeczy. Totem jest symbolem owego nieosobowego boga, który w Dakocie (Ameryka północna) nazywają tubylcy „wakan", władza, potęga, w Melanezji „mana" siła, zwierzchność, która przewyższa ludzi i przenika ich w mniejszym lub większym stopniu. Jest on także symbolem danego klanu. Tak więc bóg i grupa społeczna stanowią jedność. Totem, sztandar

[1]) Niektóre plemiona australskie uważają przychodzenie na świat dzieci za cudowne.

i godło klanu staje się wyrazem siły, która objawia się w chwilach ważnych życia społecznego, gdy wszyscy członkowie klanu, a nawet szczepu zbierają się na obrady lub uroczystości świąteczne. Wtedy ogarnia ich szał religijny: w mrokach nocy, w cieniach odwiecznych lasów, w krwawej łunie rozpalonych ognisk, wśród epileptycznych skoków i tańców rytualnych, w prawnem kojarzeniu się par cudzołożnych lub kazirodczych, w orgji i rozlewie krwi, w ludożerczych ucztach, rodzi się religja — zjawisko najgłębiej złączone z pijaństwem i patologją, gorączkowe, jak wszystkie wyobrażenia kollektywne, zjawisko najistotniej socjalne, gdyż będące wynikiem zbiorowego delirjum, kultem zbiorowości, jedynej siły przerastającej jednostkę, i jej symbolu: totemu czyli boga. Taki jest początek religji wedle socjologji współczesnej. Wszystkie pojęcia religijne w swych szczegółach, wszystkie dogmaty dadzą się według niej w analogiczny sposób wyprowadzić z prymitywnego życia społecznego.

Indywidualność duszy ludzkiej, pojęcie późne i wypracowane przez filozofję, nieistniejące początkowo, tak miała powstać: Nieosobowa „mana" jest duszą i świadomością, zbiorową substancją rodzajową, która indywidualizuje się przypadkowo i powierzchownie. Duchy przodków, które w późniejszych czasach odgrywają tak ważną rolę, zostały stworzone na wzór tychże dusz indywidualnych, a bóg szczepu lub narodu jest początkowo jedynie duchem jakiegoś najznaczniejszego przodka. Na tym punkcie forma elementarna życia religijnego łączy się z formami doskonalszemi. Obecnie starzy bogowie umarli, nowi się jeszcze nie narodzili, lecz nie traćmy nadzieji. Żyjemy gromadnie, zbieramy się i grupujemy społecznie, więc przyjdzie chwila, gdy zbiorowość znajdzie nowy symbol, nowy totem odpowiedni ewolucyjnej fazie, w której żyjemy.

Nie zaginie religja póki żyje bóg-społeczeństwo, „niema bowiem różnicy między tłumem chrześcijan, obchodzących święto Chrystusowe, a tłumem obywateli, cieszących się obchodem narodowym, między świętem Wielkiejnocy a 14 lipca, dniem zburzenia Bastylji". Nie zaginie moralność, ponieważ rządy i społeczeństwa czuwać będą nad porządkiem i postępem tejże. Nie żałujmy pracy, minionych wie-

ków: „Wszystko co się czyniło w imię religji, nie poszło na darmo", gdyż skorzystało z tego społeczeństwo, gdyż ludzkość, twórca i przedmiot religji zebrała ze wszystkich tych czynności sobie należne owoce. Niech nasze dusze indywidualne czyli zwierzęce stopią się w wielkiem ognisku duszy zbiorowej, a wyłoni się dla nich religja nowa, wielka, socjalna: wiara w postęp ludzkości. Tak wygląda religja w oświetleniu socjologicznem: odpowiada wszystkim warunkom, podlega badaniu wedle metody socjologicznej, jest niezaprzeczenie naturalnym faktem społecznym, funkcją socjalną, podlegającą ewolucji i jej prawom, przedmiotem nauki ścisłej, rozpraszającej ciemności.

Nie będziemy oczywiście podejmować krytyki owego systemu jako takiego. Często, choć nie dosyć wyraźnie i ostro, podkreślane były niedokładności i braki w szczegółach, aprioryzm w założeniach Durkheima, śmiałość w rozciąganiu totemizmu na wszystkie grupy i narody, niekonsekwencje i naciągania w wykładzie i przykładach, nieznajomość treści poszczególnych religij, tendencyjne tłumaczenie cytacji, np. słów Indjanina, określającego „wakan", które w innem oświetleniu możnaby podać jako przykład wiary w osobowego boga, sztuczność dowodów a dowolność wniosków — oto główne cechy jednego z podstawowych dzieł socjologji religijnej. Ponieważ jednak chodzi nam głównie o podkreślenie rozbieżności katolicyzmu z socjologicznem pojęciem religji, jako faktu socjalnego, zastosujemy jedynie główne twierdzenie socjologji do religji chrześcijańskiej, aby przekonać się jak dalece odpowiada ona postulatom tejże.

Jako fakt socjalny musi chrześcjaństwo wypełniać pierwszy warunek to znaczy być faktem naturalnym. Otóż dla katolika wierzącego religja jest prawdą, przechowywaną w tradycji przez wszystkie pokolenia ludzkie, bezpośredniem objawieniem osobowego i transcendentnego Boga. Jest również rzeczą nadprzyrodzoną, z której niepodobieństwem jest usunąć cały porządek nadprzyrodzony, stosunek indywidualny duszy ludzkiej z Bogiem, działanie łaski. Usunąć z niej punkt widzenia mistyczny, uznać ją za zjawisko czysto naturalne, zrodzone w łonie grupy społecznej, utożsamić ją z herezją lub pogaństwem, znaczy to zaprzeć się wiary — to jest umy-

słowego i indywidualnego przyznania, że to, co Bóg objawił w księgach Starego i Nowego Testamentu i co zostało przechowane w tradycji kościelnej pod strażą nieomylności Papieża, jest prawdą objektywną, bezwzględną, niezmienną, zatem nie podlegającą ewolucji, niezależną od ustroju społecznego, wolną od wpływów socjalnych, istniejącą odwiecznie aż do najdrobniejszych, określonych w czasie, szczegółów w myśli Bożej.

Przeciwko drugiemu warunkowi wytoczyć można argument istnienia niezmiennego pojęcia moralności, poczucia każdego sumienia, co zasadniczo jest dobre a co złe. Poczucie to włożone przez Boga w każdą duszę, niezależne od wpływów społecznych, może jedynie być zabite osobistą niewiernością głosowi sumienia. Kryterjum moralności zaś jest stosowanie się do przykazań, które Bóg ogłosił osobiście i które obowiązują każdą jednostkę ludzką. Gdyby więc nie połowa ludzkości, ale i ludzkość cała mordowała i kradła, gdyby sankcja opinji publicznej przestała istnieć lub poszła zupełnie błędnemi torami, morderstwo i kradzież nie staną się dobrem, gdyż sankcja Boża istnieć nie przestanie poza ludzkością niezależnie od wpływów socjalnych. Cała zaś część dogmatyczna religji chrześcijańskiej, fakt objawienia Chrystusowego nie podpada pod kategorję faktów ani normalnych ani patologicznych, jest bowiem faktem jedynym w historji ludzkości, nie dającym się porównać w pojęciu chrześcijanina z niczem innem.

Nie może również religja chrześcjańska być podciągnięta pod pewien typ socjalny, jako zjawisko stałe, występujące w pewnych etapach rozwoju. Chrystus przyszedł na świat raz jeden, w określonym historycznie momencie, a religję Jego przyjmowały narody i jednostki, stojące na różnych szczeblach cywilizacji, niezależnie od socjologicznej klasyfikacji typów socjalnych wedle różnic jakościowych, częstokroć w warunkach najnieodpowiedniejszych, wręcz przeciwnych przewidzeniom indywidualnego lub społecznego wyrachowania.

Lecz jakże jaskrawo uwidocznia się sprzeczność religji chrześcjańskiej z pojęciem faktu socjalnego przy zastosowaniu warunku czwartego — warunku przyczynowości i celo-

wości społecznej! Czyż bowiem może chrześcijanin, wierzący w bóstwo Jezusa Chrystusa, szukać przyczyny Jego życia i nauki w uprzednich stanach społecznych? Nie — religja chrześcijańska nie była wynikiem pomyślnego zbiegu okoliczności, ani ówczesnego ustroju społecznego, nie była przygotowana przez ducha czasu, ani przez dodatnie prądy społeczne. Była ona faktem osobnym, wynikiem inicjatywy jednostki, która potęgą swej myśli przygotowała przeistoczenie świata, przyniósłszy mu objektywną, wyższą nad wszelkie atmosfery społeczne prawdę. Działanie zaś religji chrześcijańskiej ubocznie tylko i drugorzędnie zajmuje się ustrojem doczesnym świata, mianowicie o tyle, o ile ten ostatni prowadzi do celu ostatecznego. Celem zaś ostatecznym jest zbawienie każdej duszy. Cel ten w zasadzie niezależny jest od takiego lub innego porządku społecznego. „Królestwo moje nie jest z tego świata" mówił Zbawiciel, a Kościół tłumaczy słowa „Przyjdź Królestwo Twoje", jako królestwo specyficznie duchowe, i choć nie, jak twierdzą Sabatier i Harnack, jedynie duchowe, eschatologiczne, choć nie jedynie, jak tego stara się dowieść Loisy, zbiorowe i społeczne, lecz nie bez hierarchji, jak chcą protestanci. A ta zewnętrzność i zbiorowość, niezależna od państwa i polityki, leży w ustroju społeczności wiernych: w Kościele, który był równie silny jako instytucja Boża w katakumbach, jak i w czasie największej potęgi Państwa Kościelnego. Nie znaczy to bynajmniej, żeby pewna forma rządu nie była odpowiedniejsza dla spokoju i działalności Kościoła, nie znaczy to również, żeby uznanie religji katolickiej za państwową nie było największem szczęściem dla państwa; nie — znaczy to tylko, że Kościół się bez państwa obejść może, że Chrystus królować powinien przedewszystkiem w duszach ludzkich, znających Jego Prawdę objawioną, że wtedy i wtedy jedynie może przyjść odrodzenie społeczeństwa jako całości. Nie pomoże bowiem krzyż nad tronem lub w sali obrad sejmowych, gdy rządzący lub obradujący są poganami. Celem więc bezpośrednim i ostatecznym religji chrześcijańsko-katolickiej nie jest dobrobyt ani korzyść społeczna, lecz zaprowadzenie Królestwa Chrystusowego w duszach. Gdy zapanuje On we wszystkich bez

wyjątku, wtedy nie będzie zbrodniarzy, ani złych bogaczy, tylko ewangeliczna miłość w teokratycznej formie rządu.

Nakoniec jakżeż moglibyśmy wytłumaczyć religję chrześcijańską i podać wystarczającą ocenę jej dowodów, wykazując jedynie jej istnienie w pewnej ilości grup w tym samym okresie ich rozwoju? Zgoła inne jest kryterjum prawdy objawionej, a dowody istnienia Boga uznane i przyjęte postulują konieczność wiary w Niego i w Jego objawienie.

Dodać należy, że socjologiczne uogólnienie faktów stosunkowo do faz ewolucyjnych doprowadzą w konsekwencji do zasady powszechnego determinizmu, niezgodnego z katolickim dogmatem wolnej woli. Wedle Durkheima, z chwilą gdy grupa społeczna wstępuje w pewien etap rozwojowy, podlegamy wszyscy prawom ogólnym, ślepej konieczności. Każdy z nas, obezwładniony potęgą istoty wyższej, to znaczy społeczeństwa, pędzony siłą postępu ku jakiejś nieokreślonej doskonałości, obdarzony małą cząstką zbiorowej świadomości, idzie na oślep bez wiedzy, bez woli i bez wyboru, idzie w spokojnej ławie społecznej, aż zagarnięty przez jakiś przemożny prąd socjalny pędzi ku przeznaczeniu, ku samobójstwu lub zbrodni po to, by zginąć na zawsze, wypełniwszy wolę wielokomórkowego potwora, któremu zawsze staje się zadość.

Wobec tych wszystkich zasadniczych sprzeczności, tej naistotniejszej niezgodności z warunkami socjologji możemy śmiało twierdzić, że wniosek nasz odpowiada założeniom. Religja katolicka nie jest socjologicznym „faktem socjalnym", nie jest „funkcją biologiczną ani psychologiczną organizmu społecznego", ale jest prawdą objawioną jednostkom, opierającą się na osobistem dziele wcielonego w jednostkę ludzką Boga, prawdą, o której przyjęciu lub odrzuceniu decyduje wolny wybór woli ludzkiej.

Drugim pokrewnym wnioskiem skonfrontowania założeń socjologicznych z religją jest niemożliwość zastosowania metody socjologicznej do badania zjawisk religijnych wogóle, religji katolickiej w szczególności. Idźmy dalej jeszcze: niemożliwem jest zużytkowanie systemu Durkheima jako antytezy liberalizmu protestanckiego i kantowskiego imperatywu kategorycznego, tak jak tego żąda Michelet w swem dziele

pt. „Bóg i agnostycyzm współczesny". Niepodobieństwem jest bowiem, aby ze źródła tak trującego wyszła regeneracja życia religijnego, aby w ubóstwionej ludzkości można było wskrzesić wiarę w odtrąconego Boga. Chyba, że „socjalni" katolicy współcześni nie wierzą w wystarczalność i w wieczystą siłę Ewangelji, chyba, że oczekują przyjścia nowego społecznego Mesjasza, chyba że chcą uratować hierarchję i wzorowy porządek Kościoła katolickiego i umocnić kult zewnętrzny po utracie wiary w Boga i objawiony dogmat.

Poco szukać oparcia w błędnych, wrogich teorjach, które dziś są, a jutro znikną bez śladu, gdy się ma źródło wiecznie bijące i światło, które nie gaśnie?

Dlaczego tak nieufnie, tak nieśmiało odnosić się do prawd, które zwyciężają zawsze, we wszystkich dziedzinach, które nie sprzeciwiają się rozumowi, lecz są potężną pomocą nawet w owych cieszących się złą a niesłuszną sławą naukach ścisłych? Czyż liczne doświadczenia, np. to niedawne z teorją ewolucji i pochodzenia człowieka, nie nauczyły uczonych katolickich zejść do głębi doktryny, poradzić się dogmatu i powiedzieć — nie? Nie wszystko da się zasymilować, wołają to nawet wrogowie, np. Haeckel w broszurze pt. „Religja i ewolucja", a katolicy nie wierzą w swą wiarę, która musi być prawdziwa i może zwyciężyć bez obcej pomocy. Jakże inaczej przedstawia się już dziś teorja ewolucji niż za czasów Lamarcka, Darwina i Haeckla. Tak samo minie Durkheim i jemu pokrewni, a religja katolicka zostanie niezmienną w założeniu i w dogmacie.

Tymczasem jednak szerzą się socjologiczne pojęcia w sposób zastraszający, wdzierają się do polityki, uniwersytetów, przeniknęły nauczanie szkół niższych i średnich we Francji, usiłują zdobyć prawa obywatelstwa w szkołach polskich. Uniwersalizm, uspołecznienie staje się hasłem pierwszem — głównem, zwłaszcza w szkołach męskich. Religja, aby się ostać, przybierać musi formę pracy społecznej, a w zebraniach i pismach katolickich słyszy się i znajduje wszystko prócz Ewangelji.

Nie dziwi to bynajmniej w środkowiskach przyjmujących założenia i postulaty socjologji, ale czyżby chrześcijanie wyobrażali sobie, że wyczerpali cały program Chrystusowy i muszą

szukać dalszego ciągu u Durkheima w presji narzuconej przez ogół, w zasadzie zbiorowej świadomości, w determinizmie socjalnym itp.? Gdyby każdy starał się poznać religję, gdyby stała się ona naprawdę „funkcją indywidualną" — funkcja jej społeczna — funkcja tym razem w znaczeniu niesocjologicznem działania, pracy, pomocy, a nawet modlitwy wspólnej byłaby cudownym wynikiem, koroną osobistych dążeń, ekonomją społeczną Królestwa Chrystusowego.

Czyż bowiem inaczej można wytłumaczyć słowa Zbawiciela: „jednego tylko potrzeba"? Gdy wszyscy katolicy będą szukali poznania Boga, oświecenia w wierze, wprowadzenia w czyn zasad miłości chrześcjańskiej, wszystko inne: siła organizacji, sprawiedliwość w stosunkach ludzkich, a nawet rozwiązanie zagadnień ekonomicznych będzie im przydane.

Irena Gałęzowska.

Rosyjski romantyk nawrócony.

O. WŁODZIMIERZ PECZERIN.

(Ciąg dalszy)

III. Marzenia i rzeczywistość.

Pod datą 17 czerwca 1834 r. Nikitienko zapisuje w swym pamiętniku:

„Powrócili z zagranicy studenci petersburskiego instytutu. Byli u mnie: Peczerin, Kutorda, Czewilew. Odwykli od Rosji i męczy ich myśl, że będą musieli wegetować w tem królestwie niewoli. Szczególnie ponury jest Peczerin. Żył on długo w Rzymie, Neapolu, widział połowę Europy, a teraz los go rzucił do... Azji".

Sam Peczerin o nastroju, w jakim do Rosji powrócił, tak mówi:

„Po dwóch latach powróciłem do Petersburga z jakąś nieuleczalną tęsknotą w sercu, z szaleńczemi planami na przyszłość".

Nie łatwo przychodziło ustalenie karjery profesorskiej. W sierpniu otrzymał nominację na profesora, ale... w Moskwie. Peczerin, jak wielu petersburszczan, Moskwy nie lubił, nie znał jej prawie. Zwlekał więc z habilitacją. Chyba już wtedy nosił się z zamiarem ucieczki.

Wreszcie został docentem literatury greckiej i języka. Rozpoczął wykłady, w które włożył dużo zapału. Mamy w pamiętnikach uczniów prof. Peczerina dane, świadczące o tem:

„Profesor języka greckiego — pisze jeden z nich (Busłajew) — a w nawiasach dodaje: nie mogę sobie przypomnieć ani nazwiska, ani imienia, był bardzo młodym człowiekiem, najmłodszym

z przybyłych z zagranicy. Małego wzrostu, zgrabny, ruchliwy, bardzo przystojny, w każdym ruchu wytworny i sympatyczny. Lubiłem tę postać za jego szczere spojrzenie, za głos miękki, serdeczny (zaduszewnyj). Gdy nam analizował Homera, Sofoklesa, tłómaczył ich oryginalnym prześlicznym rymem, własnym. Niestety, małośmy skorzystali z jego wielkiej erudycji i talentu. Wykładał rok niespełna".

Bliższe informacje o wykładach prof. Peczerina znajduję u znanego pamiętnikarza, S. Aksakowa:

„Rzetelny ten uczony potrafił łączyć nadzwyczajną erudycję w zakresie literatury klasycznej z żywym talentem poetyckim... W krótkim czasie swej profesorskiej działalności zdążył zaszczepić zarówno w grono swych kolegów, jak i studentów uczucie wielkiej sympatji dla siebie".

Aksakow podkreśla, że Peczerin posiadał „nadzwyczaj wrażliwą duszę na wszelki ból ówczesnej rzeczywistości rosyjskiej", dodaje też, że „był pod względem kierunku myślowego ateuszem, jak wszyscy niemal jego koledzy"(?).

Po jednym semestrze wykładów złożył podanie o urlop i pozwolenie wyjazdu. Motywował to koniecznością załatwienia jakichś wydawniczych spraw w Niemczech. Dość długo czekał na odpowiedź. Wiele chyba dopomógł mu hr. Stroganow, kurator okręgu moskiewskiego, który szczerze lubił Peczerina. Otrzymał zezwolenie w końcu roku szkolnego i w lipcu 1836 r. wyjechał. Już więcej do Rosji nie powrócił.

„Peczerin — pisze biograf — uciekł z Rosji w lipcu 1836 r. Odtąd nasze wiadomości o nim będą bardzo skąpe". Po roku tułaczki da on jeszcze raz znać o sobie „oficjalnie" w liście-spowiedzi, adresowanym do kuratora i protektora zarazem, hr. Stroganowa.

Ale interesuje nas przecież nie tylko subjektywna ocena przeżyć naszego bohatera, lecz także objektywny obraz tego systemu rzeczywistości, z którego uciec musiał profesor moskiewski. Nie była ta ucieczka jakimś zupełnie wyjątkowym wypadkiem. W tym samym roku genjalny satyryk rosyjski, Gogol, po przeżyciu... premjery swego „Rewizora" też przecież ucieka z Rosji do Rzymu. Wszyscy nowocześni badacze Gogola w ten a nie inny sposób traktują wyjazd zagranicę Gogola. Gogol zresztą z Rzymu pisze listy bardzo podobne do tego „oficjalnego" listu Peczerina. W tym samym

roku inny wieszcz rosyjski, Puszkin, miota się w samotrzasku dworskiej intrygi, zakończonej, jak wiemy, śmiercią w pojedynku, rok później. W tym samym roku zostaje wydrukowany „List filozoficzny" Czaadajewa, czyli, używając określenia Hercena, „rozlega się niespodziewany wystrzał w nocy rosyjskiego „mrakobiesja".

Peczerin tylko rozpoczął ową ucieczkę... (Dla ścisłości należołoby dodać, że księżna Zinaida Wołkońska uciekła już w 1829 r.).

„Lata następujące po likwidacji polskiego powstania wychowywały bardzo prędko. Nas już nie tylko to przerażało, że Mikołaj wzrósł i upewnił się w despotyźmie, ale z wewnętrzną zgrozą rozglądaliśmy się po Europie, a zwłaszcza po Francji, skąd oczekiwaliśmy na hasło i parol polityczny. I tam jakoś szło nie po naszej myśli; teorje zaczęły wydawać się podejrzane... Wśród tego szamotania, wśród domysłów, wysiłków, by rozwiązać wątpliwości, wpadły do rąk naszych broszurki Saint-Simonistyczne, ich kazania, proces. Przejęło to nas do żywego..."

Nie ulega chyba wątpliwości, że gdyby Peczerin pozostał w Moskwie, napewnoby zetknął się właśnie z kółkiem Hercena i Ogarewa. „Triumf śmierci" jest tego dowodem. Wyjechał z szaleńczą *idée fixe*. Wierzył w swe posłannictwo dziejowe: był mesjanistą krańcowym. Przyjechał z tą ideą. Trudnoby mu było pogodzić się z rzeczywistością europejską, cóż dopiero z rosyjską, okrutnie realną, w swej beznadziejnej kontr-rewolucyjności. Wyjechał do Europy, która już po 1830/31 r. uspokajała się, powracała do normalnego życia. Marzyciela czekały rozczarowania wielkie. Czekał go los wielu członków rodziny Saint-Simonistycznej. Przecież stamtąd właśnie Bóg wielu wydobywał, wynosił, by dla Siebie wychować.

Wulkan rewolucyjny dymi czas jakiś ale gaśnie. W roku 1836 powstaje Consideranta: *Destinée Sociale*, *La Phalange* Fourier'a, w 1838 r. *Essai sur l'Eglise* Pierre Léroux. Ale... już w lipcu 1834 r. bezkompromisowa postawa papieża w stosunku do Lamennais'a w encyklice *Singulari nos* stanowiła początek ofenzywy katolickiej. „Wojna przeciw Kościołowi, przygotowana w imię ludzkości", jak określił *Paroles d'un croyant* Lacordaire, była przegrana. Na miejsce Lamennais'a wstępuje Lacordaire...

Ożywił się także ruch zakonny. Lacordaire wstąpił do dominikanów i tem dał przykład dla wielu; mimo prześladowań, jezuici coraz większą odgrywali rolę w środowisku inteligencji. Działalność filantropijna towarzystw im. św. Wincentego à Paulo rozlała się szerokiem korytem do Francji. W Holandji, potem w Irlandji czynni byli redemptoryści.

Z wyjątkowego pod względem ścisłości naukowej dzieła rosyjskiego o „Lamennais'ie i nowoczesnym katolicyzmie" prof. Sergjusza Kotlarewskiego, zaczerpiemy trochę faktów, mogących określić te nastroje, z któremi zetknąć się musiał dobrowolny emigrant rosyjski. Pisząc o zmianie nastroju w społeczeństwie francuskiem w związku z likwidacją menezjańskiej szkoły Lamennais'a, tak autor mówi:

„Menezjańska szkoła przestała istnieć, pod takiem mianem, encyklika ją zgładziła. Ale tu właśnie, stało się to, co działo się już po wiele razy w historji katolicyzmu: Kościół, zatrzymując przejawy sił, które mogły być dla niego groźne, obracał je, według swej woli, w kierunku pożytecznym dla siebie. Kościół tracił Lamennais'ego, ale zyskiwał jego uczniów, prąd duchowy, który stworzył *Avenir*, który groził, że skompromituje jego zadania i prace, wlewał się w koryto, płynące równolegle i stające się siłą sprzymierzoną dla Kościoła..." [1])

Po kilku latach, po rozgromieniu pałacu arcybiskupa, widzimy zmianę bezwzględną, którą stwierdzają najprzeróżniejsi świadkowie. Wielka konwertytka rosyjska, Madame Sweczyna, pisała wtedy:

„Ze wszystkich ognisk błędu przychodzą do nas wieści o świetnych zwycięstwach Prawdy. Każda grzeszna herezja wydaje obronę wiary".

Ci Saint-Simoniści, sprawiedliwie osądzani, a jeszcze sprawiedliwiej wyśmiewani, stają się niejako źródłem wybranem, z którego Pan powołuje sługi swoje. Religijny ruch istniał i przed rewolucją 1830 r., ale właśnie ta rewolucja, bezwątpienia, pomogła Kościołowi rozszerzyć swoje władanie. O, głębio prawdy! Guizot w 1838 r., czyniąc charakterystykę stanu duchowego społeczeństwa, wskazywał na to, jak w niem począł się ruch na rzecz idej religijnych, który

[1]) Sergjusz Kotlarewskij, „Lamennais i nowiejszij katolicyzm". Moskwa, 1904, str. 358 — jest to praca habilitacyjna. Książka wyróżnia się objektywizmem naukowym przy sympatjach liberalistycznych.

bynajmniej się nie kończy, nie wydał jeszcze wszystkich owoców.

„Poszliśmy w tym kierunku — pisał. — Człowiek nie miota się już, by uciekać od Boga; zawrócił ku Wschodowi, on szuka światła. Nie jest to jeszcze chwała Bogu czyniona, ale jest już bojaźń Boża, która jest początkiem mądrości". [1])

Po tych cytatach łatwiej nam będzie zorjentować się w biografji dalszej naszego bohatera, zwłaszcza, że faktów prawie nie mamy, pozostały tylko króciutkie, lakoniczne wspomnienia. Coś, jak słupy migające przed oczami pędzącego pielgrzyma.

W grudniu 1836 r. Czyżow otrzymał list z Lugano. O sobie Peczerin w nim nic nie pisał, prosił tylko o pieniądze. Błagał choćby o 200 rubli. Przyjaciele się złożyli i wysłali 400 rubli. Wysyłali pieniądze z prośbą, by powrócił. Nie posłuchał rady. Powrócić wogóle nie zamierza, skoro dnia 28 grudnia wnosi podanie w Zurychu o prawo pobytu. W lutym otrzymuje pozwolenie na trzy miesiące.

W marcu 1837 jest Peczerin w Brukseli. Stamtąd przysyła słynny list do hr. Stroganowa. Jest to odpowiedź na list tegoż z podobną do przyjaciół radą, by powracał. Jest to bardzo długi list; wyjmujemy z niego charakterystyczne ustępy:

...„Głęboko przejęty jestem troską, jaką Czcigodny Pan otaczasz mnie... O gdybym był godny jeszcze takiej troskliwości! Ale, Panie Hrabio, niestety już postanowiłem. Los mój zdecydowany został na zawsze: wrócić do ojczyzny nie mogę... Wytłumaczę szczerze, jaki splot drobnych może okoliczności doprowadził do dzisiejszego położenia mego... Ukołysany ślicznemi marzeniami, zbliżałem się w 1835 r. do granic ojczystych. Zatrzymałem się pełen zadumy przed jej granicami, podniosłem oczy i ujrzałem złowróżbny napis: *Voi ch'intrate, lasciate ogni speranza!* i przeczułem wtedy, co mnie czeka. Pan przywołał mię do Moskwy... Ach, Hrabio! Ileż zła mi Pan wyrządził, nie chcący! Gdy ujrzałem owe brutalne zwierzęcę życie, te istoty poniżone, tych ludzi bez wierzeń, bez Boga, żyjących wyłącznie po to, by gromadzić pieniądze i karmiu szukać — jak zwierzęta; tych ludzi, na czole których napróżno szukałbyś odbicia ich Stwórcy — gdy ujrzałem to wszystko, zginąłem.

---

[1]) *Revue française* 1838. L'état des âmes. Kotlarewskij, str. 360, odsyłacz.

Zrozumiałem, że przeznaczonem mi jest współżycie z tymi ludźmi przez całe życie; mówiłem sam do siebie: kto wie? Być może, czas, przyzwyczajenie i ciebie doprowadzą do tegoż rezultatu; będziesz zmuszony zejść na poziom tych ludzi, któremi tak gardzisz. Będziesz człapał w ich błotku, staniesz się, jak i oni poczciwym starym profesorem, nasyconym pieniędzmi, orderami i wszelkiem innym świństwem. Owładnęła mię rozpacz, niewyleczalna tęsknota. Myśl o samobójstwie, jak obłok ciemny unosiła się w głowie... W nocy uroczysty usłyszałem głos mego Boga, ten groźny, srogi głos, który wstrząsnął strunami mego serca. Głos ten, krzyk usłyszałem; mówił mi: „Cóż ty tu robisz! Tu niema przyszłości: Wstań! Porzuć ziemię przodków. Weź Mój święty sztandar! Weź Mój ciężki krzyż i nieś go, jeśli trzeba aż na Golgotę. Padniesz, ale imię twoje będzie zapisane w księdze żywota między największymi męczennikami ludzkości".

Usłyszałem głos ten i zdecydowałem się... Pan, Panie Hrabio, mówi, o o b o w i ą z k u i h o n o r z e. Czyż jednak nie jest mym obowiązkiem przedewszystkiem być w zgodzie z memi przekonaniami? A mój honor? Niech go szargają, jeżeli chcą! Cóż mi do mego honoru, do mego dobrego imienia — chęć tylko by zwyciężyło moje przekonania. Niosę w sercu głębokie przeczucie wielkich losów. Wierzę w swoją przyszłość, wierzę w nią silnie i ślepo...

„Wybacz mi, Panie Hrabio, gorączkowe napięcie, nieporządność i szaleństwo tego listu i żegnaj na wieki"...

Wiele w tym liście retoryki, koturnowości romantycznej. Ale przecież życie późniejsze wykazało, że wiele też było istotnie przeżytego duchowego kataklizmu. W kilka dni po wysłaniu tej romantycznej epistoły śle kategoryczny list do Czyżowa. Pisze w nim, że nie uważa za swe powołanie uczenie greckiego języka. Powołany jest do kroczenia za swą gwiazdą...

W kwietniu znajduje się w Paryżu. Powraca jednak do Zurychu. Rada kantonalna przedłuża mu prawo pobytu na nowe trzy miesiące. W zapiskach Peczerina czytamy takie napisy: na... „słupach granicznych" jego drogi:

„Lugano...

Lugano było podówczas ogniskiem skupiającem, punktem zbornym „mazzinistów".

Paryż...

Zetknąłem się z krzykliwymi przedstawicielami polskiej socjalistycznej emigracji. Nazywali siebie „apostołami nowej wiary". I... z tymi ludźmi marzyłem wówczas oswobadzać rodzaj ludzki!"

Na drodze do Belgji... W kieszeni 8 frs. Sprzedaje wytworne ubranie, zamieniając je na bluzę robotniczą. Ostatnie 2 frs.... Kupuje *Memorabilia* Ksenofonta. W kieszeni ma akredytywę na 1000 fr., przesłaną przez hr. Stroganowa. „Ależ... to znaczyłoby powrócić do Moskwy? Nie... nigdy!"

Żebrze, idzie dalej...

„A gdy jechał, stało się, że przybliżył się do Damaszku, i z prędka zewsząd oświeciła go światłość z nieba. A padłszy na ziemię, usłyszał głos mówiącego doń: Szawle, Szawle, czemu mnie prześladujesz?"

Hercen, „czułe rewolucyjne serce" wspomina:

„Moskwa na czas pewien zapomniała o nim, i nagle usłyszeliśmy z nieskończenie smutnem uczuciem (sic), że Peczerin został jezuitą". [1])

Brat stryjeczny O. Peczerina, Tomasz Peczerin, pozostawił zapisek (na nieszczęście tylko jedna kartka pozostała) o okolicznościach bezpośrednio poprzedzających nawrócenie. Oto, co w niej czytamy:

„Wtedy znajdowała się tam (w Belgji) grupa polskich emigrantów. Na domiar złego (?) bratu ukradziono na jakimś noclegu pieniądze i pozostał bez grosza. Był zmuszony żywić się z jałmużny a często przepędzać całe dni i noce bez pożywienia, nocować zaś w polu lub na drogach. Wtedy to los zesłał mu jakiegoś towarzysza podróży, który pomógł mu, ofiarowując trochę pieniędzy. Z nieznajomym zaszli do jakiegoś belgijskiego hoteliku. Tam, brat mój zaznajomił się z mnichem jakimś. Szedł on do tego samego miasta, co brat, spodziewając się znaleźć tam posadę. Poszli razem: Opowiadanie mnicha o spokojnem, cichem życiu zakonnem, uczyniło na bracie wielkie wrażenie. Zaczął porównywać tamto życie z jego własnem, pełnem niepokoju, nędzy. Nie mając żadnych środków i możliwości powrotu (??) do ojczyzny, zdecydował się na wstąpienie do zakonu, i oświadczył to mnichowi; ten był uszczęśliwiony, jednakowoż radził bratu pomyśleć, czy starczy mu sił na zerwanie ze światem, ojczyzną, rodziną".

„Pod naciskiem okoliczności brat zdecydował się na wszystko i w tem samem mieście, w którem spodziewał się otrzymać posadę nauczyciela, w którem napewno takową by dostał, zjawił się u przeora klasztoru redemptorystów z prośbą o przyjęcie. Został przyjęty w Liège naprzód w charakterze postulanta, a potem brata".

---

[1]) Hercen wszystkich katolików, dla większego efektu liberalnego, nazywa jezuitami.

Relacji brata nie można traktować jako objektywnej i ścisłej. Chyba nie odrazu decyzja ostateczna powstała. Przed prośbą w klasztorze musiały być próby w życiu samem. Wypadek w Liége miał chyba miejsce w 1839 roku. A jeszcze z 1840 r. posiadamy listy Peczerina jako świeckiego. Zbieżność miasta najprawdopodobniej spowodowała pewien anachronizm w relacji brata Peczerina. Sam Peczerin później zaprzecza możliwości takiego tłumaczenia swej decyzji (w 1863 r.) w artykule, stanowiącym odpowiedź na niesamowitą polemikę między Pogodinem a Katkowem. Pisze on:

„Dziwne posiadają ludzie pojęcia o t. zw. nawróceńcach na katolicyzm! Egzaltacja młodzieńcza! kazanie, katolicki ksiądz wpływowy: wszystko to bez sensu! Właśnie że nie tak było. Żaden katolicki ksiądz nie powiedział mi ani słowa i nie miał na mnie żadnego wpływu. Najprawdopodobniej prawda w tym wypadku znajdowała się pośrodku. Redemptorysta swoje zrobił. Słowa jego były katalizatorem, przyspieszającym krystalizację duszy".

Znowu zmuszeni jesteśmy sięgnąć po fakty biograficzne do historji objektywnej. Jak wynika zarówno z notatki samego Peczerina jak i ze wspomnień stryjecznego brata, dziwnem zrządzeniem losu rewolucjonista Peczerin zetknął się z polską emigracją. Już chyba w Lugano to zetknięcie się zdarzyło. W r. 1836/7 pod wpływem Mazzini'ego pozostawała „Młoda Europa", t. j. federacja poszczególnych komitetów narodowych: „Młodych Włoch", „Młodej Szwajcarji", „Młodej Polski". Były to czasy powstawania Centrali w Poitiers (29/III 1837 r.), czasy wielkich „szaleńczych sporów" w emigracji, szaleńczych zamiarów (Szymon Konarski i jego powstanie). Peczerin omijał wtedy środowiska inteligenckie. Wyjechał chyba z Rosji jako najkrańcowszy demokrata — socjalista utopijny. Styl jego przeżyć świadczy o tem bezsprzecznie.

Walka, jaką wówczas prowadzą socjaliści z radykalistami, walka „Gromad", „Ludu w Emigracji" z „Towarzystwem Demokratycznem" i intrygi w obozie socjalistycznym gorszą Peczerina.[1]) Najbliższymi mu są właśnie ci polscy

[1]) B. Limanowski: „Historja demokracji polskiej w epoce porozbiorowej". Rozdział VIII. Zurych 1904.

socjaliści, a nie demokraci. Nic w tem niema dziwnego. Między nim a takim Worcelem, Świętosławskim wiele musiało być cech pokrewnych. Byli ci słowiańscy utopijni socjaliści chyba najbardziej krańcowymi romantykami i marzycielami religijnymi, niż materjalistami. Gdy czytamy „Lud w Emigracji", ten protokół życia „Gromady" — mamy wrażenie, że czytamy poematy romantyczne, czy też jakieś encykliki kościelnych herezjarchów, od których roiło się podówczas. Uderza natomiast to dziwne atawistyczne przywiązanie do katolicyzmu, do Kościoła. Mało mają oni wspólnego z hasłem Saint-Simona: *Réhabilitation de la chair.* Są spirytualistami krańcowymi. Nienawistnej sobie „szlachcie" zarzucają racjonalizm i materjalizm, siebie zaś poczytują za nowych, odrodzonych pierwszych chrześcijan.

Zamieszczona w „Ludzie Polskim w Emigracji"[1]) „Ustawa Kościoła Powszechnego" — to chyba wydarzenie historyczne nigdzie nie spotykane. Jest to przecież dziwne połączenie najdalej posuniętego „ludowładztwa" z żywem poczuciem prawdy, zawartej w Kościele katolickim, królestwie Bożem na ziemi. Taka utopja socjalistyczna, przy całej naiwności swych postulatów, przy płomiennej nawet nienawiści dla wcielenia szatana — szlachty, niemal apokaliptycznie branej, jako symbol bardziej niż rzeczywistość, musiała być środowiskiem, w którem wychowywały się dusze szlachetne, choć zagubione w chaosie niejasnych formułek. Nie przesadzał Hercen, gdy o hr. Worcelu pisał, jak o świętym niemal. Był on faktycznie człowiekiem o takich możliwościach. Świadczą o tem cnoty bohaterskie, franciszkańskie ubóstwo i takaż asceza.

Współżycie z podobnymi ludźmi musiało wpłynąć na Peczerina przedewszystkiem w tym względzie, że mu przed oczy duszy postawiło konkretnie i żywo sam problem Kościoła katolickiego jako instytucji nie tylko ludzkiej, ale mistycznego realizatora Słowa, co Ciałem się stało.

Ateusz Hercen tak o Worcelu pisze:

„Nie przejawiając żadnych katolickich zabobonów, on dzięki staremu *pli* polskiej umysłowości, wierzył w jakiś duchowy świat,

[1]) *Lud Polski w Emigracji.* Jersey 1836 Str. 277 i nast.

nieokreślony, niepotrzebny, niemożliwy, ale całkiem różny od świata materji. Nie była to religja Mojżesza, Abrahama i Izaaka, ale religja Jana Jakóba, George-Sand, Pierre Leroux, Mazziniego i innych. A przecież Worcel miał mniej do niej praw, niż ci wszyscy..." (?)

Polski obóz utopijnych katolików-komunistów zbliżył Peczerina do Prawdy. Było to chyba dziwnem zrządzeniem losu. Pozostawiło to ślad w duszy rosyjskiego pątnika. W r. 1863 stanie on wyraźnie po stronie ks. Mackiewicza.

Gerszenzon, szukając podobnie, jak my, owego „systemu rzeczywistości", który zbliżał rosyjskiego emigranta do Kościoła, wymienia Lacordaire'a i jego ruch liberalno-katolicki. Nie mamy żadnych potwierdzeń możliwości takiego zbliżenia. Socjalista utopijny unikał chyba sfer mieszczańskich, a przecież Lacordaire jest przedewszystkiem apostołem porewolucyjnego mieszczaństwa francuskiego. Kto wie, czy nie lepiej by się stało, gdyby ex-profesor, filolog, zakochany w klasycznej poezji, właśnie z niemi się zetknął. Znalazłby ujście dla swego talentu, erudycji, naukowej pracy. Znalazłby może opiekę wielkiej rosyjskiej konwertytki, pani Sweczynej. Czy mówiąc o innej sferze katolickiego życia kulturalnego, można też snuć pewne horoskopy, gdyby się zetknął z jezuitami? I tam go mogli czekać ziomkowie: ks. Zinaida Wołkońska ze swemi przyjaciółmi — konwertytami z Saint-Achent. [1])

Ma się rozumieć, że takie domysły są mało cenne. Bez względu na późniejszą ciernistą drogę O. Peczerina-redemptorysty, nie wolno przecież zapominać o tem, że Bóg, kierując duszą swego dziecka, miał swoje cele wychowawcze, dla nas nieodgadnięte. Niemniej, po ludzku sądząc, znamiennym faktem, wyjaśniającym może wiele z późniejszych „tajemniczych spraw życia O. Peczerina jest to właśnie ominięcie katolickich organizacyj wybitnie inteligenckich".

Redemptoryści pociągnęli ex-socjalistę właśnie swoim demokratyzmem. Był to kaznodziejsko-misyjny zakon, przeznaczony dla najuboższych, do pracy między masą ludową.

---

[1]) Specjalne jezuickie seminarjum — centrum rosyjskich konwertytów w 1840—45 r.

Pociągnęli go właśnie dlatego, że w swej pracy, dzięki nastawieniu ludowemu, mniej niż inne zakony zajmowali się nauką. Rozgoryczony, rozczarowany Peczerin chciał zerwać zarówno z nauką, jak i ze środowiskiem inteligenckiem. Szukał ciszy, kontemplacji i pracy między prostymi ludźmi, i kto wie, czy w takiej postawie nie kryło się wiele z nieprzezwyciężonego dostatecznie rewolucjonizmu światowego...

Przerwiemy dygresję i powrócimy do życia Peczerina. Dnia 10 maja 1840 (?) r. Peczerin pisze do Czyżowa:

„List ten będzie dowodem, że jeszcze żyję i czuję się dość dobrze. Położenie materjalne jest bez zarzutu — żyję z lekcji. Moje uczucia dla Was nie zmieniły się wcale i nie zmienią się nigdy. Wypiłem do dna kielich goryczy, rozczarowania się do wielu, wielu rzeczy, ujrzałem pustkę i nicość tego wszystkiego, co przedtem wydawało mi się prześliczne i wielkie... Zmądrzałem. Obecnie dusza moja łaknie spokoju i samotności, samotności nienaruszalnej i spokoju wiecznego..."

„Stoję na krawędzi tego odmętu poezji i religji, do którego rzucały się wszystkie zapalne i oszukane dusze, których świat nie mógł zadowolić... Z ciekawością zaglądam do niego; wionie stamtąd dziwna ochłoda, tajemniczy aromat, który mnie upaja i wywołuje dreszcz dziewiczej rozkoszy"...

„Wierzaj mi przyjacielu: tylko Bóg i Jego nieskończona Miłość zdolna jest napełnić pustkę duszy, która oszukała się w najdroższych swych dążeniach i która przekonała się o bezcelowości wszelkich swych ofiar. Miłość ta zdolna jest jedynie uspokoić rozdarcie wewnętrzne. Niechaj i Tobie danem będzie pojąć kiedykolwiek to, w jaki sposób pojąłem tę wielką prawdę i ocenić świat i jego radości sprawiedliwie, t. j. jako pustkę i nicość"...

„Zanim rzucę się głową na dół (?) w tę bezdenną przepaść, która mię pociąga i nęci nieprzepartym czarem, chcę rzucić jeszcze okiem na te więzy, które winnyby mię były wiązać, a które zerwałem, jak rozkapryszone dziecko łamie swe zabawki (!). Chcę po raz ostatni pożegnać się z kochanemi więzami, zanimby zamknęły się za mną bezpowrotnie wrota wiecznego osamotnienia".

W odpowiedzi Czyżow żali się na to, że nie rozumie tonu listu poprzedniego. Dnia 26 czerwca więc Peczerin znowu chwyta pióro do listu-spowiedzi. Zaczyna go, niepoprawny romantyk, wierszykiem:

„Snowa słyszu gołos miłyj,
Piesu znakomuju pajot,
I, kak Łazar' iz mogiły,
Tień minuwszawo wstajot".

„Piszesz, że ton mego listu wydał ci się dziwnym. Mój przyjacielu, czyż nie rozumiesz, że w czasie tych czterech lat ostatnich, przeszedłem bez porównania więcej zasadniczej nauki, niż tej, którąby mi mogły dać uniwersytety. Uczył mię nauczyciel bardziej wymagający i surowy, aniżeli wasi wytworni profesorowie?"

„A ty sam — czyś nie przekonał się o znikomości świata, jego zatrutych uciech, jego lekkomyślnych umiłowań (wljublionnostiej), jego marnych laurów politycznych i literackich? Czyś sam nie rozczarował się do nauki? Czyż nie osądziła się ona sama, wykazaniem zupełnej niezdolności dania nam szczęścia i spokoju ducha? Wierzaj mi: w dźwiękach organu, towarzyszącego śpiewowi kościelnemu, w dymie kadzideł, podnoszących się ku niebiosom, poprzez promienie słońca, w jakimkolwiek wizerunku Bogarodzicy więcej jest prawdy, więcej filozofji i poezji, niż w całym lamusie politycznych, filozoficznych i literackich systematów, które zmieniają się teraz codziennie, jak obrazki mody — i które wszystkie koniec końcem, stają się śmieszne. Historja ostatnich lat dziesięciu dała nam ważną i ożywczą naukę. Ludzie i systematy — wszystko padło: najśmielsze przedsięwzięcia nikczemnie zbankrutowały, a ze wszystkich krańców świata, zda się, słyszymy uroczysty głos, który mówi: „Człowiek jest nicością, jedynie Bóg jest wielki!" I ze wszystkich krańców ziemi płyną jęki, głośne domaganie się skarbu zabranego ludziom, bezcennego skarbu religji, który to oszukańcy, odziani w togi filozofów, starali się pocichu skraść cierpiącej ludzkości".

„Znajdujemy się u progu wielkiego nawrotu w opinji społecznej. Zbliżenie przełomu wyczuwać się daje, choćby w najbardziej lekkomyślnych utworach literackich. Stulecie staje się poważniejsze, wolterjańskie dowcipy nie mają już dostępu do lepszego towarzystwa: pozostawiono je dla staruszków z podmiejskich szynków i odwachów".

„Oby godzina zwycięstwa Kościoła nad zwaliskiem pseudofilozoficznych systematów zbliżyła się jak najprędzej. Fale świata rozbryzgują się o opokę Piotrową"...

D. 13 sierpnia 1840 r. pisał po rosyjsku (tamte listy są pisane po francusku) do... rodziców:

„Gdy otrzymacie ten list, czarny habit okryje mię i będę nowicjuszem w klasztorze Saint-Frond zakonu Odkupiciela w Belgji... Dzień i noc przed ołtarzem Najwyższego słać będę gorące modły za Was, najdrożsi Rodzice. Złączcie z memi i Wasze modlitwy w duchu miłosierdzia i chrześcijańskiej miłości. Zapomnijcie o mych przewinieniach, przebaczcie wielkodusznie za wszelkie smutki, które cierpieliście z mej przyczyny".

„Oddałem się jako ofiara Bogu. Bóg wysłuchał skruchę moją. Wziąłem ciężki krzyż na ramiona i będę go nosił do końca życia mego. Niechaj krzyż ten zagładzi grzechy".

„On wierzył" — pisze pragmatysta Gerszenzon — to nie ulega wątpliwości. Jak się w nim ten przełom dokonał, nie możemy pojąć. Szczere nawrócenie do wiary zawsze jest cudem i jako cud, nieodgadnięty jest zarówno dla nawróconego, jak i dla patrzących nań.

IV. „Na wychowaniu u Boga".

Dla biografa ważną jest rzeczą zrozumieć te istotne, głębsze, czysto wewnętrzne powody, które doprowadziły Peczerina do decyzji ogólnej wstąpienia do klasztoru i szczególnej wstąpienia właśnie do redemptorystów. Na pierwsze zagadnienie nie będzie chyba trudno odpowiedzieć.

Nazwaliśmy Peczerina najkrańcowszym romantykiem... Krańcowość ta objawiała się w obydwóch kierunkach, czy po obydwóch stronach, na jakie można postawę romantyczną rozłożyć. Jeżeli się rozchodzi o romantyczną negację rzeczywistości zastanej, o ten protest przeciwko światu — Peczerin doprowadził ją do niesamowitego wprost napięcia.

Zerwał on, w gruncie rzeczy, ze światem o wiele wcześniej, niż w momencie zakonnej decyzji. Ma się rozumieć, że i ta okoliczność, iż był emigrantem i to emigrantem-samotnikiem z jednej strony, i dobrowolnym uciekinierem z ojczyzny z drugiej — zwiększała jeszcze bardziej napięcie negacji. Podkreślamy ten fakt specjalnie. Służyć nam on będzie jako moment determinujący zarazem ową spóźnioną pokusę światowości. Okoliczności dopomogły Peczerinowi w zerwaniu ze światem; ułatwiały mu decyzję.

Gdy znalazł Prawdę, gdy w sobie odszukał powołanie klasztorne, nie zwrócił chyba na to uwagi, iż sprawa zerwania nici, łączących go z ojczyzną, może kiedyś niespodziewanie stanąć przed jego sumieniem w zupełnie innem zabarwieniu niż w r. 1840.

Była to sprawa nie przecierpiana. Było to przywiązanie normalne ludzkie, nie całkowicie przezwyciężone. I ono właśnie spowodowało tak silną pokusę. Później, żyjąc w klasztorze, stykając się na misjach z obcymi, zapominał o ojczyźnie... Tęsknota istniała, ale nie znajdowała ujścia. Zetknięcie się z Hercenem to ujście otworzyło. Z tem jednak zastrzeżeniem można jednak ogólnie powiedzieć, iż

sam fakt klasztornego powołania był wystarczająco umotywowany typem życia przed nawróceniem.

Z analogiczną tęsknotą za spokojem klasztornym, za regułą... oddaniem Bogu duszy zbolałej, szamoczącej się dotychczas, spotykamy się w wypadkach nawróconych romantyków bardzo często. Mickiewicz zazdrości klasztoru. Sam przecież kładzie kamień węgielny pod „domek Jańskiego", z którego później powstanie dom macierzysty zmartwychwstańców. Nawróceńcy polscy, prawie wszyscy, do klasztoru wstępują. Podobnie jak rosyjscy z 1843 r. Powołanie ogólne O. Peczerina nie ulega chyba wątpliwości. A wybór redemptorystów? — Czem się wyróżniał pośród innych zakonów zakon redemptorystów?[1]) Jest to zakon nawskroś d e m o k r a t y c z n y, l u d o w y. „Św. Alfons — jak pisze O. Łubieński — na samym wstępie reguły cel swego Instytutu nakreślił w tych słowach: „Zadaniem Zgr. Najśw. Odkupiciela nie jest nic innego, jak tylko połączyć kapłanów świeckich, którzy chcą się poświęcić w szczególny sposób opowiadaniu słowa Bożego u b o g i m... Wyłączną działalność obrócą na to, aby przychodzić w pomoc ludowi, rozproszonemu po wioskach i siołach, które są najbardziej pomocy duchowej pozbawione i opuszczone".

Ma się rozumieć, że zakon redemptorystów należy do typu zakonów czynnych. Ale i pod tym względem prawdopodobnie wybitnie indywidualna postawa świętego z XVIII stulecia nadała swemu dziełu zupełnie oryginalny typ. Jak w każdym zresztą zakonie między kontemplacją a życiem czynnem zachodzić musi stosunek wzajemnego podporządkowywania. „Św. Alfons chce, a b y j e g o s y n o w i e n a m i s j a c h b y l i a p o s t o ł a m i, w d o m u z a ś k a r t u z a m i". Chyba najbardziej jego, syna XVIII stulecia, gorszyć musiała uczuciowa rozlewność słownego apostołowania. Walcząc przez życie całe z jansenizmem, nabrać musiał sam, a wraz z nim jego twór — cech surowego ascetyzmu. Jansenistom, przesadzającym w rygoryzmie, przeciwstawiał swoich wychowanków, co surowością życia tamtym nie ustępując,

[1]) Wiadomości o zakonie, o typie jego i o charakterystycznych cechach pracy misyjnej czerpiemy z książki O. Bernarda Łubieńskiego (C. R.). poświęconej życiu św. Alfonsa Liguori'ego.

byliby wyrozumiali na grzechy innych. Św. Alfons był miłośnikiem „umartwienia", chciał też, aby i jego synowie umartwienie umiłowali. Stąd w regule są liczne przepisy, odnoszące się do tej cnoty, jak n. p. co do używania dyscyplin, zachowania postów i t. p. Członkowie domu mają zachowywać ciągłe milczenie, prócz godzin rekreacji wspólnej.

W typie ustosunkowania kontemplacji do życia czynnego u redemptorystów charakterystyczną jest chyba pewnego rodzaju bezkompromisowość. Życie redemptorysty jest dwufazowe. Do pracy na misjach przygotowują się przez ostrą bardzo ascezę. Po misji zaś znowu powracają do skupienia i ciszy. Ich misje mają typ rewolucyjnych poruszeń. Celem ich jest właśnie wstrząśnienie, wywoływane w parafji zapadłej, ożywienie jej. Ale ta rewolucyjność boża zupełnie inaczej się przejawia niż rewolucyjność ludzka. Nic niema z improwizacji przypadkowych wodzów. Św. Alfons próbował rewolucjonizować przykładem siły wewnętrznej opanowanych ludzi, a nie efektem mów. Ostatnia z cnót, w której reguła zgromadzenia św. Alfonsa ćwiczyć się nakazuje, to „zaparcie się siebie i zamiłowanie w krzyżu". W rewolucyjności ludzkiej wiele jest z aktorstwa. Wodzowie „reżyserzy" umiejętnie grupują chóry tłumów. Wiele tam tyrad, monologów, djalogów i dyskusyj. Św. Alfons był miłośnikiem ciszy. Milszym mu był w pracy misyjnej konfesjonał, niż kazalnica. Chciał ze swego zgromadzenia uczynić podobną do jezuickiej „kohortę milicji kościelnej".

Składniki reguły tyczące się posłuszeństwa były wzorowane na regule św. Ignacego Loyoli. Był i pod tym względem św. Alfons maksymalistą. Nic dziwnego, że w zakonie redemptorystów spotykamy się z bardzo częstem opuszczaniem Zgromadzenia. Symptomatycznem jest przecież to, że sam założyciel został przez uczni swoich ze Zgromadzenia na czas pewien usunięty...

Z króciutkiego wyciągu z dzieła O. Łubieńskiego możemy zorjentować się w tych przyczynach, które mogły decydować o wyborze reguły, po nawróceniu. Romantyk, krańcowy wróg racjonalizmu, wróg wieku XVIII, znajdował w tym właśnie zakonie to wszystko, co w marzeniu swojem próbował chyba sam przeciwstawić racjonalizmowi, jego de-

mokratyzm znajdował ujście w demokratyzmie redemptorystów. Zniechęcony do możnych, mądrych i pysznych, mógł swoje zdolności poświęcić, po przekształceniu, dla bezpośredniego wpływania na dusze proste i prawe. Jego kult dla rewolucyjności, oczyszczony od dumy przewodzenia, agitowania, aktorstwa, znajdował ujście w typie misji redemptorystów. On, który chciał być w młodości całopalną ofiarą pokutną za grzechy swej ojczyzny, mógł, bez zaświatowej pozy, zacząć właśnie to ofiarnictwo praktykować. On, zagubiony w świecie, bezpański uciekinier i włóczęga — znalazł w klasztorze silny, wolę potęgujący, system wychowawczy. On, zrozpaczony, chcący się pozbyć rozkładowego wpływu wybujałego indywidualizmu, znalazł u redemptorystów, może nawet za silną metodę leczniczą.

Ale przedewszystkiem znalazł ciszę... zakonnej celi. Znalazł dwadzieścia lat życia spokojnego, a czynnego, cichego, a rewolucjonizującego.

Pierwsze lata życia zakonnego napawają nowicjusza niebywałem szczęściem. Raduje się, jak dziecko, że znalazł przystań Bożą.

Pisze list do rodziców, których przecież dopiero odkrył po nawróceniu. Są to pierwsze listy do rodziców, jak wiemy skądinąd mało kulturalnych i wcale, zwłaszcza jeżeli idzie o ojca, poprzednio nie kochanych przez syna.

„Drogocenny list Wasz otrzymałem 14 (26) sierpnia. Był to niezapomniany dzień w mojem życiu. Tego dnia właśnie oddałem się na zawsze życiu zakonnemu. Uroczyste złożyłem śluby: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Daj Boże, abym ścisłem wypełnianiem mych ślubów, mógł zagładzić wszystkie grzechy dotychczasowego życia. Wasz list kochany przyszedł trzy godziny przed obrzędem obłóczyn".

„Nie mogę opisać tej radości, jaką uczułem, gdy czytałem list. Zupełna zgoda, ojcowskie błogosławieństwo na nową drogę życia, dodały mi sił nowych. Wydało mi się, że z Nieba, który mię zachęca i błogosławi. „Wielbi dusza moja Pana i rozradował się duch mój w Bogu Zbawcy moim" (napisane po słowiańsku)...

„Teraz na zawsze pożegnałem się ze światem. Pozostaje mi myśleć o Bogu i wieczności. Duszę napawa radość niebywałego pokoju. Modlitwa i nauka Pisma świętego — oto całe moje zajęcie. Czas leci szybko. Każde uderzenie zegara przypomina bliskość śmierci i wieczności".

List ten wysłany został z Wittem (Holandja) podczas postulatu. Nowicjat Peczerin przechodzi w Liège dnia 10 (23) sierpnia 1843 r. i przyjmuje święcenia kapłańskie. Potem powraca do domu zakonnego w Wittem i staje się nauczycielem w szkole misjonarskiej zakonu.

Stosunki z rodziną podtrzymuje przez lat parę. Kuzynce swojej na przykład przesyła modlitwę do Matki Boskiej św. Bernarda, z prośbą, by ją odmawiała, tę „śliczną i wzruszającą modlitwę", myśląc o nim. Donosi swym bliskim dniu święceń, o tym fakcie, jakoteż i o tem, że podczas pierwszej mszy św., gorąco się za nich modlił.

O samopoczuciu młodego zakonnika świadczy wymownie list do kuzynki, przesłany przez kuzyna, który go w klasztorze, w sierpniu 1844 roku odwiedził. List pisany jest po francusku.

„Żyła kiedyś we Włoszech Marja Magdalena de Pazzis Zdarzało się, że szczęście życia zakonnego wprost ją upajało. Tysiąc razy na dzień całowała ściany swej celi klasztornej. Wołała wtedy: „o błogosławione ściany mej celi — odgradzające mnie od świata". I ja chciałbym czynić to samo. Często chciałbym całować wszystkie kwiaty w klasztornym ogródku, nawet naszego kota i krowę: wydaje mi się, że wszystkie przedmioty wołają do mnie, jak niegdyś do św. Augustyna: „Augustynie! kochaj Boga! Augustynie, kochaj Boga"!

„O piękno wieczne, zawsze stare i zawsze nowe! Dlaczegom Ciebie tak późno zaczął miłować" (słowa św. Augustyna).

Odwiedza kilkakrotnie O. Peczerina dawniejszy przyjaciel, Czyżow, i tak opisuje w liście do Nikitienki tę dziwną, zupełną zmianę duchową eks-profesora. Gorszy się — Czyżow tem, że on nie tylko przyjął „ideę swego powołania, ale i uprzedzenia wszystkie". Że „nie po chrześcijańsku" mówił o „oświacie Rosji" (?) i o „formach prawosławnej wiary", chociaż zgadzał się z Czyżowem na punkcie ogólnych religijnych pojęć. Peczerin, wedle tejże relacji Czyżowa, czynił wyrzuty swym przyjaciołom, że schlebiali niegdyś jego miłości własnej, wmawiając w niego, że ma nadzwyczajne zdolności. Podobne co do ducha i tonu są wspomnienia samego Nikitienki z wizyty w Wittem.

Po roku wykładania w szkole misyjnej, sam profesor udaje się na misje. W styczniu 1845 r. jest już na miejscu

w klasztorze w Falmouth. Śliczne położenie klasztoru nad brzegiem morza, wzrusza go do głębi. Pisze o tem:

„Ptaki śpiewają. Morze lśni. Przesuwają się statki z białemi żaglami i różnokolorowemi flagami... Któż jest swobodniejszy, bogatszy od mnicha?"...

„Wy, zamurowani w Moskwy murach, być może giniecie z tęsknoty, nudy, a my, obchodzimy morza i lądy, wolni jak ptacy, którzy według słów ewangelisty, ani sieją ani żną, gdyż ich karmi Ojciec Niebieski".

Przypominają nam się słowa Puszkina:

Boże ptaszę nie zna wcale
Ani troski, ani trudu...

Po miesiącu w tym samym tonie opisuje kuzynowi regulamin dnia zakonnego; opisuje też piękno majowego nabożeństwa do Matki Boskiej. Zachwyca się kościołem ukwieconym i napełnionym rozgwarem pieśni i modlitw.

„Źródłem tego wszystkiego — tajemnica miłości, która spoczywa u podstawy katolickiej religji, i która jest obcą pozostałym chrześcijańskim wyznaniom. Kochać i cierpieć — oto nasza dewiza, oto skarb, którego żadna władza świata nie potrafi nam odebrać... Chrystus cierpiący na krzyżu i Serce Jego Przenajśw. Matki, przebite mieczem boleści — to istota naszej wiary; w praktyce to wszystko sprowadza się do umiłowania bliźnich, do poświęcenia własnego życia dla ich zbawienia wiecznego".

Dziwną ironją losu ten właśnie list został zatrzymany przez cenzurę. Stał się on podstawą do tragikomicznej procedury śledczej mikołajewowskiego typu. Szły „sprawki", „zapiski", „donosy" z kraju i z zagranicy. Może dla odmalowania stosunków ówczesnych jedno takie „doniesienie" podamy. Jest ono płodem rzeczywistego radcy stanu — posła rosyjskiego przy Rzeszy Niemieckiej, hr. Ubri (ojca też nawróconego na katolicyzm dyplomaty, przyjaciela Mickiewicza):

„Co się tyczy przyczyn, które spowodowały decyzję zmiany wyznania i porzucenia ojczyzny, tylko zdołałem się dowiedzieć, że za bytności swojej w Anglji (!) utrzymywał on bliższy stosunek z tamtejszą niewiastą, i być może, że dalsze jego kroki były następstwem tego stosunku, który wprowadził pewien zamęt do jego duszy, zwłaszcza, jeżeli dodamy, że niewiasta owa nie zasługiwała na szacunek".

Trzy lata trwała komedja śledcza. Rosyjski konsul

generalny w Anglji miał polecone osobiście widzieć się z O. Peczerinem i skłonić go do powrotu na łono cerkwi i gościnnej ojczyzny. O. Peczerin dał krótką odpowiedź: „Szata moja zakonna jest jedyną odpowiedzią, jaką dać Sz. Panu mogę". Podpisać musiał deklarację, że się dobrowolnie wyrzeka wszelkich praw (?) i prerogatyw, przynależnych rosyjskiemu poddanemu. W roku 1848 odczytano O. Peczerinowi wyrok sądu zaocznego:

„Za niedozwolony wyjazd i niezjawienie się na rozkaz, a także za odstępstwo od prawosławnego wyznania i przejście na katolicyzm skazany zostaje na pozbawienie wszelkich praw majątkowych i na banicję bezpowrotną".

Poza ścianami celi, jeszcze i ten papier odgraniczał Peczerina od świata. Dwadzieścia lat ciszy klasztornej i cichej pracy misyjnej; a terenem tej pracy Anglja i Irlandja. Ojcowie redemptoryści angielscy w ten sposób charakteryzowali Gerszenzonowi O. Peczerina. Miał on być jednym z najwybitniejszych działaczy Zgromadzenia, zarówno pod względem świątobliwości życia, jakoteż pod względem daru słowa, zaliczono go w poczet najwybitniejszych irlandzkich kaznodziei. Mówił po angielsku wspaniale, a kiedy głosił Słowo Boże, „prawdziwem szczęściem było słuchać go". Znany był powszechnie. Tłumnie nawiedzano kościół podczas jego kazań. Przeor klasztoru St. Alphonsus w Limerick dodawał: „często słyszałem zdanie, że nadzwyczajne działanie jego słów, należy bardziej przypisać życiu świętemu, aniżeli krasomówstwu". Całe to dwudziestolecie przeszło na nieustannej pracy na kazalnicy i w konfesjonale.

(Dokończenie nastąpi).

Rafał Blüth.

Św. Franciszek a Dante.

Ktoś powiedział kiedyś, że po świętych, najmilszymi są Panu Bogu artyści i poeci. Zapewne, trudno dyskutować o motywach boskich upodobań, ale to pojęcie owych bożych dzieci tak hojnie wyposażonych w dary ducha i na których z większą pobłażliwością, niż na innych, spoczywa oko Opatrzności — nie jest pozbawione uroku. Niewątpliwie, stan psychiczny, zwany twórczem natchnieniem, niejeden ma punkt wspólny ze stanem ekstazy mistycznej. I tu i tam człowiek wchodzi w bezpośrednie zetknięcie z nieskończonością — a wszak Źródło Dobra i Piękna jest tylko jedno... Jeżeli zaś twierdzenie to może się wydać cokolwiek paradoksalnem dla epok, w których słabną wśród ogółu uczucia religijne i zdaje się przeważać niewiara, to, przeciwnie, uderza ono prawdopodobieństwem dla tych epok i krajów, gdzie powołania religijne i artystyczne chodziły często w parze i gdzie mogło nie być rozdźwięku między jednem a drugiem. Takim krajem są przedewszystkiem Włochy, a taką epoką — średniowiecze.

Klasyczna ziemia włoska, gdzie piękno zdaje się wytryskać z ziemi i unosić się w powietrzu, gdzie każdy kawałek starego muru zakwita rzeźbą, a każda piędź ziemi wonnemi i barwnemi kielichami kwiatów, gdzie niebo tchnie wieczystą pogodą i przebaczeniem, a niezniszczalna radość istnienia unosi się w powietrzu — ta ziemia stworzona była na to, aby stać się ojczyzną artystów. Zaś osadzenie w niej od wieków stolicy Piotrowej, zaś władanie *urbi et orbi* z wyżyny siedmiu wzgórz w spadkobierstwie oczyszczonej przez krzyż i odkupienie potęgi cezarów, nadało tej ziemi piętno

wiary, którego nic z niej nie zetrze. Przedziwna jest ta religijność włoska. Nie owa, ośmieszona setkami anegdot, płytka i zabobonna dewocja, jaką zresztą znaleźć można wszędzie, ale owo, płynące z nieświadomych głębin duszy poczucie, że oto tu jest się właśnie u Pana Boga „w domu", tutaj, najbliżej Niego pod czystym błękitem nieba, w potokach słońca, niosących moc życiodajną, w przejrzystem powietrzu, gdzie nic nie tamuje tchnienia wieczności... Pewien ksiądz, w którego obecności oburzano się na bezceremonjalność Włochów wobec obrzędów kościelnych, uśmiechnął się i powiedział tylko: „Kiedy byłem w Loreto na procesji w kościele, to miałem wrażenie, że jest *ricevimento* u Matki Boskiej". Ta właśnie beztroska rozpieszczonego dziecka, która bywa zazwyczaj udziałem artystów, cechuje plemię włoskie w stosunku do religji, i ona to staje się źródłem specyficznych powołań, nie napotykanych nigdzie indziej.

Średnie wieki, ten okres „burzy i pędu" w społeczeństwach europejskich, okres największych przeciwieństw, gdzie obok dzikich i potwornych zbrodni wybuchał co chwila kwiat najczystszego mistycyzmu, średnie wieki bardziej niż jakakolwiek inna epoka nadawały się do tego, aby wydać z siebie potężną odrośl sztuki. Jeśli to nie nastąpiło, to poprostu dlatego, że ludzkość zamało jeszcze była wyrobiona, aby znaleźć drogi tworzenia artystycznego. Cała jednak wspaniała sztuka Odrodzenia ma przecież swój zaczyn — wiadomo to oddawna — w nieudolnej twórczości średniowiecza. Tam zaś, gdzie piękno było niejako przyrodzoną własnością każdej prawie jednostki ludzkiej, i gdzie krzewiło się ono swobodnie, nie tamowane żadnym cieniem, a więc na ziemi włoskiej, artyzm ów przyszedł wcześniej. Włochy pierwsze zdobywają się na wspaniałą poezję w mowie ojczystej wówczas, kiedy inne języki tkwią jeszcze w powijakach niezdarnych djalektów, Włochy pierwsze (nie mówiąc o południowej Francji, która jest jeszcze wtedy pod względem duchowym kolonją romańską) wydają z siebie rzeźbę artystyczną i we Włoszech najpierw wybłyska, pomimo nieudolności formy, genjusz malarstwa.

To epoka Dantego, Giotta i św. Franciszka z Assyżu.

Św. Franciszek, chronologicznie biorąc, poprzedził tam-

tych dwóch. Poprzedził jednak tylko o tyle, aby móc dać im materjał do tworzenia artystycznego. To, co miało żyć w sztuce i pieśni, musiało przedtem skonać w życiu, ale nie zdążyło stać się jeszcze historją ani legendą. Dla nich było żywem. Gdy jeden słowem, a drugi pędzlem na ścianach kaplicy odtwarzali życie świętego *poverella,* nie był on dla nich postacią oderwaną, martwym tematem, w który dopiero trzeba tchnąć życie — z niego szło ono właśnie do nich. A raczej nie! Zbyt żywą była ich twórczość własna, aby potrzebowała czerpać z obcego źródła, ale zespalała się z życiem tej świętej postaci, brała z niej nie pęd do tworzenia, bo ten mieli sami w sobie, ale owo boskie natchnienie, ów właśnie duch mistyczny, który oni rozumieli i odczuwali doskonale, ale który uderzał w nich potężnym strumieniem z tej duszy seraficznej.

Dante, Giotto i św. Franciszek. Właściwie twórczości obu tych artystów nie można zrozumieć, nie łącząc jednej z drugą, obie zaś muszą się wydać niezrozumiałe, jeżeli się ich nie połączy z postacią świętego. Powiem nawet więcej: twórczość Dantego i Giotta, urok postaci św. Franciszka z Assyżu można odczuć należycie dopiero, gdy się tam było na miejscu, gdy się stąpało po tej krainie, którą niegdyś deptały ich stopy i gdy się, poprzez otchłań wieków, zdołało bodaj w jednem błyśnieniu ujrzeć ten świat uczuć i pojęć, w jakim oni żyli.

Umbrja i Toskanja, to dwie najpiękniejsze dziedziny krainy włoskiej. W miękkiem objęciu wzgórz toskańskich, które co wieczór przesycają się całe ametystową purpurą zachodu, w kryształowem powietrzu, które wprawdzie dziwnie często zaćmiewa się łzami deszczu, ale poto tylko, aby zaraz potem zabłysnąć najbardziej czarownym uśmiechem, spoczęła Florencja „w głębi czary opalowej" (jak powiedział ktoś o niej kiedyś), i stała się kolebką nieśmiertelnej sztuki. Dalej i wyżej pośród gór, tam, gdzie już tchną surowym chłodem skaliste wąwozy, na stokach Monte Subasio, gdzie z pośród miękkiej i soczystej zieleni przebija wyraźnie szara opoka, niby gniazdo, co się ostało wśród burz i zniszczenia wieków, widnieje zdaleka średniowieczna mieścina Asyż, żywe, jakby cudem dochowane świadectwo przeszłości, zda-

jące się wołać z góry w słoneczną i żyzną dolinę: *nec mergitur!...*

Jeżeli we Florencji późniejsze czasy, świetna i przebogata epoka Medyceuszów zaćmiła dawne wspomnienia Giotta i Dantego tak, że trzeba się ich dopiero doszukiwać — to w Asyżu nic nie tknęło świeżości wspomnień o św. Franciszku. Żyją one tak silne, dotykalne niemal, że trudno obronić się od ich czaru i trzeba jakiejś nielada opornej wrażliwości, aby nie uległa wpływowi tej atmosfery, bijącej zewsząd: z murów, z powietrza, z ziemi i ze skał nawet. Goethe w dzienniku z podróży do Włoch, po bytności w Asyżu zdołał zanotować jedno tylko: podziw nad jakąś małą, zabłąkaną tutaj świątyńką pogańską, której ustawienie kolumn wydało mu się szczególnie harmonijne. Jest to tylko dowód, jak dalece w duszy „nowożytnego poganina", mimo całej jej potęgi genjalnej i tak rozległych jednakże widnokręgów umysłowych — brakło strun do odczucia tego piękna, jakiem tchnie naiwna w swej prostocie, a tak przecież głęboko, choć nieświadomie artystyczna mistyka średniowieczna. Tutaj bucha z niej poezja wszystkiemi porami. Idąc śladem Dantego, trzeba zawędrować aż do Rawenny, trzeba iść krok w krok za szlakami wielkiego tułacza, aby móc uchwycić myśl jego, odczuć, co mu towarzyszyło na tej drodze wygnańczej — a zawsze jeszcze pozostanie coś nieodczutego i niezrozumianego. Dopiero tu w Asyżu, tu, gdzie napozór myśli się o czem innem i gdzie wrażliwość zdaje się nastrojona na ton zupełnie odmienny, tutaj znajduje się klucz do tej psychiki Dantego, tak bogatej i zawiłej i tak często niezrozumiałej.

Już zdaleka uderza wzrok turysty, wspinającego się „autobusem" na strome i kręte szlaki, co wiodą w mury Asyża — potężna architektura klasztoru Franciszkanów. Wparty w twardą skałę szeregiem arkad sklepionych, przytulony do niej bokiem, zdaje się on nietylko z niej wyrastać, ale być z nią tak zwartym, że nic chyba nie zdołałoby go oderwać od tej szarej opoki, na której wzniósł kościół swój. Kościół, jak wiadomo, jest trzypiętrowy, ale właściwe znaczenie posiadają tylko dwa niższe piętra: średnie i dolne. Górny, o martwej i pustej nawie, zdobionej freskami robio-

nemi na zimno, nie przemawia ani do uczucia, ani do wyobraźni, jest nudny i bez powabu. Zato w średnim kościele zdaje się skupiać cały ten żar mistycyzmu, idący zdołu, z pochowanych w najniższym kościele, podziemnym, zwłok Świętego. Stamtąd to, z tej krypty romańskiej, gdzie spoczywa doczesna powłoka anielskiego „biedaczyny", bije ta wieczysta krynica zachwytów niebiańskich, przenikających niby woń kadzideł mroczne głębie kościoła średniego. Na samym jego środku, u skrzyżowania naw, jarzą się w nieustającem nabożeństwie dziesiątki świateł na dwustronnym ołtarzu, ustawionym na sklepieniu krypty w tem właśnie miejscu, gdzie pod spodem znajduje się trumna Świętego. Dokoła, we wgłębieniach ramion budowy rozchodzącej się w kształcie krzyża, odprawiają się msze nieustannie, płyną ciche słowa modlitwy i dymy kadzielnic przy dźwięku godzinek, śpiewanych przez zakonników w głębi jednej z naw. A w złotem migotaniu świec, wśród mroku cieniów, plączących się pod sklepieniami, przez rozpływającą się mgłę kadzidlaną, widnieją postacie fresków Giotta, ubogie w kolorze, niezdarne w rysunku, dziecinnie naiwne w kompozycji, lecz jakże potężne siłą wyrazu!... Żaden późniejszy artysta, przy największem bogactwie środków technicznych, nie zdobył się na większą moc ekspresji, ni głębię odczucia niż to, co uderza z tych obrazów, kreślonych, zda się, ręką dziecka. Małżeństwo z Biedą, nawracanie sułtana, stygmatyzacja, ten szereg obrazów wdzięcznych, a prostych, niby pierwotna opowieść franciszkańska, uśmiechających się pogodnie treścią anegdotyczną, a jednocześnie chwytających za serce żarliwą wiarą, snuje się na ścianach i między łukami sklepienia, gubiąc się tu i ówdzie w mroku, to znów wyzierając niespodzianie jakimś rysem przedziwnie wyrazistym i tworząc jakby progresję akordów, stapiających się w jedno i z pieśnią zakonną i z szeptem modlitw i z blaskiem płomieni, co strzelają nieruchome do góry, niby złote groty.

Kto zna „Fioretti" po włosku, w ich brzmieniu rodzimem, nie zaś w tej szacie cokolwiek zanadto literackiej, w jaką je ubrał znakomity skądinąd przekład Staffa, temu nieobce są owe, nieporównane w swym wdzięku i prostocie dzieje, z jakich się składa pierwsza na świecie biografja

św. Franciszka z Asyżu. Drugim, już wyższym stopniem, jest malowana opowieść Giotta. Tutaj, zarówno jak i we freskach kościoła Santa Croce we Florencji, odnajdujemy tę samą prostotę, tę samą wiarę w prawdziwość poszczególnych opowieści, ale już unosi się ponad niemi tchnienie genjuszu. Widnieje ono w poszczególnych ruchach, wyrazach twarzy, w niektórych ugrupowaniach, w tem czemś nieuchwytnem wreszcie, co sprawia, że przed danym obrazem stoi się kwadransami, powraca się doń odszedłszy, że nie można się odeń oderwać, a nawet wówczas, kiedy się już nań nie patrzy, owłada on pamięcią, znacząc się w niej piętnem niezatartem. Trzecim i najwyższym wyrazem tego samego jest wierszowana opowieść Danta, owych kilkadziesiąt tercyn „Boskiej Komedji", poświęconych życiu i śmierci św. Franciszka. Tu już artysta nie potrzebuje się mocować z nieowładniętą jeszcze przez siebie techniką. Forma poetycka, opanowana przezeń oddawna, gnie się i urabia pod niezawodną ręką mistrza, jak on sam chce, układając w kunsztowne zwroty językowe, zbytnio nawet zawiłe i wyszukane, ozdobnym wzorem trubadurów i tworzy jedyną w swoim rodzaju opowieść poetycką, gdzie przerafinowana strojność kształtu zamyka treść naiwną, jak wiara prostaczka.

Dante był urodzonym arystokratą. Był nim niezależnie od wymagań ducha czasu, lub nawet od szczerych chwilowo zmian przekonań własnych, nakazujących mu stanąć w szeregach demokratycznych. Był nim z instynktu, z krwi, z rasy. Miał świadomość swego genjuszu, czuł się wyższy nad tłum, gardził tym tłumem i doznawał zadowolenia tylko wówczas, gdy mógł obcować z tymi, u których wyczuwał pewne duchowe zbliżenie do siebie. Nieznaną mu była rozkosz podnoszenia ku sobie prostaczków, nieznaną słodycz obcowania ze wszystkiem, co wedle swej możności, chwali Boga. Gorzki i wyniosły, uczuwał się dobrze tylko na szczytach. Podobnie jak obcym był mu „braciszek ogień" i „siostra woda" i łączność z przyrodą umiał odczuć dopiero wówczas, gdy znalazł się w pobliżu śnieżnych wierzchołków Alp, podobnie i w stosunku do ludzi, nie względem wszystkich odczuwał braterstwo. Cóż go tedy łączyło z „biedaczyną" z Asyżu, z nim, który wyrzekł się dobrowolnie do-

statku i zaszczytów poto, aby móc swobodnie ukochać Boga w każdem najlichszem stworzeniu? Nie demokratyzm uczuć niewątpliwie.

Dante jednak był także urodzonym mistykiem. Ten rys mistycyzmu jest w jego psychice tak wyraźny, stanowi tak zasadniczy składnik jego duchowej indywidualności, że bez tego rysu niepodobna sobie Dantego wyobrazić. Śmiało można twierdzić, że twórca tego typu byłby mistykiem zawsze, w jakimkolwiek kraju i w jakiejkolwiek epoce by się urodził. To jednak, że przyszedł na świat właśnie w epoce średniowiecza i właśnie we Włoszech, spotęgowało ów rys mistyczny do najpełniejszego wyrazu, do jakiego mistyka wogóle w sztuce dojść może. Nie mówię tu oczywiście o tych niezliczonych ustępach „Raju" (a po części także i „Czyśca"), które są poprostu wierszowaną parafrazą „Summy" św. Tomasza, te bowiem mało mają wspólnego nie tylko z artyzmem, ale nawet i z wrodzoną skłonnością do mistycyzmu, o ile ją traktować będziemy jako motyw tworzenia artystycznego. Był to poprostu wypływ ducha czasu, powiedzmy nawet mody, która kazała — wobec zupełnego jeszcze podówczas niezróżniczkowania wiedzy, wobec tych form niemowlęcych, w jakich tkwiła wtedy literatura naukowa — czynić z każdego poematu zarazem podręczną encyklopedję. Mówię o tych momentach, gdzie wzruszenia mistyczne stały się pobudką do stworzenia obrazu poetyckiego, gdzie stanowią one osnowę całych scen poematu, gdzie wreszcie, nie tylko przeżyte, ale i przemyślane, tworzą treść jego intelektualną, słowem — mówię o „Boskiej Komedji" jako o dziele sztuki, nie zaś jako o wierszowanym podręczniku teologji, którym po części była i być miała w założeniu.

Mistyka jest zasadniczą tendencją „Boskiej Komedji". Poemat Dantego bowiem, jak każdy, zakrojony na większą miarę utwór literatury pięknej, jest utworem tendencyjnym. Wyraz ten brzmi przerażająco, ponieważ mianem „tendencyjnych" zwykło się określać dzieła bez talentu. Owo właśnie zamęczanie czytelnika nieudolnie obleczoną w szatę formy i sterczącą zewsząd, jak pogięte sprężyny, tendencją, dało swego czasu powód do rzucenia hasła „sztuka dla sztuki", wzbudzonego desperackiem pragnieniem, aby ludzie

raz wreszcie zrozumieli, że piękno może być celem samo w sobie i że sztuka nie powinna być zbiorem ilustrowanych powiastek moralnych... W rzeczywistości jednak każdy rzetelny twórca, o ile ma do powiedzenia coś głębszego, musi dziełu swemu nadać jakąś tendencję, aby nie wisiało w próżni. Jest to konieczność wewnętrzna. Rzecz w tem tylko właśnie, że ta tendencja nie może być narzucona z zewnątrz, że musi ona być wypływem pojęć przemyślanych i przeżytych niejako przez twórcę, że musiała ona zostać wpierw zasymilowana przez jego organizm duchowy, stać się „krwią z krwi" i „kością z kości" jego, zanim wynikła jako naturalny zalążek tego kwiatu formy, w jaki ją ubrała fantazja twórcy. Powtarzam tu zresztą rzeczy powszechnie znane, a jeśli je zaznaczam, to dlatego tylko, że są one podwójnie ważne wobec wybitnej tendencyjności dzieła Dantego.

Dante zamierzył stworzyć poemat alegoryczno-dydaktyczny w formie wizyj, od jakich roiło się współczesne mu piśmiennictwo. Pragnął pouczyć ludzi, stawiając im przed oczy męki piekielne i rajskie rozkosze, jak zgubną rzeczą jest grzech a jak zbawienną cnota. Zarazem jednak postanowił stworzyć dzieło sztuki. Postanowił nadać formę epicką godną wielkości przedmiotu tym wizjom zaświatów, których kształt artystyczny taki, w jaki je oblekano dotąd, nie mógł zadowolnić smaku estety; postanowił dać pełniejszy i głębszy wyraz tej liryce erotycznej, którą uprawiał przez całe życie, postanowił jeszcze wiele innych rzeczy, o których mówienie na tem miejscu zawiodłoby nas za daleko, ponieważ... nie mają one nawet pośredniego związku z postacią św. Franciszka. Wszystkie te zamierzenia artystyczne powziął zaś w pełnej świadomości własnego mistrzostwa. Artyzm u niego nie był rzeczą nieświadomą, jak bywał u wielu jego współczesnych, a nawet późniejszych. Przystępował do dzieła z całem poczuciem dostojeństwa sztuki i swego doń przygotowania; przystępował, zdając sobie doskonale sprawę z tego, o ile przewyższa wszystkich twórców swej epoki. I w tem właśnie był, jak to twierdzili zgodnie wszyscy krytycy, człowiekiem renesansowym, to go łączy z twórcami tej epoki, która po nim przyszła i do której swem dziełem drogę utorował. Zarazem jednak był człowiekiem średnio-

wiecza i, jeżeli czuł się artystą i cenił własną indywidualność, jako artysty, to jednak najbliższe mu były te tematy, wśród których wyrósł, na których się kształcił.

Oswojenie z mistyką, oczytanie w utworach pisarzy mistycznych, przyzwyczajenie do praktyk religijnych, które tę wrodzoną skłonność rozwijały i kierowały na drogi najbujniejszego jej rozkwitu — wszystko to nadało mu zupełną swobodę w odtwarzaniu tych drgnień tajemnych ducha, nie dających się uchwycić ani rozumem ani zmysłami, podatnych jeno do wyczucia za pośrednictwem intuicji, a które zwykło się określać mianem wrażeń mistycznych. Zaś niepośledni dar twórczy, rzadka, nienapotykana bodaj w tym stopniu plastyka wyobraźni, ogromne wreszcie wyrobienie słowa i umiejętność posługiwania się wszystkiemi środkami wyrazu artystycznego — dozwoliły mu te wrażenia ubrać w formę, która ostała się trwale, jako niezniszczalne dzieło sztuki. Niema drugiego utworu poetyckiego, a mało jest dzieł malarskich i sztuki plastycznej wogóle, gdzieby wrażenia i odczucia mistyczne występowały pod postacią obrazów tak realnych i tak rozmaitych, tak bogatych w swym realiźmie, a zarazem tak skończenie pięknych, jak u Dantego.

Skłonność do mistycyzmu, naturalnym biegiem rzeczy, wzrastała z wiekiem. Wyjątkowo ciężkie koleje burzliwego życia, wypalanie się stopniowe namiętności erotycznych i politycznych, gorycz zawodów, nędze tułactwa, tęsknota za ojczyzną, wszystko to razem rozwijało w duszy poety religijność coraz żarliwszą. Poczucie zbliżającego się kresu żywota ukazywało mu marność rzeczy ziemskich, a bolesne upokorzenia zmuszały wejrzeć w głąb siebie. Zawsze dumny i wzgardliwy w stosunku do ludzi, korzył się jednak coraz bardziej wobec Boga, a to uczucie żarliwej pokory, łatwiejsze do osiągnięcia w dziedzinie samotnych rozmyślań, niż w zewnętrznych stosunkach z ludźmi, kazało mu przybrać pasek tercjarzy św. Franciszka. Nabożeństwo to, powszechne dziś jeszcze, nie było wówczas samym tytko symbolem: wiązało się bezpośrednio z żywą tradycją Świętego, z opowiadaniami naocznych świadków o jego życiu i śmierci. „Kwiateczki" nie były jeszcze literaturą, były opowieścią ustną, a Dante przyjmował ją z tą wiarą naiwną, która nas dziś

zdumiewa przy umyśle tej miary, a która możliwą była w owej epoce gorących, a prostych wierzeń, kiedy ludzie o najbystrzejszym nawet intelekcie odnosili się do wszystkich rzeczy mających związek z religją bezkrytycznie, jak dzieci. Dlatego też z niemniejszem przekonaniem, niż Giotto, ubierał w szatę artystyczną powiastki z „Fioretti". Jeżeli zaś żarliwość jego religijną pobudzał kult Świętego, a możność zaliczenia się do jego zakonu zaspokajała płonącą w sercu żądzę upokorzenia wewnętrznego — to niemniej silnie przemawiał do wyobraźni poety ten cudowny motyw, jakim była postać „biedaczyny".

Z tych różnorodnych bodźców powstały tercyny „Boskiej Komedji" poświęcone św. Franciszkowi z Asyżu.

Nie należą one jednak do najpiękniejszych ustępów „Raju". Poeta, zbliżając się do tego szczytowego momentu, jakim był dlań wzlot do Tronu Majestatu Bożego i oglądanie wizji Trójcy Świętej, musiał stopniować efekta. Sam wspomina niejednokrotnie, a nareszcie wyznaje w zakończeniu pieśni ostatniej, że *qui mancò possa all'alta fantasia* („wzniosłej fantazji tu zabrakło siły"). Poczucie artystyczne zatem ostrzegało go, aby na krótko przedtem nie umieszczał wizji końcowej. Franciszka „serafickiego", który w hierarchji świętych wyniesiony został ponad inne duchy, nie mógł pomieścić w otoczeniu innych, choćby najbardziej opromienionych świętością. Poradził więc sobie inaczej. W planie poematu, zbudowanym ze ścisłością architektoniczną i gdzie budowa trzech państw zaświatowych pomyślana jest w sposób zupełnie realny, zgodnie z przyjmowanym wówczas za pewnik systemem Ptolemeusza — każdemu z grzechów głównych i każdej z cnót doskonałości chrześcijańskiej odpowiada jeden krąg otchłani piekielnej, góry czyścowej, lub jedna sfera niebios. W sferze czwartej, słonecznej, gdzie przebywają duchy mędrców i świętych, poeta ogląda między innemi wieniec dwunastu świateł, w których zaklęte są dusze dwunastu Doktorów Kościoła. Duchy te — podobnie, jak i wszystkie inne — przemawiają doń dźwiękami pieśni sferycznej (co również zgodne jest z pojęciami Ptolemeusza, według którego sfery gwiaździste, obracając się,

wydają z siebie dźwięczną harmonję); jeden z nich, św. Tomasz z Akwinu śpiewa poecie dzieje innego ducha, wyższego, który w innej sferze niebios „ogniem seraficznym pała". Są to właśnie dzieje św. Franciszka z Asyżu. Poeta ogląda go zatem nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem opowieści. To nadaje odmienny ton opowiadaniu. Dzięki temu też może Dante swobodnie wychwalać życie i cnoty św. Franciszka, czegoby Święty sam, mówiąc o sobie, uczynić nie mógł.

Opowieść ma ton kunsztowny. Oprócz zwykłych u Dantego zwrotów i przenośni wyszukanych, w stylu trubadurów, obok umyślnego zaciemniania treści, żeby forma wypadła tem ozdobniej, napotyka się jeszcze — częste również w całej „Boskiej Komedji" — aluzje do rzeczy wówczas powszechnie znanych, a dziś już zapomnianych i szczegóły czysto lokalne. Poeta zaczyna od określenia topograficznego miejscowości, w której się Święty urodził, omawiając to po swojemu, malowniczo. Potem kreśli obraz jego mistycznych zaślubin z ubóstwem, i przedstawia oblubienicę pod postacią realną, jak Giotto; nie ograniczając się jednak do samego obrazu, rozwija go w szeregu alegoryj. I tak: oblubienica przedstawiona jest jako wdowa po Tym, który ją pierwszy ukochał, to jest po Chrystusie; wspomina się mimochodem o innych, którzy się ubiegali o jej względy i stąd wzmianka o znanym z jakichś starych kronik żołnierzu rzymskim, Amiklecie, którego gdy napadli we śnie wojacy Juljusza Cezara, nie mieli co u niego zrabować, w takiej był biedzie; wreszcie jest podkreślony kontrast pomiędzy Matką, która towarzyszyć mogła Synowi tylko do stóp krzyża, a oblubienicą, która poszła na krzyż z Nim razem. Następnie, z większą już prostotą, omawia poeta początek i pierwsze chwile rozwoju zakonu Franciszkanów; zaznacza przytem, jako dowód pokory, że ani wstydził się obranego przez się ubóstwa mimo że był synem znanego bogacza, ani też skąd inąd, nie czynił z tego dobrowolnego ubóstwa ostentacji. Wreszcie, wspomniawszy o cudach czynionych przed sułtanem, którego pragnął nawrócić, i o cudownej stygmatyzacji — słowami pełnemi rzewnej prostoty opisuje zgon Świętego.

Oto zaś sama opowieść w przekładzie możliwie dosłownym:

Między Tupinem, a wodą, co zmywa
Ubaldowego pagórka wiszary
góry się wzniosłej stok żyzny odkrywa,
co z niej Perugia chłód bierze i skwary
przez Porta Sole, a tam za nią szlocha
Gualdo z Nocerą w uścisku bez miary.
Na onym stoku tam, kędy się trocha
zmniejsza się urwisko, przyszło na świat słońce,
jak nad Gangesem, co blask niebios kocha.
Kto chce to miejsce nazwać, dziś słynące,
nie powie: Asyż, lecz je nazwie wschodem,
bowiem Wschód rodzi jasne światła gońce.

Życie mu kwitło młodości ogrodem,
kiedy już zaczął świat obdarzać hojnie
swoich cnót wielkich jasnym korowodem.
Choć młodzieniaszek, z ojcem swym był w wojnie
o taką panią, co zaśby się chlubił
drugi, że drzwi jej ukazał spokojnie.
Potem w parafji własnej ją zaślubił
et coram patre zwie się jego żona;
z roku ją na rok coraz mocniej lubił.
Ta zaś, pierwszego męża pozbawiona
tysiąc i sto lat z okładem; niemało
zanim ten przyszedł, od wszystkich wzgardzona.
Ni jej pomogło, że ją znalazł śmiałą
przy Amiklecie ten, co swą wspaniałość
kiedy rozwinął, to pół świata drżało.
Ni jej pomogła dzielność i wytrwałość
iż, gdy p o d krzyżem została Maryja,
n a krzyżu dzieli Chrystusową żałość.
Lecz niechaj jaśniej myśl ma się rozwija:
Franciszka z Biedą była ona para,
tejci kochance całem sercem sprzyja.
W każdym się budzi święta myśl i wiara,
gdy czułą zgodę i pozór łagodny
tych dwojga ujrzy i czcić się ich stara.

Pierwszy rozzuwa się Bernard czcigodny
i za pokojem onym świętym goni
a goniąc żal mu, że długo był głodny.
... O, skarby tajne! O, cnót słodkich woni!...
Zzuł się Egidjusz, Sylwester rozzuje
dla żony, jak mąż czynił, tak lgną do niej.

I tak ów ojciec i ów mąż wędruje
ze swą niewiastą i z rodziną całą,
którą pokory sznur już opasuje.
Ani mu czoło wstydem zapałało,
że byłci synem Piotra Bernardone
ni się ubóstwo na pokaz wydało.
Lecz po królewsku, śluby uczynione
wyjawił, gdy go słucha Inocenty,
co pierwszą pieczęć kładł na dzieło one.
Gdy liczniejszemi coraz niebożęty
ów był otoczon, czyj żywot i cuda
chórby opiewać winien niebios święty,
znów po raz wtóry do Rzymu się uda
i tam, za Ducha Świętego natchnieniem
Honorjusz nowy wieniec cnoty mu da.
Gdy zaś, wezbrany męczeństwa pragnieniem
wobec pysznego sułtana i dworni,
chciał ich zapoznać ze świata Zbawieniem,
lecz nawróceniu zdali się oporni:
nie tracąc czasu na wysiłku marnym,
na swojską glebę wraca najpokorniej.

Na twardym głazie tam, pomiędzy Armem
a Tybrem, przyjął Chrystusowe znaki
i przez dwa lata piętnem lśnił ofiarnem.
Gdy zaś Ten, co mu dar uczynił taki,
zechciał powołać go do siebie za to,
iż w proch się zniżył, jak nędzne robaki —
— braciszkom swoim schedę niebogatą
przekazał: panią swoją ukochaną
i darzyć kazał miłości zapłatą.
I z łona duszę uwolnił świetlaną,
aby do swojej wróciła krainy
nie dbając, jako ciało pochowano...

(*Raj*, Pieśń XI, w. 43—117)

Alina Świderska.

Na marginesie książki o Bolesławie Chrobrym.

W lat 76 po Szajnosze znalazł Bolesław Chrobry nareszcie biografa w osobie prof. St. Zakrzewskiego.[1]) Dzieło rzeczone o królu budowniczym Polski, wydane w 900-letnią rocznicę jego koronacji i śmierci czuć naprawdę, że się wyrazimy zwrotem cyceronjańskim, olejem. Jest owocem długoletnich badań, rozważań i wysiłków naukowych najlepszego dziś może znawcy pierwotnych dziejów Polski. Spis samych tylko tytułów, źródeł, dokumentów, opracowań, obejmujący 8 stronic, drobnym drukiem zapełnionych, świadczą o benedyktyńskiej iście pracy autora. Nie mniej komentarz ogólny do podanego przeglądu źródeł i literatury, omówienie wartości naukowej dotychczasowej literatury naukowej, odnoszącej się do dziejów Chrobrego, zamieszczone na 30 stronicach książki, dalej przypisy naukowe na str. 369—426, 34 rycin bardzo ciekawych, ilustrujących dzieło, wreszcie mapka, służąca do orjentacji — wszystko to już na pierwszy rzut oka świadczy, że mamy tu do czynienia z dziełem naukowem pierwszorzędnej wartości.

Mimo to autor sam w przedmowie zdaje sobie sprawę z niedostatku swej pracy. Był zmuszony moralnie ze względu na Czwarty Zjazd Historyków Polskich w Poznaniu, połączony, jak wiadomo, z wielką rocznicą Chrobrego, do oddania książki na użytek publiczny, zanim wszystkie swe badania ostatecznie skrystalizował. Jest wogóle kwestja, czy wszystkie problemy i tematy, poruszone przez autora w pracy o Chrobrym, a ściślej sformułowane w 17-stu punktach pierwszego rozdziału (str. 28—36), dadzą się ostatecznie skrystalizować, czy wielu z tych kwestyj nie należy naukowo określić beznadziejną formułą *ignoramus*, a nawet i *ignorabimus?* Dlatego też słusznie autor nazwał swą pracę tylko próbą rewizji

[1]) „Bolesław Chrobry Wielki". Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich 8°, str. 439 z mapą i 34 rycinami.

dotychczasowych badań, dlatego słusznie praca jego nie rości sobie pretensji do skodyfikowania ostatecznego naukowych poglądów z tej choćby prostej przyczyny, że brak jej dostatecznego przedwstępnego opracowania źródeł, brak jej między innemi wzorowych „Regestów" do czasów Chrobrego na wzór choćby „Jahrbücher der deutschen Geschichte". Polskie źródła, do czasów Chrobrego, domagają się koniecznie nowych wydań, lepiej pod względem naukowym opracowanych. Szereg kwestyj w życiu Chrobrego, już poruszanych przez naukę, potrzebuje rewizji, żąda innego oświetlenia wobec nowych zdobyczy naukowych, dokonanych przez badaczy zagranicznych czy polskich.

Wobec tego autor zgodnie z prawdą nie mógł inaczej ocenić swych badań, jak tylko w ten sposób, że zbliżył się do prawdy historycznej w wielu wypadkach. I sąd ten potwierdzić musi rzetelna krytyka w całej pełni, choćby się nawet w wielu wypadkach na poglądy autora zgodzić nie mogła.

Że autor zbliżył się do prawdy życiowej i historycznej w wielu wypadkach daleko więcej niż dotychczasowi badacze, tłómaczy się między innemi tem, że wyzyskał w daleko większej mierze, niż dotąd to uczyniono, źródła węgierskie, skandynawskie, żywoty św. Wojciecha, Brunona i 5 braci męczenników, i wykazał pierwszy, że stosunki węgiersko-polskie były za Chrobrego raczej złe, niż dobre, że związki Polski z Danją i Szwecją za Mieszka i Chrobrego były daleko ściślejsze, niż dotąd przypuszczano; że wreszcie stanowisko Rzymu względem Chrobrego nie było zawsze tak przychylne, jak dotąd mniemano, a stosunek Chrobrego do Kościoła i jego przedstawicieli i przykazań nie zawsze tak poprawny, jak dotąd przypuszczano. Na podstawie zaś wyników najnowszej historjografji czeskiej i własnych rozważań autor nasz wykazał dowodnie, że Morawy straciła Polska już w końcu panowania Chrobrego a nie dopiero za Mieszka II.

To byłyby w najogólniejszych zarysach najważniejsze odkrycia naukowe, jakie autor w omawianej pracy wniósł do skarbca wiedzy polskiej. Biografja Chrobrego pióra prof. Zakrzewskiego zasługuje jednak na to, by się jej bliżej przypatrzyć i uwydatnić to, co jest, zdaniem naszem, trwałą zdobyczą naukową lub szczęśliwie skrystalizowanym poglądem, a co tylko nieuzasadnioną hipotezą lub nawet błędnem mniemaniem autora.

Wątek jego opowiadania niech nam posłuży za nić przewodnią! W rozdz. II przedstawiona jest postać Chrobrego na tle czasu wobec obcych i swoich. Tło to jest szczęśliwie dobrane. Druga połowa X wieku i pierwsza XI wieku, to czas tworzenia się państw narodowych w Europie przez ludzi naprawdę dzielnych i wielkich. Wśród nich zajmuje Bolesław jedno z pierwszych miejsc, obok św. Stefana, króla węgierskiego, w którym słusznie dopatruje autor „ducha najeźdźcy pragnącego wrosnąć w podbitą społeczność". Natomiast zupełnie bez podstaw twierdzi prof. Z.,

jakoby „Bolesław wyszedł z odwiecznego szeregu władców swojskich, których pochodzenie cofała legenda aż do strzechy wieśniaczej". Bolesław wyszedł tak samo, jak Stefan węgierski, z rodu najeźdźców rusko-polańskich, jak to wykazałem w kilku pracach;[1]) a gdyby nawet nauka przeszła do porządku dziennego nad wznowioną przezemnie teorją najazdu w genezie państwa polskiego, to i tak nie z odwiecznego szeregu władców swojskich, lecz z rodu uzurpatora władzy, piasta Siemowita wyszedł ród Piastów. Samorodne powstanie państwa polskiego tylko na podstawie uczonych bajek Kadłubka wydedukował autor — a mimo, że ono próżności narodowej i konserwatywnym poglądom wśród naszych uczonych tak bardzo do gustu przypada, należy je raz na zawsze do rzędu bajek policzyć.

Datę urodzin Chrobrego kładę na rok 965, a nie na rok 966 lub 967, jak twierdzi rzekomo niezbicie autor. Dowodu za rok 965 dostarcza sam autor. W historji politycznej Polski[2]) wykazał on, że w r. 963 nastąpił traktat pokojowy między Mieszkiem a Ottonem I za pośrednictwem Gerona i że zakładniczką tego traktatu była Dobrawa, siostra Bolesława II czeskiego. Wedle Dytmara zmuszona była rok jeden czy 3 lata jeść mięso w poście wielkim, jako żona poganina. Jeżeli więc Dobrawa była zakładniczką traktatu w r. 963, tedy data przybycia jej do Polski nie jest rok 965, jak twierdzi autor w przypisku 3 do rozdz. II, lecz r. 963. Data roczna zaś urodzin Bolesława przypadałaby na r. 965 w myśl informacji benedyktyna Streczaki (Balzer: Genealogja), że Bolesław miał żyć 60 lat. Epitafjum Bolesława Chrobrego, zawierające niewątpliwie autentyczne wiadomości, powiada, że Chrobry „urodził się z ojca niewiernego, lecz z matki wierzącej". Z tego wynika, że Chrobry urodził się jeszcze przed chrztem Mieszka, zatem przed r. 966. Postrzyżyny Chrobrego miały miejsce wedle Epitafjum rzeczonego „po siedmiu" skończonych latach, zatem w ósmym roku życia, r. 973. Stąd też rok urodzin 965 wedle interpretacji prof. Balzera byłby jedynie zgodny z prawdą i ze szczęśliwem odkryciem prof. Zakrzewskiego o Dobrawie, jako zakładniczce traktatu polsko-niemieckiego z r. 963.

Że w ramach średniowiecznego uniwersalizmu trudno było wykształcić pogląd na zupełną niezależność nawet państwa Chrobrego od cesarstwa (niemieckiego), to całkiem słusznie podnosi autor (str. 50). Teorja o najwyższym autorytecie papieża i cesarza jest nie tylko wyraźnie sformułowana przez Mistrza Wincentego, ale występuje i u Galla nawet wtedy, kiedy Krzywousty zwycięską toczy walkę z Henrykiem V. Ta teorja kazała pominąć milczeniem Gallowi wojny z cesarstwem, zarówno Chrobrego

[1]) Echa historyczne w podaniu o Popielu i Piaście. *Kwart. hist.* r. 1925. Rocznik XXXIX, zesz. 1. O zawiązkach państwa polskiego, *Przegląd Powszechny* r. 1923.

[2]) Encyklopedja Akademji Umiejętności, t. I. str 33.

jak i Bolesława Śmiałego, jakkolwiek one wypełniły przeważną część czasu ich panowania.

W rodzie Piastów, zdaniem prof. Z., żywioł cudzoziemski jest reprezentowany jedynie przez kobiety; śladu niema historycznego, któryby pozwolił wywieść ich z obcej ziemi. „Niema miejsca ani na teorję ani na hipotezy najazdu, czy transfiltracji elementów napływowych" (str. 62). Temi słowy autor deklaruje się jako zaciekły obrońca zakorzenionego w Polsce poglądu, o samorodnem powstaniu państwa polskiego, poglądu schlebiającego dumie narodowej, co prawda, a jednak niezgodnego z przyjętą w nauce teorją, że ludy o prymitywnej kulturze rolniczej nie wytwarzają państw, lecz są tylko mniej lub więcej biernem narzędziem w ręku czynników najezdniczych. Argumenta negatywne, broniące tego poglądu, nie wytrzymują krytyki. Bo czyż poważnie można brać argument, że kronikarze nie ukrywaliby faktu obcego pochodzenia książąt? O początkach Polski czy mówi jaka kronika? Czy nasze źródła nie przemilczają najważniejszych faktów dziejowych? Czy zgodnie z treścią spisanych podań należy faktycznie sądzić, że Piastowie tak samo, jak Przemyślidzi wywodzili swój ród od niepamiętnych czasów, od początku, z wnętrza własnej ziemi i własnej gromady? Początki Przemyślidów sięgają zaledwie drugiej połowy IX wieku; historja wie, że te książątka plemienne czeskie skuwa w jedno państwo już kupiec frankoński Sann w pierwszej połowie VII w., a w IX w. potężny Świętopełk, a więc obca koścista ręka podbójców. O Piastach zaś samo podanie napomyka, że są uzurpatorami władzy, wdziercami na cudzy tron książęcy. „Niema śladu historycznego", twierdzi autor, „któryby pozwolił wywieść ich z obcej ziemi" — a cóż mówi ruska nazwa pierwszego historycznego księcia Polan „Miszka" = niedźwiedź i jego syna Burisleif w sagach skandynawskich, co znaczy „syn niedźwiedzia?" Powoływanie się zaś na ruskich i węgierskich kronikarzy, którzy sławili obce pochodzenie swych książąt od sławnych wikingów, czy od Bicza Bożego Attyli, nie może przecież zaważyć na szali. Źródła ruskie mówią o skandynawskiem pochodzeniu Rurykowiczów wtedy, kiedy ci Rurykowicze ze Skandynawji sprowadzali Waregów do walk wewnętrznych czy zewnętrznych, niemożliwem więc było tajenie obcego pochodzenia; węgierskich zaś kronikarzy podania o pochodzeniu Arpadów od Attyli ma taką samą wartość, co bajka naszego Kadłubka o pochodzeniu Krakusa od Grakcha, lub bajka niemiecka o pochodzeniu niemieckich Askańczyków od trojańskiego Askanjusza. Jeżeli książęta ruscy szczycą się pochodzeniem od sławnych wikingów — to całkiem zrozumiałe, tak samo jak usiłowania węgierskiej historjografji łączenia Arpadów z Attylą; ale skąd autor wywnioskował na pół sakralny, pół-kapłański charakter naszych Piastów — na miłość — dociec trudno tem bardziej, że sam trafnie wytłómaczył powstanie podania o Popielu i Piaście na

podstawie legendy o św. Germanie. Widać stąd, że potomkowie uzurpatorskiego piasta Siemowita mieli aż nazbyt powodów, aby ukryć genezę władzy książęcej swego rodu w mgłach celtyckiej legendy z Brytanji. — Że zaś teorja najazdu polańsko-ruskiego nad Wisłą i Wartą oparta jest na pewnych źródłach etymologicznych i genealogicznych oraz stwierdzona jest wykopaliskami, to wykazałem w wyż cytowanych pracach. Teorja ta jest poparta współczesnemi źródłami historycznemi. Głośny handlarz niewolnikami z r. 963—65, Ibrahim ben Jakób, twierdzi przy opisie państwa Mieszki, że „ono graniczy na wschodzie z Rusią, a na północy, z Prusami". Siedziby Prusów u oceanu (Bałtyku). „I napada na nich Ruś na okrętach z zachodu". Znaczy to, że Ruś siedziała także na lewym brzegu dolnej Wisły, skoro na Prusów napadała od zachodu. Prof. Z. pisząc, że za Mieszka I i Bolesława Chrobrego Polska panowała na Pomorzu (str. 152), stwierdza tem samem, że Miszka był władcą tych Polano-Rusów, napadających Prusów z Powiśla pomorskiego. Co więcej, sam dostarcza dowodów niesłychanie wpływowej roli Polano-Rusów nad ujściami Wisły i Odry, cytując (str. 156—58) Adama Bremeńskiego, który przy opisie warowni duńskiej nad ujściem Odry twierdzi, że zamieszkana była przez Słowian i inne ludy, jak Grecy (!) i stanowiła sławną stację dla okolicznych barbarzyńców i Greków. Greków tych poczytuje p. Z. słusznie za Rusinów. Byli to Polano-Rusowie chrześcijańscy wschodniego obrządku — i z tego tylko powodu Grekami byli zwani. Odegrali oni państwo-twórczą rolę nad Wisłą, Odrą i Wartą między 882 a 988 rokiem, t. j. wtedy, kiedy w roku 965 przyjęte przez Askolda chrześcijaństwo było prześladowane przez Olega, a w części i jego następców aż do chrztu Włodzimierza w r. 988. Ci Grecy Polano-Rusowie pod wodzą Askoldziców-Popielów zakładali nad Wartą owe Cerekwice i Popowa i założyli państwo polańskie. Ci Polano-Rusowie nad dolną Wisłą nie tylko napadali na Prusów łodziami od zachodu, ale tam na Powiślu pomorskiem zakładali zarówno Swarożyny pod Tczewem ku czci pogańskiego boga słońca, ale i Cerekwice i Nowe Cerkwie i Popowa na Pomorzu ku czci chrześcijańskiego Boga. Oni także zapisywali się do Kosza Jomsburczyków, by tutaj służyć rusko-polańskim władcom Polski Miszce i synowi Miszki Burisleifowi, Bolesławowi Chrobremu. Są więc nie tylko etymologiczne ślady, ale historyczno-archeologiczne dowody państwowo-twórczej pracy Polano-Rusów, w przeważnej części chrześcijańskich wschodniego obrządku, nad ujściem Wisły, Odry i w dorzeczu Warty. Są więc dowody nietylko męskiej infiltracji, ale wprost najazdu obcych elementów na Pomorzu, zwłaszcza nad Gopłem i Wartą. Jest ich bardzo dużo — niestety, autor, jak i zapalczywi obrońcy nienaukowej już dziś hipotezy o samorodnem powstaniu Polski — nie ze względów naukowych, ale nacjonalistycznych nie chcą poprostu widzieć lasu przed drzewami.

Dzięki wyzyskaniu wszechstronniejszemu źródeł węgierskich i skandynawskich wyjaśnił nam autor stosunki rodzinne Mieszka I, losy jego córek, Dobrawy, Adelajdy i Świętosławy. Przypuszczenie, że poczytana dotąd za siostrę Mieszka, Adelajda, była jego córką, że w pierwszem małżeństwie poślubiła Gejzę, wielkiego księcia węgierskiego, a w drugiem małżeństwie jego brata Kupana Michała, wydaje mi się trafnem dlatego, że młodsza linja Arpadów znajdowała schronienie zawsze na dworze z nimi spokrewnionych Piastów. Losy drugiej siostry Chrobrego, Świętosławy, zwanej w Skandynawji Sigridą Skorradą, są znane już od ćwierć wieku ze znakomitej rozprawy prof. Brücknera „Córa Niedźwiedzia" i „Genealogji Piastów" Balzera — niemniej przeto autor wiadomości o tej arcyciekawej postaci dziejowej rozszerzył przez wyzyskanie sag skandynawskich. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy z tego nieuchwytnego materjału źródłowego nie za wiele wydedukował historji.

Za Lewickim i Balzerem autor przyjmuje trzech synów Chrobrego. Szkoda, że nie uwzględnił „Szkiców numizmatyczno-historycznych z XI wieku" M. Gumowskiego, który w przekonywujący sposób wykazał identyczność osoby Ottona Bezpryma, syna Chrobrego (str. 109—135). Oparł się bowiem w swych dowodach na pieniądzu, który, zdaniem Dannenberga „Die deutschen Münzen der sächsischen und fränkischen Kaiserzeit" (t. I, 451) jest źródłem historycznem tak samo, jak dokument pergaminowy. Szkoda również, że p. Zakrzewski nie uwzględnił badań Kehra: „Das Erzbistum Magdeburg und die christliche Kirche in Polen" i wbrew jasnym wywodom niemieckiego archiwisty i uczonego o niezawisłości organizacji kościelnej Polski za Mieszka I od Magdeburga, dalej podtrzymuje tezę o przynależności biskupstwa poznańskiego do tego Magdeburga (str. 69).

Natomiast przypuszczenie autora, że zarówno Pomorze, jak i Mazowsze, znajdowało się pod zarządem Piastowskich książąt i że Masław, książe Mazowszan po śmierci Mieszka II, tak samo jak Dytryk pomorski, zaliczali się do Piastowiczów (str. 73), wydaje mi się bardzo prawdopodobne. Jakby fatum nieszczęsne ciąży na dziele autora o Chrobrym jego hipoteza o odwiecznej przynależności Krakowa do państwa książęcego rodu Leszków-Popielidów i Piastów i o jego pierwotnej stołeczności. Nauka polska hipotezy tej nie przyjęła, co z żalem podnosi niejednokrotnie autor. Powołuję się na cenne uwagi prof. Balzera w dziele „Królestwo Polskie" t. I., str. 174—184, które wszelkie wywody czynią zbytecznemi. Zresztą nawet p. Semkowicz, na którego się powołuje autor, że uznaje odwieczną przynależność Krakowa do Polski, tem samem, że zdobycie Moraw przez Bolesława Chrobrego kładzie na rok 1003, kwestjonuje twierdzenie p. Zakrzewskiego, jakoby te Morawy właśnie były owem kronikarskiem „regnum ablatum", które Bolesławowi Pobożnemu przed r. 989—990 miał ode-

brać Mieszko I. „Regnum ablatum" wedle dotąd przyjętej w nauce opinji jest niezawodnie Małopolska z Krakowem. Grodu tego prastarą przynależność do Czech za Mieszka I krytyka autora nie obaliła („Śląsk i Morawy za Mieszka I", *Kwart. hist.* z r. 1917). Przyznanie zaś możliwości przelotnych czeskich podbojów Krakowa w związku z walkami Chrobrego z Odą (str. 379 i 91), jest pewnego rodzaju wycofaniem się wstydliwem i przyznaniem ze strony prof. Zakrzewskiego, że ten Kraków jednak w X wieku nie do Polski, lecz do Czech należał i aby ze zbyt hazardowej hipotezy wyjść z honorem, autor czepia się mętnej wieści Kosmasa i błędnej zapiski rocznikarskiej, by Kraków Czechom 999 roku drugi raz odbierać. Że autor sam zbytnio nie wierzy swej hipotezie o odwiecznej przynależności Krakowa do Polski, tego dowodzą własne jego twierdzenia na str. 239. Tutaj bowiem powołuje się autor na mętną, co prawda, wiadomość „najdawniejszego Latopisu" ruskiego, że Włodzimierz żył w pokoju ze swymi sąsiadami Bolesławem polskim, Stefanem węgierskim i czeskim Andrychem. — Trudno jednak zdaniem autora przypuścić, by Udalryk czeski 1012—1015 mógł być sąsiadem Włodzimierza. Niepodobna jednak odrzucić tej wiadomości, tkwi w niej ślad dawnego sąsiedztwa Czech i Rusi. Zdaniem prof. Zakrzewskiego ziemia Czerwieńska miała w dzisiejszych Węgrzech zakarpackie posiadłości, sięgające do granicy Moraw po Nitrę. Na podstawie tak karkołomnego rozszerzenia ziemi Czerwieńskiej na całą niemal Słowaczyznę, wykombinował autor sąsiedztwo Rusi z Czechami, aby tylko nie przyznać racji utartej opinji, że Czechy rzeczywiście sąsiadowały z Rusią, ale przez posiadanie Małopolski aż po Bug za czasów Mieszka I. Walkę o „wielkie królestwo" rozpoczął Mieszko z Czechami po śmierci Dobrawy. Jest wielce prawdopodobne, że Włodzimierz, który, sąsiadując z Czechami przed r. 981 i koligacąc się z ich książętami, skorzystał z wojny czesko-polskiej i zabrał Czechom sąsiedni lacki kraj „ziemię Czerwieńską, podczas gdy Mieszko wypierał ich z kraju Wiślan, t. j. z Małopolski w tym czasie. To nie przypadek tylko, że Czesi, uważając się za spadkobierców państwa wielko morawskiego, byli zrazu w posiadaniu i chcieli się utrzymać na zawsze w posiadaniu wszystkich zdobyczy Świętopełka, zatem i ziemi Krakowskiej na wschodzie. O te też ziemie lechickie ze spadku wielko morawskiego zawrzał tysiącletni bój między polskimi najeźdźcami Piastami i czeskimi aneksjonistami Przemyślidami. Spór ten przeszedł na następców Piastów i Przemyślidów i dziś jeszcze nie jest wyrównany na Górnym Śląsku. Tego atoli autor nasz przyznać nie chce dlatego, że uwierzył w „charakter pół-sakralny i pół-kapłański" zarówno pierwszych Piastów, jak i Przemyślidów, „wywodzących rzekomo swój ród od niepamiętnych czasów, od początku (!), z wnętrza własnej ziemi i własnej gromady" (str. 62). Zakrawa to na idylę poetyczną starosłowiańskiej Arkadji

którą nasi romantycy stworzyli — niestety rzeczywistość jest i była zawsze twarda — marzenia o złotym wieku narodów w kolebce należą do poezji, historję tworzy zawsze i wszędzie twarda koścista ręka najeźdźcy. Faktu tego nie zakryje żadne *ignoramus* albo *ignorabimus,* żadne choćby najbardziej dumę narodową łechcące marzenia literackie.

Zupełnie niepotrzebnie zapewnia nas autor (w III rozdz. str. 76), że „ciała Mieszka I nie spalono na stosie" — ani ciała jego pogańskich przodków nie palono na stosie, skoro badania tak wybitnego archeologa wielkopolskiego, jakim jest prof. Kostrzewski, wykazały, że od VII wieku po Chrystusie ustał w Wielkopolsce zwyczaj palenia zwłok niemal zupełnie („Wielkopolska w czasach przedhistorycznych", wydanie II r. 1923, str. 214). W Wielkopolsce również nie było zwyczaju sypania kopców-mogił w rodzaju krakowskich, które zresztą zdaniem p. Rostafińskiego nie były wcale mogiłami, lecz stacjami dla rozniecania ogni, celem przestrzegania ludności przed zbliżającem się niebezpieczeństwem.

Rozdział III jednak zawiera szereg mało dotąd znanych szczegółów do wyjaśnienia pierwszej dekady rządów Chrobrego w Polsce. Zwłaszcza stosunki Chrobrego do macochy Ody, do margrabiów niemieckich, do cesarskich rządów Ottona III, do Lutyków, do Czechów i Rusi występuje tutaj daleko plastyczniej niż w jakiemkolwiek innem dziele. Całkiem słusznie podnosi autor (str. 89), że wobec reakcji pogańskiej u Lutyków i sąsiednich plemion połabskich około r. 995 Chrobry zastępuje wprost margrabiów niemieckich i podtrzymuje tu autorytet cesarstwa z urzędu. Ważny to moment uzasadniający i wyjaśniający niezwykłe odznaczenie Chrobrego ze strony cesarza w r. 1000. Do najlepszych rozdziałów w pracy niniejszej należą w III rozdziale ustępy, traktujące o upadku książąt na Libicy Slawników i połączonej z nim tragedji św. Wojciecha, oraz rozdz. VII, poświęcony pracy misyjnej św. Brunona w Polsce, na Rusi i Węgrzech. Jest tu oczywisty wpływ znakomitych badań Voigta, ale i głębokie wniknięcie ze strony autora w żywoty czy św. Wojciecha, czy 5 braci eremitów, czy św. Brunona.

O św. Brunonie wypowiada autor (str. 226) niesłychanie znamienne i arcytrafne słowa, które kierownicy dzisiejszego zwłaszcza Kościoła polskiego wziąć powinni sobie do serca. „Żadna katedra biskupia w Polsce nie została poświęcona męczennikowi, który był wiernym wyznawcą myśli politycznej Chrobrego i pierwszy otworzył przed Polską szerokie tereny misji na całym wschodzie Europy. W rzędzie patronów Kościoła polskiego i twórców systemu oparcia polityki polskiej wschodniej o Kościół Bruno powinien zajmować miejsce pierwszorzędne". Kult św. Brunona w dzisiejszej Polsce jest nie tylko postulatem prawdy dziejowej ze zamierzchłej przeszłości, ale może się stać zaczynem potężnej

akcji polityczno-kościelnej, jeżeli tylko powołane czynniki zechcą się rozszerzeniem i wyzyskaniem tego kultu odpowiednio zająć.

Autor zrozumiał też na podstawie gruntownych badań istotę i głębię życia katolickich apostołów i już nie dziwi się, jak to przedtem, dlaczego Kościół rzymsko-katolicki ani Mieszka, ani Chrobrego nie policzył w poczet świętych. Z przyjemnością stwierdzamy ten fakt, że gruntowne studja u poważnych badaczy usuwają ich uprzedzenia i przesądy w ocenianiu Kościoła i jego sług. Tylko nie godzimy się z twierdzeniem autora o założeniu klasztoru przez św. Wojciecha, czy w Trzemesznie, czy w Łęczycy nawet, przechylamy się raczej do zdania dra Gumowskiego, który wykazał, iż klasztor rzeczony powstał na Ostrowie Lednickim pod Gnieznem („Ruiny Lednickie". W 900-setną rocznicę Bolesława Chrobrego; str. 81—88). Budowa kościoła lednickiego bowiem wykazuje takie podobieństwo do kościoła brzewnowskiego pod Pragą, założonego przez św. Wojciecha, że tylko pod wpływem benedyktynów brzewnowskich z opatem Astrykiem na czele powstać mogła. Niema też mowy o tymczasowem złożeniu zwłok św. Wojciecha w Trzemesznie, skoro, jak wiadomo, klasztor tamże znacznie później dopiero powstał.

Istnem źródłem pomyłek i sprzeczności dla autora jest, jakeśmy wyżej wspomnieli, nieszczęsna przynależność Krakowa do Polski od prawieku. Ona też mąci jasność obrazu zjazdu gnieźnieńskiego z r. 1000 nie tylko pod względem kościelnym. Na str. 91 bowiem wyczytuje autor u Kosmasa, że „w ostatnich latach życia Bolesław Pobożny wydarł Chrobremu znaczne ziemie a mianowicie Kraków", na str. 379 w przypisku nie „wyklucza możliwości przelotnych czeskich podbojów na Polsce w związku z walkami Chrobrego z Odą", a na str. 116 rzekomo poddanie Krakowa w r. 1000 pod zwierzchność arcybiskupa gnieźnieńskiego zadaje kłam fantastycznemu wymysłowi (!) Kosmasa, jakoby dopiero po śmierci Bolesława Pobożnego Chrobry zdobył Kraków. Tak samo paradoksalnem wydaje mi się być przypuszczenie autora na str. 117, jakoby tytuł św. Wacława był najstarszym tytułem katedry krakowskiej i jakoby ten tytuł przeszedł z Krakowa do Czech i to znacznie później po roku 1000. Wątpi bowiem autor, by kult ten mógł się utrwalić w Krakowie, gdyby to miasto dłużej należało do Czech za czasów Bolesława Pobożnego, który w tym kulcie upatrywał zniewagę wyrządzoną ojcu. Wątpliwości tego rodzaju nie można zwać naukowemi argumentami, gdy się rozważy antytezę Bolesława Okrutnego do Bolesława Pobożnego.

Polityczną stronę zjazdu gnieźnieńskiego przedstawia autor z niezwykłą dokładnością, ale i ostrożnością. Uznaje za Dytmarem, że cesarz go mianował zwierzchnim panem nad Polską, ale, zdaniem jego (str. 139), mało jest „prawdopodobnem, czy Otto obwołał Bolesława królem", cóż dopiero mówić „bratem i koo-

peratorem cesarstwa" wedle wersji Galla. A jednak podejrzywana ta wersja ma dokumentalne dowody za sobą wedle badań numizmatycznych dyrektora Gumowskiego („Bolesław Chrobry współrządcą cesarstwa". Zapiski numizmatyczne Nr. I, styczeń-marzec 1925, str. 1—5), a mianowicie 6 odmian denarów, na których obok imienia Ottona lub cesarzowej Adelajdy widnieje imię Bolesława. Monety te, zdaniem wytrawnego numizmatyka, dra Zakrzewskiego, są stanowczo niemieckiego pochodzenia, a jak chce większość niemieckich uczonych, bite były w Magdeburgu. Pojawienie się więc imienia Bolesława Chrobrego na monetach niemiecko-cesarskich jest jawnem zadokumentowaniem stosunku jego do cesarstwa, jako współrządcy państwa rzymskiego po koronacji gnieźnieńskiej z r. 1000. Były one bite na rozkaz Ottona III i tłómaczą, jako dokument, opór Kurji rzymskiej przeciw udzieleniu korony władcy, w sposób niepraktykowany dotąd przez cesarza odznaczonemu — tłómaczą dalej niechęć Niemców do słowiańskiego napół-regenta w cesarstwie, oraz zmianę frontu w stosunkach polsko-niemieckich, gdy w miejsce fantasty Ottona III siadł na tronie niemieckim trzeźwy umysł w osobie Henryka II.

Jeżeli, jak wyżej wspomniano, ustęp, traktujący o stosunkach Polski ze Szwecją i Danją, przynosi dużo nowego, to opis wojen niemieckich był tak gruntownie opracowany przez dotychczasową historjografję, że autor wiele nowego nie dorzuca. Ciekawe są jego rozważania na temat obszaru i zaludnienia Polski Chrobrego, liczącej — zdaniem autora — na terytorjum około 190.000 km.^{2} mniejwięcej 150.000 ludności. Interesującem jest również jego spostrzeżenie, że hełmy w drużynie Bolesława podobne są do okazów, znanych w południowej Rusi. Autor przypisuje te hełmy wpływowi Pieczengów, a dlaczego nie wpływowi Ruso-Polan, którzy się nad dolną Wisłą, nad Bałtykiem, zdaniem przecież samego autora, rozpierali. Miecze wikingskie i topory rusko-polańskie, wykopane w Wielkopolsce, za tem przemawiają.

Dużo światła rzucił autor na stosunki polsko-węgierskie za Chrobrego, na tworzenie się Węgier zjednoczonych za Stefana i na Adelajdę Białą kniahinię, żonę Gejzy a siostrę Chrobrego. Stwierdził dalej, że Gynla-Prokuj nie był Piastowiczem, lecz węgierskim Arpadem, przeciwnikiem Stefana, który nie tylko Gynlę-Prokuja pozbawił księstwa, ale w walkach polsko-niemieckich stale Niemców prześladował (str. 240).

Dość przekonywująco, zdaniem naszem, wykazał także autor, że prócz ziemi spiskiej Słowaczyzna do państwa Chrobrego nie należała, jak to na podstawie kroniki węgiersko-polskiej ostatnio przypuszczał p. Semkowicz (str. 235). Co do stosunków polsko-ruskich za Mieszka I przyznaje autor, że Warego-Rusowie byli w Polsce, że Polacy z Rusinami spotykali się nietylko nad Bugiem i Sanem, ale w Jomsborgu na wielkich targach u ujścia Odry (str. 245), nie kwestjonuje nawet komunikacji Kijowa

z Polską przez Dniepr, Prypeć, Bug, Wisłę, nie widzi jednak żadnych węzłów między ruskimi Polanami kijowskimi, a Polanami Mieszka i Chrobrego nad Wartą, głosi, zdaniem naszem, niesłusznie o odebraniu Grodów Czerwieńskich Mieszkowi I r. 981 wtedy, kiedy tenże jeszcze Krakowa nie posiadał. Grody Czerwieńskie, obejmujące ziemie chełmską, bełską i przemyską po San i Wisłok, wbrew przekonywującym dowodom p. Semkowicza identyfikuje ze wschodnią Małopolską, z Czerwonogrodem i Trembowlą, jako naczelnemi grodami.

To, co pisze autor o związku małżeńskim Mieszka II z Richezą, o jej posagu, o jej stosunkach rodzinnych, jest trafne, ale przypuszczenie, że legenda nadreńska o rzucaniu się myszy na rycerzy, przywłaszczających sobie dobra kościelne, odnosi się do Erronidów i przez Richezę dostała się do tradycji dynastycznej, jest z palca wyssane. Autor widocznie nie zna legendy o myszach nadreńskich, skoro ta łączy się z rzekomo nielitosnym w czasie głodu opatem z Reichenau Hattonem z r. 888, lub Hattonem II, opatem fuldajskim r. 968.

Ustępy, omawiające ostatnie walki z Niemcami i wyprawę kijowską nie przynoszą nic nowego, natomiast mało znana dotąd jest wiadomość autora o utracie Moraw już za życia Chrobrego w r. 1021. Łączenie tego faktu z ożenkiem Bretysława z Judytą ze Szweinfurtu i opanowanie Moraw z pomocą Węgrów i Adalberta austrjackiego, stryjecznego brata owej Judyty, wydaje mi się trafnem i uzasadnionem przypuszczeniem. W ten sposób rządy Mieszka II stają się mniej katastrofalne, jak je dotychczas nasza historjografja przedstawiała.

Wewnętrzne stosunki w państwie Bolesława, omówione w rozdz. X, oświetlone są dokładniej niż dotąd bywało. Zakwestjonowałbym tylko wzrost władzy monarszej za Chrobrego rzekomo z powodu ustawicznych wojen. A czy Mieszko I nie prowadził również ustawicznych wojen? Przyznaję, nie tak groźnych, jak za Chrobrego. Natomiast wydaje się mi trafnym sąd autora o pogodzeniu się Chrobrego z braćmi przyrodnimi, synami Ody. Aczkolwiek autor upatruje niesłusznie w Ottonie Bezpozymie dwie osoby, mimo to trafnie uzasadnia upośledzenie starszego Bezpryma wobec Mieszka II i przedstawia zgodnie z prawdą już za Chrobrego przygotowujący się antagonizm w rodzinie własnej i tragizm rządów Mieszka II.

Organizacja grodowa za Chrobrego jest trafnie przedstawiona, zwłaszcza rzecz o strażach rycerskiej i wieśniaczej. Upadała zdaniem p. Z. stara organizacja grodowa — zjawiał się ksiądz i wznoszono kościół, a gródek przestawał być powoli centrem prawa i głównym magazynem na zimę. W epoce Bolesława pojawił się u boku kasztelanów ksiądz, jako czujne oko księcia, osadzone na dobrze uzbrojonem ramieniu. Powoli naturalnie w znaczeniu jednak nie tylko architektonicznem, ale społecznem i pań-

stwowem rosło pojęcie kościoła = *castellum,* jako następcy wielu atrybutów starego grodu opolnego. Nie darmo przecież polski wyraz kościół od *castellum,* gród się wywodzi.

Koronację przenosi autor wbrew przyjętemu na ogół mniemaniu na Wielkanoc r. 1025 na tej podstawie, że rok 1025 znajduje się w źródłach poważnych i że nie można jej przenosić dowolnie na rok 1024. Ze względu jednak, że średniowiecze rozpoczyna rok od pierwszej niedzieli adwentu, Boże Narodzenie r. 1024, przyjęte jako data koronacji, przez przeważną część historyków, wydaje mi się prawdopodobniejsze, o ile Chrobry skorzystał chyba jak najrychlej ze śmierci cesarza Henryka dnia 13 lipca r. 1024 i wstąpienia na tron nowego papieża Jana XIX w dniu 15 lipca. Przypuszczenie autora, że miejscem koronacji Chrobrego mógł być Kraków, należy do ulubionych fantazyj p. Zakrzewskiego, który wprost choruje na pranależność Krakowa do Polski i na jego stołeczność od początku świata, celem zdegradowania Wielkopolski i jej niewątpliwych stolic Poznania i Gniezna.

Że korona polska w książętach piastowskich miała przeważnie wrogów, to całkiem słusznie podnosi autor — twierdzenie jednak, że tego dowodzi bunt Władysława Hermana, który zerwał się doń na myśl, iż po śmierci Bolesława będzie podlegał bratankowi, jest fantazją autora tak samo, jak wynaleziony przez Wojciechowskiego bunt juniora Władysława Hermana w tym celu tylko, aby wykonać zdradę biskupa Stanisława Szczepanowskiego. P. Zakrzewski wie dobrze tak samo, jak wiedział Wojciechowski, że Władysław Herman nie był zdolnym do jakichkolwiek samodzielnych poczynań, cóż dopiero buntów przeciw wojowniczemu bratu. Władysław Herman był tylko narzędziem w rękach drugich, w ręku Sieciecha — mimo to, bunt juniora Hermana wbrew prawdzie oczywistej, wbrew tradycji Galla przyjął się za prof. Wojciechowskim w naszej historji, by służył za dowód zdrady biskupa, kiedy zdradę na rzecz Czechów utrzymać było trudno.

Metryka historyczna nazwy Polski i Polaków zaczyna się od Bolesława Chrobrego, który w źródłach poraz pierwszy Polakiem jest nazwany. Ponieważ poprzednio zwano Bolesława Słowianinem, a kraj jego Solawinją, jest to, zdaniem autora „formalne stwierdzenie wyodrębnienia się nie tylko państwa, ale i narodu w ścisłym związku z rozwojem świadomości politycznej samego Bolesława" (str. 348). Że Polacy są czemś odrębnem od Słowian za czasów Chrobrego, o tem świadczy nadgrobek Bolesława Chrobrego, mówiący o *regnum Sclavorum Gothorum sive Polonorum.* Wedle p. Zakrzewskiego należy zwrot ten tłómaczyć „Królestwo Słowian Gotów i Polaków", wedle reguł filologicznych można tylko tłómaczyć „królestwo Słowian Gotów czyli Polaków". Zatem Gotowie są tu identyfikowani z Polakami. Ponieważ napis nagrobkowy posiada znamiona dość odległej starożyt-

ności, nie można nad wiadomościami, w nim zawartemi przejść do porządku dziennego. Zdaniem mojem w wyrażeniu *regnum Gothorum sive Polonorum* tkwi tradycja o polańsko-rusko-skandynawskiem pochodzeniu twórców państwa polskiego. Gothlandją zwie się dziś jeszcze szwedzka wyspa na Bałtyku. Gotami zwali się chyba ruscy Waregowie, którzy Polan kijowskich pobili, a stąd nad ujścia Wisły i Odry dochodzili, jak tego dowodzą Ibrahim ben Jakób i Adam Bremeński. Dla tego też późne źródło skandynawskie umiejscawia t. zw. „Reidgothia" na wschód od Polski, a kronika Dusburga, mówiąc o początkach ziemi chełmińskiej, wspomina również i Gotów. Zatem nazwa Gotów w napisie nagrobkowym wcale nie oznacza ludu odrębnego od Polaków, jak chce autor, lecz jeden i ten sam lud polańsko-skandynawskiego pochodzenia, gdyż *sive* napisu należy tłómaczyć wedle wszelkich reguł tylko przez „albo" a nie przez „i" (str. 348—350).

Próba portretu Chrobrego, jaką na końcu swego dzieła podaje autor na podstawie luźnych wzmianek źródeł, uzupełnionych legendą t. zw. Galla i wybornym opisem Włodzimierza Monomacha, zewnętrznej strony życia księcia XI lub XII wieku wypadła znakomicie. Niemasz rysu w tym portrecie, któregoby znawca tych czasów nie musiał uznać za autentyczny i źródłowo uzasadniony. „W polityce Bolesława", streszczając się, twierdzi autor, „spadek po ojcu przy talencie wojowniczym, militarnym następcy w dalszym rozwoju został uzupełniony wszystkiemi środkami, jakie reprezentuje prawo dynastyczne, potęga Kościoła, niewątpliwa dążność do oderwania znanych ziem zachodnio-słowiańskich, Czech, Łużyc, Lutyków od Niemiec wraz z początkami oparcia państwa o zasadę narodową". Nie wszystko się udało. „Czesi woleli Przemyślidów na tronie w oparciu o Niemców, niż zjednoczenie w jednem państwie z Polską — bez Niemców. Lutycy cieszyli się, że się chwilowo pozbyli Niemców z kraju za cenę służenia Miemcom w zwalczaniu Polski. Czesi i Lutycy w zasadzie jednakowo na tem wyszli: Lutycy zniknęli z powierzchni ziemi, Czesi zapłacili długowiekową niewolą i zgermanizowaniem połowy starych Czech!

Korona, na którą Chrobry tak ciężko pracował, została wzgardzona przez samych Piastów. Bezprym wraz z Richezą odesłali ją Konradowi II. „Za krótkie było życie Bolesława i czas przedwczesny, by idea państwowa, reprezentowana przez koronę, mogła zetrzeć z powierzchni prawo dynastyczne".

Zatem daremny był Bolesława trud?... Zdaniem autora dzieło Chrobrego było trwalszem od dzieł organizacyjno-państwowych współczesnych Chrobremu sąsiadów, czy Stefana węgierskiego, czy Jarosława ruskiego, czy Kanuta W., czy Brzetysława, czy nawet Konrada II i Henryka III cesarzy. — Dzieło Chrobrego upadło nie tyle za Mieszka II — Mieszko II był kontynuatorem wielkiej polityki Chrobrego — „dopiero śmierć Mieszka II sta-

nowi formalne i rzeczowe zamknięcie okresu Bolesława Chrobrego".

Mimo czteroletniej anarchji po śmierci Mieszka II, mimo najazdu Brzetysława czeskiego idea Bolesławowa ratuje Polskę r. 1038. I rzecz ciekawa: hufce niemieckiego rycerstwa i ruskie drużyny Jarosława pomagają wnukowi Chrobrego odbudować Polskę. „Był to bowiem niespisany traktat międzynarodowy, uznający w systemacie państw europejskich konieczność Polski piastowskiej". Polska już w średniowieczu była zwornikiem w sklepieniu międzynarodowej budowy państw europejskich — była nim za Napoleona I, jest nim i pozostanie nim na wieki.

W 900-letnią rocznicę koronacji i imienin Chrobrego wystawił prof. Zakrzewski bohaterowi narodowemu najwspanialszy pomnik, pomnik *aere perennius.* Nie wszystkie pociągnięcia dłuta w tym pomniku są wyraźne i nie mogą nawet być wyraźnemi — nie wszystkie są nawet udałe z powodu przywidzeń i uprzedzeń autora, pochodzących już z jego dzieł poprzednich — mimo to biografja Chrobrego jest bez kwestji najznakomitszem dziełem, na jakie się uczony historyk lwowski dotąd zdobył i najlepszym portretem Chrobrego, na jaki się nasza czy obca historjografja zdobyła. Mimo wad i usterek, w dziele tem wytkniętych, piszący stwierdzić musi, że w opracowaniu życia i czynów Bolesława Chrobrego nikt tyle trudów nie poniósł co autor, i nikt z takim talentem nie rozwiązał arcytrudnego problemu odtworzenia wizerunku średniowiecznego bohatera z tak odległych czasów.

Dr. K. Krotoski.

Przegląd piśmiennictwa.

Juljusz Kleiner: Studja z zakresu literatury i filozofji. Instytut wydawniczy „Bibljoteka Polska", Warszawa 1925, str. 287.

Jak „Sztychy", omówione w *Przeglądzie* kilka miesięcy temu, tak i „Studja" są zbiorem drobniejszych już w ciągu lat po różnych czasopismach drukowanych prac. Autor zgrupował je w trzy części. Pierwsza obejmuje cztery prace ściśle z zakresu historji literatury. Mamy tam znakomite studjum o „Bajkach i przypowieściach Krasickiego", mogące służyć za wzór rozbioru i charakterystyki literackiej. Autor nie ograniczył się do strony genetycznej, do rozbioru treści, podania źródeł, wskazania zależności, ale bardzo subtelną analizą wydobywa wszystkie tajemnice kunsztu poetyckiego Biskupa-poety, techniki jego wiersza i stylu, unaocznia doskonałą harmonję, panującą między czynnikami, składającemi się na utwór literacki, ukazuje wreszcie wartości estetyczne stylu „Bajek".

Dwie następne prace tej części są bardzo bliskie zakresem, z którego je wzięto, a mianowicie mówią o źródłach literackich ballad Niemcewicza („Lewis i jego *Tales of wonder*, jako źródło ballad Niemcewicza") i „Malwiny", ks. Wirtemberskiej, Rzecz o „Malwinie" napisana była na stulecie tej książki i nie ogranicza się do badań nad wpływami, ale daje pełną charakterystykę powieści.

O studjum, poświęconem Proroctwu Księdza Piotra (czwarta praca pierwszej części) pisaliśmy już w *Przeglądzie*, gdy wyszło jako odbitka z *Przeglądu Współczesnego* w r. 1924.

Część druga zawiera pięć studjów o tematach ogólniejszych, cztery z nich należą do zakresu metodologji badań literackich, a jedno zajmuje się problemem romantyzmu. Wśród znanych nam polskich prac o romantyźmie, studjum prof. Kleinera musimy uznać za najlepsze, najgłębiej ujęte. Prof. Łempicki (Renesans, Oświecenie, Romantyzm) dał przedewszystkiem historyczny przegląd sądów o romantyźmie i prób jego definicyj; określenie prof.

Chrzanowskiego jest jednostronne i brak mu należytego filozoficznego pogłębienia. Prof. Kleiner po krótkim, treściwym wstępie: „Z dziejów wyrazu i pojęcia", ujmując romantyzm nie tylko jako prąd literacki, ale przedewszystkiem jako prąd duchowy, niosący ze sobą nowy pogląd na życie, z zasadniczej myśli romantyzmu, za którą uważa konflikt jednostki ze światem, bardzo subtelnie, a zarazem logicznie wysnuwa wszystkie te czynniki i objawy, jakie składają się na złożony problem romantyzmu. Niepodobna nam tutaj wchodzić w szczegóły, nie możemy jednak nie podnieść jeszcze jednej, bardzo rzadkiej zalety, którą odznaczają się wszystkie prace prof. Kleinera, a mianowicie wielostronności ujęcia i przedstawienia tematu. Prof. Kleiner w sądach i ocenach nigdy nie jest stronniczym, stara się zawsze wmyśleć i wczuć w sposób myślenia i czucia drugich; sympatje, a nawet gorące ukochanie naszych wieszczów i poetów nie odbiera mu zdolności spokojnej, rzeczowej oceny. Za źródło tego cennego przymiotu uważamy jego wybitnie filozoficzną, ścisłą umysłowość, opartą na gruntownej znajomości filozofji. Ta szeroka wiedza uratowała go przed zasklepieniem się w jednym systemie, dała mu pewien umiarkowany sceptycyzm i ostrożność w przyjmowaniu i ocenie różnych przejawów myśli ludzkiej. Przed oczyma uczonego i myśliciela stanęła w całej swej jaskrawości kalejdoskopijna zmienność doktryn i systemów filozoficznych tak często ze sobą sprzecznych; zrozumiał, że do tego chaosu pojęć, myśli, koncepcyj należy przystępować ze zdrowym, jasnym, „chłopskim" — jak się mówi — rozumem, że tylko ten rozum, oparty na kilku bezpośrednich danych oczywistości, może w chaosie tym się orjentować, dobre ziarna z niego wyłuskać i objektywną — o ile to tylko w ludzkiej wiedzy możliwe — wartość ocenić. To stanowisko, przebijające się we wszystkich pracach profesora, zbliża go — może nieświadomie — do zasadniczych podstaw filozofji scholastycznej. Dlatego ogromną większość poglądów, ocen, sądów Kleinera podpisałby każdy myśliciel katolicki; zaledwie czasem spotkać można pewne powiedzenia, które budzą zastrzeżenie, ale i tutaj po dyskusji i bliższych wyjaśnieniach dałoby się prawdopodobnie osiągnąć zgodę.

Najlepszym dowodem prawdziwości tej charakterystyki są dalsze, zawarte w ostatniej książce profesora prace, a więc przedewszystkiem cztery z zakresu metodologji badań literackich. „Fikcja intelektualna w literaturze", „Treść i forma w poezji", „Analiza dzieła", „Charakter i przedmiot badań literackich"... oto tytuły tych studjów, wśród których drugie jest małem arcydziełem jasnej a zniewalającej argumentacji, a zarazem protestem przeciw modnym, anarchistycznym tendencjom zdeprawowania sztuki przez zabicie w niej myśli i ducha. Po studjach tych rozsypał autor całą moc spostrzeżeń, ujęć pierwszorzędnej wartości; chciałoby się niejedną myśl zacytować, ale brak miejsca

nie pozwala na to; dla przykładu tylko przytaczamy sąd profesora o stosunku dzieła sztuki do etyki, sąd, który powinni sobie zapamiętać nasi — zwłaszcza młodzi — poeci: „Jak literatura traktowana i oceniana być może ze stanowiska sztuk innych, tj. ze stanowiska wartości plastycznej i muzycznej, tak też oceniana być może — i dla całkowitości obrazu oceniana być musi — ze stanowiska religji, filozofji, etyki, polityki. Im bardziej bowiem odpowiada postulatom wszystkich sfer wartości wyższych, tem większa jej bezwzględna wartość; przeto zupełnie błędne jest usuwanie oceny etycznej np. z zakresu badania literatury. — Zwolennicy „amoralności" sztuki szermują pytaniem: czy niemoralne dzieło sztuki nie jest artystycznie wyższe nad lichotę o tendencji moralnej? Kwestję należy postawić inaczej: czy z dwu dzieł sztuki o równej wartości artystycznej wyższość przyznamy temu, które spełnia postulaty etyczne, czy temu, które im jest obce?" (str. 179 i przypisek str. 280).

Dobre jest takie zdanie świeckiego uczonego i profesora wyciągnąć na światło dzienne, bo u duchownego, gdy zabiera głos w tych sprawach, poczytane bywa za dowód obskurantyzmu i za zamach na nietykalność twórczości artystycznej!

W część trzecią swej książki włączył prof. Kleiner studja: „Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego", „Pojęcie idei u Berkeley'a" i „Z zagadnień bergsonizmu i romantyzmu". Dwie ostatnie prace dla badacza literatury polskiej mniejsze przedstawiają znaczenie, jako że zajmują się problemami, które bardzo mały wpływ wywarły na naszą twórczość, ale filozof znajdzie w nich nie mało świetnych ujęć i charakterystyk, których znowu z braku miejsca przytaczać nie podobna. Syntetyczne studjum o mesjanizmie Krasińskiego nie potrzebuje zalecenia, skoro się zważy, że wyszło z pod pióra najlepszego monografisty — wprawdzie nie dziejów zewnętrznych życia, ale „dziejów duszy" autora „Przedświtu".

Ks. St. Bednarski T. J.

Ks. Dr. A. Szymański: Polityka społeczna, Lublin 1925, str. 448.
Stef. L. Zaleski: Idea słusznej płacy, Poznań 1925, str. 191.
Ks. Dr. Franciszek Mirek: Idea odpowiedzialności w życiu społecznem, Katowice 1925, str. 146.
L. Caro: Zasady nauki ekonomji społecznej, Lwów 1926, str. X + 544.

1. Problemy społeczne i ekonomiczne zyskały przez wojnę i po wojnie na sile i wyrazistości. Czasy obecne przedstawiają niezwykle bogaty teren badań naukowych i eksperymentów w tym właśnie zakresie. Nic więc dziwnego, że ostatnie lata przynoszą nam coraz więcej bardzo ciekawych rozpraw więcej lub mniej naukowych na ten temat.

Ks. prof. Szymański zawarł w swem dziele owoc kilkuletniej pracy, której się podjął jako profesor Uniwersytetu Lu-

belskiego. „Polityka społeczna" ks. Szymańskiego jest poprostu typem dzieła sumiennie i spokojnie opracowanego. Jasno sprecyzowane pojęcia, przedmiotowo przedstawiane poglądy różnych szkół na poszczególne zagadnienia i dosadne argumenty przeciw dążeniom liberalnym czy radykalnym, oto główne zalety omawianej pracy. Są oczywiście pewne kwestje, na które można mieć inny pogląd od autora, ale to jest sprawa względna. Autor n. p. określa strajk jako „zbiorowe, na skutek uprzedniej zmowy powzięte zaprzestanie pracy... celem zmuszenia pracodawcy pod wpływem strat, stąd wynikających, do zgodzenia się na żądania robotników", a następnie, dowodząc poglądu szkoły chrześcijańsko-społecznej o godziwości strajku, twierdzi, że „zło ze strajku wynikłe nie jest zamierzone, ale przypadkowe, zarówno w stosunku do osób trzecich, jak i względem pracodawcy". Trudno zgodzić się na ten pogląd i trzeba albo straty przedsiębiorcy usunąć z definicji strajku, albo przyjąć dopuszczalność powodowania strat materjalnych w pewnych okolicznościach.

To, co jest zaletą autora, mianowicie objektywność w rozpatrywaniu zagadnień i w przytaczaniu *pro* i *contra,* jest jednakowoż częściowo i jego wadą. Sądzimy bowiem, że autor nowem dziełem chce się przyczynić nie tylko do rozszerzenia wiedzy w naszem społeczeństwie, wiedzy opartej na katolickich zasadach, ale również — o co przedewszystkiem chodzi w polityce społecznej — o wytyczenie pewnych dróg, któremi powinni dążyć chrześcijańscy działacze społeczni do rozwiązania społecznego zagadnienia na polskim terenie. Tymczasem o autorze możnaby niemal powiedzieć: *philosophus in utramque partem,* ponieważ nie uwzględnił konkretnych stosunków polskich, nie poddał ich rzeczowej krytyce, nie postawił ścisłego programu polskiej polityki społecznej. Tego zaś możemy się spodziewać jedynie od tych, którzy zawodowo, a nie z amatorstwa, oddają się śledzeniu spraw społecznych. Możemy być dumni z naszego ustawodawstwa społecznego, które wyprzedziło w niejednem najkulturalniejsze społeczeństwa starego i nowego świata, ale czujemy to wszyscy aż nadto dobrze, jak gwałtownie bankrutujemy na tym naszym idealiźmie.

2. Główną osią, koło której obracają się wszystkie problemy społeczne jest kwestja wynagradzania pracowników i robotników, czyli idea słusznej, sprawiedliwej płacy. Lecz tak jak kwestja ta i jej rozstrzygnięcie ze stanowiska etyki i gospodarczo-społecznego jest najdonioślejszą, tak rozstrzygnięcie, kiedy wynagrodzenie zarobnika jest sprawiedliwe właściwie jest prawie niemożliwe. Pospolicie wśród teoretyków zagadnień społecznych w obozie chrześcijańskim stawia się zasadę, że sprawiedliwe jest to wynagrodzenie, które zapewnia pracownikowi utrzymanie na pewnym poziomie kulturalnych potrzeb, jemu i jego rodzinie.

Naturalnie, że każdy z powyższych czynników normy sprawiedliwej płacy jest wielce niestały, powiedziećby można nieuzasadniony. Wskutek tego sama sprawiedliwość jest bardzo wątpliwej wartości. A jednak trzeba szukać jakiegoś wyjścia, któreby produkcji nie szkodziło a robotnika w zupełności zadowoliło. P. Zaleski podjął się tej żmudnej pracy w zacytowanej wyżej monografji.

Po rozpatrzeniu zasadniczych pojęć w części pierwszej, część II poświęcił uzasadnieniu niewystarczalności t. zw. teleologicznie słusznej płacy, czyli poprostu tej normy sprawiedliwości, którą powszechnie posługują się teoretycy z obozu chrześcijańskiego. Nie możemy nie przyznać słuszności jego wywodom, bo zresztą i oni zdają sobie z tego sprawę, jak chwiejna jest owa podstawa sprawiedliwości płacy. Czy jednak autor dał coś pewniejszego?

W części III zatytułowanej „kauzalna słuszna płaca" rozwija i uzasadnia swoją teorję. Podstawą rozstrzygnięcia problemu, według autora nie jest to, na co robotnik użyje wynagrodzenia, ale za co to wynagrodzenie mu się należy. Zgoda! Płaca należy się za pracę, a raczej za produkcyjność tej pracy. Wartość zaś pracy należy mierzyć jej krańcową produkcyjnością, którą można dość ściśle ocenić przy najswobodniejszej konkurencji sił roboczych. Szczegółowych uzasadnień tych założeń nie przytaczamy, bobyśmy zrobili z recenzji cały artykuł. Lecz na oko uderza nas jedno. Autor w swej teorji pogodził trzy szkoły ekonomiczne: socjalizm, szkołę wiedeńską i liberalizm. Jakkolwiek wartość takiego aljansu wydaje się bardzo problematyczna, zaprzeczyć nie możemy, że w samej metodzie jest wielki sens. Jesteśmy przekonani, że wszystkie trzy kierunki mają w sobie dużo prawdy i że są nie do przyjęcia tylko wskutek przesady.

Dlatego też jakkolwiek nie sądzimy, żeby autor powiedział już ostatnie słowo w danej sprawie, uważamy, że jego spokojne rozumowanie posunęło sprawę napewno o tyle naprzód, że żąda dla niej stanowczo innego punktu widzenia. Kto wie, czy przez wprowadzenie do owego aljansu zasady już nie tylko sprawiedliwości, ale miłości bliźniego, a więc zasady szkoły chrześcijańskiej nie umożliwi się możliwie najlepszego rozstrzygnięcia tego najzawilszego zagadnienia.

3. Pracą p. Zaleskiego powinni zająć się specjaliści, obecnie zaś przystępujemy do omówienia broszury, której treść i postulaty powinny sięgać tak daleko, jak daleko sięga współczesny demokratyzm, owszem jak daleko sięga społeczna zależność dzisiejszego człowieka. „Idea odpowiedzialności społecznej" stanowi temat pracy ks. dr. Mirka. Jest to również monografja najbardziej na czasie, jak wiemy o tem wszyscy z okazji różnego rodzaju skandali na urzędach i po bankach, w sejmie i rządzie, w prasie i na wiecach. Te właśnie fakty stanowią punkt wyjścia

w pracy autora. Rozdział I poświęcony jest stwierdzeniu braku odpowiedzialności we współczesnem życiu społecznem. Autor żywo i dosadnie charakteryzuje te braki i jeśli co byłoby do zarzucenia, to chyba za małe uwypuklenie katastrofalnych następstw egoistycznej ciasnoty.

Autor następnie wgłębia się w przyczyny rozproszkowania społecznego ludzkich umysłów i serc i widzi je w protestantyźmie, filozofji Locke'a i hasłach rewolucji francuskiej. Bezsprzecznie autor ma rację, lecz zdaje nam się, że przez cały ten rozdział osłabił znacznie swoją pracę. Kogo dziś ze zwykłych śmiertelników obchodzą wywody angielskiego filozofa z XVII w.? Zresztą autorowi chodziło najwyraźniej o wskrzeszenie ducha solidarności społecznej, o cel praktyczny, a do tego służy doskonale rozdział I i IV, natomiast ten rozdział, jakkolwiek sam w sobie dobry, nadałby się do jakiegoś teoretycznego pisma. W trzecim rozdziale omawia autor cechy zwrotu ku uniwersalizmowi i ideę odpowiedzialności prawnej oraz przedmiotowej. Rozdział ten świadczy o wmyśleniu się autora w najnowsze prądy socjologiczne. Przesadził jednak autor w walce z pojęciem solidaryzmu społecznego Gide'a, bo jakkolwiek słusznie twierdzi, że sam system nie uzasadnia „dlaczego mamy być odpowiedzialni jedni wobec drugich", nie można powiedzieć, a w każdym razie dość trudno uzasadnić, że system ten prowadzi „do zaniku wszelkiej odpowiedzialności i moralności". Mamy wrażenie, jakby autor chwilami poddawał się temperamentowi kaznodziejskiemu i dlatego zamiast rzeczowej argumentacji czytamy emfatyczne zdania. Najsilniej ten brak występuje w rozdziale IV, w którym autor przedstawia naukę Kościoła jako fundament odpowiedzialności społecznej. Rozdział ten może doskonale służyć i przekonać każdego katolika, o co może autorowi nie chodziło, ale śmiemy wątpić, czy właśnie ci, którym brak poczucia i podstaw do poczucia odpowiedzialności społecznej, dadzą się przekonać sposobem ujęcia tematu.

Mimo wszystko ks. Mirek ma poważną zasługę, że ten temat poruszył i w ten sposób napewno pobudzi polską myśl do dalszej pracy nad tym tematem.

4. Zbijany przez ks. Mirka solidaryzm francuski uważa za system zdrowy i jedynie możliwy prof. C a r o w ostatniem swem dziele: „Zasady nauki ekonomji społecznej". Autor jednak idzie o wiele dalej niż ta szkoła i stanowczo trzeba go zaliczyć do solidarystów chrześcijańskich typu ks. H. Pescha. Znamy prof. Caro z licznych jego monografij jako zdecydowanego poplecznika wpływu i znaczenia etyki w gospodarstwie społecznem. Poglądu tego broni silnie i w tej pracy przy każdej sposobności.

Autorowi w dziele tym chodziło o „wyłożenie dzisiejszego stanu nauki" ekonomji społecznej. Z konieczności praca autora wchłonęła dość osobliwą treść. Przedewszystkiem bowiem autor

musiał przedstawić podstawowe zagadnienia ekonomji: kapitał, wartość, cena, pieniądz, handel, kredyt, banki i t. d. Następnie musiał przejść historycznie prądy i poglądy różnych autorów i szkół na te zagadnienia, wreszcie musiał uzasadnić swoje solidarystyczne stanowisko.

Objęcie tak obszernych dziedzin jest możliwe, ale wymaga napewno obszerniejszej pracy niż ta, którą nam dał prof. Caro. Zaś wskutek tego, że zbyt się ścieśnił w rozmiarach podręcznika a zanadto rozszerzył w treści, wynikło to, co już starożytni przewidywali, brak przejrzystości, pożądanej w podręczniku precyzji. Doszło do tego tem łatwiej, że autor w swem dziele za dużo poświęcił miejsca zagadnieniu społecznemu, przez co jeszcze bardziej zaciemnił całą sprawę. Gdyby jeszcze autor umiał być bardziej metodyczny i w wydaniu swej pracy dopilnował technicznej strony, dzieląc w tekście rozdziały na podtytuły, byłby napewno o wiele więcej przejrzysty i pożyteczny. Dziś wątpimy, czy jego praca znajdzie dość wzięcia i uznania. Jeśli jednak n. p. w sprawie pojęć ekonomicznych chciałby znaleźć więcej, że się tak wyrazimy metafizyki, to zarówno jego słuchacze, jak i wszyscy inni, mimo tego podręcznika będą zmuszeni i będą woleli rozczytać się w pracach Gide'a, Głąbińskiego i Krzyżanowskiego.

Niezaprzeczoną zaletą autora i cechą całej jego pracy jest, wzmiankowane wyżej, silne podkreślenie znaczenia etyki w życiu gospodarczem i wciągnięcie w treść dzieła najnowszych eksperymentów i faktów z tej dziedziny. Gdyby autor był zaniechał historji a tylko z konieczności posługiwał się nią i gdyby ograniczył się do sprecyzowania i uzasadnienia solidarystycznych pojęć na życie gospodarcze, przy mniejszym mozole byłby oddał większą przysługę i słuchaczom i nauce.

Ks. R. Moskała T. J.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

M. Jełowicka: Bajki dla dorosłych. Ilustracje H. Gaczyńskiego. Wilno 1926, str. 80.

J. Śnieżek: Znaczenie snów dla życia człowieka. Kraków 1926, str. 32.

Dr. Alph. Steinmann: Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt. Paderborn 1926, Ferd. Schönigh, str. 220.

Ks. K. Grądzki: Która wiara prawdziwa? Warszawa 1926, Księg. M. Szczepkowskiego, str. 23.

Fr. W. Foerster: Etyka a polityka, przełożył J. Mirski. Lwów 1926, Gubrynowicz, str. 164.

Ks. Nikod. Cieszyński: Roczniki katolickie. Rok Pański 1926. Skład główny u autora: Poznań przy kościele Pana Jezusa.

Konst. Wojciechowski: Dzieje literatury polskiej. Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1926, str. 360. Wyd. 2, z 142 ilustr.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Głos episkopatu polskiego w obronie sakramentu małżeństwa. — Ankieta w sprawie rozwodów.

Projektowany w kołach sejmowych zamach na świętość i nierozerwalność węzła małżeńskiego musiał wywołać wypowiedzenie się episkopatu katolickiego w tej sprawie.

I rzeczywiście ks. arcybiskupi i biskupi wszystkich trzech katolickich obrządków Polski, zebrani w Warszawie na doroczną konferencję, ogłosili orędzie, podpisane dn. 5 marca b. r. i skierowane do całego społeczeństwa z władzami rządowemi i sferami parlamentarnemi włącznie. Zaznaczywszy niepokój, jaki ogarnął duchowieństwo i szerokie koła katolickiego społeczeństwa na wieść o przygotowywaniu kodyfikacji prawa małżeńskiego dla katolików na podstawach niezgodnych z nauką Kościoła, nasi arcypasterze tak dalej odzywają się:

Świętość rodzinnego życia, religijne wychowanie dzieci są podstawą nie tylko rodziny chrześcijańskiej, ale także trwałości i pomyślnego rozwoju życia narodowego i państwowego. Podstawa ta atoli jest uwarunkowana uświęceniem związków małżeńskich przez Kościół i przez nierozerwalność ich węzła.

Od tych zasad Kościół katolicki ustąpić nie może i nie ustąpi. A my, Biskupi, będący stróżami przekazanych nam nauk i nakazów Chrystusowych, wymagać musimy i wymagamy, aby także wszyscy katolicy w tej sprawie sumienia mocno stali w obronie zasad Kościoła katolickiego i przeciwdziałali ustawowemu sankcjonowaniu tak zwanych ślubów i rozwodów cywilnych. Związek małżeński, zawarty przed urzędnikiem stanu cywilnego, jest nieważny, bo sprzeciwia się prawu Bożemu.

Żaden też poseł katolik nie powinien głosować za tem, co jest sprzeczne z prawem Bożem, a wyborcy mają prawo i obo-

wiązek żądania od swych posłów, ażeby nie współdziałali w uchwalaniu ustaw, szkodliwych nierozerwalności i świętości węzła małżeńskiego. Prócz tego mają posłowie obowiązek użycia całego swojego wpływu w celu zapobieżenia wyrządzeniu tak niesłychanej krzywdy zasadzie katolickiej.

Po tem urędziu, ogłoszonem ze wszystkich ambon w Polsce i doręczonem rządowi, sejmowi i senatowi, już chyba nie będzie miejsca dla żadnych wątpliwości, jakie stanowisko zająć mają wszyscy katolicy wobec projektowanej kodyfikacji, mającej wprowadzić śluby cywilne i rozwody. Już też w różnych miastach kraju, jak w Poznaniu, Warszawie, Płocku, odbyły się potężne wiece manifestacyjne w celu przekonania liberalnych sfer, przygotowujących w cichości zamach na świętość rodziny chrześcijańskiej, jaką jest opinja i wola w tej sprawie szerokich mas naszego wierzącego narodu. Takie manifestacje właśnie, podobne do owych francuskich, co to sparaliżowały w roku przeszłym nowe zamachy kartelu lewicy na religję i zgromadzenia zakonne, gdy przemówi przez nie cała katolicka Polska, potrafią zatrzymać i naszych niepowołanych reformatorów prawa Chrystusowego. Zwłaszcza, gdy przy najbliższych wyborach stronnictwom, poszukującym głosów, postawi się stanowcze żądanie obrony chrześcijańskiego charakteru małżeństwa. Tylko nie wolno tej sprawy zasypiać, uspokajając się ciszą, jaką około niej starają się wytworzyć sami projektodawcy zamierzonej reformy.

Zresztą cisza ta nie jest zupełną. Dzienniki mniej przychylne katolickiej nauce o małżeństwie, jak *Nowy Kurjer Polski* i *Kurjer* czerwony, ogłosiły ankiety w tej sprawie, stwarzając w ten sposób trybuny do publicznego wypowiadania się zwolenników ślubów cywilnych i rozwodów. Zajmiemy się tu ankietą *Nowego Kurjera Polskiego.*

Znany wódz duchowy wolnomyślicielstwa polskiego, prof. filologji, J. Baudouin de Courtenay, wychodzi z dwóch przesłanek: „ze stanowiska bezwzględnego uświecczenia naszego życia indywidualnego i społecznego" i „uznania prawa jednostki do samookreślenia się". Jako konsekwentny ateusz, nie może uznać małżeństwa za co innego, jak za umowę cywilną, narówni z innemi umowami. Żąda tedy obowiązkowych ślubów cywilnych, możności rozwodu, gdy tego zażąda choć jedna strona. Śluby kościelne i sądy wyznaniowe pozwala cierpieć dla gustów i konwenansów, nie przyznając im (ślubom i sądom) żadnego prawnego znaczenia wobec państwa. Jest to stanowisko, przeprowadzone zresztą już w niejednem państwie, gdzie zerwano z Kościołem i wszelkiem prawem Bożem Że przy tej okazji p. prof. nagadał

dużo rzeczy na temat „policyjno-żandarmskiego przymusu" ze strony Kościoła, że rzucił insynuację rzekomej sprzedajności konsystorzy katolickich, rażąco określił pewne momenty procedury przy unieważnianiu niektórych małżeństw — to są rzeczy, bez których ankieta mogła się obejść, ale których trudno było nie wypowiedzieć znanemu z impulsywności i przesady filologowi.

Lekarz-psychjatra, Dr W. Łuniewski, żąda rozwodów w wypadku choroby umysłowej jednej ze stron w małżeństwie, a także, aby nałóg pijacki był wymieniony w szeregu powodów do rozwodu. Z tego widać, że wogóle jest zwolennikiem rozwodów, jakkolwiek wyraźnie wypowiada się tylko w zakresie swej specjalności.

Najobszerniej, jak dotąd, wypowiedzieli się w ankiecie protestanci, bo mamy aż trzy ich głosy: superintendenta p. J. Bursche'go, prezesa zboru warszawskiego Ewerta i pastora-redaktora Michelisa. *Nowy Kurjer Polski* pierwszego z nich tytułuje przez nadmiar kurtuazji biskupem, a trzeciego księdzem. Wszyscy trzej wypowiedzieli się w takim tonie i formie, jakby projektowana kodyfikacja prawa małżeńskiego pod wpływem Kościoła katolickiego groziła protestantyzmowi uszczupleniem jego praw. Przy tej okazji nie zaniedbał pan-„biskup" protestancki wyrazić swego zdziwienia z powodu odezwy biskupów katolickich, powtórzyć insynuacji p. Baudouin'a, że Kościół unieważnia małżeństwa za pieniądze, „za grube pieniądze" i wogóle dać kilku silnych admonicyj Kościołowi katolickiemu. Co do *meritum* sprawy, jest p. Bursche zwolennikiem wprowadzenia ślubów i rozwodów cywilnych, obok kościelnych, choć zastrzega, że rozwody cywilne nie mogą obowiązywać Kościołów w tym sensie, by je musiały uznawać i dawać nowe śluby. Przyznaje naczelnik protestantyzmu polskiego, że w idei małżeństwa chrześcijańskiego i według zasad ewangelji leży jego nierozerwalność, niemniej przypuszcza, że możliwy i potrzebny jest rozwód tam, „gdzie małżeństwo w rzeczywistości przestało istnieć, gdzie serca i ciała małżonków odwróciły się od siebie". Inne dwie protestanckie odpowiedzi nie dodają nic nowego, oprócz paru ukłonów w stronę demokracji i „ducha czasu" i gróźb pod adresem rządu, że mogą nastąpić zawikłania i trudności nawet międzynarodowe, jeśliby głosów protestanckich nie wzięto w rachubę przy kodyfikacji prawa małżeńskiego.

Jak widzimy, ankieta, nie bardzo jeszcze obesłana, idzie całkowicie po linji żądań cywilnych ślubów i rozwodów, nie tylko dla ateuszów, niechrześcijan i protestantów, ale i dla katolików. Wstąpienie na tę drogę naszych ciał prawodawczych byłoby właśnie tym zamachem na dogmat i prawa

Kościoła katolickiego, któremu część społeczeństwa, wierna katolicyzmowi, musi się jaknajmocniej przeciwstawić.

Tymczasem cytowana ankieta nastręcza nam jeszcze parę uwag ogólnych. Najpierw walczący z Kościołem i jego nauką zdają się traktować związek małżeński przedewszystkiem albo wyłącznie nawet jako rzecz prywatną pobierających się, nie uwzględniając wcale albo uwzględniając mało jego znaczenie społeczne. Dlatego, powołując się na inne kraje, gdzie śluby i rozwody cywilne zaprowadzono, jako na wzór do naśladowania, nie chcą widzieć tych spustoszeń moralnych i socjalnych, jakie tam owo cywilne prawodawstwo małżeńskie sprowadziło, spustoszeń, które napełniają trwogą i zgrozą lepszych obywateli, nawet nie katolików, szukających napróżno tamy wzrastającemu wciąż rozprzężeniu życia rodzinnego, i tym sposobem ubocznie oddających uznanie dla stanowiska katolickiego. Po drugie, czyniąc nawet jakieś zastrzeżenia przeciwko zbytniemu ułatwianiu rozwodów, nie chcą ci panowie widzieć, jak ich zastrzeżenia są bezsilne. Jeśli choroba umysłowa lub alkoholizm ma być powodem rozwodu, dlaczego nie inna przewlekła choroba męża lub żony, może subjektywnie dla drugiej strony nie mniej przykra i kosztowna? Gdzie ustawić kopce graniczne między chorobą wystarczającą, a nie wystarczającą do rozwodu? I czy nie doprowadzi to do zmiany wogóle sensu przysięgi, albo powiedzmy po świecku: układu małżeńskiego, tak że zamiast: „nie opuszczę cię do śmierci" będzie się mówiło albo myślało: „nie opuszczę cię, jeśli będziesz zdrowa?" Choć i wtedy tyle innych powodów znajdzie się do cofnięcia obietnicy! I rzeczywiście trzeba się będzie zgodzić z prof. Baudouinem, że małżeństwo nie będzie się różniło od żadnej innej umowy naprzykład kupna-sprzedaży konia albo krowy, tylko tem chyba, że chorą krowę zabija się, podczas gdy chorą lub nielubianą żonę porzuci się może w szpitalu publicznym na opiece jakichś przedstawicieli niemodnej już starochrześcijańskiej „miłości bliźniego".

Wreszcie parę słów jeszcze o stanowisku protestantów. Od protestantyzmu, który zerwał się z kotwicy stałych zasad dogmatycznych i moralnych, nie spodziewaliśmy się nigdy wyraźniejszej pomocy w obronie zasad chrześcijańskich w życiu publicznem. Łatwo on pójdzie zawsze drogą kompromisów z „duchem czasu", z namiętnościami ludzkiemi, z rachubami korzyści politycznych dla siebie. Takim on był już w zaraniu swej historji, kiedy Luter sankcjonował bigamję landgrafa heskiego. W innych krajach wszakże, naprz. w Anglji, koła kościelno-protestanckie, nauczone doświadczeniem z rozwodami, raczej stają po stronie tych, którzyby pragnęli większego uzgodnienia prawodawstwa małżeńskiego

z duchem ewangelji, t. j. w gruncie rzeczy — po stronie katolików. U nas jest inaczej. Nasi protestanci, szczycący się, że stoją na gruncie „czystej ewangelji", mogą wypowiadać zdanie, że chociaż w zasadach ewangelji znajduje się nierozerwalność małżeństwa, to wszakże mogło ono „samo przestać istnieć", kiedy się ciała i serca odwróciły od siebie. Moglibyśmy wyznaczyć grubą nagrodę temu teologowi protestanckiemu, któryby zdołał udowodnić tę tezę z „czystej ewangelji". Może ze słów Chrystusa, że rozwody były dopuszczone w Starym Zakonie dla „twardości serc" Żydów, i z tej konkluzji Jego: „od początku nie było tak... co tedy Bóg złączył, niech człowiek nie rozłącza?" W wystąpieniu p. Bursche'go i towarzyszów jego widzieć musimy tylko nowy dowód, że protestantyzm polski, w patrjotycznej masce, występuje jako taran do walki z Kościołem katolickim, a więc jest czynnikiem narodowo i społecznie szkodliwym w katolickiej Polsce.

Ks. Jan Urban.

Hipotezy o początkach państwa polskiego.

W ostatnich czasach obserwować można liczne usiłowania badaczy i historyków, zmierzające do rozsunięcia nieco mgieł, jakie zasłaniają nam początki państwa polskiego. Jest to też rzeczą zrozumiałą, gdyż data przyjęcia chrześcijaństwa przez Mieszka I nie wystarcza już dziś nikomu, jako data początkowa dziejów naszych. Wszyscy badacze są też przekonani, że wystąpienie Mieszka na widownię dziejową w 963 r. poprzedzić musiał okres dłuższego krystalizowania się państwa, a nawet utwierdzenia dynastji Piastów, która z pewnością nie była pierwszą w tym kraju.

Badania nad początkami Polski, które niedawno temu prowadzili z taką sumiennością i intuicją uczeni tej miary, co Wojciechowski, Kętrzyński, Laguna, Małecki, Piekosiński i inni, podjęli w ostatnim czasie dwaj uczeni, Dr. Stanisław Zakrzewski we Lwowie i Dr. Kazimierz Krotoski w Poznaniu, obaj z innego punktu widzenia oświetlając tę kwestję i próbując rozwiać ciemności.

Pierwszy pomieścił rezultaty swoich badań w V tomie *Encyklopedji polskiej,* wydawanej przez Akademję Umiejętn. w Krakowie (1920 r.). Opierając się wyłącznie na źródłach historycznych, wynalazł w kronikach i rocznikach frankońskich dwie bardzo interesujące daty: jedną 805 r., w której poległ książę Lech w walce z Frankonami na czeskiej granicy państwa Karola Wielkiego i drugą z 872 r., kiedy to w walce książąt czeskich przeciw ces. Ludwikowi Niemieckiemu wziął udział książę Wisław, ten sam, który potem w 895 nawiązuje stosunki z ces. Arnulfem i zapewne ten sam, którego ochrzcił św. Metody. Prof. Zakrzewski jest zdania, że tak wymienieni tu książęta Lech i Wisław,

jak i znani z legend Krak, Wanda, Leszkowie, Popielowie etc., to tylko członkowie jednej dynastji piastowskiej, panującej w Polsce aż do 1370 r. Polska piastowska według niego, nawet w czasach pogańskich obejmowała także krainę Wiślan z Krakowem i Wiślicą i dzieliła się conajmniej na 15 drobnych szczepów, przez Piastów razem złączonych. Podbój ich przez tę dynastję odbył się w ciągu IX w. tak że Ziemomystowi, ojcu Mieszka, zostało do podbicia tylko Mazowsze, a Mieszko I mógł już uderzyć na kraje pobratymcze jak Pomorzan, Lutyków i innych.

Hipoteza powyższa prof. Zakrzewskiego ma wiele dobrych stron za sobą, przedewszystkiem opiera się ile możności o źródła pisane IX w. i o szerokie międzynarodowe tło ówczesnych wypadków. Słabą jej stroną jednak jest to niezwykłe uproszczenie sytuacji i sprowadzenie wszystkich tak bardzo różnorodnych legend historycznych do jednego mianownika, mianowicie do jednej jedynej dynastji Piastów, której jakoby odnogami tylko mają być Popielidzi i książęta wiślańscy. Trudno przypuścić, by ta hipoteza, tak niezwykle śmiała i dużą erudycją poparta, ostała się wobec późniejszych badań.

W badaniach swoich pominął umyślnie Dr. Zakrzewski inne metody naukowe, oparte o prehistorję, archeologję, heraldykę, etymologję etc. Nauki te rozwinęły się w ostatnich latach nadzwyczajnie, a i dawniej doprowadziły, jak wiadomo, prof. Piekosińskiego jego badania heraldyczne do postawienia zupełnie odrębnej hipotezy o pochodzeniu szlachty polskiej i najeździe pierwotnej Polski przez Wagrjów z Holsztynu. Badania znów etymologiczne, prowadzone z olbrzymią pracowitością na terenie Wielkopolski przez Dra Kozierowskiego, dały taką masę materjału nowego i niezwykle interesującego, że nic dziwnego, iż znalazł się historyk, który pokusił się o rozwiązanie zagadki najważniejszej i najciekawszej, jaką tenże materjał ze sobą przynosił.

Pokazało się mianowicie, że Wielkopolska posiada w daleko większej mierze, niż inne prowincje czysto polskie, liczne miejscowości o nazwach ruskich, takich jak Rusinów, Rusiec, Rusinowo, albo Iwanki, Iwanowice, albo liczne Popowy i Cerekwice i szereg innych o czysto ruskich tematach. Miejscowości o takich nazwach są wprawdzie rozrzucone po całej Polsce, a więc i po Małopolsce i Mazowszu i po Śląsku, Kujawach i Pomorzu, ale nigdzie tak licznie, jak właśnie w Wielkopolsce, tej kolebce państwa polskiego.[1])

Równocześnie bardzo szczegółowe badania heraldyczno-genealogiczne Stan. Kozierskiego i Wł. Semkowicza[2]) podkreśliły

[1]) Kozierowski: Badania nazw topograficznych. *Rocznik Tow. Przyj. Nauk,* Poznań, 1921.

[2]) Kozierowski: Pierwotne osiedlenie ziemi gnieźnieńskiej, Poznań 1924. — W. Semkowicz: Ród Awdańców w wiekach średnich. *Rocznik Tow. Przyj. Nauk,* 1917.

fakt bardzo interesujący, że okolice Gopła obsiadły pierwotnie rody o niewątpliwie skandynawskiem czyli normandskiem pochodzeniu, jak Powałów, Ogończyków, Awdańców i Duninów, a nadto że w rodzie Awdańców czyli Skarbków powtarzają się takie imiona, jak Jaszczołd czyli Askold, co po skandynawsku znaczy popiół, a więc Popiel.

Te rezultaty badań topograficznych i genealogicznych stara się połączyć razem Dr. K. Krotoski, konstruując nową hipotezę o powstaniu państwa polskiego.[1]) Według niego, późniejszy ród Awdańców z różnymi swoimi Askołdami, to resztki Popielidów, którzy strąceni przez Piastów swoich majordomów z tronu, nie wyginęli, lecz schronili się w bagniste dorzecze Obry. Założycielem zaś ich rodu był nie kto inny, jeno ów normandzki Askold, który razem z Direm i całą drużyną Waregów przybył około 860 r. do Kijowa, pobił Chazarów i stał się księciem Polan naddnieprzańskich, jak to kronika Nestora donosi. Są ślady, że Askold kijowski przyjął chrześcijaństwo z Carogrodu, ale wnet potem w 882 zginął w bitwie z Olegiem Rurykowiczem, który przybył z Nowogrodu z nowemi zastępami Waregów. Otóż autor przypuszcza, że z ówczesnego pogromu uratowała się rodzina Askolda i ze sporą gromadą ruskich Polan uciekła na zachód. Na swoich łodziach normandzkich drogami wodnemi dostała się aż w okolice Gopła, tu podbiła ludność okoliczną i tu się osiedliła, założywszy nowe państwo pod dynastją Askoldziców czyli Popielidów. Kraj zwany dotąd Leudycją czy Lechią, przezwali od siebie Polską i również całemu szeregowi obsadzonych przez się miejscowości dali nowe nazwy i stąd taka ilość nazw ruskich w Wielkopolsce.

Strącenie z tronu Popielidów przez Piastów wyobraża sobie autor w ten sposób, że po stronie Piasta, majordoma ostatniego Popiela, opowiedział się ród Miszków czyli Niedźwiedzi-Björnów, od których i nazwa Mieszków w Jarocińskiem pochodzi. Popiela zagryzły przeto w Kruszwicy nie drobne myszy, lecz skandynawscy Björnowie-Niedźwiadki, potężny ród książęcy, panujący w Szwecji, rozgałęziony i na Pomorzu, a wspomniany parokrotnie u Nestora. Dokonali tego może na tle reakcji pogańskiej przeciw skłonnym do chrześcijaństwa Popielidom, oraz z przyjaźni do Piastów, z którymi byli spokrewnieni. Mieszko I otrzymał przy postrzyżynach swoje imię niewątpliwie po swoim dziadku macierzystym, z rodu Björnów-Miszków-Niedźwiedzi.

Taką jest w ogólnych zarysach nowa hipoteza Dra K. Krotoskiego. Jest ona logicznem następstwem dotychczasowych badań etymologicznych i genealogicznych i dlatego poważnie liczyć się z nią należy. Jest to już winą tych badań, jeżeli materjał pomocniczy nie we wszystkich szczegółach jest opracowany i jeżeli

[1]) Krotoski: Echa historyczne w podaniu o Popielu i Piaście. *Kwartalnik historyczny,* Lwów 1925.

dalsze studja, n. p. etymologiczne, wykażą przypadkiem, że jakaś Cerekwica lub Popowo założone zostały w XIII, a nie w IX w., albo jeżeli dowiodą, że imię Askold nie od popiołu *(asca, Asche)*, ale od jesionu *(Esche)* pochodzi. Jeden szczegół możemy odrazu sprostować, a to imię Gniezna, które nie od kniazia (kniezin gród) pochodzi, ale od gniazda z powodu, że na najstarszej monecie gnieźnieńskiej, około 1000 r. wybitej, czytamy „Gnezdun" najwyraźniej.

Szczegóły te jednak nie mogą jeszcze wpłynąć na zmianę ogólnej linji wywodów K. Krotoskiego, które, aczkolwiek śmiałe, są jednak logicznem powiązaniem faktów i zjawisk. W hipotezie jego odżywa na nowo dawna teorja najazdu obcego na Polskę, choć w zmienionej postaci i znacznie silniej ugruntowana, a dalsze badania i oświetlenie tych faktów z innego punktu widzenia niewątpliwie będą mogły dużo nowego w tym przedmiocie powiedzieć.

Dr. M. Gumowski.

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

Druk ukończono 27 marca 1926 r.

Upadek ewolucjonizmu w zagadnieniu pochodzenia religij.

„Powinniśmy narazie, w wielu wypadkach, zadowolić się prostemi monografjami; musimy się wystrzegać wtłaczania krajów odległych od naszych okolic w te same archeologiczne ramy; z monografij będzie można kiedyś wyciągnąć syntetyczne wnioski..." Taki testament przekazuje swym uczniom i towarzyszom po piórze wybitny archeolog i prehistoryk francuski Jacques de Morgan w swem pośmiertnem dziele.[1]) Różne nadużycia nienaukowe w geologji, etnologji i prehistorji, zwłaszcza w dziedzinie apriorystycznych klasyfikacyj chronologicznych, rzekomych kulturalnych wpływów, oddzielonych od siebie olbrzymiemi lądami ludów, migracyj szczepów, wspartych na kruchych podstawach, wpłynęły na powyższe zdanie uczonego. Ale to nie wszystko. „Spostrzegłem", pisze de Morgan, „w najświeższych dziełach, iż naturalne początki człowieka stanowią niewyczerpalne źródło dowolnych hipotez. Namiętności w tym przedmiocie objawiają się w różnych kierunkach z taką gwałtownością, iż wielu ludzi nakoniec niemi się zaślepia". Czy człowiek wywodzi ród swój od małpy, czy też od istoty równoległej z rzędem małp, czy istota ta dała początek jedynemu gatunkowi, czy też gatunkom rozlicznym — wszystkie te pytania należą do dziedziny osobistych uczuć oraz zapatrywań. „W kwestji tej można sobie stworzyć opinję, ale nie można

[1]) Jacques de Morgan: „La Préhistoire Orientale". Ouvrage posthume, publié par Louis Germain. T. I. in 8⁰ Paris. 1925. Préface. Str. XII.

mieć naukowej pewności. Już zaś opinja w materji naukowej (a nie tylko w niej niestety), opinja bez podstaw i bez refleksji jest złem największem, cofa się bowiem przed wszelkiem rozumowaniem i bezpośrednio przeradza się w namiętność". [1])

„...Dążność do uogólniania i „konstruowania" jest zbyt powszechną, to też stosownem jest skierować uwagę umysłowych pracowników na konieczność uprzednich studjów analitycznych silnie opartych na faktach a świadomie obojętnych wobec teoryj, dla których mogą być te studja podporą albo też sprzeciwem... nie o syntezy chodzi, przynajmniej w obecnej dobie, ale o szczegóły". Oto znowu dewiza nowej metody antropologicznej czy kulturalno-historycznej w etnologji, podkreślona przez jej uczonego teoretyka Pinard de la Boullaye. [2]) Dewiza ta stanowi podstawę prac etnologicznych tak szkoły kolońskiej z Graebner'em na czele, jak i wiedeńskiej z W. Schmidt'em, jak zwłaszcza amerykańskich zwolenników nowego kierunku tej miary co R. H. Lowie, Cl. Wissler, E. Sapir, P. Radin i t. d., znanych ze znakomitych monografij o wczesnych cywilizacjach Nowego Świata.

Podobne hasła rozbrzmiewają i w obozie prawdziwie naukowych przyrodników, tak że zbytecznem wydaje się mnożenie cytatów, wszak chodzi o rzecz oczywistą.

Niestety do niedawna panował prawie wszechwładnie przestarzały już dziś poniekąd kierunek racjonalistycznego ewolucjonizmu, który lubował się właśnie w teoretycznych konstrukcjach, ustalał rzekomo naukowe dogmaty w zakresie nauk przyrodniczych, etnologji czy prehistorji, dogmaty, które walą się dzisiaj z łoskotem, bo fundamenty ich założono na miałkim piasku apriorystycznych twierdzeń. Fakta, te pozorne „drobiazgi", pogardzane, bo wymagające żmudnych a często niewdzięcznych badań, zastępowano śmiałem

[1]) Ibid. str. VII, VIII; — Pomimo wyraźnych sympatyj dla teorji descendencji de Morgan stoi lojalnie na stanowisku naukowych badań. Każdy katolik wie dobrze co sądzić o rozwiązaniu tej kwestji z punktu widzenia katolickiej wiary.

[2]) H. Pinard de la Boullaye S. J.: „L'étude comparée des religions". T. II. Ses méthodes. In 8°. Paris 1925, str. 370.

a błyskotliwem twierdzeniem, czasem nawet, by przypomnieć słynne fotografje Haeckel'a, najpospolitszem fałszerstwem.[1])

To też nie tylko „uczone dzieła" zapładniały się sztucznym pomysłem, ale nawet w popularnych książkach i odczytach, co więcej, w podręcznikach szkolnych, kolportowano perfidnie rzekomo niezbite wyniki naukowych badań, wyzyskując bezbronną nieświadomość czytelników czy bezkrytycznych słuchaczy i obarczając często katolicki Kościół zarzutem ciemnoty i zacofania w rozpaczliwej obronie przestarzałych mitów biblijnych.

Antropologja i etnologja ewolucjonistyczna kreśliła śmiało obraz człowieka we wszystkich stadjach jego pre- i historycznego rozwoju. Najsamprzód zwierzę, pospolita małpa w okresie trzeciorzędowym. Jedna odrośl małpiego gatunku poczyna się w szczególnie pomyślnych warunkach i zapewne drogą naturalnego doboru szybko rozwijać i udoskonalać. Znaleziono nawet kopalne formy przejściowe, między małpą oraz człowiekiem pierwotnym, a *Pithecanthropus erectus*, małpoczłek wykopany przez E. Dubois[2]) w szczątkowym stanie z pokładów górnego pliocenu na Jawie, zdobył sobie wszechświatowy rozgłos. Z małpoczłeka drogą dalszej ewolucji rozwinął się pod koniec trzeciorzędu jaskiniowy człowiek, *homo primigenius*, anatomicznie zbliżony do małp najwyższego typu. Pomiary antropometryczne dokonane na szczątkach kostnych człowieka kopalnego, jak również wśród różnych typów barbarzyńskich plemion, miały popierać tezę. Biologja, opierając się na zaimprowizowanem prawie biogenetycznem, śledziła uważnie poprzez stadja rozwoju ludzkiego zarodka owe zamierzchłe fazy rozwojowe naszych zwierzęcych przodków, dochodząc do wniosku, iż *ontogeneza* współczesnego człowieka jest biologicznym skrótem *filogenezy*, rozłożonej na dziesiątki wieków. Podobno nawet próbowano dowodu w uproszczonej drodze krzyżowania człowieka z małpą antropoidalną, by wykazać *in flagranti* braterstwo gatunków, niestety bez skutku. Haeckel

[1]) Cfr. Dr. Arnold Brass: „Das Affenproblem; Prof. Haeckels neueste gefälschte Embryonenbilder", mit 40 Abbildungen. In 8° Leipzig 1908.

[2]) E. Dubois: „Pithecanthropus. Eine Menschenaehnliche Uebergangsform aus Java". In 4° 1894.

bardziej jeszcze radykalny w swych „naukowych" pomysłach jedne fotograficzne klisze poprostu fałszował, n. p. słynne trzy tablice z embrjonami, inne opatrywał fałszywym podpisem.[1]) Tego rodzaju „oczywisty" dowód miał przekonać nawet najbardziej opornych.

Że człowiek jaskiniowy, obarczony dziedzicznie skłonnościami i instynktami swych zwierzęcych przodków, zbliżał się do nich nie tylko swą kulturą materjalną ale i moralną, było dla pionierów skrajnego ewolucjonizmu matematycznym pewnikiem. Człowiek pierwotny to barbarzyńca pod względem społecznym, żyjący w komuniźmie seksualnym, przeradzającym się z czasem w małżeństwo grupowe, polygamję i polyandrję. Dowodów na te reklamowane z tupetem twierdzenia miała dostarczyć etnologja, opisująca życie i zwyczaje dzisiejszych ludów barbarzyńskich, stojących jeszcze na najniższym stopniu rozwoju i stanowiących najbliższe ogniwo z człowiekiem pierwotnym.

Ten sam proces rozwoju zastosowano i do religijnych wierzeń. John Lubbock, lord Avebury, etnolog ze skrajnej ewolucjonistycznej lewicy, pierwszy określił etapy religijnego rozwoju. Stadjum początkowe to całkowity a t e i z m, nie ten dzisiejszy będący zaprzeczeniem Boga, ale pierwotny wynikający poprostu z całkowitego braku religijnych pojęć. Instynkt religijny jeszcze się nie przebudził, więc nie mógł spowodować odpowiedniej reakcji w procesie myślowym, powiedziałby uczeniej współczesny psycholog. Zresztą trudno nawet mówić o jakimś procesie myślowym, gdyż jesteśmy w stadjum p r e l o g i c z n e g o m y ś l e n i a, niezdolnego do przyczynowego powiązania faktów. A oto dalsze szczeble tej rozwojowej drabiny. Miejsce ateizmu zajmuje powoli f e t y s z y z m, zapomocą którego człowiek pragnie zmusić bóstwa do wypełnienia swych pragnień; dalej t o t e m i z m, czyli kult naturalnych przedmiotów, roślin, zwierząt i t. d., od których człowiek wywodzi swe pochodzenie, od nich zależy jego pomyślność, im też dlatego cześć składa. Po totemizmie jawi się z kolei s z a m a n i z m, uznający istnie-

[1]) E. Wasmann S. J.: „Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem". S t i m m e n a u s M a r i a L a c h. T. 76, III, str. 297 sq.

nie bóstw, z któremi jedynie szamani mogą wejść w bezpośredni kontakt; jesteśmy u źródeł kapłaństwa. Dalej b a ł w o c h w a l s t w o, czy antropomorfizm, przedstawiający bóstwa w formie bożków czy obrazów, to rozkwit polyteizmu. Dopiero u szczytu wielowiekowego rozwoju jawi się pojęcie jedynego Boga, twórcy przyrody, oraz istoty nadprzyrodzonej, a równocześnie moralność prawie całkowicie obca pierwotnej umysłowości łączy się coraz bardziej z religijną wiarą.[1])

Klasyfikacja Lubbock'a uległa wprawdzie kolejnym przemianom ewolucyjnym w mózgach jego następców, częściowych krytyków i naśladowców. Również i poszczególne stadja wycieniowano mozolnie pod koniec 19 stulecia. Pojawiły się nowe nazwy, a n i m i z m u (wiara w duchy), uważanego tym razem za pierwotną formę religji przez Tylor'a; m a n i z m u (kult zmarłych przodków), wprowadzonego na naukową arenę przez Spencer'a; p r e a n i m i z m u (duchy ożywiające wszelkie przedmioty) i t. d. Zmiana nazw i pojęć prawie tak częsta, jak częste pojawienie się nowego „uczonego", a legjon im na imię, podstawa jednak pozostawała i pozostaje ta sama, mianowicie dogmat rozwoju form wyższych i doskonalszych z niższych i prostszych, r o z w o j u b e z w g l ę d n i e j e d n o l i t e g o i z a s t o s o w a n e g o d o w s z e l k i c h p r z e j a w ó w ż y c i a, nie tylko w dziedzinie materjalnej kultury — co można uważać za rzecz udowodnioną, — ale i w sferach kultury duchowej.

Oczywiście zbytecznem zdaje się dodawać, iż wobec tych „naukowych" wyników, wiara w stworzenie człowieka, nieśmiertelność duszy, istnienie nadprzyrodzonego świata, to wszystko dziecinne mrzonki i nieszkodliwe legendy, stworzone spontanicznie w ciągu wieków, jak tworzy się mity i epopeje ludowe, lub też formuły wymyślone przez genjalnych w swoim rodzaju herosów, mające na celu ujarzmienie tłumów. Co bardziej zabawne, to fakt niezawodny, iż ci herosi, organizatorowie społeczni, prawodawcy a nawet okrutni tyrani, przerastając postacią współczesne swe pokolenia, ja-

[1]) Cfr. John Lubbock „The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man". In 8°. London 1870.

wili się z czasem w oczach swych potomków w aureoli nadludzkich narodzin i pomnażali swą przebóstwioną osobą i tak już liczebny rodzimy panteon.

Monoteizm? To forma religijna wprawdzie doskonała, ale wcale niepowszechna, późna i dość wyjątkowa. Wszak znamy jej historyczną kolebkę wśród semickich szczepów, rozłożonych kulturalnym obozem tuż na progu pustyń, a „pustynia jest monoteistyczna... ona najpierw odkryła przed człowiekiem pojęcie nieskończoności", jak zapewnia Renan.[1]) Zresztą nawet Semici, zdaniem owego autora, nigdyby się nie wznieśli na wyżyny dogmatu o jedności Bożej, gdyby jej nie znaleźli w najbardziej władczym instynkcie umysłu i serca. Objawienie Boże, opisy księgi Rodzaju, to wszystko wymysły późniejsze, psychologicznie zresztą zrozumiałe, gdyż chodziło o nadanie większej powagi przepisom prawnym i moralnym. Analogiczny fakt można zauważyć i u innych ludów.

Chrystjanizm wreszcie wzbogaci spuściznę żydowską, zamknie całość swych wierzeń w nienaruszalne dogmaty, objawienie pierwotne wzmocni powtórnem objawieniem Boga i człowieka w osobie Chrystusa i stanie się ostatniem ogniwem religijnego rozwoju.

Tak więc skrajny ewolucjonista wszystkie przejawy ludzkiego życia, począwszy od zamierzchłych prehistorycznych czasów jaskiniowego bytowania aż do ostatnich form monogamji czy też religijnych wierzeń, potrafi wytłumaczyć w funkcji swojego dogmatu.

Niema więc mowy o niezmiennej prawdzie i nieodmiennej religji. „Prawdę tworzy się, jak tworzy się zdrowie, bogactwo i siłę z biegiem doświadczenia", powie William James,[2]) a cechą jej charakterystyczną jest pożytek z pojęć w przemyśle życiowym. Każdy wiek ma swoją religję dostosowaną do rozwoju umysłowego i społecznego, a raczej z niego wynikającą, jak strumień wypływa ze źródła. Wreszcie nowocześni psychologowie ze wspomnianego obozu wytężą wszystkie siły, by w terminologji czysto „naukowej"

[1]) E. Renan: „Histoire générale et système comparé des langues sémitiques". Paris 1855, str. 5.

[2]) William James: „Pragmatism". London 1907, str. 225.

podać analizę psychologiczną wszystkich religijnych przeżyć i sprowadzić je do zjawisk całkowicie naturalnych i naturalnie wytłumaczalnych, mianowicie: zaciekłej walki podświadomych kompleksów, skomplikowanej gry instynktów, hetero- i autosugestji. Nawet mistycyzm, ten najwyższy wzlot religijnych uniesień sprowadzi się do skromnych ram nerwowych zaburzeń, sublimacji instynktów, a od czasów Freuda, zwłaszcza instynktu płciowego. [1])

Nie chodzi nam bynajmniej ani o historyczny szkic ewolucjonistycznej szkoły, ani tem mniej o rzeczowe zbicie jej poglądów. Liczne tomy [2]) napisano w tej kwestji, a krytyka jednostronowa zakrawałaby na naiwną zabawkę, tembardziej że i wśród ewolucjonistycznych twierdzeń trzeba odróżnić plewę od zdrowego ziarna.

Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na ów fakt doniosły, iż nie zapomocą syntez i apriorystycznych konstrukcyj, ale przez rzeczowe, według ściśle naukowej metody, przeprowadzone dowody zrobiono w ostatnich czasach wielkie wyłomy w twierdzy ewolucjonistycznego racjonalizmu.

Obranie dobrej metody rozstrzyga o naukowych wynikach. Że uproszczona metoda twierdzeń, pospiesznego wyciągania wniosków ogólnych z pobieżnie przeprowadzonych obserwacyj, uwzględnianie jedynie tych faktów, które popierają teorję a pomijanie milczeniem faktów niedogodnych lub tłómaczenie ich luźnym a zawsze wygodnym symbolizmem — iż metoda ta nie może doprowadzić do naukowego rozwiązania wspomnianych zagadnień, o tem coraz jaśniej przekonywuje się świat uczonych. Dowodem na to owe charakterystyczne głosy, zacytowane we wstępie i bardziej jeszcze znamienne apostazje z ewolucjonistycznego obozu. Nie można wprawdzie posądzać wszystkich przeciwników o nienaukowość, tem mniej o złą wolę. Są oni raczej

---

[1]) James H. Leuba: „Psychologie du mysticisme religieux". Tłum. z angiel. Paryż 1925.

[2]) Zob. zwłaszcza Pinard de la Boullaye. op. cit. t. I. str. 352—385; 407—450; t. II. 183—220. — P. W. Schmidt S. V. D.: „Der Ursprung der Gottesidee". In 8° Münster 1912; tom I. — idem, „Völker und Kulturen". In 4° Regensburg 1924, str. 31 sq.

zbyt często ofiarą swych filozoficznych poglądów, czy, jak się wyraża de Morgan, naukowych opinij, „a opinja bez podstaw i refleksji, jest złem największem, cofa się bowiem przed wszelkiem rozumowaniem i bezpośrednio przeradza się w namiętność".

Tem się też tłumaczy bezskuteczność wszelkich argumentacyj filozoficznych i rozumowych dowodów, któremi usiłowano zwalczać poglądy różnych pionierów skrajnego ewolucjonizmu. Dowodów takich nie brak, niestety trafiają w próżnię, gdyż przeciwnicy znajdują się na innym poziomie filozoficznych poglądów. Zgóry wykluczają możliwość hipotezy odmiennej od tej, której są zwolennikami. Możliwość stworzenia pierwszej pary ludzkiej, a tembardziej hipoteza pierwotnego objawienia dla nich nie istnieje. To też poglądy ich oparte są na dogmatyzmie równie nietolerancyjnym i zaślepionym, jak dogmatyzm wykluczający wszelką możliwość rozwoju. Uczeni ci twierdzą, iż ludzkość powoli i stale wznosiła się z najniższych szczebli cywilizacji nie tylko w dziedzinie materjalnej, ale, jak wspomnieliśmy wyżej, ten sam proces rozwojowy stosują i w sferze duchowej: rozumowej, moralnej i religijnej. Rozwój ten odbywał się jednolicie we wszystkich gałęziach ludzkiej rodziny. A otóż właśnie te dwa zasadnicze pojęcia: ewolucja konieczna z mniej doskonałego w kierunku doskonałości, oraz powszechna jednolitość w tej ewolucji — te dwa pojęcia znakomicie harmonizują z filozofją ewolucjonistyczną, mniejsza o to czy nazwiemy ją idealizmem, materjalizmem czy determinizmem pozytywistycznym. We filozofji zatem tkwi korzeń niezgody, w dogmatycznych przesłankach późniejsze konsekwentne choć fałszywe wnioski.

A jednak przesłanki te należałoby poddać gruntownej oraz bezstronnej rewizji. Bo czemżeż uzasadnić n. p. absolutną jednolitość religijnego rozwoju ludzkości?

Przyjmijmy na chwilę twierdzenie, iż człowiek rozumny wyłonił się spontanicznie drogą naturalnego i koniecznego rozwoju ze zwierzęcych przodków. Przodkowie ci żyli rozrzuceni po globie ziemskim w różnych okolicach i różnych klimatach, świadczą o tem dowodnie spotykane w różnych częściach świata ich kopalne szczątki. Ponieważ człowiek

kopalny występuje w czwartorzędzie, zatem suponowane przekształczenie się zwierzęcia (małpy) w człowieka musiało mieć miejsce w epoce trzeciorzędowej. Mogło się ono zresztą odbyć gdziekolwiek przy sprzyjających warunkach. Nic nas nie upoważnia bowiem do ścieśniania granic, do twierdzenia, iż owa cudowna przemiana odbyła się jedynie w jednem określonem miejscu. Różne tedy grupy etniczne, powstałe drogą ewolucji z licznych, przynajmniej numerycznie, przodków, mogły się przecież znaleźć w różnych warunkach mniej lub bardziej dla siebie dogodnych. Ewolucja zatem umysłowa stwarzania religijnych pojęć mogła postępować w wolniejszem lub też szybszem tempie, zależnie od bardziej lub mniej korzystnych warunków. Czemżeż tedy uzasadnić tę jednostajność w mozolnem wspinaniu się ze szczebla na szczebel według przepisów Lubbock'a, czy innego teoretyka religijnego rozwoju, kiedy nawet w świecie przyrodniczym uznane są skoki? Wszak teorja mutacyjna, oparta na spostrzeżeniach de Vries'a, cieszy się wielką powagą wśród znawców roślinnego świata. A czy nie można pomyśleć o możliwej, nawet w tych odległych czasach, inicjatywie szczególniej utalentowanych jednostek, herosów, którzy w teorji skrajnego ewolucjonizmu nie małą, jak widzieliśmy, odgrywają rolę? Pod wpływem takich jednostek pewne grupy ludzkie mogły szybciej rozwinąć swe religijne dziedzictwo.

Naprożno zresztą przeciwstawia się tym możliwościom „niewzruszone historyczne prawa", które w jednolity łańcuch spajają kolejne ogniwa życiowe narodów, które sprawiają iż każda przemiana gwałtowna jest wynikiem widocznym niewidocznego wprawdzie lecz uprzedniego długiego przygotowania. Prawa te i im podobne rozpatrzone z bliska tracą na swej wewnętrznej wartości, zamiast rzeczowej głębi spostrzegamy w nich jedynie luźne aforyzmy, nie wykluczające bynajmniej wyjątków.

Zatem dogmatyzm ukryty w zasadniczej tezie o jednolitości rozwoju na kruchych wspiera się podstawach.

Ale i samo twierdzenie, iż prawo ewolucji z mniej doskonałego w kierunku doskonałości, należy stosować do wszystkich bezwzględnie objawów ludzkiego życia, nasuwa niejedną wątpliwość. Skrajne zastosowanie tego prawa

w dziedzinie biologji jest już hipotezą, zwalczaną przez naukowe powagi. Uogólnienie zatem owego twierdzenia w socjologji oraz religji staje się hipotezą do kwadratu, opartą na utożsamieniu ewolucji fizycznej z ewolucją umysłową i moralną, co suponuje utożsamienie zgoła odmiennych porządków. A przecież trudno zapomnieć o nowym czynniku: rozumie i wolnej woli, który to czynnik w dziedzinie społecznej i religijnej decydującą odgrywać ma rolę. Chyba że rozum i wola nie różnią się niczem od instynktu, ale wówczas kwestja jest przesądzoną, mamy przed sobą zwierzę nie człowieka i wszelka dyskusja staje się zbyteczną.

Nie posuwając się jednak do tak radykalnych wniosków liczni uczeni powołują się na prawo psychologiczne, któremu podlega i dusza, a na którego zasadzie rozwija się kolejno i wznosi ze stopnia na stopień aż do pełnego rozkwitu swych władz oraz ich funkcyj. Prawo to, jak twierdzą, nie ulega żadnej wątpliwości, boć przecież wszelka umysłowa synteza suponuje spostrzeżenia analityczne, dociekania naukowe opierają się na studjach elementarnych, heroiczną cnotę zdobywa się przez długie ćwiczenie i drobne zwycięstwa nad sobą. Jeśli zatem wspomniane prawo reguluje duchowy rozwój ludzkiej jednostki, to tai się ono niezawodnie i u podstaw umysłowego rozwoju pokoleń. I w tej dziedzinie zatem ontogeneza jest skrótem filogenezy oraz jej powtórką. Stadjum prelogiczne towarzyszy początkom ludzkości i stanowi próg do logicznego myślenia, magja poprzedza religję, a politeizm jest szczeblem do monoteizmu.

Czy jednak w tem rozumowaniu nie kryje się znowu fałszywa, a zgóry i bez dyskusji przyjęta, przesłanka? Różnica między człowiekiem a zwierzęciem polega przecież właśnie na zasadniczej zdolności myślenia, uwarunkowanej chyba czemś wyższem niż samo istnienie mózgu. Zwierzę, które także mózg i system nerwowy posiada, działa wyłącznie pod wpływem instynktu. Człowiek zdąża do osiągnięcia celu pod działaniem innej sprężyny niż zwierzęcy instynkt. Człowiekowi przyświeca cel poznany, do jego zrealizowania prowadzą świadomie obrane środki. Zdolność do logicznego powiązania celu i stosownych środków leży

u podstaw wszelkiego ludzkiego rozwoju. Człowiek zamknięty w ramach prelogicznego myślenia, czyli instynktownego kojarzenia wrażeń, nigdyby się nie mógł wznieść ponad poziom zwierzęcej doskonałości, tak jak zwierzę nie może przekroczyć jej granic. Jeżeli zaś przyznamy człowiekowi zdolność zdążania do celu zapomocą środków rozumnie dobranych to tem samem musimy mu przyznać zdolność przyczynowego myślenia. Myślenie to może być niedoskonałe, może się ograniczać do najpospolitszych faktów codziennego doświadczenia, może podlegać iluzji, jak jej podlega u dzieci, kryje jednak w sobie logikę istotnie identyczną z logiką kulturalnego człowieka. Przy takiem rozumowaniu stadjum prelogicznego myślenia nie wytrzymuje krytyki.

Niektórzy uczeni dopatrują się narodzin magji, a konsekwentnie religji, która stanowi stadjum następne, w zdumieniu jakie ogarniało pierwotnych ludzi na widok anormalnych zjawisk, których nie mogli wytłumaczyć na swój prymitywny sposób. Czy jednak owo zdumienie nie suponuje rozumnego spostrzeżenia, iż między niezwykłem zjawiskiem a jego normalnem wytłumaczeniem istnieje rzeczywisty rozdźwięk? Właśnie dlatego człowiek szukał spontanicznie przyczyny wyższej, uciekał się do magji, gdyż naoczny skutek przekraczał znane mu przyczyny. Zatem samo zdumienie suponuje już zdolność przyczynowego myślenia. W codziennem życiu od przeżyć wewnętrznych, od świadomych muskularnych ruchów, przechodzi człowiek do prostych spostrzeżeń, iż pod wpływem jego działania coś zewnętrznego uległo przemianie — to pierwsze przebłyski przyczynowego myślenia. W sobie samym człowiek pierwotny odkrywa typ przyczyny świadomej i wolnej, od której działalności zależą przeróżne zjawiska. Od tego spostrzeżenia, związanego, jak widzimy, z brzaskiem przyczynowego myślenia, czyli epoką, w której człowiek zaczął być człowiekiem, nie daleki i nie trudny krok do uznania innej wyższej przyczyny, wielkiego twórcy tego wszystkiego z czem człowiek się codziennie spotyka i czego często nie rozumie. W miejsce magji jawi się przed człowiekiem

religja, co więcej monoteizm, być może niejasny, mglisty, ale w swojej istocie czysty i prawdziwy.

Ale dość rozumowań. Jeśliśmy nad niemi dłużej się zatrzymali, to tylko dlatego, by wykazać na kilku przykładach, iż już *a priori* zasadnicze dogmaty ewolucjonistycznej doktryny mogą nasunąć poważne trudności.

Przykłady takie możnaby pomnożyć,[1]) nadać im formę bardziej ścisłą i bardziej metafizyczną, można rozwinąć poważny atak na filozoficznym terenie, ale czy ze skutkiem? Doświadczenie ubiegłych lat skłania nas raczej do sceptycyzmu. Nie brak było metafizyków, apelujących do ksiąg św. Tomasza, owszem mnożyły się filozoficzne wywody, a jednak skrajny ewolucjonizm przez dziesiątki lat uchodził za ostatnie słowo w dziedzinie nauki. Metoda rozumowych dyskusyj zbankrutowała przynajmniej częściowo, nie dla braku solidnych dowodów, ale wskutek radykalnej różnicy filozoficznych systemów! Zwolennicy skrajnego rozwoju nie zważali poprostu na rozumowe wywody swoich przeciwników. Adepci filozofji materjalistycznej czy wyznawcy idealistycznego światopoglądu posiadają na terenie filozoficznym opinję odmienną, „a opinja bez podstaw i bez refleksji, jest złem największem, cofa się bowiem przed wszelkiem rozumowaniem i bezpośrednio przeradza się w namiętność".

To też decydującą rolę w krytyce skrajnego ewolucjonizmu odegrały fakta. Teorji trzeba było przeciwstawić rzeczywistość, a do konstrukcji umysłowej przyłożyć pion sumiennych badań, by wykazać jej nienaukową krzywiznę.

Na poparcie swych hipotetycznych poglądów ewolucjoniści powoływali się na rzekomo oczywiste fakta, dostarczone przez antropologję oraz pokrewne nauki. Szereg uczonych zajął się tedy bezstronną rewizją przytaczanych faktów. I oto solidne monografje, naukowe wyprawy w okolice zamieszkiwane przez pierwotne ludy, analityczne studja, badania wspomnianych we wstępie szczegółów, przyniosły niezmiernie ciekawe wyniki ku zdumieniu samych pionierów ewolucjonizmu. Niejeden z nich nawet, pod wpływem

[1]) Zobacz Pinard de la Boullaye op. cit. II, str. 184 sq.

najoczywistszych dowodów, zupełnie niezależnych od filozoficznych wierzeń, wyrzekł się nienaukowych uprzedzeń i porzucił zawczasu stracone placówki.

Metoda historyczna, oparta na badaniu faktów, okazała się niezmiernie owocną.

Trudno nam zapuszczać się w szczegóły, by jednak nie poprzestać na gołosłownem twierdzeniu podajmy choć parę charakterystycznych dowodów.

W sprawie pochodzenia człowieka od zwierzęcia drogą naturalnego rozwoju istnieją trzy możliwe hipotezy, wykluczające bezpośrednią interwencję Boga, jakąby był n. p. akt stwórczy, choćby nawet ograniczony jedynie do duszy.

Pierwsza z nich utrzymuje, iż człowiek rozwinął się ze znanego nam dobrze najwyższego typu małp. — Szczegółowe porównawcze badania anatomiczne, pomiary kąta twarzowego, budowy czaszki i jej objętości wykazały dowodnie, iż między człowiekiem kopalnym czy żyjącym jakimkolwiek przedstawicielem najbardziej zacofanej rasy a małpą istnieje ogromna różnica. To też hipoteza ta, jeśli chodzi o uczonych, posiada dzisiaj zaledwie garstkę zwolenników, bo za garstkę uważamy niedobitki uczniów Haeckel'a. [1])

Daleko popularniejszą jest inna hipoteza, według której małpa i człowiek mieli w przeszłości zwierzęcego przodka. Z tego zagadkowego zwierzęcia drogą kolejnej ewolucji i poprzez szereg form przejściowych miał się rozwinąć równolegle w jednym kierunku człowiek a w drugim najwyższa gromada małp. Decydującym ciosem dla tej hipotezy jest właśnie brak owych form przejściowych kiedy chodzi o człowieka. Antropologja nie zna kopalnego małpoczłeka, któryby stanowił ogniwo między człowiekiem a owym zwierzęcym przodkiem, choć nie brak jej kopalnych małp w okresie trzeciorzędowym. Stąd gorączkowe, choć dotychczas bezowocne poszukiwania za kopalnym małpoczłekiem. Nie

[1]) G. Schwalbe. „Anthropologie. Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen" in 8° Berlin 1923. str. 260 „Dass die jetzt lebenden Formen der Halbaffen und Affen im allgemeinen nicht die Vorfahren des gleichzeitig mit ihnen existierenden Menschen sein können, wird wohl allgemein anerkannt".

małą sensację wywołał wprawdzie swego czasu małpoczłek względnie jego bardzo zredukowane szczątki odnalezione na Jawie. Dziś kwestja przesądzona przynajmniej w świecie uczonych. De Morgan, ewolucjonista wprawdzie lecz dbający o swą naukową powagę, u kresu swych trzydziestoletnich archeologicznych badań, pisze te znamienne słowa: „... Jedynie *Pithecanthropus* z Jawy zasługuje na uwagę. Dubois, jego odkrywca, sądzi iż pokłady, w których znaleziono kości, należą do górnego pliocenu (trzeciorzęd), tymczasem geologowie, którzy studjowali tę kwestję na miejscu, zgadzają się, iż pokłady wspomniane należą do niższego pleistocenu (czwartorzęd). Jakkolwiek przedstawia się sprawa, *Pithecanthropus erectus* jest małpą, jego obecność w pliocenie byłaby zatem rzeczą całkowicie naturalną, jeżeli zaś należy do czwartorzędu, to fakt, iż tem samem jest współczesny człowiekowi, wykazuje oczywiście, iż za przodka naszej rasy uznać go nie można. Tak tedy nie posiadamy żadnego naukowego dowodu na istnienie człowieka, lub małpoczłeka jego przodka w okresie trzeciorzędowym". [1])

Jedyne zatem wyjście stanowi hipoteza trzecia, która dowolnie zresztą twierdzi, iż podczas gdy małpa powoli i przez szereg form przejściowych rozwijała się z nieznanego zwierzęcego przodka, ewolucja człowieka zaczynając u tego samego źródła, postępowała szybko i wnet stworzyła definitywną formę człowieka. Twierdzeniem tem można zatem objaśnić brak form przejściowych między człowiekiem a jego zwierzęcym praojcem. Czemżeż jednak wytłumaczyć znowu fakt niezaprzeczalny, iż podczas gdy posiadamy cały szereg kopalnych małp w okresie trzeciorzędowym, pierwszy kopalny człowiek jawi się dopiero tysiące lat później w okresie pleistocenu? A przecież według tej ostatniej hipotezy musiał żyć współcześnie z trzeciorzędową małpą!

Tak tedy wszystkie twierdzenia o narodzinach zwierzęcych człowieka, pomimo mnogich dowodów, czerpanych zazwyczaj z anatomji i biologji (zasadnicze podobieństwo szkieletu, organy szczątkowe, atawizmy anatomiczne), embrjologji i fizjologji (podobieństwo krwi, mie-

[1]) De Morgan. op. cit. str. 15.

siączka) i t. d. dowodów nieścisłych, opartych na symboliźmie i obliczonych na efekt, twierdzenia wspomniane nie opierają się na żadnym naukowym fakcie.[1]) Pozostają czystem przypuszczeniem, opartem na możliwościach oraz zwodniczych pozorach. Warto więc nazwać rzeczy po imieniu.

Ale czyż pierwotne barbarzyństwo jaskiniowego człowieka, stwierdzone ubóstwem szczątków jego kulturalnego dorobku, nie przemawia skutecznie za hipotezą skrajnego ewolucjonizmu? Niestety owo właśnie barbarzyństwo pierwotne wzywane na świadka a zwłaszcza jego niezłomna rzekomo siła dowodowa jest znowu hipotezą opartą na kruchych podstawach. „Pospolicie się sądzi", powiada de Morgan, „iż ludzie z kamiennej epoki byli wstrętnymi barbarzyńcami, *d'affreux barbares*. Byłoby to rzeczą wcale zdumiewającą, gdyby stan ów był zjawiskiem ogólnem. Spojrzyjmy na tak rozwiniętą kulturę neolitycznych mieszkańców Tahiti, w chwili gdy Europejczycy odkryli wyspy „Towarzystwa". Proszę przeczytać opisy Bougainville'a i Cook'a o cywilizacji tych ludzi: łowcy, rybacy i rolnicy posiadali piękne wioski, dobre domy, przystosowane do klimatu tych wysp, uprawy rolne, plantacje otoczone płotami, zajmowali się chowem bydła, oswajali ptaki, utrzymywali piękne drogi komunikacyjne w swoich posiadłościach, byli śmiałymi żeglarzami, posiadali swoje instytucje, swoje prawa, swoje bóstwa. A z całej tej kultury, jedynie piękne siekiery z kamienia gładzonego, kilka ostrzy, muszle przedziurawione jako naszyjniki, branzolety z macicy perłowej — świadczą o przeszłości tych ludów, gdyż nawet naczyń glinianych nie znały.[2])

---

[1]) Końcowy wniosek Schwalbe'go op. cit, str. 336... „obwohl an der allgemeinen tierischen Herkunft des Menschengeschlechts nicht zu zweifeln ist, die specielle Abstammug der Menschen von bestimmten Primatenformen noch nicht sicher festgestellt werden kann" — uważamy za naukowo nieścisły. Pomijam pierwszą część perjodu, bo to co najwyżej kwestja subjektywnych wierzeń. Ale gdy chodzi o dowód, nie wystarczy powiedzieć „noch nicht sicher", podsuwając ideę, że zbliżamy się do pewności, gdyż o niej z punktu widzenia naukowego narazie nie może być nawet mowy.

[2]) De Morgan. op. cit. str. X.

To jeden fakt. Ale etnologja może ich przytoczyć dziesiątki, by wykazać tę głęboką prawdę, iż szczątki materjalnej kultury danego szczepu ludzkiego nie mogą dać pojęcia o jej całokształcie. Co ważniejsze jednak, to fakt niezawodny, iż kultura materjalna nie jest koniecznie wykładnikiem kultury duchowej: moralnej i religijnej.

Dzisiaj jeszcze spotykamy dość liczne plemiona, których kultura materjalna i urządzenia społeczne rażą swem ubóstwem i zacofaniem pierwotnem, a jednak ludy te odznaczają się niezwykłem poczuciem moralnem i czystością religijnych wierzeń. Co więcej, przewyższają w tym względzie swych wyżej co dotyczy kultury materjalnej stojących sąsiadów. Wystarczy się tylko rozejrzeć w monografjach o pigmejskich szczepach, mieszkających w centralnej Afryce, na Cejlonie, półwyspie Malakka, czy w Ziemi Ognistej, by się przekonać dowodnie o prawdzie owego twierdzenia. A warto podkreślić, iż szczepy pigmejskie, według powszechnego zdania etnologów, należą do najstarszych warstw ludności żyjącej na ziemskim globie. Przez ileż to lat nadużywano ignorancji ogółu, podając te ludy jako przykład pierwotnej dzikości pod względem moralnym i religijnym, nie mówiąc już o materjalnej oraz społecznej kulturze. Dzisiaj po szeregu wypraw naukowych, wyzyskanych w pracach Graebuera, Schmidt'a i t. d. twierdzenia ewolucjonistów okazały się mrzonką, by nie użyć silniejszych wyrażeń.

Co sądzić n. p. o mniemanym komuniźmie seksualnym ludów pierwotnych, wykazał dowodnie między innymi Westermarck w swem obszernem trzytomowem dziele, opartem znowu na niezmiernie bogatej obserwacji szczegółów i faktów. Można się nie godzić na szereg jego wywodów i twierdzeń, odzwierciedlających przejrzyście fałszywe filozoficzne wierzenia, tembardziej jednak decydującym jest zasadniczy wniosek tego uczonego. „Żadną miarą", zdaniem owego autora, „stosunki płciowe wśród najniższych ras nie zbliżają się do komunizmu seksualnego, owszem twierdzimy, iż wiele lub większość wśród nich żyje w wyłącznem lub prawie wyłącznem jednożeństwie, wśród niektórych

nawet rozwód jest nieznany". [1]) Choćby zresztą życie rodzinne niektórych ludów pierwotnych zbliżało się do form promiskuizmu płciowego, byłoby to wielkim błędem, zdaniem tego uczonego, wnosić z kilku wyjątkowych przykładów, iż stan ów jest fazą ogólną i konieczną w rozwoju ludzkości, lub też pierwotną formą zaspokojenia instynktu płciowego, związaną z niskim stanem organizacji społecznej.

Wystarczy znowu zaglądnąć do monografij o ludach barbarzyńskich, żyjących w zupełnie pierwotnych warunkach, by się przekonać o wysokiej ich moralności. [2]) Niezmiernie n. p. uderzającym jest fakt najściślejszej monogamji i wielkiej czystości moralnej pigmejskich Weddów Cejlonu, najpierwotniejszej ludności przednich Indyj, pomimo iż wśród mieszkających dokoła nich Syngalczyków, a stojących na znacznie wyższym stopniu kulturalnym, panuje ogromne rozluźnienie w stosunkach moralnych. Weddowie przyjmują wprawdzie od swych sąsiadów rozmaite sprzęty i wyroby, ale zazdrośnie strzegą swej monogamji i śmiercią karzą niewierność małżeńską. A jednak dziki ten szczep żyje przecież w stosunkach prawie jaskiniowych. Pierwotni Weddowie mieszkają w skalnych pieczarach, sypiają na gołej skale. Ubranie u mężczyzn przypomina liść figowy, u kobiet ogranicza się do prymitywnej przepaski na biodrach, dzieci aż do okresu pokwitania, pokrywającego się z okresem zawierania małżeństw, chodzą w stroju adamowym. Pożywienie stanowią zbierane przez kobiety owoce, oraz roślinne korzenie, miód podbierany w skalnych rozpadlinach, oraz dziczyzna upolowana przez mężczyzn zapomocą pierwotnego łuku. Brak instrumentów muzycznych, które spotykamy u innych ludów pierwotnych, brak zdobnictwa oraz wyrobów glinianych czy koszykarskich. Taniec ograniczony do form jak najprostszych. Miejsce organizacji społecznej zajmuje system rodziny patrjarchalnej. Jednem słowem idealne warunki kultury pierwotnej o jakiej mógłby marzyć Lubbock

---

[1]) Edward Westermarck. „The History of Human Marriage". in 8°. London 1921. 5 edit. t. I. str. 124, 125.

[2]) W. Schmidt S. V. D. „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte des Menschen". in 8° Stuttgart. 1910. str. 165 sq.

czy jego następcy. Niestety zamiast orgij seksualnych czy komunizmu płciowego jawi się na tem ubogiem tle kulturalnem moralna czystość i monogamja. Po tylu innych podróżnikach jak J. Tennent, J. Bailey, B. Hartshorne, H. Nevill i t. d. kuzyni Sarasin, po przeprowadzeniu drobiazgowych dochodzeń na miejscu, zamieszczą z melancholją tę lojalną uwagę: „*Polygynie und Polyandrie fehlen, desgleichen die Prostitution*".[1]) To samo zjawisko potwierdzi w r. 1911 angielski profesor etnologji Seligmann: „*The Veddas are strictly monogamous*".[2])

Smutne spotkanie się teorji z rzeczywistością. P. i F. Sarasin usiłują wprawdzie, jak na rzetelnych pionierów ewolucjonizmu przystało, wytłumaczyć zjawisko dziwnym „instynktem monogamicznym"[3]) i dobrocią serca Weddów, tak jak Renan tłumaczy monoteizm Semitów instynktem monoteistycznym oraz sąsiedztwem pustyni — nam jednak chodzi wyłącznie o stwierdzenie faktu kategorycznie skłóconego ze skrajnie ewolucjonistyczną doktryną. Co więcej, jak zaznaczyliśmy wyżej, identyczne zjawisko stwierdzono wśród innych plemion barbarzyńskich.[4]) Wobec licznych i naukowo stwierdzonych faktów specjalnego znaczenia nabiera sąd Westermarck'a: „Hipoteza, według której promiskuizm płciowy miał być powszechną formą w społecznej historji ludzkości, zamiast należeć do klasy hipotez naukowo dopuszczalnych... jest według mego przekonania hipotezą najbardziej nienaukową wśród tych wszystkich jakie kiedykolwiek stworzono w całym zakresie socjologicznej spekulacji".[5]) Niezawodnie silna replika pod adresem racjonalistycznego ewolucjonizmu.

Na jeszcze bardziej kruchych podstawach opierają się ewolucjonistyczne twierdzenia o kompletnej bezreligijności

---

[1]) Dr. Paul Sarasin und Dr. Fritz Sarasin. „Die Weddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften". In folio. Wiesbaden 1893. str. 595.

[2]) C. G. Seligmann and Brenda Z. Seligmann. „The Veddas". Cambridge, in 8⁰. 1911. str. 87.

[3]) Op. cit. str. 461.

[4]) W. Schmidt. „Die Stellung..." str. 165 sq.

[5]) Westermarck. Op. cit. str. 336. t. I.

czyli ateizmie ludów pierwotnych. Tak być powinno według teorji, na szczęście tak nie jest w rzeczywistości.

Po długich badaniach i korzystając z prac swych poprzedników, zwłaszcza Andrew Lang'a, W. Schmidt w swych znakomitych dziełach o powstaniu pojęcia Boga i o stanowisku pigmejskich ludów w rozwoju ludzkości, wykazuje niezbicie, iż wśród najbardziej pierwotnych ludów panuje powszechnie nie bezreligijność, ale właśnie monoteizm, który zdaniem ewolucjonistów miał stanowić ostatnie stadjum religijnego rozwoju. I znowu szczepy pigmejskie, uważane powszechnie przez etnologów za jedne z najstarszych, jeśli nie najstarsze, dostarczają wymownego w tym względzie dowodu. W. Schmidt, opierając się na bogatym materjale faktycznym, stwierdza wyraźne uznawanie i czczenie jednej najwyższej istoty wśród wspomnianych ludów. „Istota ta jest stwórcą i najwyższym panem całego świata... tak iż wszystkie inne nadziemskie istoty daleko pozostają w tyle i zawsze Jemu są podległe. Z tego też powodu możemy słusznie mówić o panującym wśród tych ludów monoteiźmie, którego całkowitą czystość mącą jedynie pewne antropomorfizmy". [1])

Nie do innego wniosku dochodzi Mgr. A. Le Roy w swem gruntownem studjum o religji ludów pierwotnych.[2]) Wszędzie wśród szczepów afrykańskich, z któremi zapoznał się doskonale w ciągu długoletniej pracy, stwierdza istnienie religji, której centrum stanowi Istota najwyższa, wszędzie rodzina jest stróżem religji, wszędzie magja jawi się jako stadjum późniejsze, jako czynnik wypaczający wierzenia pierwotne. O pracach Mgra Le Roy i W. Schmidt'a podał apostata Loisy, zatem daleki od przychylnej stronniczości krytyk, następującą ocenę: „Nawet choćby się odrzuciło pewne szczegóły, studja tej miary... skłaniają do głębokiego namysłu". [3]) Że od owego czasu, twierdzenia obu katolickich uczonych nie tylko nie zdołano obalić na drodze pozytywnych dowodów, ale że przeciwnie idea „*All-Father*", poruszona przez Lang'a, oparta na doborowym materjale fakty-

[1]) Schmidt. „Die Stellung..." str. 242.

[2]) Mgr. A. Le Roy. „La Religion des Primitifs". in 8° Paris 1909. str. 421 sq.

[3]) Revue d' histoire et de littérature religieuses. 1910. t. I. str. 84.

cznym przez jego wspomnianych następców, zrobiła wielkie postępy nawet w przeciwnym obozie, świadczą omawiające właśnie tę kwestję kolejne dzieła N. Söderblom'a,[1]) protestanckiego arcybiskupa Upsali (1914), wiedeńskiego profesora L. v. Schröder'a (1916), Rafaela Pettazzoni'ego, profesora historji religij dawniej w uniwersytecie bolońskim a obecnie rzymskim (1922).

P. Schebesta po dwudziesto miesięcznych badaniach wśród dzikich plemion Semangów, zepchniętych w górzyste okólice półwyspu Malakka, odsłoni z kolei religijne wierzenia tego pierwotnego ludu; opisze jego czystą wiarę w jednego najwyższego Boga, który nagradza za dobre a za złe karze. Plemiona te pozostające do dzisiaj w stadjum najpierwotniejszej kultury, odseparowane zupełnie od bardziej cywilizowanych malajskich sąsiadów, wierzą w życie przyszłe, uznają konieczność wynagrodzenia za grzechy i składają w tym celu ofiarę krwi, dobywanej z własnego ciała zapomocą specjalnego przyrządu.[4])

W. Koppers, profesor wiedeńskiej wszechnicy i jego towarzysz M. Gusinde położą kres fantastycznym baśniom, powtarzanym przez skrajnych ewolucjonistów od czasów Darwina o kompletnym ateiźmie rzekomo kanibalistycznych Yaganów. Plemię to indyjskie, mieszkające w Ziemi Ognistej i uznane przez wszystkich etnologów za jeden z najstarszych i zanikający zresztą zabytek ludności Nowego Świata, pomimo prymitywnej kultury materjalnej posiada wiarę w jednego Boga — *Watauinewa* i odznacza się zadziwiającą w tych warunkach moralnością.[5])

R. F. Graebner, profesor koloński, omawiając w swej etnologji religijne wierzenia najstarszych kół kulturalnych mówi wyraźnie o monoteizmie, jako przeżytku odległej przeszłości; magja, polydemonizm, to wszystko nabytki później-

[1]) N. Söderblom. „Das Werden des Gottesglaubens" (tłum. niem. in 8⁰ Leipzig. 1916.

[2]) L. von Schröder. „Arische Religion" 2. in 8⁰ Leipzig. 1914—1916.

[3]) R. Pettazzoni. „Di formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religione". t. I. in 8⁰ Roma. 1922.

[4]) Zob. "Przegląd Powszechny", listopad. 1925, str. 220, 221.

[5]) W. Koppers, „Unter Feuerland-Indianern". in 8⁰ Stuttgart. 1924 str. 139 sq.

sze, wynikłe z procesu powolnej degeneracji lub postronnych wpływów.[1]) Tak np. w kole staro-australskiej kultury stwierdza: *„einen auf dieser Kulturstufe unerwarteten Monotheismus, Glauben an einen grossen Gott, Weltschöpfer oder baumeister"*. Podobnie w najstarszem kole afrykańskiej kultury: *„... die Verehrung eines mythischen höchsten Wesens als Schöpfers und Kulturbringers"*. U Weddów obok wiary w duchy: *„tritt die Vorstellung von einem höchsten Wesen in den Hintergrund"*. Podobne zjawisko w kole starej kultury kalifornijskiej. A przeciwnie w młodszych formacjach kulturalnych obok rozkwitu materjalnej cywilizacji jawi się mniejsze lub większe zwyrodnienie religijnych wierzeń.

Listę tych świadectw oraz bardzo ciekawych opisów możnaby znacznie przedłużyć na tle dzieł ostatnich.

Czy monoteizm ów jest wynikiem prostego rozumowania, opartego na zdolności przyczynowego myślenia, czy też źródeł jego należy szukać w pierwotnem objawieniu Bożem, o którem opowiadają nam Księgi Rodzaju, to kwestja wychodząca poza ramy niniejszej dyskusji. Przyszłość wyciągnie syntetyczne wnioski. Nam chodzi jedynie o stwierdzenie naukowe faktów. Zamiast ateizmu, magji czy politeizmu spotykamy u najpierwotniejszych ludów, które według teorji rozwoju stanowią ostatnie ogniwo z człowiekiem kopalnym, mniej lub więcej czysty monoteizm, związany z wyraźnem poczuciem moralnem.

I w tym więc wypadku rzeczywistość zadaje kłam uczonym frazesom, osłaniającym czczość nienaukowej teorji.

Z tych kilku luźnych oraz pobieżnych zestawień, boć dalecy jesteśmy od wyczerpania przedmiotu, dość jasno wynika, po jakich torach potoczy się dalsza walka prawdziwej wiedzy z uczoną fikcją i uprzedzeniem sekciarskiem.

Można cieniować szczegóły i rozprowadzać na kartach dzieł naukowych mnogie i nieraz dość skomplikowane metodologiczne wzkazówki, jądro ich istotne stanowi jednak zasadnicze hasło: gruntownej rewizji uświęconej

---

[1]) F. Graebner. „Ethnologie", w Anthropolcgie: G. Schwalbe und E. Fischer. In 8° Leipzig, 1923. str. 450, 463, 510, 484.

powagą uczonych teorji zapomocą faktów i rzeczywistości. Hipotezy są dozwolone, nawet konieczne, byleby w ciągu badań nie zapominać o prowizorycznym ich charakterze. Stąd ów przytoczony we wstępie apel do studjów analitycznych monografij, stąd owe wysiłki młodszej generacji prehistoryków czy etnologów, by wszelką syntezę oprzeć na granitowym fundamencie pozytywnych faktów. Początki, jak dotychczas, pomyślne a nawet szczęśliwe zapowiadają końcowy choć odległy triumf.

Teorji skrajnego rozwoju nadużywa się zbyt często jako naukowego taranu przeciw nauce oraz powadze Kościoła. To też ramy tradycyjnej apologetyki, przy takiem ujęciu sprawy, rozszerzają się ogromnie. Wiara katolicka nie obawia się całkowitej prawdy, dogmaty katolickie o stworzeniu człowieka czy pierwotnem objawieniu Bożem nie są zależne od wyników ludzkich badań, a dociekania te, byleby tylko zawsze ożywione bezwzględną miłością prawdy, realizują coraz większą zgodność i harmonję między wiedzą i wiarą, rozumem i objawieniem.

Teorja ewolucji obejmuje w swych wnioskach olbrzymie obszary, przenika w zakres szeregu samodzielnych nauk, antropologja czy etnologja to tylko część terenu, na którym rozwija się namiętny atak. Nic też dziwnego, że uczeni katoliccy w tym kierunku powinni zwrócić swe wysiłki. Warunkiem pomyślnych wyników jest niezawodnie pomnożenie zastępu uczonych, przejętych miłością prawdy, zsolidaryzowanych naukową metodą, dążących do jednego celu.

Znany instytut w Mödling (pod Wiedniem) będący od lat kilkunastu potężnem centrum studjów etnologicznych, a kierowany przez uczonego tej miary co W. Schmidt, należy uważać na naukowym terenie za prawdziwie szczęśliwą inicjatywę. Pełna poświęcenia praca dla nauki jest w tym wypadku zarazem wybitnie apologetyczną pracą dla Kościoła.

Ks. E. Kosibowicz T. J.

Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu.[1])

Nie padną zapewne na niniejsze słowa oczy czytelnika, któryby nie był słyszał o Parsifalu Wagnera; ale czytelników, którzyby go znali, czy ze sceny, czy wreszcie choćby z samego tekstu, znajdą one z pewnością nie wielu. Wśród większości u nas ludzi wykształconych, oczytanych, interesujących się poezją, muzyką, sztuką wogóle, panuje przeważnie niejasne, mgliste pojęcie, że Parsifal jest jakimś tworem dziwacznym, fantastycznym, czemś w rodzaju misterjum, czemś oderwanem od życia, — że trzeba o nim coś wiedzieć, boć Wagner jest ogólnie uznany jako genjusz pierwszej wielkości, ale że bezkarnie i bez żalu można się obejść bez bliższego z nim zapoznania. A jednakże Parsifal jest jednem z dzieł sztuki najwznioślejszych; treść jego jest doniosłości jak najbardziej życiowej, jak najbardziej ogólnoludzkiej, — a wnika ona w głąb każdej duszy czującej i myślącej, dobierając się do jej dna samego ostrzem przedziwnej muzyki; — w księgozbiorze tworów ludzkiego ducha miejsce jego bezwątpienia na półce najwyższej, między elitą arcydzieł, — a kto go pozna i zrozumie, temu zaiste będzie żal tych licznych dusz spragnionych i szukających piękna i myśli głębokiej, dla których ten tak bogaty, tak obfity, tak w swoim rodzaju jedyny ich skarbiec pozostaje zamknięty.

Jakaż jest przyczyna tego dziwnego zjawiska, że dzieło tak znakomite jednego z największych mistrzów jest tak mało znane, mało poznawane?

---

[1]) Praca niniejsza była wygłoszona w szeregu odczytów w auli Uniwersytetu lubelskiego w końcu lutego 1926 r.

Przedewszystkiem oczywiście ta okoliczność, że usłyszeć Parsifala na scenie jest niezmiernie trudno. Z woli Wagnera, wyrażonej w jego testamencie, Parsifal miał być wykonywany zawsze tylko w teatrze przez niego pomyślanym i zbudowanym w Bayreuth. W 30 lat po jego śmierci, gdy prawo obowiązujące przestało własność autorską ochraniać, niektóre inne teatry zaczęły go grywać wbrew zakazowi twórcy; w wielu wszakże krajach, do których Polska należy, nigdy jeszcze nie pojawił się na scenie. Fakt ten jednak nie wszystko jeszcze tłumaczy. Jest wiele dzieł scenicznych, które znamy wszyscy, chociaż ich nigdy nie słyszymy w teatrze; Dziady Mickiewicza np. były ogólnie w narodzie znane, komentowane, wykładane i studjowane, zanim powzięto pomysł wystawiania ich na scenie. Dziełom tej miary, co Parsifal, całe cykle wykładów poświęcają uniwersytety — o ile należą do samej literatury pięknej, — konserwatorja — o ile chodzi o muzykę. Ale oto dramaty muzyczne Wagnera w ogólności, a zwłaszcza ostatnie, których koroną jest Parsifal, nie mogą być rozpatrywane jako utwory należące wyłącznie do dziedziny poezji, ani wyłącznie do muzyki; poezja i muzyka są w nich tak organicznie zrośnięte, jedna drugą tak dalece swojemi przyrodzonemi cechami wiąże, warunkuje i określa, podnosząc się i potęgując wzajemnie, że dla ich rozbioru i wykładu potrzebne byłyby osobne, nowe katedry, zdolne traktować fachowo zarówno każdy z ich dwu składników, jak i powstający z ich, jakgdyby c h e m i c z n e g o połączenia związek. Książkowa krytyka tylko częściowo jest w stanie brak takich katedr zastąpić; boć gdyby druk był zawsze zdolen wywierać ten sam wpływ, co żywe słowo, czyżby istniały uniwersytety? I tak — wbrew kilka już dziesiątków lat liczącemu istnieniu dramatu muzycznego, stworzonego, a raczej rozwiniętego i do dojrzałości doprowadzonego przez Wagnera, dotąd istota jego nie jest jeszcze dostatecznie przez ogół zrozumiana; dotąd nie jest on uznawany, częstokroć nawet przez fachowców estetyków, za to, czem jest, t. j. za nowy, osobny typ dzieła sztuki; sądy o nim prawie zawsze bywają sądami o jednym z jego składników, nie o ich związku; najczęściej traktowany bywa jako opera, — ba, nawet często go tą nazwą określają, pobudza-

jąc pewno za każdym razem prochy mistrza do poruszenia się w grobie. A odrębny ten typ dzieła sztuki, sam będąc owocem jej dojrzalszego, wyższego rozwoju, wymaga u słuchacza wyższego, dojrzalszego przygotowania. Stąd konieczna potrzeba inicjacji. Ażeby raz rozpuścić nalot błędnych pojęć i wprowadzić światło do tak ważnej dziedziny estetyki, powinienby w szkołach wyższych powstać osobny dział, osobny przedmiot wykładów: „dramat muzyczny", — a powierzanym powinienby być profesorom zdolnym wykładać zarówno w uniwersytetach, jak w konserwatorjach. Ale takich katedr dotąd niema, i może po części dlatego mało u nas osób, nawet między najwykształceńszemi, znających naprawdę arcydzieło, o którem wszyscy słyszeli.

W braku fachowych wykładów pragnąłbym, ażeby niniejsza praca o Parsifalu choć w drobnej mierze przyczyniła się do rozszerzenia pojęcia — może powierzchownego tylko, ale właściwego — o znaczeniu tego tak do poznania trudnego, a treścią swą niewątpliwie najgłębszego, ostatniego słowa wielkiego twórcy.

I.

Wiązania i dusza dzieła Wagnerowego. Czem jest dramat muzyczny. Jakie cele stawiał Wagner swej sztuce. Krótki przegląd dzieł poprzedzających Parsifala. Parsifal ich dopełnieniem.

Dla położenia pod to pojęcie niezbędnej podwaliny muszę pokrótce zobrazować główne cechy ogólne twórczości Wagnera, a następnie, chcąc oświetlić genezę Parsifala, rzucić przynajmniej przelotne spojrzenie na poprzedzające go inne utwory mistrza. Zaznaczam przytem, że świadomie zamierzam opuścić wszelkie szczegóły biograficzne lub informacyjne, znane lub łatwe do znalezienia w pierwszym lepszym z licznych życiorysów. Chodzi mi o rzecz donioślejszą, a mianowicie: o wydobycie i oświetlenie rysów zasadniczych, istotnych, o ukazanie wiązań i duszy olbrzymiej spuścizny artystycznej Wagnera.

Jej wiązania, to właśnie owa wykształcona przez niego forma, w którą wlał on swoje ludzkości powiedziane Słowo: dramat muzyczny; zacznę więc od pogłębienia jego pojęcia. Pierwiastkowego punktu oparcia dostarczy mi znakomity nasz myśliciel Cieszkowski. W pięknej swej rozprawie „o dro-

gach Ducha" rozwija on pojęcie, którego dokładne przyswojenie sobie jest nam tutaj niezbędne, pojęcie: T o n u — rozumianego oczywiście nie w zwyczajnem tego słowa znaczeniu. Wyłożywszy poprzednio, że Myśl, charakterystyczna funkcja umysłu, urzeczywistnia się, nabiera życia i uzewnętrznia się przez wyrażające ją Słowo, — że jedno bez drugiego obejść się nie może pod karą przestania być sobą — przechodzi on z dziedziny umysłu do dziedziny zmysłu, i bada, czem się uzewnętrznia Uczucie. Nie Słowem — rozumianem jako wyrażenie umysłowe. „Słowo mu nie domaga", mówi Cieszkowski, „a ono Słowa nie wymaga. Uczucie, obojętne na wyrażenie umysłowe, rwie się do w r a ż e n i a bądź wewnętrznego, bądź zewnętrznego zmysłu; inną więc drogą dobiera się do głębin Ducha, inną też drogą utajone w nich skarby na jaw wyprowadza". Drogę tę nazywa Cieszkowski, wzorując się na Mickiewiczu, T o n e m — i takie w swej jędrnej polszczyźnie daje jego określenie: „Rozumiemy pod Tonem tak bogaty w sobie a dołężny ustrój dla zewnętrznego i wewnętrznego zmysłu, jakim jest Słowo dla umysłu". Tak zrozumiany Ton skupia w jedno organiczne wrażenie „i dźwięk i ruch, i wdzięk i strój, i kształt i barwę, i cieplik i światło, i siłę i miarę, zgoła mówiąc, wszelką żywotną przypadłość. O ileśmy Słowa bez Myśli ani przypuścić nawet nie umieli i nawzajem odwrotnie, o tyle Tonu pojąć nie podobna bez odpowiedniego wewnętrznie Uczucia, ani też Uczucia bez właściwego na zewnątrz Tonu". Dalej Cieszkowski stwierdza, że w tem równaniu dwu stosunków: Myśl ma się do Słowa, jak Uczucie do Tonu — skrajne i średnie wyrazy poniekąd odpychają się wzajemnie; natomiast „Ton ze Słowem chętnie się kojarzą, a skojarzywszy, jużci obustronnym połączeniom bądź z Myślą, bądź z Uczuciem, dzielnie pośredniczą, jak się to dzieje w chemji, gdy dwoje bezpośrednio obojętnych na siebie ciał, dopiero za przystępem trzeciego wzajemnie na siebie działać poczynają". I tak: Uczucie i Słowo stronią od siebie póki trwają w oderwaniu, ale „gdy do nich przystąpi Ton, znosi ich wzajemną obojętność i dalszemu na siebie działaniu pośredniczy". Mówiłem przed chwilą, że druk nigdy nie zastąpi całkowicie żywego słowa — bo „czemże jest żywe słowo, jeśli nie Słowo spotęgowane

Tonem, a więc działające nie tylko na Myśl, ale i na Uczucie; jak nawzajem cóż jest pieśń, jeśli nie Ton spotęgowany Słowem, a więc działający nie tylko na Uczucie, ale i na Myśl?"

Tak sformułowane zjawiska są gruntem, w którym tkwią korzenie dramatu muzycznego. Od ginącej w mrokach kolebki ludzkości widzimy, że jednym z najdzielniejszych czynników owego Tonu, którym się Uczucie uzewnętrznia, były zawsze dźwięki muzyczne — a raczej nie dźwięki same, lecz muzyka, t. j. powstające z ugrupowania i następstwa tych dźwięków tajemnicze, nie dające się objaśnić ani określić, a jednak tak dla każdego z nas zrozumiałe piękno. Tak — piękno muzyczne, istniejące samo w sobie jako takie, będące przedmiotem naszego zmysłu estetycznego, dające się więc oceniać, osądzać, odróżniać od brzydoty niezależnie od charakteru wrażeń — wesołych czy smutnych, tkliwych czy groźnych, lub t. p. — wywołanych przez nie w Uczuciu, jest prócz tego jednym z najdzielniejszych środków, jakiemi rozporządza Uczucie, ażeby się udzielić drugiemu uczuciu, a nawet by się dla samego siebie w pewien kształt oblec. Oklepane określenie: „muzyka jest mową uczucia" nie jest ścisłe, bo nie jest wyczerpujące, ale też nie jest błędne. Powtarzam: muzyka jest dziedziną nie dającego się wytłumaczyć, a jednak dla każdego z nas zrozumiałego piękna, urzeczywistniającego się poza uczuciem; ale jak prąd elektryczny, płynący przez dane ciało, budzi prąd podobny w ciałach sąsiadujących, położonych równolegle, chociaż się z niemi nie styka, tak też pewne zjawiska piękna muzycznego budzą w nas, prócz zadowolenia zmysłu estetycznego, uczucia w jakiś niedocieczony sposób im pokrewne, czy odpowiednie. Np. dźwięki marsza żałobnego budzą w nas uczucie smutku, dźwięki walca — wesołość. Zmysł estetyczny wydaje swą ocenę niezależnie od tych uczuć, na poparcie czego przytoczę tu dwa marsze żałobne Szopena, które wszak oba mają Ton (w znaczeniu Cieszkowskiego) jednakowy, oba budzą nastrój żałoby; a tymczasem dla sądu estetycznego, wyrzeczonego przez tak ogólną *vocem populi*, że można ją śmiało uważać, jako *vox Dei*, są one tak nierównej wartości, że gdy jeden jest na całej kuli ziemskiej bez końca grywany

i podziwiany, o drugiego istnieniu nie wie nawet wiele osób muzykalnych. — A zatem danemu uczuciu mogą odpowiadać różne pomysły muzyczne, muszą one jednak zawsze odtwarzać Ton tego uczucia; np. nastrojowi żałobnemu odpowiadać będą zawsze marsze żałobne, a nie walce. To dowodzi, że istnieje pomiędzy pewnemi ugrupowaniami dźwięków a pewnemi poruszeniami uczucia jakiś stały stosunek, który nazwałbym p a r a l l e l i z m e m. Ten parallelizm odczuwali kompozytorowie muzyczni po wsze czasy, i chadzali za instynktem, acz bez systemu, bez jasnej świadomości, w dawniejszych czasach z dużą dozą naiwności. Miałem w ręku kompozycję z XVIII wieku na klawikord, mającą przedstawiać walkę z Turkami. Nad nótami były objaśniające napisy. Przy słowach: „Turcy poddają się" szła poprostu gama z góry na dół. I w tem jednak uwidocznia się odczucie owego parallelizmu; gdy Turcy zamiast kapitulować szli do szturmu, gama pewno szłaby z dołu w górę.

Otóż: z nieświadomego odczucia owego parallelizmu pewnych zjawisk piękna muzycznego z pewnemi poruszeniami uczucia wypłynął niewątpliwie pomysł połączenia akcji scenicznej z muzyką — i tak się narodziła opera. Ale wśród jednoczesnego z jej wczesną młodością wspaniałego rozkwitu sztuki muzycznej wogóle, opera sprzeniewierzyła się prędko swemu źródłu. Radość człowieka, któremu się w ciągu trzech ostatnich stuleci nieznane przedtem a rozkoszne światy dźwięków co chwila otwierały, była tak wielka, że całą wagę widowiska scenicznego, zwanego operą, przywiązał tylko do muzyki; akcja zaś została jedynie rodzajem kanwy, ramy, czy podścieliska, którego treść i natura stały się rzeczą podrzędną i właściwie zupełnie obojętną. Że zaś prym w rozwoju opery trzymali Włosi, pragnący przedewszystkiem sposobności do rozwinięcia swego *bel canto,* więc wkrótce stała się ona zbiorem form czysto umownych, nie liczących się wcale z Tonem uczuć w akcji poruszanych. Znamy dobrze ze sceny owe wybuchy rozpaczy na nutę polki lub walca, owe długie, koloraturą ubrane wyznania miłosne, gdzie trzymający się w uścisku kochankowie muszą patrzeć sobie pilnie na usta, żeby razem zaczynać i kończyć — słowem, cały ten operowy konwencjonalizm, gdzie

prawdy i szczerości artystycznej niema wcale, gdzie tekst jest właściwie tylko pretekstem do popisów śpiewaczych, gdzie wreszcie muzyka i akcja, nie mające żadnego między sobą powinowactwa chemicznego, bywają nam podane w mieszaninie mechanicznej.

Ten konwencjonalizm panował na scenie powszechnie i zupełnie wszechwładnie, gdy przyszedł Wagner. Jego genjusz muzyczny od samego początku, widocznie z natury swojej, rwał się wyłącznie do muzyki dramatycznej — a stwierdźmy tu odrazu, że drogę do wielkości, sławy, znaczenia i wpływu utorował Wagnerowi jego genjusz muzyczny. Przy całej doniosłości pomysłów reformatorskich w dziedzinie teatru, przy całej filozoficznej głębokości i polocie swych utworów poetyckich, t. j. tekstów, Wagner nie byłby przeprowadził swoich idei, nie byłby podbił świata, gdyby nie ten niezrównany dar, to przedziwne *charisma* jemu udzielone, swoisty a potężny genjusz muzyczny, który wcześnie począł zdumiewać swemi śmiałemi wzlotami po szlakach nowych a świetnych. Podbój świata poszedł zrazu łatwo, bo pierwsze dzieło nie wyzywało nikogo do walki, nie szło przeciw prądowi przyzwyczajeń i pojęć utartych; opera Rienzi miała tekst historyczny, bez głębszej treści, złożona była z *recitatywów* i aryj, jak inne, nic więc w niej nie usposabiało wrogo lub niechętnie dla młodziutkiego kompozytora, którego talent odrazu zdobył mu rozgłos i otworzył wrota teatrów. Ale genjusz Wagnera nie mógł znaleźć ujścia w konwencjonalnych formach dawniejszej opery. Charakterystyczną cechą tego wyjątkowego daru, przeznaczoną zapewne do wywołania niezbędnej rewolucji w sztuce muzyczno-teatralnej, było właśnie nadzwyczajne uzdolnienie do odczucia tego, co Cieszkowski nazwał Tonem, a o co sztuka przedwagnerowska — cokolwiek nam muzykologowie mówią o Glucku, o Weberze, i t. p. — karygodnie mało dbała. Przywilejem genjuszu bywa wyzwolenie się z pod suggestji opinji ogólnej, której duchy przeciętne bezwiednie kornie ulegają; zadaniem jego, kruszyć uświęcone więzy form niższych, otwierać ludziom oczy i prowadzić ich ku kształtom doskonalszym przezeń przeczutym. Listy i pisma Wagnera z owej epoki okazują w sposób niezmiernie zajmujący, jak się w nim

rozwijała świadomość całego fałszu stanowiącego podstawę dawniejszej opery, i krzepło poczucie konieczności, obowiązku wypowiedzenia mu walki. A jednak ta walka pociągała za sobą poświęcenie siebie samego, wyrzeczenia się łatwych tryumfów, które już się do niego uśmiechały, a musiały być tak nęcące dla młodego człowieka, nie posiadającego majątku, a już żonatego! Wagner poszedł śmiało za głosem artystycznego sumienia. Następne po Rienzim utwory nie były już operami na modłę dawniejszą, ale coraz bardziej świadomemi i konsekwentnemi wcieleniami pojęcia dramatu muzycznego. Pojęcia zaś tego naczelną cechą zasadniczą jest, iż tekst, będący sam przez się rzeczywistym dramatem, t. j. poetyckim scenicznym obrazem życia, stanowi właściwą treść dzieła, jego jądro, jego „ja" — muzyka zaś jest przydanem mu, ściśle z nim spojonem, dzielnem narzędziem, które, wspierając się na omówionem powyżej zjawisku parallelizmu, ma w nas budzić i do możliwie wysokiego napięcia doprowadzać odczucie Tonu poruszanych w tej treści uczuć.

Przypatrzmy się teraz koniecznym następstwom, wypływającym z powyższego zasadniczego pojęcia. Najprzód rzućmy okiem na stronę poetycką. Ponieważ muzyka ma uwydatniać Ton uczuć, zatem poetycka strona dzieła nie może zawierać obojętnych, czysto sprawozdawczych opowiadań, albo rozumowań zimnych, które w niemuzycznym dramacie doskonale miejsce znajdować mogą — takich bowiem muzyka się nie ima, tak, jak wapno nie czepia się żelaza. Nie możemy np. wyobrazić sobie muzyki do słów: „logika jest nauką o prawach myślenia". Tekst dramatu muzycznego musi więc przemawiać tylko takiemi słowami, które, choćby były prostem opowiadaniem, umieją trafić do serca słuchacza, zagrać na jego nerwach. Wagner powiada, że ten wiersz, zmuszony wciąż liczyć się z tem, co możnaby nazwać śpiewalnością, tak mu w ciągu tworzenia przeszedł w nawyk, że przy pracy nie potrzebował już zastanawiać się nad tem; pisząc, czuł instynktownie, jakie wyrazy będą się nadawać do śpiewu, nie mając jeszcze zupełnie pojęcia, jakie dźwięki do nich dobierze. Ten wzgląd na muzykę jednakże wytwarza swoisty rodzaj poezji; wiersz musi

być z konieczności znacznie zwięźlejszy, myśli bardziej zgęszczone, niż tam, gdzie bogactwo słów może być zaletą; boć śpiewane słowo trwa dłużej, niż mówione, a więc przeciążenie wyrazami łatwo byłoby nużące. I ten zwięzły, lapidarny wiersz jest głównym powodem, iż dramat wagnerowski, tyle wysokich zalet poetyckich mający, nie może być rozpatrywany z punktu widzenia wyłącznie literackiego i nie może zająć między płodami poezji tego miejsca, jakieby mu się ze względu na głębię treści i na polot natchnienia należało. Gdyby treść np. Parsifala ubrał w słowa nasz Słowacki, byłoby to arcydzieło poezji nad arcydziełami, ale za to dorobić doń muzykę byłoby z pewnością niemożliwem.

Jeśli teraz, zrozumiawszy dobrze ideę dramatu muzycznego, tego związku chemicznego muzyki z poetyckim obrazem życia, rzucimy jej światło na dawną operę, okaże nam ono zaraz, niby röntgenowskie promienie, wszystkie tkwiące w niej wady, jak gdyby nieprzepuszczające tych promieni narośle. Więc najprzód arja, ze swoim ustalonym szablonem: z początku recitativo deklamacyjne, najwięcej jeszcze może częstokroć, mimo konwencjonalnej formy, pierwiastku dramatycznego wykazujące — potem przegrywka, którą śpiewak, choćby był miotany burzą uczuć, musi cierpliwie przeczekać — wreszcie melodja, która może być cudnie piękna, ale niemniej przez samą swoją skończoność, przez niezbędną równowagę swoich części składowych, jest już zaprzeczeniem akcji dramatycznej. Życie prawdziwe nie zna takich następujących po sobie, zaokrąglonych i oszlifowanych występów. Jego żywiołem jest ruch i zmiana, na jego szum składa się zbieg fal różnorodnych, a jego cechą niespodzianość. Więc chociaż arja z końcową długo wytrzymaną nutą *fortissimo* była i jest zawsze najłatwiejszym sposobem pozyskania oklasku mas, Wagner ją wyrzucił. Nie znaczy to wcale, żeby u Wagnera nie było melodyj — owszem, są, i przepiękne, ale nie trzymają się żadnej formuły obowiązkowej i pamiętają zawsze, że mają służyć akcji, a nie panować nad nią. Że zaś muszą być zastosowane do tętna życia, które ilustrować mają, więc będą one: to krótkiemi muzykalnemi frazesami, to znów długiemi niezaokrąglonemi pieśniami, ową sławną wagnerowską melodją

nieskończoną, to wreszcie ułomkami dramatycznego recitativu, rozwijającego się na tle prowadzącej właściwą treść muzyczną orkiestry.

W tej zaś treści na pierwszy plan wysuwa się wagnerowski *Leitmotiv*, którego użycie jest ścisłem, logicznem następstwem pojęcia dramatu muzycznego. Jest bowiem jasnem, że jakkolwiek dane zjawisko, budzące odpowiednie uczucie, może być muzycznie uwydatnione w rozmaity, byle odpowiedni charakterem sposób, to jednak w ciągu jednego i tego samego dramatu jeden i ten sam składnik akcji — czy to pojawienie się danej osoby, czy powracające wspomnienie — musi mieć swój stały odpowiednik w muzyce, modyfikujący się tylko nieznacznie w ślad za nastrojem chwili; inaczej, zmienna ilustracja muzyczna wprowadziłaby chaos, zamąciłaby zrozumiałość i zepsułaby harmonijność budowy dzieła. Otóż tym stałym w ciągu jednego dramatu odpowiednikiem pojedyńczego elementu akcji, jest należący do tego elementu *Leitmotiv*, który po polsku wolałbym nazwać nie — dosłownie tłumacząc — przewodnim, lecz cechującym motywem muzycznym. Leitmotiv'y są to zatem jak gdyby duchowe nitki dramatu muzycznego, których splot ciągle zmienny, odpowiednio do falowania akcji, daje nam tkaninę organicznie związaną bez zatarcia odrębności składników; a tkanina ta będzie, jak życie, ciągłą, nieustającą symfonją pierwiastków różnorodnych, nie przerywającą się, nie zamykającą ani na chwilę póki na akcję patrzymy, dopóki jej obraz nie zniknie, t. j. kurtyna nie spadnie.

Jest oczywistem, że w tak pojętej budowie dramatu niema miejsca na dawne „numery", z których się akt każdy składał w ten sposób, że można go było jak łamigłówkę dziecinną rozłożyć na części, arje, sola, duety i t. p., które można było potem osobno w salonie lub na estradzie koncertowej produkować. Niema też miejsca na marsze śpiewane przez grupy ludzi, głoszących przez dziesięć minut: „pójdźmy więc, pójdźmy więc!", a nieruszających się z miejsca — ani na balety tańczone przez osoby obce akcji, do przyglądania się którym zasiada z namaszczeniem król, ważący w myśli zabicie małżonki, o której niewierności dopiero co się dowiedział. Wszystkim tym nieszczerym formu-

łom sztuka Wagnera zadała cios śmiertelny, i nie wspominałbym nawet o nich, gdyby nie uparte ich pośmiertne życie na naszych scenach i opóźniony przezeń postęp artystycznej kultury.

Za to, dzięki temu, że znamy wszyscy te sztuczne staroświecczyzny i widzimy, że jeszcze się podobać mogą, zrozumiemy łatwiej, że śmiała i radykalna reforma Wagnera musiała wywołać niesłychany protest i wrzawę pośród współczesnych kompozytorów, hołdy im składających krytyków i melomanów, nadających ton opinji. Że zaś, oprócz podruzgotania form uświęconych, dramaty jego niosły muzykę nową, harmonje niebywałej dotąd śmiałości, rozsadzające panujące prawidła, więc atak wszystkich wpływowych w świecie muzycznym żywiołów był ogólny i gwałtowny. O przedstawieniu któregokolwiek jego dramatu we Włoszech przez długie lat dziesiątki mowy być nie mogło. Tannhäusera w Paryżu na pierwszem przedstawieniu nie tylko wygwizdano, ale skandalicznie zagwizdano, tak, że go na długie lata musiano zdjąć z afisza. Nawet niemieckie teatry, które były Rienzi'ego tak przychylnie przyjęły, nie chciały dalszych dramatów wystawiać. W Wiedniu np. Tristana po kilku próbach odrzucono, wydając opinję, że jest... niemożliwy. Wagner stanął sam, absolutnie sam jeden, przeciwko całemu muzykalnemu światu, walkę przyjął, w najtrudniejszych osobistych warunkach prowadził ją przez parę lat dziesiątków — aż wreszcie przemógł, zwyciężył.

Przyjrzawszy się wiązaniom dzieła Wagnerowego, spytajmy teraz, jaką on w nie tchnął d u s z ę. Zrozumiałem jest, że, pojąwszy tak głęboko dramat muzyczny i ustaliwszy jego metody, nie miał ochoty dawać mu za podkład banalnego gruntu pierwszej lepszej fabuły historycznej, czy fantazyjnej — że zapragnął ten potężny aparat oddać na usługi treści prawdziwie dramatycznej, z życia wziętej, z jego walk i komplikacyj złożonej, zdolnej przemówić do wszystkich, budząc w nich uczucia ogólnoludzkie. Począwszy więc od H o l e n d r a - t u ł a c z a, który nastąpił po Rienzim, Wagner pisał stale sam teksty swoich dramatów muzycznych, osnuwając w nich własne myśli życiowo-filozoficzne i pomysły poetyckie naokoło dawnych mitów i podań, w których od-

krywał zawsze znaczenie głębokie. „Nieporównaną zaletą mitu", pisze on, „jest to, że pozostaje prawdziwym dla wszelkich epok, i że treść jego, utkana zawsze tylko z pierwiastku czysto ludzkiego, nie daje się nigdy wyczerpać, nawet gdy jest najbardziej skoncentrowana". Z tych więc podań i legend wyrzucał jako balast wszystko, co mu nie było potrzebnem do uwydatnienia swoich idei, to zaś, co pozostawiał, nasycał najgłębszą życiową treścią. Zrozumiałem jest również, że do poruszenia tą treścią nasuwały mu się te strony życia, te zagadnienia, które mu na sercu najbardziej leżały.

„Usta mówią z obfitości serca", uczy Ewangelja. Paru ustępami z pism Wagnera pragnąłbym choć pobieżnie dać poznać, jakie rysy z życia tak jednostek, jak społeczeństw, najmocniejsze echo w jego duszy budziły, bo tu szukać trzeba genezy dzieł jego najznamienniejszych. Wybieram ustępy najbardziej charakterystyczne dla uczuć Wagnera, zostawiając na boku rozumowania, nie zawsze przekonywujące, nie zawsze konsekwentne, Wagner nie jest filozofem — jest poetą i muzykiem, ale ma, prócz genjuszu, serce i bystre oko. Nadewszystko uderza go i boli nędza moralna ludzi, niski stan ducha w społeczeństwie. Pisze: „Niczego nie żądam od publiczności, krom zmysłów zdrowych i serca ludzkiego. Zda się, że to mało — a jednak jest to tak wiele, że trzebaby świat cały z gruntu przerobić, by to ziścić. Ludzie wykwintni, z kulturą subtelną i uczuciem śmiałem, sądzą że są u góry — ale jakże się mylą! W dzisiejszym porządku świata panuje stanowczo filister — pospolity, nikczemny, ociężały a przytem okrutny człowiek nawyku. On jest podporą ustroju istniejącego, nikt inny. I gdybyśmy mu z najbardziej rycerską fantazją wypowiedzieli walkę, nie damy mu rady bo niestety wszystko oddało się w niewolę zwyczaju. Z filistra uczynić człowieka zdołałyby tylko trwoga i cierpienia wszelkiego rodzaju, któreby go wyrwały z siebie samego". — Powód tej nędzy widzi Wagner w braku miłości — tej zaś źródło upatruje chętnie we współczuciu, którego żąda od człowieka, jeśli ma być godnym tej nazwy. Waga, którą przywiązywał do współczucia objaśnia wiele jego pomysłów poetyckich. Zaznaczmy tu, że Wagner wychowany był w pro-

testantyzmie, dla którego wcześnie zobojętniał zupełnie, stając na stanowisku swobodnego w wyborze pojęć bezwyznaniowca. Przez chwilę potem uległ nawet wpływowi pism Feuerbacha, apostoła ateizmu, którego następnie wyrugował w jego umyśle Schopenhauer. Wśród ciężkiej jednak walki życiowej rozwijało się w nim stopniowo coraz wyraźniejsze rozumienie, że tylko po chrześcijańsku pojęta miłość bliźniego, zaparcie się siebie posunięte aż do ofiary z siebie, jest w stanie nieść balsam na te rany społeczeństwa, których widok go tak głęboko bolał. To zaś zbliżyło go do nauki Chrystusa, dla której z latami coraz gorętsze zainteresowanie i cześć słowem i pismem począł okazywać. Posłuchajmy, co pisze o znaczeniu miłości. Wypowiedziawszy myśl, że całe przykazanie chrześcijańskie zawarte jest w trzech cnotach teologicznych, których porządek zmieniłby chętnie, stawiając na pierwszem miejscu miłość, mówi dalej: „Co spycha w przepaść naszą cywilizację, jak nie brak miłości? Czyż młodzieńcza dusza, której się stopniowo coraz wyraźniej dzisiejszy świat odsłania, może go pokochać, kiedy wszyscy uważają za konieczne wpajać jej tylko ostrożność i nieufność w zetknięciu z tym światem? Z pewnością jedna tylko droga byłaby właściwa: prowadzić tę duszę do zrozumienia, że brak miłości w świecie, to jest tego świata cierpienie i niedola; obudzone w ten sposób współczucie wywołałoby wówczas samo przez się odepchnięcie od siebie przyczyny tego cierpienia, żądz rodzonych przez namiętności, ażeby móc cierpienia drugich zmniejszać lub im zapobiegać". — A dalej: „Tylko we współczuciu poczęta i przez współczucie aż do zupełnego złamania samowoli w czyn się wcielająca miłość jest zbawczą chrześcijańską miłością, w której wiara i nadzieja są same przez się zawarte, — wiara, jako nieomylnie pewna i przez najbardziej boski wzór potwierdzona świadomość moralnego znaczenia świata, nadzieja, jako błoga pewność, że ta świadomość w błąd wprowadzać nie może". — Na innem miejscu pisze: „W tej strasznej demoralizacji naszych społecznych stosunków, która każdego prawdziwego człowieka oburzać musi, ja upatruję nieunikniony wynik wymagania od ludzi jakiejś niemożliwej cnoty, które w rezultacie musi być podtrzymywane zapomocą bar-

barzyńskiej policji. Siłą umożliwiającą prawdziwą cnotę, nie jest umiejąca się krępować wola, ale — miłość. Skutek, zamierzony przez wymaganie krępowania się, miłość osiąga w nieskończenie wyższej mierze, bo miłość nie jest krępowaniem woli, ale rzeczą bez porównania większą, mianowicie rozwinięciem najwyższej mocy naszego ducha w dążeniu ku ofierze z siebie dla umiłowanego przedmiotu".

Powyższe cytacje wystarczą. Chciałem niemi uchylić rąbek zasłony z duszy Wagnera i ukazać te myśli i uczucia, które, o ile istnieją w głowie i w sercu poety, muszą wywrzeć niechybnie rozstrzygający wpływ na kierunek jego twórczości. A że w umyśle Wagnera wywołały plan przedsięwzięcia zaiste olbrzymiego, to pojąć można tylko przywodząc sobie na pamięć obraz tego tytana, któremu może żaden z wielkich twórców nie dorównał co do potęgi i wytrwałości woli. „Przyglądając się Wagnerowi" — pisze o nim Schuré — „widziało się kolejno w jednej i tej samej twarzy czoło Fausta i profil Mefista; czasem znowu przypominał strąconego Lucyfera zadumanego o niebie i jak gdyby mówiącego: ono nie istnieje, ale ja potrafię je stworzyć. Człowiek ten imponował nie tyle jeszcze swemi niesłychanemi zdolnościami, co ich przedziwną koncentracją i tą przedziwną jednością myśli i woli, zestrzelonych zawsze w jeden punkt".

Otóż tym „jednym punktem", ku któremu Wagner skierował swoją potężną myśl i wolę, było stworzenie w dramacie muzycznym sztuki ożywczej, odrodczej, powołanej, by zabić z czasem nienawistny typ filistra, stającej się stopniowo przystępną dla całego ludu, zdolnej lud ten ratować od filistrzenia, wskazywać mu strony życia głębsze i ideały wyższe, wyrywać mu z duszy chwast konwencjonalnych pojęć i zwyczajów, usposabiać go wreszcie do owej miłości, której zanik odczuwał jako upadek i zgubę społeczeństw. I nastąpiły po sobie arcydzieła, w których mimo pozornych odchyleń, mimo osadów przez burze życiowe twórcy złożonych, możemy odnaleźć wszędzie tę ideę i dążność przewodnią, dodatnią a nie zaprzeczną, nie śmiercionośną lecz życiodajną, tępiącą fałsz, burzącą pagody bałwanów, by wznosić mozolnie świątynię prawdy, a w niej gromadzić ludzkość naokoło ołtarza miłości. Mamy więc w H o l e n d r z e - t u ł a c z u po-

wołanie Senty do poświęcenia się dla położenia kresu niedoli tułacza. Mamy w Lohengrinie pierwsze zetknięcie z idealnym światem rycerzy Grala, którego tajemnicza siła staje w obronie spotwarzonej i zagrożonej Elzy i, co więcej, otwiera jej wrota do wymarzonego szczęścia, żądając wzamian jedynego warunku: wiary. Zachwianie się tej wiary w Elzie staje się grobem jej szczęścia. Tannhäuser ucieleśnia ideę zbawczej siły ofiary niewinnej, powodowanej miłością, ideę *par excellence* chrześcijańską. Porywczy bohater, pieśniarz, kuszony przez Wenerę, miotany jest między miłością zmysłową a czystą miłością Elżbiety. Własne jego siły nie starczą do zwycięstwa nad pokusą, ale Elżbieta składa w ofierze swoje życie jak łza czyste, i tem go zbawia. Śpiewacy Norymberscy dają nam wesołe wyśmianie szkolnej pedanterji i narzucanej kowencjonalności w sztuce; zostają one pobite przez prostotę i szczerość natchnienia, a na tem tle prześliczna postać Hansa Sachsa daje nam znowu przykład pogodnego poświęcenia siebie i stłumienia egoizmu. W cudnym Tristanie i Izoldzie, gdzie muzyczne natchnienie Wagnera dosięga swego szczytu, widzimy odbicie najburzliwszego epizodu z życia jego własnego, perłę powstałą z bólu, krzyk miłości namiętnej a beznadziejnej, pojmującej i znajdującej ukojenie tylko w śmierci; ten więc temat nie daje wrażeń równie ożywczych i zdrowych, jak poprzednie. Ale przyjrzyjmy się uważniej: z pośród pięciu osób, między któremi dramat się rozgrywa, ani jednego egoisty, wszyscy szlachetni, wszyscy gotowi swoje ja złożyć w ofierze dla drugich. Ogromna rozmiarami i zakrojem tetralogja *Pierścień Nibelunga*, złożona z czterech dramatów: *Złoto Renu*, *Walkira*, *Zygfryd* i *Zmierzch bogów*, rozgrywająca się między bogami i półbogami Walhalli a olbrzymami i bohaterami mitycznymi na ziemi, rozwija nam przed oczyma walkę o władzę płynącą z posiadania siły i dóbr materjalnych, usymbolizowanych w allegorycznem złocie Renu. Wszelka broń w tej walce jest dobra: i gwałt i podstęp, i wiarołomstwo, i zabójstwo, tak jak to bywa w życiu społeczeństw ludzkich. Ale równie jak w tem życiu, zło rodzi dalej zło, i skutki przynoszą fatalnie jego ukaranie. Na tem ciemnem tle jasno odbija pełna świeżości i wdzięku, acz

nie duchowa, lecz czysta, bo nieświadoma złego miłość Zygfryda i Brunhildy. Ale i ich dosięga fatum, solidarność w ponoszeniu kary za winy ojców i własne — pada Zygfryd, giną bogowie, pali się Walhalla — pobieży w płomienie i Brunhilda, lecz przed śmiercią zostawia taką przyszłości w spuściźnie naukę: „O wy życiem kwitnące pokolenia, które pozostajecie, zauważcie dobrze, co wam w tej chwili wygłoszę: Jak tchnienie mija, tak minęli bogowie, świat pozostaje bez rządów; chcę mu więc zostawić skarb mej najdrogocenniejszej wiedzy. Oto: nie dóbr posiadanie, ani złoto, nie dostatki, ani królewski przepych, nie węzły zawodne mętnych układów, nie twarde przepisy kłamliwego obyczaju — jedna tylko miłość daje szczęście, tak wśród radości, jak i wśród cierpienia".

Nieprawdaż, że w tym olbrzymim dorobku artystycznym, w tym wspaniałym pochodzie arcydzieł, oś kierunku duchowego bije w oczy swoją jednolitością i stałością? Powziąwszy śmiały zamiar, by dać swej sztuce za posłannictwo obronę miłości, walkę z przewagą nędznego, nikczemnego typu w społeczeństwie, Wagner nietylko stanął tem u boku wielkich mistrzów słowa wszech czasów, którzy tę walkę staczali, ale przywoławszy do pomocy sztuce wyrazu, poezji, drugą czarodziejkę muzykę, by ją sprząc, niejako stopić jej urok i moc z siłą słowa, dopełnił zaiste największego ze znanych dotąd w dziejach sztuki, prawdziwie tytanicznego wysiłku, by wzniosłą myśl tę oblec w ciało. I oblókł ją w ciało, urzeczywistnił. Kto zmierzy, kto zważy sumę wpływu uszlachetniającego, jaki czarowny rydwan wagnerowskiej muzyki rozniósł wśród dusz tem wielkiem dziełem? Tak — niedość że w dziejach muzyki Wagner stanowi epokę, że w dziejach sztuki wogóle twórcą jest nowego rodzaju, ale poza tem jest on jedną z tych liczonych, nielicznych jednostek, które miljonom dusz przynoszą więcej, niż miljony innych, jednostek, których dorobek podnosi na swych barkach ku górze cały bezmiernie w dół ciążący przeciętny poziom moralny ludzkości.

Taką jest dusza dzieła Wagnerowego. Ale czyśmy się dokładnie porozumieli? Wykazywałem, że Wagner walczył w obronie miłości — lecz... jakiej miłości? Pojęcie to, taką

wagę dla życia duchownego mające, tyle traci na stałem używaniu tej nazwy dla uczuć tak czasem diametralnie od siebie oddalonych! W powyższym przeglądzie jego dramatów, choć tak pobieżnym, czuliśmy, że oczywiście nie chodzi Wagnerowi o uczucie stanowiące wątek większej części romansów, a będące w gruncie rzeczy najegoistyczniejszem pożądaniem drugiej istoty dla siebie; że pragnie on zapanowania tej miłości, której chciał wyznaczyć pierwsze miejsce wśród cnót teologicznych której cechą naczelną jest zdolność, gotowość i skłonność do poświęcenia siebie — miłości ogarniającej rzesze promieniami współczucia, a gardzącej chwilowym szałem. Pierwiastek tej miłości prawdziwej znajduje się we wszystkich wymienionych przed chwilą dziełach, ale nie wyłączony, nie wyodrębniony; wszędzie jest on w związku z uczuciem mniej wzniosłem; widzimy zawsze, że jego utrata niesie śmierć, ale nigdzie nie widzieliśmy dotąd jego zupełnego tryumfu w życiu, w życiu nie gasnącem, lecz mającem się ciągnąć dalej; nie widzieliśmy jego zwycięstwa w walce z pokusą szału wprost. Czyż więc ta miłość czysta, ten królewicz z urodzenia potrafi zdobyć tron niedający się posiąść bez najcięższej walki? Jaka droga może doprowadzić go do uwieńczenia skroni należną mu koroną? Wagner musiał czuć, że bez skreślenia obrazu tej walki i tej drogi dzieło jego pozostałoby niezupełnem, niewykończonem. Kanwę do takiego obrazu odczuł w starej legendzie, którą poznał w wieku nazwanym przez Dantego „środkiem naszej drogi życiowej", mając lat 33; — potem obraz we mgle nieokreślonych przeczuć poczęty dojrzewał powoli w myśli poety w ciągu najbardziej twórczej pracy nad całem pasmem utworów powyżej wymienionych, a on, wykończając je, stale myślał o tem dziele jeszcze nieistniejącem, pozdrawiając je zgóry, na wiele lat przed zaczęciem tworzenia, mianem: „das letzte und heiligste meiner Werke", — aż wkońcu wziął się do wcielenia tej syntezy swoich idei i dążeń w mistrzowsko już wyrobione kształty dramatu muzycznego, i dał nam — Parsifala.

Mojem zadaniem jest, zapoznać czytelnika z tą koroną dzieła Wagnerowego. Dać słownym opisem wyobrażenie o rozkoszy, jaką sprawia podziwianie wykonania, w którem

tak potężną i czarującą rolę odgrywa muzyka, jest niestety oczywiście rzeczą niemożliwą; ale poetycką treść — a zatem jak wiemy, właściwe „ja“ dramatu, jego duszę — przedstawić, jej znaczenie i doniosłość odrobiną analizy uwydatnić, to się uczynić daje; a wobec tego, że zobaczyć Parsifala na scenie jest tak trudno, będę się starał opisać go tak szczegółowo, żeby to mogło zastąpić do pewnego stopnia bytność na przedstawieniu.

(C. d. nastąpi)

Konstanty Przewłocki.

O mistycyźmie cesarza Aleksandra I.

(Dokończenie).

Po nieszczęśliwym zjeździe monarchów w Weronie, w sprawie polityki zewnętrznej, poddał się Aleksander bez zastrzeżeń wpływom Metternicha. Przez zręcznego Lebzelterna, posła austrjackiego w Petersburgu, jak manekinem obracał książę kanclerz cesarzem rosyjskim. Słał mu w obszernych memorjałach ciągłe rady i wskazówki, jak miał gnębić rewolucję, jak traktować kwestję grecką i t. d. i bezwzględny znajdował posłuch nad Newą. *Il est ancré dans mon école,*[1]) chwalił się Metternich w swoich pamiętnikach. „Moje stosunki z Aleksandrem są jaknajlepsze, i niema obawy, żeby się kiedykolwiek mogły nadwerężyć".

A w polityce wewnętrznej carstwa działo się jeszcze gorzej. Po upadku Golicyna i usunięciu od władzy uczciwszych jednostek, twórca potwornych osad żołnierskich, hipnotyzujący cara Arakczejew stał się wszechwładnym panem w Rosji, a sztab fanatyków i wstecznikow: Szyszkowy, Magniccy, ospowaty Focjusz i t. p. jego pomocnikami i doradcami. Rozpanoszyła się reakcja, jakiej nie pamiętano za panowania Aleksandra... Mnożyły się gwałty, wzrastał ucisk, ale z uciskiem wzrastał ferment, a robota konspiracyjna w wojsku i wśród inteligencji sięgała coraz głębiej... Nie ulega wątpliwości, że choć opanowany przez Arakczejewa i przerażony widmem rewolucji, zdawał sobie jednak Aleksander dokładną sprawę z tego, co się działo pod jego berłem, i rozumiał, że orgja reakcji ani spokoju ani po-

[1]) Ob. Mémoires du Prince de Metternich t. III. str. 477.

rządku w państwie sprowadzić nie mogła. Ale ukrócić gwałty, samowolę, powstrzymać zło i rozpocząć nową twórczą pracę, której kraj potrzebował, nie czuł się na siłach.

Gdy w 1824 r. penzeński gubernator, F. P. Łubianowskij, [1]) zauważył w rozmowie z cesarzem, że koniecznie powinien się oszczędzać, rzekł mu Aleksander: „chcesz raczej powiedzieć, że jestem wyczerpany..." i dodał zarazem: „dzięki Bogu, dosyć chwały ma Rosja. Myli się ten, kto inaczejby twierdził; lecz, gdy się zastanawiam, jak mało dotychczas zrobiono wewnątrz państwa — to owa myśl, niby ciężar dziesięciopudowy, przygniata mi serce... i w tem leży źródło mego wyczerpania..."

Był istotnie wówczas nad wyraz znękany, ale z innych i głębszych powodów. Jego słaby i chory organizm duchowy wyczerpały zawody, jakich doznał w życiu; utrata wiary w siebie, wyrzeczenie się pięknych mrzonek i utopij, które przez długie lata kołysały jego wyobraźnię i nie wyschły na dnie jego duszy. Wyczerpała go bolesna świadomość własnej niemocy, własnych błędów i niekonsekwencyj; wyczerpały go wreszcie wyrzuty sumienia, że za „ciężkie grzechy" ekspiacji nie dokonał..., a co najważniejsza, ciągłe i dręczące obawy o jutro... A z rozterki wewnętrznej, z rozczarowań, ze zgryzot i niepokojów lęgły się teraz w jego sercu zgnębienie i prostracja, a z prostracji powstawał marazm ducha. Rozwijała się melancholja i, co za nią idzie, niechęć do rządów, do ludzi, do życia...

Jeden z najgłębszych znawców carskiej duszy, książę Metternich, w czasie zjazdu monarchów w Weronie, notował o Aleksandrze, że „był zmęczony życiem". [2]) Podobne spostrzeżenie czynił również o carze delegat Francji na kongresie, Franciszek de Chateaubriand. „Pod koniec ostatniej mojej rozmowy z Aleksandrem", pisał romantyk francuski, „ogarnęła go melancholja. Zamilkł, i ja zachowałem milczenie, a gdy przy rozstaniu się ścisnął mnie za rękę, byłem wzruszony, jak gdybym przewidywał, że go już więcej nie ujrzę. Po mojem wyjściu z ministerjum, jego wstręt do ludzi i spraw publicznych wzrósł jeszcze bardziej".

[1]) Ob. Pamiętniki F. P. Łubianowskiego. Moskwa, 1872, str. 297.

[2]) „Il était las de vivre".

Spostrzeżenia zagranicznych dyplomatów były zupełnie słuszne. Po powrocie z Lublany zaczyna Aleksander w najbliższem otoczeniu coraz częściej wspominać o abdykacji i przeczuciach rychłego zgonu. Z tych czarnych myśli zwierza się cesarzowi Franciszkowi;[1]) mówi o tem parokrotnie do braci Konstantego i Mikołaja, do ks. P. Wołkońskiego, do jego żony Zofji, do Uwarowa i t. p. W 1824 r. po wyleczeniu się z róży w nodze, z naciskiem oświadcza księciu Hilarjonowi Wassilczykowowi, „że w rzeczywistości byłby zadowolony z pozbycia się brzemienia korony, która mu strasznie ciąży". A wiosną następnego roku upewnia księcia Orańskiego, który przybył nad Newę, że pragnie powrócić do życia prywatnego i nie da się odwieść od tego zamiaru.

Ciekawy szczegół w tym względzie przytacza żona Mikołaja I, cesarzowa Aleksandra Teodorówna. Pod datą 8 sierpnia (st. st.) 1826 r., pisząc w swoim dzienniku o przygotowaniach do mającej się odbyć koronacji w Moskwie, notuje między innemi: „wobec tłumów ludu napewno przypomni mi się to, co pewnego razu mówił do mnie zmarły cesarz o swym zamiarze abdykacji: jakżeż się ucieszę, są jego słowa, gdy ujrzę was przejeżdżających... i ja będę w tłumie, będę wołał wraz z innymi „hurra" i potrząsał czapką..." [2]) Jeden z ostatnich biografów Aleksandra, w. ks. Mikołaj Michajłowicz, utrzymuje, że cesarz nie miał szczerego zamiaru usunięcia się od rządów; że, mówiąc o abdykacji, myślał tylko o przyszłości. Nie zastanawiamy się bliżej nad tezą Wielkiego Księcia, chcemy zaznaczyć jedynie, że częsta mowa cara o zrzeczeniu się tronu, czy też o bliskiej śmierci, były świadectwem moralnej depresji, jaką przeżywał Aleksander na schyłku swego panowania. O owej depresji moralnej świadczyć może również manja podróży, która w tym właśnie czasie w sposób szczególny ogarnęła cesarza. Aby rozwiać smutek i ukoić rozstrojone nerwy, czuł Aleksander gwałtowną potrzebę ruchu, zmiany, przenoszenia się z miejsca na miejsce i gorączkowo tej potrzebie folgował. W sierpniu 1823 r. z Carskiego Sioła wyjeżdża do Mo-

[1]) Ob. *Russkaja Starina,* lipiec 1906, str. 115.

[2]) Ob. W. Barjatinskij, „Carstwiennyj mistik". Sankt-Pietierburg, izdanie wtoroje, str. 3.

skwy, z Moskwy śpieszy do Mołogi, Rybińska, Jarosławia, Rostowa; z Rostowa znów do Moskwy, a stamtąd do Orła, Brjańska i Mohylowa nad Dnieprem. We wrześniu tegoż roku jest na manewrach w Brześciu Litewskim, a po manewrach przez Wołyń jedzie do Kamieńca Podolskiego. W Czerniowcach składa wizytę cesarzowi Franciszkowi, zwiedza Bessarabję, Podole, wpada do Zamościa i dopiero w listopadzie powraca do stolicy. A w roku następnym, 1824, jeszcze więcej peregrynacyj i więcej gorączki w podróżach. Orenburg, Samara, Ufa, a potem Perm, Wiatka, Jekatierinburg, Wołogda!... Słowem od ujścia Wołgi poprzez lasy i stepy bez końca do tundr ołonieckich sięga *itinerarium* cara melancholika! Napozór ma Aleksander wygląd kwitnący, pociąga i zachwyca poddanych. Napozór interesuje się wszystkiem; w istocie jednak obchodzą go głównie cerkwie, klasztory, relikwje, nabożeństwa i t. p. Nawiedza, gdzie może, groby „wyznawców i męczenników Pańskich"; w ciemnych celach klasztornych przesiaduje z „świętymi mnichami" (so schimnikami), z Amfilochami, Inocentymi i rozprawia z nimi o rzeczach ostatecznych; chodzi na jutrznie, na nieszpory; tonie we łzach w czasie śpiewów chóralnych i całuje po rękach zadziwionych popów, prosząc każdego przy pożegnaniu o błogosławieństwo i odpuszczenie grzechów. Ale, niestety, ani podróże, ani mnisi, ani całowanie popów nie pomagały carowi. Marazm i melancholja coraz głębsze zapuszczały korzenie w jego chorej i skołatanej duszy.

Nawet płeć piękna przestaje zajmować Aleksandra w ostatnich latach jego życia. Car lowelas, Endymion pełen uroku i mistrz w sztuce kochania, od wczesnej młodości uganiający się za miłostkami, wielbiący zarówno wykwintne damy, jak proste pokojówki, bo nigdy nienasycony,[1]) umiejący dziwnym sposobem godzić pobożność z wielkiem wyuzdaniem, staje się teraz chłodny, jakby odrętwiały na wszel-

[1]) Nieodstępny towarzysz Aleksandra, Ks. P. M. Wołkoński, pisał do Wiktora hr. Koczubeja z Warszawy (10 października 1819 r.), że Najjaśniejszy Pan miał bajeczne powodzenie u pięknych polskich pań. Wszystkie panie starały się o jego względy. Najwięcej wszakże pociągały cara młode i hoże dziewczęta, które „mu przysposabiano..." (qu'on lui préparait). Niewydany list ks. Wołkońskiego ze zbiorów P. J. Daszkowa.

kie zmysłowe uciechy. Gdy po powrocie cara z Werony jedna z dawnych jego przyjaciółek pani X. pospieszyła na jego wezwanie do Zimowego Pałacu, znalazła w Aleksandrze nie czułego, jak ongi, amanta, lecz ascetę i „spowiednika". [1]) Tłumaczył jej szeroko o potrzebie cierpień w życiu, o poddaniu się woli Bożej, o obowiązkach wdzięczności względem Boga Zbawcy, o sądzie, jaki czeka człowieka po śmierci i t. d.... Wreszcie zapalił dwie świece na stoliku, postawił krucyfiks i ukląkłszy w skupieniu odmówił z nią „akafist". Innej zaiste audjencji wyglądała od cesarza urodziwa pani X. W rzadkich chwilach swego pobytu w Petersburgu czy w Carskiem Siole czuł się Aleksander najszczęśliwszy, gdy po załatwieniu bieżących spraw państwowych mógł się zamknąć u siebie. Czytał wówczas Pismo Święte (w przekładzie francuskim Le Maitre de Sacy) i nabożnych autorów [2]), — w ostatnich latach swego życia przeważnie dzieła św. Franciszka Salezego, św. Teresy, Fenelona, pani de la Mothe Guyon, Naśladowanie Chrystusa; modlił się, rozmyślał i niekiedy całe godziny trwał na rozmyślaniu, klęcząc pobożnie przy łóżku. Od klęczenia, jak świadczy jego przyboczny lekarz Tarasow, pomocnik lejb-medyka Williego, utworzyły się carowi odciski na kolanach, których się do śmierci nie pozbył.

W początkach kwietnia 1823 roku, na parę dni przed otrzymaniem dymisji ze stanowiska szefa sztabu general-

[1]) List ks. Serra Caprioli do księżny Zofji Wołkońskiej. Petersburg marzec 1823 roku. (Ze zbiorów P. J. Daszkowa w Petersburgu).

[2]) W literaturze mistycznej rozróżniał cesarz trzy kategorje książek. Do pierwszej kategorji zaliczał dzieła: Böhma, Swedenborga, Saint Martina i Jung Stillinga; do drugiej: Malebrancha, Eckartshausena, świętego Augustyna (Confessions) i pani de la Mothe Guyon. Trzecia kategorja obejmowała autorów wyłącznie katolickich: Św. Franciszka Salezego, św. Teresę, Tomasza à Kempis i Thaulera. Dzieła ostatniej kategorji uważał car „za czyste złoto bez domieszki". „Szczęśliwy ten, pisał do swojej siostry Katarzyny Pawłówny, który, poświęciwszy pewien czas badaniom umysłowym, czuje się znudzony dziełami pierwszej kategorji, przechodzi do drugiej i schodzi aż do trzeciej. Doskonałość i prawda w niej się znajdują, gdyż we wszystkiem doskonałość jest prostotą". Ob. W. ks. Mikołaj Michajłowicz, Correspondance de l'Empereur Alexandre I avec sa soeur la Grande Duchesse Catherine Pawlowna. Petersbourg 1910, str. 286.

nego, spędził książe P. M. Wołkoński cały wieczór u Aleksandra. W czasie rozmowy wskazał mu car książki, leżące na stole i rzekł zamyślony: „nie rozstaję się z tymi przyjaciółmi. Krzepią mnie, oświecają mnie. Gdy jestem sam rozmawiam z nimi, bo ich odczytuję, a potem rozmyślam, spowiadam się Bogu i nieustannie błagam Go o litość i miłosierdzie..." [1])

Zdaje się, że szczere były wynurzenia cara. Rozmyślanie, „spowiedź Bogu samemu", kontemplacja, może nawet według recepty pani Bouvier de la Mothe Guyon, stawały się dla niego pewnego rodzaju lekarstwem i pomocą. Zatopiony w modlitwie, mógł na chwilę zapomnieć o wszystkiem, co go gniotło i bolało, i w oderwaniu się od przeszłości i teraźniejszości szukać ulgi i ukojenia dla znękanej duszy...

Smutnie kończył się dla Aleksandra 1824 rok. Utracił ukochaną córkę, jaką miał z Czetwertyńskiej, żona Elżbieta ciężko zapadła na zdrowiu, był świadkiem strasznego wylewu Newy, który zatopił prawie całą stolicę i setki ofiar pochłonął... „Nie za wasze, a za moje grzechy karze nas Pan", miał wołać wówczas do tłumów, przerażonych szalejącym żywiołem...

Nadomiar zgryzot i udręki latem 1825 r., na parę tygodni przed wyjazdem na południe Rosji, dowiaduje się cesarz od podoficera 3 pułku ukraińskich ułanów Sherwooda, że w wojsku, zwłaszcza w drugiej armji, szykuje się zamach na jego życie. Wiadomości nie były bajką: istniały dowody, dokumenty... Każe więc car Sherwoodowi wykryć spiskowców, ale sam nie przedsiębierze żadnych środków ostrożności... i w początkach września opuszcza stolicę... Spieszył do Taganrogu, nad błękity Azowskiego morza dla poratowania zdrowia małżonki, zagrożonej suchotami, której polecono zimowe miesiące spędzić w ciepłym klimacie. Pobyt pary cesarskiej zapowiadał się szczęśliwie. Elżbieta czuła się w Taganrogu lepiej, Aleksander był pogodny... Prowadzili

[1]) List ks. M. Wołkońskiego do jego żony księżny Zofji. Petersburg 12 kwietnia 1823 r. W. ks. Mikołaj Michajłowicz gotował drugie uzupełnione wydanie swego dzieła o Aleksandrze I, w aneksach którego miały być ogłoszone drukiem ciekawe listy ks. Wołkońskiego.

życie ciche, idylliczne, bez etykiety, w otoczeniu paru najbliższych domowników. Zdawało się cesarzowej, przez tyle lat zaniedbywanej przez męża, że powracały dawne ich miodowe miesiące...

Ale idylla trwała krótko. 20 października wyjechał Aleksander do Krymu. Chciał zwiedzić urocze brzegi półwyspu. Powietrze było łagodne, słoneczne, ale wieczory chłodne. Po drodze z Bałakławy do klasztoru św. Jerzego o zachodzie słońca owiał cesarza lodowaty wiatr z gór, i blady, drżący od zimna przybył do Sewastopola. 27 października zaczął niedomagać, nie zwracał jednak uwagi na siebie i nikomu nie mówił o swej niedyspozycji. W ciągu następnych dni zwiedzał jeszcze konno ciekawe miejscowości nad morzem: Eupatorję, Perekop, i t. p. Dopiero w Marjupolu dnia 4 listopada, gdy go chwyciły silne dreszcze i gorączka, zwierzył się lejb-medykowi J. Williemu, że był chory.

O przebiegu ostatniej choroby cara, którą niebawem oprząść miała legenda, dowiadujemy się najdokładniej z notatek lejb-medyka.[1]) Zdaniem Williego, zapadł Aleksander na rodzaj tyfoidalnej gorączki. Stan był ciężki. Niepokoiły lekarza osłabienie i senność monarchy, ale najbardziej przerażał go jeden niepojęty objaw i doprowadzał do rozpaczy: car nie chciał się leczyć i ratować... Odrzucał pigułki i miksturę, zrywał pijawki, jakie mu przystawiano za uszy...[2]) „Niema ludzkiej siły, ubolewał Willie w swym dzienniku pod datą 12 listopada (st. st.), która mogłaby tego człowieka uczynić rozsądnym... Oh! ja nieszczęśliwy..." W dwa dni później chce Willie dać Aleksandrowi trochę *acidi muriatici* i gorąco go błaga, aby zażył lekarstwo, ale ciągle naprożno... „Odejdź", odezwał się car do niego z gniewem, ale po chwili, widząc, że Williemu łzy stanęły w oczach, rzekł do niego łagodnie: „chodź, przyjacielu... spodziewam się, że nie żywisz do mnie urazy,... mam moje powody..."

Istotnie miał powody, których Willie nie mógł się domyśleć. W nocy z 10 na 11 listopada pokryjomu zjawił się w Taganrogu ów podoficer Sherwood, który przed paru mie-

[1]) Ob. Kudrjaszow o. c. str. 151.

[2]) Ob. The diplomatic reminiscence of lord Augustin Loftus. 1837—1862. London 1892.

siącami przestrzegł cesarza o knującym się spisku w armji na jego osobę. Niezwłocznie przyjął go chory w swojej sypialni. Rozmawiał z nim pół godziny i po rozmowie kazał mu w największej tajemnicy wyjechać z miasta. [1])

Rozkazy monarchy tak dokładnie spełniono, że nawet naczelnik sztabu generalnego, Dybicz, czuwający nad bezpieczeństwem carskiej pary, nie wiedział o bytności Sherwooda u Aleksandra. Rewelacje ułańskiego podoficera o dojrzewającej konspiracji w wojsku dobiły moralnie cesarza... Tragiczne przeżywał chwile... Choć go trawiła gorączka, rozumiał jednak dokładnie, że w danych warunkach tylko dwie alternatywy miał do wyboru... Albo podjąć walkę natychmiastową, nieubłaganą z rewolucją i zdziesiątkować spiskowców, żeby tron i życie ocalić, albo w śmierci szukać wybawienia... Walczyć nie był zdolny, uchodziły go siły, do życia i świata czuł wstręt, łaknął spokoju... Więc wybrał drugą alternatywę, tembardziej że wzrastająca niemoc zbliżała go do celu — i wszelką pomoc lekarską z rozmysłem odrzucał...

Gdy mu oznajmiono, że stan jest krytyczny, przyjął ostatnie sakramenty z rąk kapelana Fiedotowa i poddał się woli lekarzy, bo wiedział, że już niema dla niego ratunku...

Taki był finał melancholji, prostracji i długoletniej wewnętrznej rozterki cesarza, płynącej z jego niezdrowych mistycznych nastrojów... Dnia 18 listopada (st. st.) na jednym z krańców swego państwa schodził w sile wieku do grobu najpotężniejszy władca w ówczesnej Europie, uroczy car mistyk, marzyciel, filantrop, słodki liberał, car „błogosławiony", ale zarazem i car despota, car komedjant i „najchytrzejszy z Greków"...

W stosunku do Kościoła katolickiego trzymał się ściśle Aleksander „praktyk febroniańskich", które mu w spadku przekazała jego mądra babka.

Ingerencję państwa w sprawy hierarchji i jurysdykcji kościelnej uważał za obowiązek i jednocześnie za atrybut najwyższej władzy monarchy - pomazańca Bożego i tę politykę wytrwale uprawiał. Powstanie za jego panowania Du-

[1]) Ob. D. K. Tarasow, Wospominanja mojej żyźni. 1792—1866. *Russkaja Starina*. 1871, t. VI.

chownego Kolegjum w Petersburgu, założenie Głównego Seminarjum w Wilnie, samowolna nominacja biskupów, surowe wykonywanie *placetum regium* i t. p. świadczą wymownie o charakterze ówczesnych stosunków państwa do Kościoła katolickiego i „rzymskich tendencyj" bynajmniej sobą nie zdradzają. Przyznać jednak należy, że cesarz Aleksander brzydził się gwałtem w rzeczach sumienia. Kościołów nie zamykał, księży na Sybir nie wysyłał, katolików przemocą nie nawracał na łono prawosławia i pod tym względem różnił się stanowczo od Katarzyny i od rodzonego brata Mikołaja.

Po wojnach napoleońskich, jakeśmy wyżej wspominali, rozpoczyna się nowy okres w życiu Aleksandra. Pod wpływem kiełkującego już w nim mistycyzmu zbliża się car do pietystów, do biblistów i zachodniej masonerji, i odtąd jego wrażliwa i niespokojna dusza będzie przez dłuższy czas szukała ciągle jakichś nowych prawd i nowego światła i, jak pisze o nim Metternich, będzie się „przerzucała z kultu do kultu, z religji do religji..."

Marzy car o odrodzeniu świata przez Biblję, przez „żywe słowo Boga wcielonego"; marzy o braterstwie ludów i braterstwie wyznań, aby z tego braterstwa wykrzesać pierwotny Kościół Chrystusowy „miłości i ducha". Na jego rozkaz stary Siestrzeńcewicz zabiera się do korespondencji z osławionym księdzem Gregoirem z Paryża i śle mu epistoły pełne górnolotnych frazesów „o planie unji Kościołów, jedność w owczarni Pańskiej przysposobić mającej", ale czcza owa korespondencja szybko i bezowocnie się zakończy, i szybciej jeszcze pójdzie w niepamięć.

Gwałtowne popieranie ruchu biblijnego w Rosji, wciąganie, zwłaszcza katolików i biskupów katolickich, do towarzystw biblijnych oraz wprowadzanie w życie mistycznych pomysłów cesarza nie mogły wpłynąć dodatnio na nawiązujące się wówczas stosunki Rosji z Watykanem. Pius VII potępił ruch biblijny, Siestrzeńcewiczowi za jego udział w towarzystwie biblijnem odmawiał czerwonego kapelusza, do Świętego Przymierza przystąpić nie chciał. „Upór" zaś Watykanu drażnił niesłychanie cesarza. W ostrych notach polecał Aleksander posłom swoim w Rzymie, Tuyllowi i Ita-

lińskiemu, wyrzucać rządowi papieskiemu jego „wsteczną politykę, która we Włoszech już się przeżyła", jego zaślepienie, arbitralność, nietolerancję, i żądania nader przykre Watykanowi natrętnie ponawiał.

Za pieniądze cara młody i zdolny prawosławny teolog, Aleksander Sturdza, drukuje dzieło[1]) pełne inwektyw na Kościół katolicki pod tytułem: *Considérations philosophiques et morales sur la doctrine de l'Eglise Catholique.* Stuttgard et Tubingue. Cotta. 1816. 1817 — i otrzymuje gorące za swoją pracę monarsze podziękowanie. „Nie czytałem tej książki", pisał o niej do swego rządu ówczesny poseł francuski przy dworze petersburskim, hr. de Noailles. „Mówią, że jest napisana z talentem i sprawia w świecie wielkie wrażenie".

Dopiero wypadki polityczne w Europie pokongresowej: spiski, zamachy, przewroty ostudzają w Aleksandrze wszelki zapał dla mistyków, dla biblistów, dla sekciarstwa i jego propagandy. Po Opawie i Lublanie przerażony wzrostem ruchu rewolucyjnego, odwraca się od nich i z nimi ostatecznie zrywa, i od tej chwili w jego stosunku do Kościoła katolickiego daje się spostrzec wyraźna zmiana. Może przyszedł car wtedy do przekonania, zastanawiając się bliżej nad bolączkami i potrzebami chwili, że nie marzyciele mistycy związani z jakobinami i tajnemi związkami, ani sekty, ciągłym przemianom ulegające i zamęt siejące w społeczeństwach, mogły być podporą tronów i pierwiastkiem ładu w świecie, ale pierwiastkiem ładu i spokoju mogła być przedewszystkiem ta instytucja, która zawsze wszędzie broniła prawowitej władzy pomazańców Bożych, która od wieków słowem i czynem ofiarnym wpajała w ludzi uległość i przywiązanie do monarchów i która nawet, jak świadczyły jej dzieje, często z tego powodu cierpiała prześladowanie... — Kościół papieży, Kościół rzymsko-katolicki, Kościół Tomasza à Kempis, Teresy, Franciszka Salezego i tylu innych natchnionych mężów...

Zmiana w usposobieniu cesarza dla katolicyzmu w rozmaity sposób zaczęła się ujawniać. Ujawnia się między innemi w dyplomatycznych stosunkach gabinetu petersbur-

[1]) Na wydanie swego dzieła dostał Sturdza od Aleksandra I dwadzieścia tysięcy rubli.

skiego z Kurją Rzymską, które w ostatnich latach panowania cara stają się wyjątkowo czułe i serdeczne. W licznych notach i instrukcjach, na wyraźne żądanie Aleksandra, poleca minister spraw zagranicznych, hr. Nesselrode, posłowi Italińskiemu — w rokowaniach ze Stolicą Apostolską — unikać na przyszłość wszelkich zgrzytów, „wszelkich przykrych i drażliwych dla niej kwestyj". Sprawa kapelusza kardynalskiego dla Siestrzeńcewicza, sprawa utworzenia prymasowstwa w Wilnie, sprawa mitry biskupiej dla Wincentego Łabuńskiego, sprawa wyjednania dla biskupów cesarstwa zbyt wygórowanych przywilejów, zostają z obiegu wycofane i idą pod zielone sukno. Wyczerpująco tłumaczy minister posłowi, że do życzeń Ojca Świętego skwapliwie winien się stosować, a jeśli się da, uprzedzać je i usilnie się starać, aby Watykan był zadowolony z polityki i polityków cesarskich.[1]) W listopadzie 1821 r. pisał Nesselrode w imieniu cesarza do Italińskiego: „Jego Cesarska Mość woli upatrywać w postępowaniu pańskiem niezmienne poszanowanie dla zasad Watykańskich, niźli ustępliwą chęć zadośćuczynienia żądaniom, któreby się sprzeciwiały sumieniu Jego Świątobliwości..." A w liście swym z dnia 5 lutego 1822 r. do tegoż Italińskiego, taką minister czynił mu uwagę: „W układach Wasza Ekscelencja nigdy nie powinien się dobijać do tego, coby się nie zgadzało z przekonaniami Sędziwego i Najwyższego Kapłana, głównego Władcy oraz Szafarza losów w tym świecie Kościoła rzymsko-katolickiego. Takim jest punkt widzenia, którym Monarcha poleca Panu ściśle się kierować..."[2]) Podobnych instrukcyj nie otrzymał żaden z poprzedników p. Italińskiego i żaden z jego następców nie miał już takich otrzymać!

Pragnie car na schyłku swego życia, aby „biskupi w konkordji żyli z Najczcigodniejszą Głową Kościoła Rzymskiego i sumiennie spełniali Jego wolę", o co uprzednio bynajmniej się nie troszczył. O tym szczególe dowiadujemy się z listu Siestrzeńcewicza do biskupa kamienieckiego, Mac-

[1]) Ob. N. D. Kuźniecow. Uprawlenje diełami inostrannych ispowiedanji w Rossii w jewo istoriczeskom razwitji. Jarosław, 1898 r. str. 394, 395.

[2]) Archiwum Państwa w Petersburgu. M. S. Z. Rome. 1822 Novembre. Expédition. Projet de dépêche à l'envoyé Mr. d'Italiński.

kiewicza, z którym do zgonu łączyła go bliska przyjaźń. Komunikował mu metropolita mohylowski pod datą 3 lutego 1823 r., że monarcha w styczniu tegoż roku, po powrocie z zagranicy przez fligeladjutanta przysłał mu „miłościwe pismo", w którem „deklarował, że Ichmościom biskupom w rządzeniu dijecezjów łaskawą opiekę okazować będzie i consilium dawał, aby z Papieżem rzymskim w konkordji żyli i jego nakazy według kanonów gorliwie egzekwowali i stąd profit dla wiary katolickiej i poddanych katolickich wyciągali". [1]) Gorąco pochwalał arcybiskup troskliwość cesarza o dobro Kościoła i wyrażał nadzieję, „że biskupi o niej pamiętać będą i z submisją i radością spełnią rady Najjaśniejszego Imperatora, który, jak miał informacje, do Rzymu się wybiera".

Jak brzmiał autentyczny tekst cesarskiego listu, nie wiemy; — w papierach bowiem arcybiskupa nie zdołaliśmy go odnaleźć. Sądzimy jednak, że Siestrzeńcewicz, celujący do śmierci w serwiliźmie względem tronu, skrupulatnie postarał się myśl cesarza oddać.

W późniejszych swych listach do Mackiewicza nie poruszał już więcej arcybiskup tej kwestji, a informował go jedynie „o trwających pogłoskach, od statecznych osób słyszanych, że cesarz chciał jechać do Rzymu i Papieża odwizytować". [2])

Pisząc do Mackiewicza o tych pogłoskach, nie mijał się Siestrzeńcewicz z prawdą. Już od dłuższego czasu myślał car o podróży do Rzymu, dokąd go zapraszał Pius VII — i niejednokrotnie mówił o tem do najbliższego otoczenia. Na zjeździe w Weronie poseł rosyjski przy Watykanie, Italińskij, z zachwytem opisywał carowi piękności wiecznego miasta i namawiał go, aby dotrzymał obietnicy, danej Ojcu Świętemu i przybył koniecznie nad Tyber. Ciągnęła Roma Aleksandra... „Niech Pan jeszcze nie wyjeżdża", rzekł wtedy

[1]) Wszystkie listy arcybiskupa Siestrzeńcewicza były kopjowane, numerowane, a kopje skrzętnie przechowywane w jego prywatnem archiwum. W rok po śmierci arcybiskupa znaczną część jego papierów przeniesiono do Departamentu Obcych wyznań w Petersburgu.

[2]) Archiwum Dep. Obcych Wyznań. Korespondencja arcybiskupa-metropolity Siestrzeńcewicza. Część III. 1815—1826.

do Italińskiego, „za parę dni się zdecyduję". [1]) Powiadomiono Watykan o projektach cesarza i zaczęto czynić nawet przygotowania na jego przyjazd w poselstwie rosyjskiem w Rzymie. W ostatniej jednak chwili nie wybrał się na południe, [2]) ale zamiaru odwiedzenia papieża nie zaniechał. Śmierć sędziwego Piusa VII nie przerwała harmonji, istniejącej pomiędzy Kurją rzymską a samodzierżcą rosyjskim. Po wstąpieniu na tron kardynała Annibala della Genga polecił car Italińskiemu złożyć w jego imieniu najserdeczniejsze życzenia nowemu papieżowi; sam zaś wysłał do Leona XII list, w którym mu oświadczał, że pragnie gorąco, aby stosunki przyjaźni, jakie z nim utrzymywał jego dostojny poprzednik, trwać mogły nadal. Powiadomił zarazem Aleksander papieża, „że zawsze będzie brał pod uwagę potrzeby katolików w swojem państwie i tym potrzebom będzie chciał zadośćuczynić". [3]) W następnym, 1824 r., dnia 29 listopada, odezwał się znów car do papieża. „Byłoby dla mnie miło", pisał do niego, „skorzystać z zaproszenia, którem Wasza Świątobliwość kończy swój list, i, jeżeli kiedykolwiek okoliczności zbliżą mnie do Włoch, najszczerzej postaram się przybyć i upewnić osobiście Waszą Świątobliwość o prawdziwem przywiązaniu, jakie dla Niego żywię". [4]) Jednocześnie obiecywał Ojcu świętemu, „że katolików w Rosji i w Polsce otoczy zbawiennemi skutkami opieki iście braterskiej", i własnoręcznie te słowa w swym liście podkreślił. Dowody przyjaźni i czci, które Aleksander okazywał papieżowi, napełniały czułe serce Leona XII głęboką radością. Chcąc dać wyraz cesarzowi swojej wdzięczności i uznania, przyjmuje Leon XII zaproszenie od posła Italińskiego i osobiście odwiedza go w pałacu Pamfili, gdzie rezydowała podówczas ambasada rosyjska. Była to łaska niezwykła, nie-

[1]) Ob. Boudou, o. c. str. 132.

[2]) Jest rzeczą możliwą, że na zmianę carskich planów wpłynęła cesarzowa matka, Marja Teodorówna, gorliwa prawosławna, która, znając wrażliwe usposobienie swego syna, nie życzyła sobie, aby się widział z Głową Kościoła katolickiego.

[3]) List cesarza do papieża Leona XII z dnia 16 października 1823 r.

[4]) Ob. M. Godlewski, Monumenta Ecclesiastica Petropolitana. Petropoli. 1909. t. II. str. 74.

praktykowana, która zadziwiła mocno świat dyplomatyczny w Rzymie.

Ostatnim epizodem stosunków cara z Kurją rzymską jest podróż adjutanta cesarskiego generała hr. Michaud de Beauretour do Rzymu, jesienią roku jubileuszowego. Narazie bytność Michauda w wiecznem mieście przeszła niespostrzeżenie. W swoich sprawozdaniach wysyłanych do ministra Nesselrodego nie czyni Italińskij o niej najmniejszej wzmianki, choć sam przez Sekretarza Stanu Kardynała della Somaglia wyrabiał dla Michauda audjencję u Leona XII. Dopiero za pontyfikatu Piusa IX zaczęto pisać szeroko o misji Michauda w Rzymie. Najcenniejszą w tym przedmiocie jest książka znanego historyka, O. Pawła Pierlinga T. J.,[1]) wydana przed kilkunastu laty, ze względu na ciekawy materjał, jaki się w niej znajduje, oraz na zręczny i ujmujący sposób przedstawienia rzeczy przez autora.

Niemniej jednak, naszem zdaniem, cała ta kwestja pozostaje ciągle jeszcze ciemną i nierozstrzygniętą... Brak poważnych danych, — a bez nich historyk nie jest w stanie wydać ostatecznego sądu. Może z czasem uda się szczęśliwemu badaczowi dotrzeć do takich źródeł, które cel misji Michauda do Rzymu należycie wyświetlą i odsłonią tajemnicę, jaką car marzyciel zabrał z sobą do grobu.

---

[1]) Problème d'histoire. L'Empereur Alexandre I. est-il mort catholique. Paris 1913. 2 éd.

Biskup Michał Godlewski.

Dzieło Stefana Żeromskiego.

(Dokończenie).

Jak widzimy, walka z Żeromskim, jako z romantykiem jest jednem z nieporozumień, gdyż mamy przed sobą okaz prawdziwego „organicznika", człowieka, w pełni opanowanego przez społecznikostwo pojęte pozytywistycznie. Ale Żeromski był zarazem patrjotą. Polska była jego najtajniejszem ukochaniem i niekończącą się troską. On to w owych czasach, gdy grasowały wśród młodzieży idee międzynarodowego socjalizmu, przedstawił w „Mogile" przemianę, odbywającą się w młodym socjaliście gdy poznał, czem jest ucisk zaborców. Mogiła powstańca odkrywa mu znaczenie Narodu:

„Z ostrym bólem w sercu i z płaczem dotknąłem ustami piasku mogiły. Nareszcie poznałem ją, zrozumiałem, co ona jest i uwielbiłem na zawsze — tę Ojczyznę".

Żółkiewski, Sułkowski, Dąbrowski, Sokolnicki — ileż to ludzi na wielką miarę, ofiarnych, pięknych, spiżowych! „Duma o Hetmanie", „Wiatr od morza" — to są poematy o dziejach narodu, o jego klęskach Leonidasowych i radosnych dniach odrodzin.

Kierowała Żeromskim, tak samo jak Sienkiewiczem przy tworzeniu „Tryloġji", najgłębsza wiara w odzyskanie niepodległości. Ale drogę ku niej wykreślił sobie podług wskazań Towarzystwa Demokratycznego: do narodu przez lud. W licznych organizacjach politycznych, zwłaszcza skrajnych, wyznawano ową historjozofję, która znalazła sformułowanie najpełniejsze w pismach Bolesława Limanowskiego.

Podług historjozofji owej powstania nasze nie udały się, gdyż jednocześnie nie przeprowadzono reformy społecznej, nie zniesiono pańszczyzny, nie dokonano uwłaszczenia. Lud na obywateli polskich trzeba było kupić, przelicytowawszy zaborców.

Żeromski rozumiał krzywdę żołnierza-tułacza, który wracał z wojen napoleońskich, by dać głowę pod miecz katowski za uchylanie się od pańszczyzny. Ale rozumiał także straszliwą tragedję ciemnego chłopa polskiego, który rzucał kamieniem na przechodzącego przez wieś powstańca („Wierna Rzeka"), nie rozumiejąc, że dobrodziejstwa zaborców są mu z własnych jego zasobów udzielone i okupione utratą praw i możności rozwojowych stokroć ważniejszych. Kamień godzący w powstańca godził w przyszłość jaśniejszą tego samego chłopa...

Ogarniając sprawę tę z obu stron ze stanowiska chłopa biadolącego nad krzywdą i szlachcica-ideowca, Żeromski wznosi się na stanowisko ogólno-narodowe. Obchodzą go wszystkie nędze — nędza ciała i nędza ducha i ta najboleśniejsza rana — przegrana i klęska narodu. Żeromski odruchowo brał naród, jako całość i kochał go, jako taki. Ale historjozofja radykalna, wyssana z atmosfery i otoczenia, zaciężyła na jego umysłowości, podsycana przez chorobliwą nadczułość na cierpienie.

Epoka położyła na nim piętno, epoka, która wywołała ruch rewolucyjny 1905 roku, pełny sprzeczności, niszczycielstwa i ciemnego chaosu w stosunku do sprawy narodowej — a która później, po wyklarowaniu się, wyłoniła z siebie dążenia do zbrojnego czynu dla uzyskania niepodległości.

Do wieszczów naszych zbliża się Żeromski tem, że wprowadza do historji etyczny punkt widzenia. Powstania nie udają się, jako kara za grzechy wobec ludu, tego nieobudzonego jeszcze Turonia. Klęska pod Cecorą to wynik sobiepańskich, nieposkromionych indywidualizmów szlacheckich. Zdaje się w nim bytować pewność, że doskonałość wewnętrzna sprowadza lepszy los dla narodu, że w duszach ludzkich są ośrodki magnetyczne, przyciągające łaskę i szczęście na społeczność. Przysięga w „Dumie o Hetmanie":

„Jest w orszakach ludzi polskich genjusz lotny, jest od przemocy zamęczona czcigodna wola. Są ludzie nowotnej Polski o duszy niebiańskiej, motyle cudnoskrzydłe rodu człowieczego, kwiaty cudowne w rubasznem pustkowiu. Przez trud tych dusz w Polsce samotnych przysięgam, iż wydźwignie się anioł jej wewnętrzną mocą swoją z cielesnej poczwary".

Te poglądy społeczne i narodowe, oparte o etykę, jaskrawo się różnią od przystosowań tejże etyki do życia indywidualnego. U Żeromskiego niema światopoglądu jednolitego, oświetlonego wysokiem światłem z góry, któryby wszystkim ideom i wypadkom nadawał prostokątność, niezbitość, czystość.

Bohaterskie porywy nawet są skażone, zmącone, pozbawione prostolinijności. Z ofiarnictwem społecznem i narodowem, z pragnieniem białości walczy wróg podstępny i silny, sączący truciznę w krew człowieka — walczy pierwotny, niezwalczony jego hedonizm.

Obawa bólu własnego i cudzego jest najtajniejszą sprężyną twórczości Żeromskiego. Ci, co wierzą w znikomość, ci, dla których życie jest krótkiem mgnieniem między dwiema nicościami — lgną całą siłą instynktów fizjologicznych do bytowania materjalnego. Wieczność jest wielka, niewiadoma — a więc — *carpe diem!*

Żeromski z usposobienia nie był tylko człowiekiem ziemi. Miał w sobie momenty marzenia kontemplacyjnego, zwłaszcza wobec przyrody, której kształty, te hieroglify boże na ziemi, wpisane do odcyfrowania tajemnicy zaziemskiej dla wybranych, mówiły do niego muzyką piękna. Zrywał się w wyż — na chwile. Bo ciężar myśli, którym przytłoczyła go bezbożna epoka, pusta, jak dzwon bez serca, spychał go w dół. A jednak nie znał na ziemi dosytu. Oto marzy w „Godzinie":

„Ku pustyniom nieba wydzierać się z prochu tej ziemi i nawzajem przez niebo być wiekuiście objętym. Sprzymierzać się z niebem, które jest najbardziej podobne do ducha ludzkiego, a jednak inne o nieskończoność, przybliżać się do czegoś, co jest bez początku i bez końca, do cudu, nieomylnego światła i tajemnicy — ciemności, towarzyszki

przeszłych i przyszłych dni. Być uwolnionym na zawsze od istoty ziemskiego szczęścia i cierpienia, od widoku przemocy i dreszczów trwogi, od uczuwania w sobie dzikich żądz i nikczemnego dosytu..."

W „Nawracaniu Judasza", w „Charitas" odtwarza piórem wielkiego poety stany modlitewne:

„Radosny śmiech, wzburzenie ducha, które się z Boga rodzi, — *gaudium spirituale, quod de Deo est,* — trzęsło się w jego piersi i wyrywało na usta. Rozum stał się jasny i obejmujący wszystko od krańca do krańca..."

Kontemplacja obłoków przez Ewę po odbytej spowiedzi... Poranna modlitwa brata Tytusa w górach... Ileż to porywów, ileż to wyczuć Boga, tęsknot ku Niemu, ile zrozumienia niedostateczności wszystkiej nawet radości życia, wynikającej z piękna ziemi...

Kamieniem węgielnym pozytywizmu była zasada: nie odrywać się od ziemi. Nie oddawać miąższu swej duszy temu, co z pracami, potrzebami, realnemi celami tego świata nie związane. Tęsknota do wyzwolenia z pęt złego, do niebiańskich uciszeń, do Prawdy jedynej, tęsknota, bijąca w Żeromskiego uczuciu, jak żywa woda, zasypywana jest bezustannie miałem myśli, rodzących się z intelektu, niewolnie opanowanego przez ducha czasu.

Żeromski nasiąknął bezwyznaniowością, a z drugiej strony błąkał się na pograniczu różnych rojeń mistycznych — masonerji, manicheizmu, teozofji. Ślady tych zainteresowań i studjów spotykamy w „Popiołach", „Dziejach Grzechu" (są tam rzeczy wyjęte z „Wielkich Wtajemniczonych" Edwarda Schuré'go), w „Aryman mści się". Ale dyletanckie, nieokreślone, nieobowiązujące maksymy, przesuwające się filmowo przez ruchliwy umysł pisarza, nie dały mu żadnej określonej etyki, prócz etyki społecznej, prócz chęci podźwignięcia cierpiących.

Wiemy, że Żeromski ze względów osobistych zmienił wyznanie. Po fakcie tym w książkach jego („Nawracanie Judasza") ukazuje się apoteoza arjan polskich. Jego tęsknoty metafizyczne nie przeszkadzały mu całkiem stanowczo być przeciwnikiem Kościoła. Jedną sprawę religijną otacza sympatją: prześladowanie Unitów. Ale to ze względów patrjo-

tycznych. Sympatycznie przedstawiony w „Urodzie Życia" ksiądz polski, pracujący wśród Unitów na Podlasiu, zrzuca sukienkę kapłańską i opycha się w Paryżu nowoczesną filozofją — i tam dopiero mózg jego zaczął pracować „z siłą i zdrowiem". Ksiądz Nastek z „Przedwiośnia" — to karykatura, która może mocno ucieszyć agitatorów socjalistycznych. Z widoczną sympatją przedstawił BrBr. Albertynów, pracujących dla podźwignięcia szumowin społecznych. Cel tych zakonników jest społeczny, więc Żeromski musi ich aprobować — uderzyło też jego wyobraźnię pisarską ogromne bogactwo typów i materjału powieściowego, który wyzyskał w „Nawracaniu Judasza" bardzo pobieżnie. Zetknął się z tym światem, odczuł jego wysokie piękno — ale nie stał się konwertytą. Przemiana nie dokonała się w jego sercu. Między nim a wiarą stał mur przesądów intelektualnych. Nie przełamał ich, nie zszedł na niego ów cud łaski, o którym, za Retté'm, mówi ks. Czesław Sokołowski w swojej broszurce: „Problem nawrócenia w najnowszej powieści Żeromskiego".

A materjały palne były nagromadzone — brakowało tylko iskry. Jak Żeromski potrafił odtworzyć spowiedź i stan duszy rozgrzeszonej w „Dziejach Grzechu", życie zakonników, szukanie Boga! W iluż to miejscach swych powieści, swych broszur cytuje Ewangelję, św. Tomasza z Akwinu (choćby w „Początku Świata Pracy"), Ojców Kościoła, listy św. Pawła i t. d. Znał to, czytał. Ale „postępowa" odraza do Kościoła trzymała go zdala od niego. Ustami swego bohatera, Nienaskiego, mówi, że polskość i katolicyzm to są jak skuci ze sobą Lelum i Polelum, że katolicyzm to „polska wiara". Ale przyjdzie czas, gdy zostaną ze sobą rozłączone. „Może kiedyś szczęśliwy los rozerwie te łańcuchy i każdemu z tych braci da wolność" — pisze Żeromski.

O ile wśród ludu polskość i katolicyzm byli to istotnie skuci ze sobą Lelum i Polelum, o tyle dla pewnej kategorji patrjotów wiara była czemś do ziemskich celów Ojczyzny przeciwstawnem, niejako szkodliwem dla niej, gdyż odwracała od jej realnych zagadnień. Naród był pojęty jako wspólnota, dążąca do urzeczywistnienia rozrostu materjalnego i kulturalnego, do ostania się w walce o byt. Cel jego bytowania zaczynał się i kończył na ziemi. Wtedy wszystko,

cokolwiek odwracało od całkowitego poświęcenia sił celom narodowym, stawało się wrogiem.

Jeżeli jednak pojmiemy naród, jako zbiorowisko duchów pokrewnych, mających tu na ziemi wypracować odrębny, twórczy kształt istnienia, gdyż to jest drogą, jest sposobem podniesienia się ku Bogu, pracą dążącą do wkupienia się w społeczność zbawionych — wtedy zaniedbanie celów duchowych, zatopienie ich w doczesności wyda się nam najgorszą krzywdą, wyrządzoną Narodowi. Nie znaczy to, że należy wszelkich prac materjalnych zaniechać: przeciwnie, wielkość pracy pożytecznej, wyzwalającej siły twórcze w innych i w sobie, owocność *służby*, którą dla chrześcijanina w duchu jest każda praca, decyduje o zasłudze i podniesieniu duchowem.

Miłość nie oparta o doskonałą miłość Chrystusa, kapryśna jest, tyrańska, ułomna i krzywdząca. U Żeromskiego, najpiękniejsza strona jego duszy — miłość dla świata — przygarnięcie do serca miljonów — nie ma czystości Mickiewiczowskiej. Ofiarny Bodzanta na dnie swych prac społecznych tai pobudki egotyczne i w spełnionem dziele nie znajduje zadowolenia, mówiąc zimno w pewnej chwili: „Nudzą mnie cnoty moje!" Gorący społecznik, poeta Jaśniach nurza się w grze hazardowej, zamierza popełnić samobójstwo i Ewę, wyznającą mu dzieciobójstwo, rozgrzesza wskazaniem na Napoleona, który dla dzieła swego zabił tylu ludzi... Nienaski nie może oprzeć się kobiecie, która jest antytezą wszystkich jego dążeń, całej jego treści życiowej i gotów jest dla niej popełniać zbytki, zamiast wszelkie środki użyć dla cierpiącego proletarjatu, jak mu nakazuje idea.

Żeromski kilku nawrotami przeprowadza analizę ofiarnictwa społecznego — i za każdym razem doszukuje się na dnie jego pobudek egoistycznych, chęci rozszerzenia własnej osobowości, uzyskania sławy, wyniesienia się nad innych... Chwilami brzmi w nim nuta nietzscheańska — dążenie do nadczłowieczeństwa drogą czynów bezwzględnych, nie mających nic wspólnego z altruizmem. Podziwia Napoleona. Sułkowskiemu w „Popiołach" wkłada w usta słowa: „Chciałbym władać duszą i jej małemi, nędznemi cnotami dla celów wielkich". Nienaski marzy o tem, by zostać bohaterem, cy-

klopem, obdzielającym mocą swoją miljony. Wewnątrz siebie czuje się władcą świata i władcą dusz...

Sen o zbawieniu świata staje się snem o własnej potędze — chociażby duchowej tylko. Nawet w owem powiedzeniu więźnia-inteligenta w „Róży", kiedy przygniótł go ciężar niewymownej nędzy i cierpienia: Nikt nademnie! Ani jeden proletarjusz nademnie! — jest pycha, szukająca wywyższenia we wszystkiem, ostatecznie znajdująca chlubę w ogromie wyrzeczeń.

Żeromski pojmuje wszelkie wyrzeczenie tylko jako drogę do zdobycia sytości. Tak mu każe „defekt socjalistyczny", owa ideologja pełna sprzeczności, stawiająca za cel szczęście osobiste człowieka, zaspokojenie wszystkich jego pragnień, a dla tego znikomego szczęścia, nie mającego przedłużenia w wieczności, poświęcająca rozwój i życie tysięcy...

Ta rozbieżność najlepiej się ujawniła w „Nawracaniu Judasza", gdzie społecznik Nienaski zetknął się z Albertynami. Nie jest w stanie ich zrozumieć. Cel pracy społecznej dla niego — nasycać, a o ile można — przesycać. Nienaski nie może pojąć owego „bajecznego funta cukru na raty" — owej zasady niegromadzenia bogactw, poprzestawania na małem. Patrząc na gromadę zakonników, którzy znaleźli niezachwiane szczęście w ascezie i modlitwie, robi im zarzut banalny, znany zarzut ludzi zewnętrznych — że szczęście ich duszy jest egoizmem: „Wy pływacie, nierozsądni żeglarze, po dzikiem morzu, ja stąd, z zatoki mojej spokojnie i z modlitwą na ustach oglądać będę wasze błędne drogi na grzbietach szalonych fal".

Żeromski przez całe życie znał nastroje poetyczne, gdy dusza wybiegała poza świat z wołaniem i tęsknotą, ale nie miał spójni z Bogiem. Nie czuł Jego kierowniczej ręki. Nie rozumiał Opatrzności — życiem w jego oczach kierował tylko straszliwy przypadek.

Natura człowieka nie może znieść poczucia przypadkowości we wszechświecie. Jeżeli nie pojmuje się, że za grobem jest także życie, tylko w innej formie, że jest zawieszona nad istnieniem naszem tablica praw, wtedy świat jest w oczach naszych chaosem, kataklizmem z przerwami,

staniem nad otchłanią, kroczeniem bezsennem z mieczem Damoklesa nad głową. Kiedy w wiekach szczycących się rozkwitem rozumu i oświaty, odrzucono prawo boże, na miejsce to chciano postawić prawo naukowe. Doigrano się do determinizmu i wtedy żywa dusza człowieka ocknęła się z krzykiem protestu, nie chcąc czuć się li tylko punktem przecięcia sił zewnętrznych...

Żeromski nie widzi przyczynowości bożej, a tępa przypadkowość wywołuje w nim rozpacz i bunt, bezsilny, gorzki bunt... Dlaczego lekarz-społecznik i jego śliczna żona umarli na nosaciznę? Dlaczego szczęście Raduskiego zostało zdruzgotane potwornym ciosem, chociaż był człowiekiem dobra? Zastanawiają go zarazki chorób, niszczące organizm ludzki. Zgrozę wywołuje w nim wypadek w górach, druzgoczący młode życie skauta („Złe spojrzenie").

Dlatego i śmierć wydaje mu się straszną, że intelekt jego odrzucał pełnię nieśmiertelności, wzbierającą czasem w uczuciu. Ze śmiercią, jak z przeciwnikiem zmaga się długo i rozpaczliwie. Śmierć opisuje z dyszącą zgrozą, z odczuciem całej jej potworności, z włosem zjeżonym na głowie, z gardłem zaschniętem i ciężkiem pulsowaniem skroni. Okropności zdobycia Saragosy, zabicie dziecka podczas oblężenia Mantui, szubienica na rynku krakowskim i wiele innych opisów zdradza strach śmierci, a nie jej przezwyciężenie.

W „Ludziach Bezdomnych" Żeromski kreśli jeden z dramatów owej bezwyznaniowej epoki: zmaganie się ze strachem śmierci u Korzeckiego, który kończy samobójstwem. Przypomina to analogiczne przejścia psychologiczne u jednego z bohaterów „Biesów" Dostojewskiego, Kiriłłowa. Ale tamten chce zwyciężyć uczucie strachu śmierci w przekonaniu, że stanie się w chwili bezstrasznego zgonu Bogiem. Jest to jeden z objawów owej mistyki rosyjskiej, opartej na dążeniu do człowiekobóstwa, mistyki obłędnej, rodzącej się z rozpętanej samowoli i pychy człowieka. Korzecki takich tendencyj mistycznych wcale nie ma. Oburza go fakt, że śmierć jest narzucona człowiekowi z zewnątrz. Buntuje się w samowładztwie swej osobowości. Oto przychodzi coś, co jest poza nami i dokonywa nad nami brutalnego gwałtu. „Umrzeć dlatego, że taka jest moja wola, umrzeć wtedy,

kiedy ja chcę, ja — pan, duch i za to, co biorę pod moją silną rękę, co ja biorę w obronę!"

Tu jest ten sam fakt bezgranicznego zadufania w siły człowieka, jak u Hindusów, którzy sądzili, że drogą ćwiczeń i ascezy można uzyskać siłę duchową, równą bóstwom. Korzecki nie znosi ograniczenia swego „ja". A tymczasem — jakaż upokarzająca, bolesna niewiedza jest w tych podrygach ludzkiej ambicji! A tak blisko do uchwycenia jest nić łączności z Bogiem, ten drut elektryczny, przenoszący prawdziwą potęgę, w której człowiekowi, spoglądającemu ponad siebie, danem jest uczestniczyć. Droga wzwyż zawsze wymaga widzenia szczebli nad swą głową, a nie określenia się kołem, zamykającem w sobie nasze „ja", jako świat samowystarczający i samowładny. Człowiek, nie czujący Boga, stawia na piedestale siebie, jak Korzecki.

Duchem na inną miarę był Wyspiański i bliższym był prawdy, gdy pisał w „Achilleis": „Przemóż śmierć, ducha twego siłą zgonu mierzą..."

Więcej też u Żeromskiego „snów o potędze", niż prawdziwej potęgi.

Prawdziwą potęgą w człowieku są jasne, niewzruszone kryterja. Tych kryterjów w dziedzinie filozoficznej Żeromski nie ma. Przewija się w jego dziele tysiąc przeciwstawnych sformułowań, djalektycznych sporów, antytez dwóch różnych stanowisk.

Zasadniczą postawą etyczną Żeromskiego wobec świata jest dążenie do doskonałości i dobra, głębokie wzdychanie ku niemu. Typy ujemne (Pochroń, Płaza, Spławski, Snica i in.) i sytuacje zbrodnicze kreśli dla rozwiązania problematów życiowych i psychologicznych, lecz nie dlatego, że go pociągają. Musi dotrzeć aż do dna sprawy odrażającej, „wwiedzieć się" w nią! Musi poznać tajne sprężyny zła i grzechu i przejść ze swymi bohaterami wszystkie ich szczeble, aby istotę zła zrozumieć i ogarnąć. Zjawiska ujemne interesują jego wrażliwość, niepokoją jego sumienie, ale nie są mu pokrewne.

Matuszewski, subtelny krytyk, który nadzwyczaj wyraźnie stał na stanowisku agnostycznem, zaznaczył u Żeromskiego wieczne rozdwojenie, stwierdził ciągłe szarpanie się

w jego postaciach Ormuzda z Arymanem. Ale musimy stwierdzić, że nigdzie niema u niego linji demarkacyjnej między państwem światła i mroku. I nigdzie niema sformułowania, cóż to jest ów Ormuzd?

Typy Żeromskiego spreparowane są podług recepty realistycznej i składają się z mięszaniny dobra i zła, rzeczy wzniosłych i nikczemnych, z poezji i pospolitości. Ale Żeromski chwilami zaczyna sam wątpić w realność tych konglomeratów. Czy istnieje osobowość, jako całość, jako byt skończony w sobie i zamknięty?

Niepołomski w „Dziejach grzechu" rozmyśla o „wieloosobowości jaźni": „Do duszy wdzierają się pierwiastki nowe. Dawne giną... nowe, rzec można, duchy przepływają w granicach tego samego ciała... Z takiego pojmowania wieloosobowości jaźni wynika nowy świat odpowiedzialności. W tak zwanym zbrodniarzu, któż wie? karzemy może dawno pogrzebanego człowieka grzechu, może strącamy z tarpejskiej skały świętego, który z tamtym ma tylko wspólne imię i nazwisko".

Myśl analityczna, boleśnie dysekująca zjawiska, podszepnęła poecie ten najdalszy wyraz zwątpienia, sięgający dalej od zaprzeczeń kartezjuszowskich, obalonych zwycięskiem *cogito ergo sum.*

„Dusza jest to ocean, po którym kołyszą się fale, emanacje życia". Indywidualność jest jeno wiecznem stawaniem się, nie zaś bytem. W tem panteistycznem przemijaniu niema dobra i zła — tylko opadanie i wznoszenie się fali, które kiedyś i kędyś wytworzy harmonję.

Dlatego Korzecki w „Ludziach Bezdomnych" rzuca nihilistycznie i paradoksalnie: „Zbrodnia powinna być wyzwolona tak samo, jak cnota".

Jest to oddźwięk mistycznych teoryj Słowackiego, wyrażonych w „Samuelu Zborowskim", gdzie poeta tłómaczy znaczenie Lucifera, działającego przez ból i zbrodnię świata. Pogłosem „Genezis z ducha" brzmi uniesiona tyrada Korzeckiego:

„Duch ludzki jest niezbadany, jak ocean. Spojrzcie w siebie... Czy nie zobaczycie tam ciemnej otchłani, w której nikt nie był? O której nikt nic nie wie? Siłą przymusu,

ani żadną inną nie może być wytrzebione to, co nazywamy zbrodnią. Wierzę mocno, że w tym duchu nieogarniętym, sto tysięcy razy więcej jest dobra — ależ co mówię! — w nim wszystko, prawie wszystko jest dobre. Niech tylko będzie wyzwolone! Wtedy okaże się, że złe zginie..."

Wiry i piany niepowstrzymanego nurtu myśli Żeromskiego, który chłonął wszystko po drodze, nie przebierając, czy porywa świeże gałęzie, czy zmurszałe pniaki — wpadały w podziemne groty pełne mroku i chaosu. Ale są to myśli niejako na marginesie jego twórczości. Filozofja jego, prócz dziwnie dobrze skonstruowanego utworu „Aryman mści się" jest położona obok dramatycznych scen i lirycznych nastrojów i częstokroć niezgrabnie do nich przyszyta.

Typy jego bynajmniej nie są wieloosobowe — lecz spoiste, odrębne, żywe, balzakowskie. Tylko Balzak, kreując aktorów „Komedji ludzkiej" nic prócz gry namiętności i uczuć ludzkich nie chciał wyrazić. Dawał rozwiązania psychologiczne, zaś Żeromski przepajał każdą książkę ideowością, która przechodziła w publicystykę i wypaczała linję powieści.

Kameleonowo przechadza się po twórczości Żeromskiego Ormuzd. Raz jest oświatą, raz czystością w miłości (Dzieje Grzechu), to znów niejasnym dobrym instynktem, przez który można „doszukiwać się w sobie i bliźnich istoty najgłębszej, poznawać nie zewnętrzne, ordynarne, mocne bydlę, lecz słabego wewnętrznego anioła. Wszystkie te młodociane piękności i wiry dusz nazywały się technicznie „nawracaniem Judasza".

Rozchwiejność i nieokreśloność wskazań moralnych wynikała z walki w Żeromskim najwyższych idei z cielesnem, niewyzwolonem, pełnem pasji lgnieniem do życia. Szczęście, idące z materji, ze świata ciał i przedmiotów... Usprawiedliwione jest, usankcjonowane, uczynione wiarą i celem człowieka. Asceza jest zasadą odrzucaną przez socjalizm, przez świat społeczników, wierzących, iż doskonała organizacja i dopuszczenie wszystkich do pełnego żłobu jest celem najwyższym. Poszczególni ofiarnicy cierpią głód dla ocalenia zasady powszechnej sytości.

Wyrzeczenie spełnia się — ale jakże ciecze krew ser-

deczna! Pragnienie komfortu, bogactwa, piękna, kobiety, życia kulturalnego, cichego domu... Rzucają to wszystko i odchodzą ku pracom swym i bojom Cedro, Olbromski, Żółkiewski, Judym, Rozłucki, Nienaski, odrodzony na duchu Granowski... Ale miłość tych rzeczy, szalona potrzeba ich i męka odtrącenia wypaczają nieraz ofiarników. Jest to zawsze zewnętrzne zwycięstwo, a głęboka porażka w duszy...

Nieraz asceta nie wytrzymuje wyrzeczenia. Jan na pustyni („Aryman mści się") wkłada w ogień dłoń, by się od pokusy ochronić, by odegnać czar kobiety, przynoszącej mu miłość. Ale wnet potem pięść zwęgloną z przekleństwem podnosi ku niebu. Żądzy szczęścia zabić nie można, podeptanie instynktów życia mści się na człowieku straszliwie.

Tak mówi swemi dziełami Żeromski, człowiek, marzący o potędze jednostki ludzkiej, a nie wiedzący, że się potęgę tę przez opanowanie swych instynktów zyskuje.

Całe piękno, cały urok ziemi streścił się dla Żeromskiego w kobiecie. Umie owiać ją obłokiem aromatów, mgłą kadzidlaną zachwytu. Wszystkiemi czarami poezji czyni kobietę najpożądańszą, jedyną. Obdarza ją urodą i pięknym strojem, rozkochuje się w akcesorjach kobiety, w jej motylich barwach, w jej uroczych linjach. Dusza jej nieraz schodzi na plan dalszy, zostaje dla nas nieznana, jak dusza Heleny de With lub pani Ołowskiej.

Miłość jest dziedziną, gdzie najsilniej rozpętuje się żywioł, dziedziną najmniej przez etykę opanowaną. Ująć w karby ten żywioł niesforny, poddać go prawu moralnemu, uczynić człowieka zwycięzcą swych instynktów — takiem było od prawieku dążenie wszelkich prawodawstw religijnych, wszelkich doktryn etycznych. Stopień opanowania ciemnej, burzliwej dziedziny erotyki jest kamieniem probierczym kultury duchowej człowieka. Żeromski, umiejący nieraz z niewymownem pięknem mówić o wysokich wartościach duchowych, w zetknięciu z erotyką odzyskuje narowy jaskiniowca. Dochodzi do najdalszego odrzucenia obsłon — ale powiedzmy, że to się nazywa hellenizmem. Ma wtedy oparcie w przytwierdzeniu opinji epoki. Jego mężczyźni stają się w chwili żądzy barbarzyńcami, dla których nie istnieją obowiązki, konwenans, moralność. Cała ich wytworność du-

chowa zamienia się w gruby śmiech, wściekły spazm pożądania lub nienawistny szał zazdrosnego samca. Zwłaszcza zazdrość umie Żeromski opisać wnikliwie i precyzyjnie. Zazdrość Rafała Olbromskiego, Rozłuckiego, zwłaszcza zaś „Czarusia" Baryki — to ohydne zapamiętanie, stojące poza kodeksem praw etycznych i estetycznych. Dążąc do ogarnięcia wszystkich dziedzin życia prawem etycznem, Żeromski wyłącza z niego, stawia poza jego nawiasem tajną, rozkoszną, upajającą sferę szczęścia i miłości. Tu człowieka nie pętają żadne nakazy, tu jest owa „jasna łąka", na której wyzwala się z obróży życia, ukutych przez cywilizację na ludzkie zwierzę.

Na przełomie epok, gdy zaczęła się twórczość Żeromskiego, miłość odgrywała olbrzymią rolę w życiu Europejczyka. Jeszcze niedawno przed Żeromskim grasował wpływ Zoli, opierającego psychologję na fizjologji, sprowadzającego do niej pobudki czynów prawie bez reszty. Przed symbolizmem, współczesnym Żeromskiemu, przeorał dusze epoki parnasizm, ów kierunek, stanowiący jeszcze jeden nawrót do pogaństwa antycznego. Z gwałtownością pisał przeciw niemu nawskróś współczesny Beaudelaire, powstając w swoim *L'art romantique* przeciw „szkole pogańskiej". Poparty wielką twórczością Leconte de Lisle'a, tak pokrewnego Ernestowi Renanowi, materjalizm i pesymizm naukowy sączył się w dusze twórców, rzucając hasło wyzwolenia materji z oków ducha, hasło sankcji dla zmysłów i szerząc kult klasyczny piękna materjalnego.

Jedyną przeciwwagą, nadającą wartość wewnętrzną owej jałowej epoce, były uczucia społeczne. Ale chcieć czynić dobrze bliźniemu nie znaczy to umieć mu dać naprawdę chleb żywota. Podano masom obosieczne wezwanie: prawo do szczęścia! I ta nauka doprowadziła do wynaturzeń, które cofnęły kulturę świata, gdyż egoizm ludzki nie wstydził się wyszczerzyć swych kłów.

Erotomanja rozwijała się ze straszliwą siłą, szerzona przez powieść eksperymentalną, przez realizm, przez naukowy punkt widzenia w beletrystyce. Wobec nauki, przy badaniu prawdy niema objawów złych i dobrych. Ale powieść, notująca wszystko z plastyką sugestyjną, mająca zdol-

ność budzenia w czytelniku objawów analogicznych do opisywanych jest straszliwem narzędziem urabiania ludzi. Scena pełna szału, najdalszych obnażeń, podana przez powieść, rzadko służy celom poznawczym i pobudza do wniosków filozoficznych. Chyba bywa taką dla garstki nielicznych białych i wyzwolonych duchów na ziemi. Najczęściej, zanim pouczy, zanim pchnie do zwalczania złego, już rozpęta brudny pożar w człowieku.

Czy istotnie do pokazania sprężyn ludzkich uczuć potrzebne nam są niższe procesy organiczne, czy nie może być psychologji bez fizjologji? Wszak dawniej pisano także powieści, gdzie ukazywano tylko wyższą, duchową nadbudowę przeżyć ludzkich, a publiczność, jeszcze nieskażona rozluźnieniem i brakiem wszelkiego tabu społecznego, czytała to i lubowała się w jakże niewinnych i naiwnych dla naszego pokolenia „Nowej Heloizie", „Werterze", „Endymionie" lorda Beaconsfeald'a!

Nauki przyrodnicze usankcjonowały i podwyższyły instynkt, powieść rozpętała go aż do ostatnich granic, zwłaszcza powieść francuska, gdzie tyle frywolności i podkasania grasowało zawsze obok poważnych zagadnień.

U nas literatura pod względem erotycznym była naogół czysta. Ale o prawo odtwarzania wszystkich objawów życia toczyła się nieraz walka. Było to na początku Młodej Polski, gdy w twórczości Przybyszewskiego rozegrał się bój o prawo sztuki do niezachowywania nakazów etycznych i konwenansów. Wtedy to Sienkiewicz napiętnował młodą sztukę, podnoszącą instynkt płciowy do godności absolutu, określeniem dosadnem a niepowtarzalnem.

O prawie rozwydrzenia w literaturze pisał głęboki skądinąd krytyk, Ignacy Matuszewski, napozór przekonywająco: „Tendencja byłaby pod względem artystycznym wadą, gdyż tendencja, czyli świadome fałszowanie obrazu życia w duchu pewnej doktryny filozoficznej czy socjologicznej odbiera dziełu sztuki najcenniejszy jego przymiot, a mianowicie bezpośredniość i szczerość". I dalej twierdzi Matuszewski kategorycznie: „Artysta rzetelny ma prawo pisać o wszystkiem i przedstawiać wszystko". Temi maksymami nasiąknął z atmosfery Żeromski i kierował się niemi, pisząc swe powie-

ści. Niekiedy dochodził do potwornego naturalizmu jak w „Dziejach grzechu", gdzie najwyższe zachwyty duszy przeplatają się z najgłębszym upadkiem człowieka.

Można stwierdzić doświadczalnie z objawów wpływu Żeromskiego, że jego erotomanja rozpętywała w ludziach nie „wewnętrznego anioła", lecz bestję. Pytanie, czy żywioł w tym człowieku, czy nieprzeparte pragnienie rozkoszy nie zwyciężyłoby w jego dziele wówczas nawet, gdyby w nim istniał nakaz etyczny do okiełznania cuglami woli rozwierzganej żądzy?

Nakazu tego wszakże nie było, hedonizm był wiarą Żeromskiego. Erotyka jego jest czasami potężna, żywiołowa, pełna cudu zlania się w jedno dusz, jak miłość Łukasza i Ewy, Rafała i Heleny, czasami zaś przechodzi w wyrafinowaną zmysłowość, pożądającą niezależnie od duszy, albo w starczy, ohydny chichotek lubieży (w „Przedwiośniu").

Dusze, które naprawdę osiągnęły jasność i potęgę, dusze w i e d z ą c e pokonały zawsze przedtem żądze swe i uweseliły się tem zwycięstwem. Pokonały głód użycia, głód miłości, strach śmierci i bólu.

Żeromski — to dusza bezsilna w swej nadczułości, to dusza niewyzwolona.

Dlatego nie umie zapanować nad życiem i łamie się pod faktem istnienia bólu. Wobec świata jest kliszą bezsilną, filmem nieobronnym, nie umiejącym dokonać segregacji zjawisk i ustanowić nieomylnie ich hierarchji. Nie jest on, ściśle mówiąc, realistą, bo punkt ciężkości jego zainteresowań przerzucony jest wewnątrz człowieka, bo przepaja on przyrodę i sceny dramatyczne liryką. Objektywne przedstawianie zjawisk nigdy nie było jego wyłącznym celem. Wkładał w nie krzyk swej duszy, swój protest, swoje idee, bunt wobec biegu zdarzeń i przeznaczenia, którego ślepy i obłąkany z męczarni, nie umiał zrozumieć. Jan Sten użył w stosunku do Żeromskiego określenia „nadrealizm" wtedy, gdy żaden podobny kierunek we Francji jeszcze nie istniał. Inną też oczywiście treść wkładał w ten wyraz nasz krytyk, niż obecnie André Bréton lub Louis Aragon.

Brak wiązań wewnętrznych i przejrzenia prawdy ujawniał się u niego wtedy, gdy chciał dawać wskazania współ-

czesności. Tak, są straszne antynomje społeczne i w naszym kraju, jak w każdym innym. Ale wieszcz każdy jest przemądrym pedagogiem, oświeconym z góry, jest lekarzem przezornym i umiejętnym, kładącym cudotwórcze dłonie na rany swego narodu.

Żeromski zawsze wyolbrzymiał i zbytnio uogólniał fakty, których dotknął własnemi dłońmi. Nieodporną jego wyobraźnię łatwo było zasugestjonować. Antagonizmy pogłębiał, rozcinał, jak ranę do kości. Chciał wstrząsnąć sumieniami ludzi w Polsce i wyciągnął na jaw rozdźwięki, słabsze w rzeczywistości, niż on to przedstawił, a całkiem zbytecznie spotęgowane i rozdmuchane przez sformułowanie. Wszakże plastyczne ujęcia sztuki rzeczom istniejącym realnie nadają moc motoryczną, rzeczy nie istniejące powołują do realnego bytu...

W chwili obecnej nie trzeba było rozdarć i przeciwstawień obnażać, ani też ich wyolbrzymiać. Myślimy o „Przedwiośniu". Odruch olbrzymiej większości narodu stwierdził, że obraz Żeromskiego nie wydał się tej większości dokładnym, że były tam bolesne dla serca polskiego deformacje.

Obrażającym uczucie narodowe jest właściwie nie tyle Czaruś Baryka, tak stwardniały i powojennie zaskorupiały uczuciowo. Stanął on naprzeciw wojska polskiego na czele strejkujących robotników. Robi awanturę klasową wewnątrz państwa, pomaga wyrzucać „pod paszki" zwierzchność fabryki, jak z zachłystującą się od przyjemności ironijką konstatuje Żeromski. Ale nie przekreśla państwa polskiego, ma zastrzeżenia względem niego, jednak walczy sam o niepodległość. Baryka parł oddzielnie na tłum żołnierzy — ale z tymi samymi żołnierzami pójdzie w chwili odpowiedniej prać bolszewików. Uznaje bratobójstwo w walce klas, ale braci sam zakatrupi, a obcym nie sprzeda.

Natomiast nie do zniesienia jest nazwanie ideowcami rozognionego tłumu, wyprężającego pięście ku bratobójstwu. Nie do zniesienia jest nazwanie ideowcem ohydnego Lulka. Wroga, podkopującego za pieniądze bolszewickie Polskę, wroga, cieszącego się nienawistnie z każdego niepowodzenia Polski przedstawia Żeromski, jako nieszczęśliwego suchotnika, jako przeczystego ofiarnika i płomiennego fanatyka. „Tylko przetrzymać do najprędszego końca tę „niepodle-

głość", a wtedy jeszcze swobodniej pooddycham na świecie", — wykaszluje i wypluwa ze siebie Lulek, uważający swoją Ojczyznę za „najreakcyjniejszego skira ludzkości".

Nie znamy w Polsce Lulków. Znamy równie nienawidzących Polski, tających się w niej wrogów — Gabryelów, jakich opisał German w „Iwonce". To jest prawdziwsze. W to można uwierzyć. Namalować własnemi rękami Lulka — to szczyt perwersji narodowej, samoudręczycielstwa dla człowieka, istotnie kochającego Polskę.

Ten pęd niezdrowy do odsłaniania zgniłych den, najgorszych podziemnych katowni ducha i ciała jest w Żeromskim rodem z Dostojewskiego, którego znał bardzo dobrze. Rodem z Rosji. „Na dnie" nie szuka rozwiązań Europejczyk. Wielki mistrz narodu nie stawia udręczonych serc rodaków wobec nierozwiązalnej antynomji, mrożącej krew w żyłach — wobec bratobójstwa. Ostatnie słowo jego musi być harmonijnem rozwiązaniem, a nie potwornym zgrzytem.

Rozbiór poglądów społecznych Żeromskiego, jego toczonej od lat, we wszystkich prawie książkach polemiki z zasadami dyktatury proletarjatu, krwawej rewolucji, z problematem chamstwa demokratycznego i zadań inteligencji byłby niezmiernie interesujący. Wyniknęłoby z niego stwierdzenie zupełnej jego rozbieżności z wielu zasadami socjalizmu oraz całkowita negacja komunizmu, którą wykazał w oględnych sformułowaniach numer *Wiadomości Literackich*, poświęcony Żeromskiemu. Ale we wskazaniach swych Żeromski się błąkał, a w podawaniu gorzkiego lekarstwa nie znał miary. Kochał Polskę, a sam nie mając prawdy, nie wytyczył jej dróg nieomylnych. Uczył kochać po ziemsku sercem bolesnem i rozdartem, nie złączonem więzią żadną z czystem sercem Chrystusa, chociaż miewał czasami Imię Jego na ustach. Było w nim tyleż bestji, co anioła. Nie był wyzwolony i wiedzący — widział tylko rozbrzask majaczący w oddali, lecz nigdy nie poznał do końca światła.

Anna Zahorska.

Rosyjski romantyk nawrócony.

O. WŁODZIMIERZ PECZERIN.

(Dokończenie).

V. Próba.

Po wizytach krewnych i przyjaciół nastąpiła długa przerwa w historji stosunku Peczerina z Rosją. W r. 1853 przypomniał sobie o istnieniu O. Peczerina żyjący podówczas w Anglji Hercen. Ciekawy, żądny nieznanych sobie wrażeń pamiętnikarz-rewolucjonista, a przytem także osamotniony na emigracji moskwicz wtargnął dnia pewnego do klasztoru, po dziennikarski wywiad z „zamurowanym w katolicyzmie". Przytoczymy dłuższy wyjątek z *Byłoje i Dumy.*[1]) Ciekawy to bądź co bądź przyczynek do poznania obydwóch typowych natur rosyjskich.

„Wczoraj widziałem Peczerina. Żachnąłem się przy tem nazwisku. Jakto? zapytałem t e g o Peczerina? Czyżby był tutaj? Kto, Reverend Petcherin? Tak, jest tutaj. Gdzie? W jezuickim klasztorze (sic!) St. Mary's Chapel w Clapham. — Reverend Petcherine!... I ten grzech obciąża Mikołaja!"

Ma się rozumieć, Hercen stylizuje młodzieńczego Peczerina na obraz i podobieństwo własnej postaci. Czyni z niego politykującego literata lat trzydziestych. Nie ma to wspomnienie większego historycznego znaczenia już choćby z tej przyczyny, że Hercen nie znał osobiście Peczerina i że w r. 1835 był właśnie na zesłaniu (na prowincję). Opuścimy więc część kontemplacyjno-polityczną, podając fakty bezpośredniego zetknięcia się w r. 1853:

[1]) Hercen, „Dzieła", wyd. ostatnie. Berlin 1921. Tom IV, str. 424—441.

„Nazajutrz, o godz. 2-giej, udałem się do St. Mary's Chapel. Ciężkie odrzwia dębowe zamknięte. Zastukałem trzy razy. Drzwi się otworzyły i zjawił się mizerny, młody człowiek ośmnastoletni, w habicie, w rękach trzymał brewjarz.

— Kogo mam prosić? — zapytał po angielsku braciszek.

— Reverend Father Petcherine.

— Poproszę o nazwisko Pana.

— Oto karta wizytowa i list. Do listu włożyłem prospekt „Rosyjskiej Typografji".

— Proszę, niech Pan wejdzie — powiedział młodzieniec, zamykając za mną drzwi. — Proszę tu poczekać — i wskazał mi wielkie proste krzesło, stojące u ściany szerokiego klasztornego korytarza.

Po pięciu minutach braciszek furtjan powrócił i powiedział częściowo cudzoziemskim akcentem, po francusku, że le père Petcherine sera enchanté de me recevoir dans un instant. Potem zaprowadził mnie przez jakiś refektarz do wysokiej, mało oświeconej komnaty i znowu poprosił, bym spoczął. Na ścianie wisiała płaskorzeźba, przedstawiająca Ukrzyżowanie i, jeżeli się nie mylę, także Matka Boska.

Brat furtjan wskazał mi na ścianie tabliczkę, na której było napisane, że reverend Fathers przyjmują między 4-tą a 6-tą godz. Jeszcze nie było czwartej.

— Pan, zdaje się, nie jest ani Anglikiem, ani Francuzem — zapytałem, wsłuchując się w akcent. (Dyskretnie podkreśla Hercen swoje europejskie zadomowienie się).

— Nie.

— Sind Sie ein Deutscher?

— O nein, mein Herr — odpowiedział, uśmiechając się — ich bin beinahe Ihr Landsmann, ich bin ein Pole.

No, trzeba przyznać, że furtjana wybrali sobie niezgorzej, mówił on czterema językami. Usiadłem, on wyszedł.

Wreszcie wszedł niewysokiego wzrostu, staruszek - ksiądz w czworograniastej czapeczce i w pełnym ubiorze księdza-zakonnika. Szedł wprost do mnie, szeleszcząc sutanną i zapytał czystą francuzczyzną:

— Pan chciał się widzieć z Peczerinem?

Odpowiedziałem, że ja.

— Rad jestem bardzo tej wizycie — odpowiedział, wyciągając ku mnie rękę — bądź Pan łaskaw usiąść.

— Przepraszam — powiedziałem, trochę zmieszany, żem go nie poznał, ale w głowie mi nie powstało, że spotkam go tak ukostjumowanego (!). ...Pana szata?...

Uśmiechnął się i zaraz ciągnął dalej: — Już dawno żadnej wieści z kraju nie miałem o naszych, o uniwersytecie. Pan prawdopodobnie znał Riedkina i Kriukowa?...

Patrzałem na niego. Twarz była starcza przedwcześnie; znać było, że pod temi zmarszczkami wiele przeszło, wiele *tout de bon*, t. j. umarło, pozostawiwszy tylko pozgonne ślady w rysach twarzy. Sztuczny, klerykalny spokój, którym zwłaszcza zakonnicy, jak całunem, zamrażają całe strony serca i myśli (?), był też i w jego głosie i we wszystkich gestach. Ksiądz katolicki zawsze przypomina wdowę; on też jest w żałobie i w samotności, on też wierny jest temu, czego niema, i gasi prawdziwe pragnienia podnieceniem wyobraźni...

Gdy mu opowiedziałem o wspólnych znajomych, o śmierci Kriukowa, przy której byłem, o tem, jak ciało jego studenci na barkach nieśli przez miasto, o sukcesach wykładów Granowskiego, o jego odczytach publicznych... obydwaj zamyśleliśmy się; co się działo w czaszce pod graniastą czapeczką — nie wiem; ale Peczerin zdjął ją, jak gdyby ciążyć mu zaczęła w tej chwili, i postawił ją na stole. Rozmowa się nie kleiła...

— Sortons un peu au jardin — powiedział Peczerin — le temps est si beau, et c'est si rare à Londres.

— Avec le plus grand plaisir... Ale proszę mi powiedzieć, dlaczego właściwie mówimy ze sobą po francusku?

— W samej rzeczy! Będziemy mówili po rosyjsku, choć myślę, żem już odwykł zupełnie.

Wyszliśmy do ogrodu. Rozmowa znowu przeszła na uniwersytet i Moskwę. O — powiedział Peczerin — cóż to były za czasy, gdym opuszczał Rosję, bez wstrząsu nie mogę myśleć o tem. Proszę pomyśleć, co się teraz dzieje, nasz Saul zupełnie oszalał po 1848 roku. I opowiedziałem mu parę najdrażliwszych epizodów. Nieszczęśliwy kraj, zwłaszcza dla mniejszości, która otrzymała na nieszczęście wykształcenie. A przecież... jaki dobry lud! Często wspominam naszych chłopów, gdy bywam w Irlandji, oni są nadzwyczajnie podobni: celtycki rolnik to podobne dziecko. Niech Pan pobędzie w Irlandji, a przekona się o tem.

W ten sposób rozmawialiśmy ze sobą pół godziny. Wreszcie, żegnając się, zagadnąłem go: Mam prośbę...

— Cóż takiego, proszę bardzo.

— Niegdyś w Petersburgu miałem w ręku kilka Pańskich utworów — w ich liczbie była trylogja — Polikrates z Samos, Triumf Śmierci i jeszcze coś. Czy nie posiada Pan, lub czy nie może mi ich dać?

— Jakto, więc Pan pamięta te bzdury? Przecież to niedojrzała dziecinada, twór innego czasu i innego nastroju?

— Być może — powiedziałem, uśmiechając się — właśnie dlatego (podkr. autora) mi się podobają. Ma Pan je, czy nie?

— Nie, gdzieżbym je przechowywał?

— I podyktować mi Pan nie może?

— Nie, nie, całkiem nie!

— A jeżeli znajdę je w Rosji, czy pozwoli Pan je drukować?

— Naprawdę, patrzę na te obrzydliwe utwory tak, jakby je kto inny pisał: Są mi najzupełniej obojętne, tak jak obojętnem jest bredzenie chorego, dla tego, co się wyleczył.

— Jeżeli są obojętne, więc mogę je drukować, przypuśćmy, bez podpisu? [1])

— Czyżby naprawdę te wierszyki do dziś dnia Panu się podobały?

Stanowczej odpowiedzi nie otrzymałem, przestałem nalegać.

— Ale — zapytał przy pożegnaniu Peczerin — dlaczego mi Pan nie przywiózł niczego ze swych publikacyj — przypominam sobie — w dziennikach pisano trzy lata temu o jakiejś książce, wydanej przez Pana, zdaje się po niemiecku.

— Pana ubiór, odpowiedziałem, powie Panu, z jakich przyczyn, nie mogłem przynieść jej ze sobą, proszę to przyjąć z mojej strony, jako wyraz szacunku i delikatności.

— Mało Pan wie o tolerancji i miłości naszej, my możemy martwić się na widok błędu czyjegoś, modlić się o przejrzenie, pragnąć, by się to stało, ale w każdym razie nie przestawać miłować człowieka.

Rozstaliśmy się. Nie zapomniał ani o książce, ani o mej odpowiedzi, gdyż po trzech dniach otrzymałem list od niego!"

Dziwnie niesympatycznie wygląda Hercen, w tem oświetleniu własnem, które z taką artystyczną wyrazistością wycieniował w swych wspomnieniach. Tęskniący za ojczyzną, poniekąd osamotniony pośród braci zakonnych innej narodowości, O. Peczerin chciał podtrzymać kontakt z głośnym pisarzem. Mimo różnic ideowych, wyczuwał miłujący O. Peczerin, pod pokrywą snobicznej ultraliberalistycznej postawy, żywe, rosyjskie serce. Więc szuka porozumienia z Hercenem. Pisze listy miłością tchnące. Wie, że przecież takiego samego jak Hercen, ateusza i socjalistę — Bóg uratował. Dlaczegoby nie miał i do tej duszy przemówić?

A stało się inaczej. Hercena, już zadomowionego w dyletantyzmie moralnym, w pozie — nic zmienić nie mogło. Natomiast sam Peczerin został z gruntu podważony tem zetknięciem się ze światem.

Naprzód ze St. Mary's Clapham wysłany został list:

J. M. J. A. St. Mary's, 11 kwietnia 1853 r.

„Nie potrafię skryć przed Panem tej żywej sympatji, jaką obudza w mem sercu słowo wolności — wolności dla mej nie-

[1]) I wydrukował, czem chyba wiele bólu zadał O. Peczerinowi.

szczęśliwej ojczyzny. Proszę nie wątpić ani na chwilę w szczerość pragnienia odrodzenia Rosji. Jednak, przy tem wszystkiem bardzo daleki jestem od programu Pańskiego. Miłość katolickiego księdza obejmuje wszystkie przekonania, wszystkie partje. Gdy Pan zawiedzie się w swych najdrogocenniejszych nadziejach, pozostanie jeszcze wierne schronisko w sercu katolickiego księdza: w nim znajdziesz Pan przyjaźń nieobłudną, słodkie łzy i pokój, którego świat dać nie może. Proszę do mnie przyjechać, łaskawy ziomku. Byłbym bardzo rad jeszcze raz Pana ujrzeć przed wyjazdem do Guerusey. Proszę nie zapomnieć o broszurze..."

Stosunki się zacieśniały. Hercen przywiózł książki. Z St. Pierre, Island of Guerusey, otrzymał nowy list. List ten zawierał już coś z dyskusji. W samotności zaostrzyła się przenikliwość psychologiczna Peczerina. Odgadł więc najsłabsze strony literackiego światopoglądu Hercena:

„Jedna rzecz specjalnie mnie uderzyła: Wydaje mi się, że Pan i jego przyjaciele opieracie się wyłącznie na filozofji i literaturze. Powiem szczerze: jedynie religja zawsze służyła za fundament państw. Filozofja i literatura — to przecież najbardziej zewnętrzny przejaw życia społecznego..."

Uchwycił też przez współczucie, a nie przez złośliwość, ukryty tragizm rosyjskiego inteligenta „bezdziejowości". Hercen to też jeden z „ludzi zbytecznych".

„Pan nawet sam się przyznaje, że wszyscy jesteście Oneginami, t. j., że Pan i pańscy tkwią w negacji, w wątpliwości, w rozpaczy. Czyż można przetwarzać społeczność na takich zasadach?"

Poruszyło się sumienie Hercena. Chyba gdzieś w ciszy przemyśliwał nad listem, przyznać musiał wiele racji tej głębokiej, objektywnej i bezinteresownej ocenie. Ale... był przecież krasomówcą, publicystą, liberałem, moskwiczem lat czterdziestych. I dał upust elokwencji. Chyba ogłuszył biednego zakonnika rwący potok słowa. List jego to skrót całego tomu, a właściwie jakiś konspekt wielkiej mowy z mityngu. Zawierała ona wiele frazesów, ogólników, które do żywego musiały dopiec Peczerina. Tak się n. p. kończył:

„Masy były pozostawione przez s w y c h w y c h o w a w c ó w w stanie zwierzęcym. Nauka, jedynie nauka, może teraz poprawić to i dać jej kawałek chleba i dach nad głową. Nie propagandą (?), ale chemją (!), ale mechaniką, technologją, kolejami żelaznemi, może ona poprawić m ó z g, który przez wieki ściskano (?) fizycznie i moralnie (?)".

Nawet sympatyzujący z Hercenem Gerszenzon musiał uznać, że elokwencja Hercena poniosła, jednem słowem, że „zawziałsja". Wydawaćby się mogło, że po takim liście O. Peczerin zrezygnuje z dalszej dyskusji. Bo i pocóż było ją przedłużać? Chyba po liście Hercena łudzić się już nie było można... A jednak na list ten nastąpiła odpowiedź. O. Peczerin uczuł się do żywego dotknięty, przeraził go ten utopijny materjalizm Hercena. Ujrzał zakonnik jakieś widmo świata... Widmo straszne w swej zwycięskiej pysze, negującej wszystko, co nie materjalne. Cóż go to jednak obchodziło? Pocóż do walki na słowa stawał? On, od trzynastu już lat żyjący w murach klasztornych... On, zakonnik jednej z najbardziej ostrych ascetycznych reguł?

Na to jedna tylko może być odpowiedź. Wtargnięcie ziomka, moskwicza, przerwało mu spokój duchowy. Sprowadziło pokusę światowości. „Stary człowiek" budził się nagle.

„Przyznać się muszę otwarcie — pisał O. Peczerin — że ostatni list Pański sprowadził uczucie zgrozy i to zgrozy bardzo egoistycznej natury, przyznaję się... Co będzie z nami, gdy w a s z a oświata zwycięży? Dla w a s nauka jest wszystkiem, alfą i omegą. Ale nie ta wiedza szeroka, która obejmuje wszystkie władze człowieka, obejmuje świat widomy i niewidomy; wiedza, jaką ujmowano dotychczas świat; ale wiedza ograniczona, niska, materjalna, która rozkłada i rozszczepia materję i nic poza tem nie pojmuje. Chemja, mechanika, technologja, para i elektryczność, wielka nauka jedzenia i picia, kult jednostki, jakby powiedział Michał Chèvalier. Jeżeli ta nauka zwycięży — biada nam! Za czasów prześladowań rzymskich imperatorów chrześcijanie mogli chociaż uciec w stepy Egiptu, miecz tyranów zatrzymywał się przed tą nieprzenikliwą dla nich granicą. A gdzie będziemy uciekać przed tyranją waszej materjalnej cywilizacji — my?"

I tak dalej... coraz zapalniej, coraz... romantyczniej. Gdy czytamy tę filipikę, na którą trudno się nie zgodzić, zwłaszcza dziś, t. j. w dobie zwycięskiej bolszewickiej cywilizacji, jedno zastrzeżenie nasuwa się z konieczności. Nie chce się wierzyć, że to właśnie pisze zakonnik, a co ważniejsze, zakonnik redemptorysta...

To pierwsze zetknięcie się Peczerina z dumną filozofją światową, po nawróceniu, świadczy o jakiejś luce w uświadomieniu sobie powołania. Przecież nie dla redemptorysty przeznaczona walka z inteligencką ateistyczną postawą. Miał

przecież do maluczkich przemawiać, „mędrców" pozostawiać innym; świeckim księżom czy laikom.

Na list następny Hercena, jeszcze głośniejszy, już przepełniony złośliwością i ironją, przytykami osobistemi, O. Peczerin nie odpowiedział.

Nie zajmowalibyśmy się tak szczegółowo tym epizodem życia O. Peczerina, gdyby nie dalsza ewolucja pokusy, dla zrozumienia której, sądzimy, wiele światła rzuciła analiza epizodu pokusy światowości u zakonnika. Dalszy rozwój pokusy nie długo kazał czekać na siebie. Nieznany światu, cichy pracownik na niwie Pańskiej, naraz staje się najgłośniejszą postacią w Irlandji. O jego osobę walczą zorganizowane masy ludzkie. Staje się on bohaterem dnia, oskarżonym w wielkim politycznym procesie.

Stało się to wszystko w Kingstown pod Dublinem w Irlandji. Na jednem z misyjnych kazań ten słynny kaznodzieja-redemptorysta wygłosił płomienną mowę, wymierzoną przeciw literaturze niemoralnej. Zapał go uniósł — i w rozentuzjazmowany tłum rzucił hasło Savonaroli: „Na stos złe książki!" Tłum posłuchał ukochanego kaznodzieję. Niebawem na cmentarzysku kościelnem gorzał ogromny stos. Angielska policja, chcąc z tego faktu ukuć broń przeciwko katolickiej Irlandji — być może sama podrzuciła w płomienie protestancką biblję. W każdym razie wydobyta z ognia biblja anglikańska posłużyła jako *corpus delicti* dla wytoczenia głośnego procesu przeciw O. Peczerinowi.

Sprawa Peczerina została potem zaprotokułowana, a stenogram wydany w postaci broszury. OO. redemptoryści zmuszeni byli także wydać broszurę, w której bronili swego Zakonu przed zarzutami angielskich publicystów.

Rozgorzały namiętności. Sprawa dolała oliwy do ognia walki narodowej irlandzko-angielskiej. Broszura, napisana przez angielskiego pastora, Walles'a, „Głos z płomieni" i obronna redemptorystów, rozchodziły się w tysiącach egzemplarzy.

Rozprawa sądowa przeciwko O. Peczerinowi w Dublinie trwała dwa dni: 7 i 8 grudnia 1855 roku. Gmach sądowy był oblężony przez demonstrujące irlandzkie tłumy. Obronę wnosił wódz irlandzkiego ruchu narodowego O'Che-

gan. Świadkowie, mający stwierdzić fakt z jednej strony, zachęty O. Peczerina, by biblje anglikańskie palić, albo choć stwierdzić istnienie takiej biblji między palonemi pornograficznemi książkami, przypierani do muru przez obronę, wikłali się w zeznaniach. Zacytujemy początek mowy O'Chegana, który poświęcony jest charakterystyce oskarżonego:

„Jest to człowiek nieprzeciętny zarówno dzięki swemu położeniu, jak i charakterowi; jest to chrześcijański duchowny, a zarazem poważny uczony, nadzwyczajny mówca; gentelman zupełny. Pochodzi ze szlacheckiej rodziny, cieszył się szacunkiem w swej ojczyźnie i tam działał społecznie, jako profesor uniwersytetu ojczystego. Otwarta była przed nim świetna karjera naukowa; ale porzucił wszystko, wyrzekł się wszelkich wygód światowych, zerwał wszelkie węzły ze światem, kiedy sumienie i obowiązek wymagały tego. Zerwał z ojczyzną, rodziną, starymi i kochanymi przyjaciółmi, aby w dobrowolnem ubóstwie i zaparciu się siebie poświęcić się służbie dla krzyża; i już wiele lat pracuje nad duchowem odrodzeniem swych bliźnich. Nie na drodze gorących sporów, podniecania sekciarskich animozyj, ale nieustanną pracą nad podniesieniem moralnem, nad naprawą codziennego życia wiernych. Dzięki potężnemu działaniu swej wymowy, żywiołowości swych przekonań i natchnionej sile swego przykładu, osiągnął, zdaje się, niebywały dotychczas sukces.

Względem takiego człowieka trudno nie żywić najgłębszego szacunku i nie współczuć mu, gdy się go widzi przed kratkami sądowemi, w obcym kraju, oskarżonego o zbezczeszczenie świętej Ewangelji, którą on bezwzględnie czci ponad wszystko na świecie; oskarżonego o znieważenie Boskiej religji, dla której rzucił wszystko to, co tak bardzo ceni zwykły śmiertelnik. To współczucie zamienia się na trwogę, gdy przypominam sobie, ile puszczono w ruch czynników, by wyrok oskarżający przygotować zgóry, t. j. przesadnych doniesień, fałszywych świadectw i złośliwej obmowy".

Nie udały się intrygi angielskie. Sąd przysięgłych wydał werdykt uniewinniający Peczerina. Entuzjazm tłumu był nadzwyczajny. W dzień wyroku Kingstown był iluminowany.

„Był to — jak pisze Gerszenzon — jedyny wypadek podczas całego życia katolickiego Peczerina, gdy wypadło mu wystąpić na wrzaskliwym terenie świata. Podczas procesu nie wypowiedział ani jednego słowa".

Nie zupełnie się można z tem zdaniem zgodzić. Polemika z Hercenem choć nie tak głośna, choć tylko zawarta w listach, stanowiła chyba *intermezzo* do tego drama-

tycznego widowiska sądowego. Hercena wizyty wiele zrobiły, w sensie przygotowania O. Peczerina do zbyt hałaśliwych i mimo wszystko fanatycznych wystąpień. Były pierwszym etapem jednej i tej samej pokusy, mówienia prawdy zbyt głośno, bez skromności zakonnego skupienia. Ciekawy gość klasztorny, Hercen, o procesie tym poczynił takie ironiczne i swoiście subtelne uwagi:

„Przeszły dwa lata. Szara mgła europejskiego horyzontu zajęła się pożogą krymskiej wojny... i nagle czytam w gazetach, że gdzieś, w Irlandji, został oddany pod sąd *Reverend Father Vladimir Petcherine, native a Russian,* za publiczne spalenie na placu protestanckiej biblji. Dumny (?) sędzia brytyjski, wziąwszy pod uwagę to szaleństwo czynu, i to, że winny — jest Rosjaninem, a Anglja z Rosją znajduje się w stosunkach wojennych (?), ograniczył się do ojcowskiego napomnienia, by odtąd zachowywał się on na ulicach bardziej przyzwoicie.

Czyżby naprawdę lekkie były te okowy... albo może często on zdejmuje granastą czapeczkę i kładzie ją ze zniechęceniem na stół?"

Czasem bożyszcze „tolerancji" w iście małpiej złośliwości przejawiać się może u liberalnych snobów.

A jednak... O. Peczerin po pięciu latach po głośnym procesie zachwiał się w swem powołaniu klasztornem, zapragnął opuścić zakon. Co się stało w tym czasie nie wiemy. Komentarze Gerszenzona, entuzjastycznie nazywającego ten bolesny przełom „nie mniej zadziwiającym od tego, który go do klasztoru przywiódł", są po trosze typu hercenowskiego duszoznawstwa. Opiera się biograf rosyjski na pamiętniku auto-biograficznym z roku 1869. Jednej rzeczy nie wiemy z chronologji: czy data 1869 była datą ostatniej noty czy też całości wspomnień. Pierwsze przypuszczenie wydać się musi bardziej wiarogodne. Trzeba przyznać, że wyjątek zacytowany przez Gerszenzona, jest dość niezwykły.

„Od tej pory (t. j. od obudzenia w 1830 roku dzięki rewolucji) nigdy już nie zasypiałem... Ach, nie! wybaczcie, grzeszny ja człowiek. Przespałem dwadzieścia najlepszych lat mego życia. Cóż w tem dziwnego! Przecież to nie tak rzadka rzecz w świętej Rosji. Ileż to u nas ludzi znaleźć można, którzy przespali całe życie, lub przegrali je w karty! Jedno i drugie zrobiłem: przespałem i przegrałem wszystko do nitki".

Mimo całej sympatji dla Peczerina, przy tych słowach

krytyka objektywnego musi opanować uczucie zrozumiałego oburzenia. Kapłan-zakonnik w ten sposób pisze o dwudziestoletniej, codziennej komunji, o służbie dla Boga i ludzi, o swem powołaniu, które tyle mu szczęścia dawało. Gdyby zaś przypuścić za Gerszenzonem, że słowa te nie były pisane pod naporem rozpaczliwej przejściowej nieufności w 1860 r., ale na zimno — trzebaby było na bunt Peczerina patrzyć, jako na grzech wielki. Nawet człowiek niereligijny na podobną niewierność wobec własnego ideału musi spojrzeć krytycznie. O ile go nie zaślepia „fanatyzm liberalny".

W rażącej sprzeczności jednak z koncepcją „obudzenia się ponownego" jest wstąpienie O. Peczerina do trapistów. Nie pomogą zawiłe komentarze Gerszenzona, traktującego to nowe zamknięcie się i to w regule jeszcze bardziej ascetycznej — za wybieg konieczny, dla uzyskania zwolnienia od ślubów u redemptorystów. Jak wiemy z książki O. Łubieńskiego o św. Alfonsie Liguori — reguła redemptorystów przewidywała zwolnienia od ślubów, bez wstępowania do innego zakonu.

Należy głębiej podejść do zagadnienia „obudzenia się" O. Peczerina. Faktem jest, że najgłębszą chyba przyczyną, która spowodowała nagłe zwątpienie co do klasztornego powołania, była nostalgja za ojczyzną. Wizyta Hercena właśnie w ten sposób podziałała. O. Peczerin poczuł nagle, że nawiązany został kontakt między nim a Rosją. Natura impulsywna, wyobrażeniowa, bardzo silnie musiała na gruncie brytyjskim cierpieć na nostalgję. A przytem te rozmowy o sukcesie krasomówcy Granowskiego, Kriukowa! Zaczął marzyć... Ileby on mógł uczynić dla swoich! Obudziły się dawniejsze instynkty moskiewskiego mowcy. Próba, uczyniona na gruncie irlandzkim, pokrewnym, jak sam twierdził, do gruntu ojczystego — dała wyniki, przekraczające nawet jego marzenia. Stał się bohaterem, jak stwierdziliśmy, narodu irlandzkiego. Chciał mówić dalej. Przeciwstawili się temu przezorni Ojcowie. Po takim wypadzie na świat — należało się bardziej, niż zwykle, skupić. On jednak oparł się rozkazowi powrotu do domu macierzystego i zaprzestania misyj. Oprócz ducha reguły, na tego rodzaju decyzję przełożonych wpłynąć musiały i względy natury zewnętrznej.

Sprawa O. Peczerina dla Zgromadzenia była aż nazbyt nieprzyjemną. Stawali się głośni w świecie, a tego przecież chcieli uniknąć. Stawali się mimowolnem zarzewiem walk narodowościowych, a to było obcem ich powołaniu. Jednem słowem, zbyt głośnego redemptorystę należało na dłuższy czas schować.

Wyjaśniamy w ten sposób zawiłą sprawę psychiczną — podścieliska psychicznego pokusy — korzystając z cennych uwag O. Bernarda Łubieńskiego. Pamięta on jeszcze sprawę O. Peczerina. Gdy do klasztoru, też w Anglji, wstępował — jeszcze o tem mówiono. Żałowano, że próby nie przetrwał „złotousty redemptorysta-Rosjanin". Opór O. Peczerina musiał doprowadzić do zatargu. Zrozumiał nareszcie O. Peczerin, że jest to wszystko wielką próbą Boga. Nie obeszło się to bez buntu, a nawet gestów bardzo nieprzyjemnych, których odbiciem właśnie była nota w pamiętniku, którą powinien był później przekreślić.[1]) Gdy sumienie zaczęło bardzo silnie reagować, O. Peczerin postanawia wstąpić do trapistów. Chce odpokutować i zagłuszyć w kontemplacji tęsknotę za ojczyzną.

Jak dalece silną ona była, świadczyć może inny wyjątek z pamiętnika, poświęconego wspomnieniom o baronowej Rosenkampf:

„A propos wpływu kobiet... Jedna z przemiłych petersburskich dziewcząt wyszła zamąż za Irlandczyka, gentelmana, mieszkającego w mem sąsiedztwie. Przebyłem u nich kilka dni w 1861 r. (t. j. chyba między wystąpieniem od redemptorystów, a wstąpieniem do trapistów). Tutaj dopiero po raz pierwszy dowiedziałem się, jak szybko Rosja postąpiła naprzód po roku 1855. M-rs Foley wiele mi opowiadała o Petersburgu, pokazywała mi rosyjskie ilustracje i śpiewała rosyjskie pieśni.

Te właśnie rosyjskie dźwięki w oddalonym irlandzkim klasztorku, jakby echem odbijały się od gór, które graniczyły z ogrodem klasztornym trapistów, w którym pracowałem. U trapistów ujrzałem na własne oczy w rzeczywistości realnej, zrealizowany ideał pierwotnej chrześcijańskiej gminy. Kto wie, możebym na zawsze pozostał u tych kochanych trapistów, gdyby nie

[1]) A może, otrzymawszy rękopis pamiętnika, Czyżow odczytał przekreślone miejsca. Charakterystyczną jest bowiem korespondencja między O. Peczerinem a Czyżowem na temat przestrzegania tego, by były ogłaszane tylko przeznaczone do tego ustępy.

śpiew M-rs Foley! Strasznie zachciało się dowiedzieć, co stanie się z Rosją (przypominamy, jest rok wielkiej reformy rolnej, 1861).

Sięgniemy do materjałów, zebranych na miejscu przez biografa:

„Od czasu swego przybycia — pisze staruszek przeor trapistów, żyjący w pustelni jeszcze przed Peczerinem i z miłością o nim wspominający — aż do wyjazdu, był on przykładem cnót zakonnych. Przyjmował udział we wszelkich naszych praktykach i, choć słabowitego zdrowia, bez żadnej wymówki pracował z nami fizycznie.

Jeszcze ciekawsze świadectwo podaje Gerszenzon. Jest niem relacja O'Laverty, redemptorysty:

„Wielu z nas myślało wtedy, że popełnił wielki błąd i że prawdziwem jego powołaniem było kaznodziejstwo i misje. To, co myślało wielu, to okazało się słusznem. Słabe zdrowie czyniło go niezdatnym do ciężkiego życia trapisty, więc też bardzo prędko (w półtora miesiąca) powiedziano mu, że do tego życia nie ma on powołania. Według naszych reguł, ci, którzy nas opuszczają, nie są przyjmowani z powrotem; ale ze względu na nadzwyczajną bogobojność jego życia *(his extraordinary virtue)* były czynione próby w celu uzyskania dyspensy. Próby te z jakichś powodów nie zostały uwieńczone skutkiem, i on oddalił się do życia świeckiego".

VI. Zakończenie: *Mater Misericordiae.*

W styczniu 1862 roku arcybiskup dubliński naznaczył ks. Peczerina na kapelanję głównego szpitala w mieście, zwanego *Mater Misericordiae.* Tam przebył ks. Peczerin bez żadnych zmian ostatnie 23 lata swego bujnego życia. Powrócił więc do świata... Powrócił do nauki, poezji. Poza tą pracą, pracą ściśle intelektualną, prowadzoną z zupełną naukową i literacką bezinteresownością, na usługach Prawdy i Piękna, ks. Peczerin prowadził nadto wytężoną pracę duszpasterską. Przestał być kaznodzieją, stał się ojcem nieszczęśliwych chorych, umierających. We wszechmądrości Bożej, dla tych, co pracować chcą dla Boga, znajdzie się wiele terenów pracy. Bóg nie dopuszcza przecież do „przespania życia". Spać, których On przebudził, już nigdy, przez wieczność całą nie będą! Często zbolałemu człowiekowi, co na moment przestał słyszeć w sobie i poza sobą Boga, wydawać się może, że zasnął w biały dzień. Wszyscy Święci znali

te okresy przechodzenia przez noc ciemną duszy. Ale, jak każda próba, którą Bóg zsyła, stać się musi zbawczą. Podczas snu rzekomego, gdy tylko grzeszną postawą kontaktu ze źródłem Życia, źródłem naszej duchowej jawy, nie zerwiemy — przeżywamy bardzo płodny okres pracy Boga w nas.

Mimo szamotań się, mimo częściowych niewierności ks. Peczerin z Bogiem nie zerwał. Bóg schorzałego, zbolałego przeniósł z klasztoru do szpitala. A uleczywszy, nakazał przez resztę życia nieść pociechę duchową fizycznie chorym, słabym, umierającym.

Napracował się O. Peczerin w winnicy Pańskiej. Pozwolonem mu było odpocząć, łatwiejszej jąć się pracy. Dar słowa, choć wielce dobroczynny wpływ miał na innych, samemu kaznodziei zaczął szkodzić, podsuwając pokusy najprzeróżniejsze. Więc Bóg zezwolił mu zaprzestać misji słownej. Tęsknota za ojczyzną utrudniała mu najbardziej życie zakonne, więc danem mu było, jako księdzu świeckiemu, nawiązać znowu, choć pośrednie, literackie stosunki z krajem ojczystym, z przyjaciółmi. „Nie mniemajcie, abym przyszedł rozwiązywać zakon albo proroków; nie przyszedłem rozwiązywać, ale wypełnić". I w życiu Peczerina spotykamy się z potwierdzeniem słów Pana.

Peczerin, gdy jeszcze żył w swoim Starym Zakonie, był romantycznym poetą i uczonym helenistą. Gdy powrócił do świata, powrócił z temi talentami, które miał i które poświęcił Bogu. Bóg oddał mu to wszystko z nawiązką. A chcąc, by talenta te wyłącznie Jemu służyły, pozwolił na pracę bezinteresowną, nie dla zarobku, czy sławy. Pracował bardzo wiele, spokojnie, w ciszy samotni kapelańskiej, zdala od rozgwaru literackiej czy publicystycznej ulicy.

Gerszenzon skrupulatnie opisuje warunki owego życia „na garnuszku" u Boga:

„Peczerin mieszkał podczas lat ostatnich w niewielkim domku na Lower Dominick Street; stale mu towarzyszył wierny przyjaciel pies. Udzielał sakramentów i odwiedzał chorych także i w innym szpitalu na Jewis Street, ale główna praca była w „Mater Misericordiae". Szpital mieścił 200 łóżek. Tam codziennie o godzinie 6-tej m. 15 odprawiał mszę, potem obchodził pawilony, niosąc słowo pociechy chorym i rozgrzeszając umierających. Na-

stępnie powracał do siebie na Dominick Street, albo szedł na spacer na cmentarz Glasnevin lub do ogrodu botanicznego (badać — jako botanik). O godz. 12-tej powracał do szpitala, by znowu odwiedzać chorych. Podczas obiadu sam odnosił do domu swe garnuszki, jak biedak, jałmużnę przyjmujący, bez cienia krępowania się względami ludzkiemi. W latach ostatnich otrzymywał w myśl testamentu właściciela hotelu Gury's na Dame Str. obiad przy *table-d'hôte* tego hotelu.

O godz. 6-ej znowu powracał do pracy w szpitalu". [1])

„Jego miłość — pisze następca na kapelanji — była tak wielką, że, jak o tem mi mówiła Siostra przełożona, przez cały czas długotrwałej pracy nie słyszała od niego najdrobniejszej choćby przykrości. I inne cnoty przejawiały się w ten sposób: pokory, roztropności i cierpliwości".

Młodzieńcze serce pozostało nietknięte. Tak samo nie wygasł zapał do nauki.

„Podczas ostatnich sześciu lat jedna myśl mnie trapiła — pisze po latach milczenia do Nikitienki — pragnienie wynagrodzenia za stratę poprzedniego życia. Smutno myśleć o tem, że dwadzieścia lat mego życia zupełnie były stracone dla umysłowego rozwoju. Było to swego rodzaju samobójstwo. (A może tylko heroiczna ofiara. Przyp. autora). Ale nie upadłem na duchu i dzielnie wziąłem się do pracy. W tym sześcioletnim okresie nauczyłem się sanskryckiego, arabskiego i perskiego. Głównym celem było badanie problemu religijnego we wszelkich jego przejawach. Przeczytałem koran od deski do deski. Ze specjalnem zamiłowaniem i cierpliwością zbadałem święte księgi Hindusów. Przyznaję, że biblja nasza blednie wobec tych wspaniałych poematów i głębokich systemów filozoficznych". (Mowa chyba o Starym Testamencie).

I ten list jest podobny do tamtych, pisanych w 1833 r.; jest listem, pisanym w formie djalogu filozoficznego:

„Jednakowoż, za pozwoleniem — przerywa Mefistofeles — przecież to wszystko, o czem Pan prawisz, należy do dziedziny wyobraźni, czyli do t. zw. świata wewnętrznego; a przecież prawdziwa wiedza, według nowoczesnych pojęć (pamiętamy, skąd są rodem te ironje — toż to echo Hercena listów „krasomówczych") winna być szukana w obserwacji natury, t. j. w naukach ścisłych. Może najgłębszą metafizykę Pan znajdzie w jakiejś chemji.

— Rację masz, przemiły Mefistofelu! Przyznaję się, późno spostrzegłem się. No! cóż? nic złego! Czasu jeszcze dość, póki żyjemy.

Po tej rozmowie wziąłem się do fizjologji i botaniki".

[1]) Dane powyższe są wyciągiem z listu, w którym o swym poprzedniku pisał późniejszy kapelan „Mater Misericordiae".

Do innych wniosków go ta nauka doprowadziła niż Büchnera, Moleschotta, których dzieła też studjuje uważnie ze złośliwym ołówkiem w ręku, skoro pisze:

„Poznanie nauk ścisłych świata roślinnego n. p. odkrywa przed nim „nowy świat niewyczerpującego się życia". Zbadać i poznać życie, przeniknąwszy przy pomocy mikroskopu w głąb ostatecznych molekuł — oto zadanie nauki! Pojąć świat i przedstawić go w nowych formach — oto poezja, muzyka, malarstwo. Przed każdym człowiekiem staje jeden i ten sam cel — rozwinąć w sobie samym życie we wszelkich rozkrzewieniach — fizyczne, umysłowe i moralne".

Dziwna jest ekonomika Bożych planów w stosunku do ludzkich indywidualności. W stosunku do Peczerina Bóg niejako odwrócił plan, według którego zwykle innych ludzi prowadzi. Pozwolił przedtem dawać, a potem brać. Było to możliwe właśnie dlatego, że w pierwszym okresie, wierny regule zakonnej, dawał O. Peczerin tylko Boga, i tylko z Boga. W drugim czerpał dla siebie ze skarbnicy nauki, Bogu zaś służył czynem miłosierdzia.

Powrócił, jak powiedzieliśmy, do poezji. Żyjąc bez zakonnej reguły, czerpał w poezji moc oczyszczającą duszę. Spowiadał się szczerze, naiwnie, romantycznie ze smutku osamotnienia, z tęsknot rozmaitych. Poezja, lepiej niż listy do poszczególnych przyjaciół, łączy go z ojczyzną. Tworzy w języku ojczystym. Stara się o przesłanie tych poezyj do rosyjskich ojczystych gazet. Poezja jeszcze jedno spełnia zadanie w jego życiu psychicznem: jest opowieścią syntetycznie-autobiograficzną. Charakterystycznem jest *motto* do jednego z takich wierszy, którego tematem jest rozczarowanie utopisty-marzyciela.

Non! sa chaleur n'est pas toute glacée!
De souvenir je le sens tressaillir.
Demoutier.

W innym p. t. „Pielgrzym" (Strannik) żali się może dziecinnie, że nie znalazł tu na ziemi piękna niewidzialnego, które go oczarowało tak, że mu wszystko oddał. Że pozostał sierotą bezdomną, która napróżno słodkiego spokoju szuka.

Przejdą lata, a będzie oczekiwał na niebiosa spokojnie, ufnie, z wiarą, że go piękno wiekuistego raju nie ominie.

Do tego doszedł poprzez nowe świadomości o koniecznem wyrzeczeniu się siebie, aby Boga znaleźć. Ślicznie o tem pisze we wierszu z r. 1860—1870 (jako starzec 65-letni). Wiersz się zaczyna od słów:

Procz', o demon łuczezarnyj,
Demon sczastia i lubwi!
Iskusitiel — mir kowarnyj,
Wspiat' stradalca nie zowi!

W 1875 r. powstaje ostatni wiersz, napisany dla Czyżowa. Wiersz pogodny dziecinnie, a przecież stanowiący hymn żeglarza, który do ostatniego brzegu dopływa. Takim się kończy ów wiersz refrenem:

W otumaniennoje morie
Brosił ja swoju ładju,
Na priwolji, na prastorie
Bezzabotno ja poju!
Eh! vogue, ma nacelle!
O doux zéphyr, sois moi fidèle!
Espérance!
Confiance!
Le refrain
Du pèlerin.

Sercem się zwracał do ojczyzny. Stamtąd płynęły bolesne doświadczenia. Nowe zetknięcie się z eks-przyjaciółmi, co obecnie po pogodzeniu się z rzeczywistością rosyjską, stali się ultra reakcjonistami — było bolesnem przeżyciem dla tego pielgrzyma, co ojczyznę opuścił, by szukać i znaleźć prawdę. Więcej miłości doznał od Irlandczyków, którzy go kochali, jak bohatera narodowego.

Sprawa się tak przedstawiała: W r. 1863, czyli w rok po opuszczeniu celi zakonnej, głośny Katkow na łamach organu swego ultra-konserwatycznego *Moskowskich Wiedomostiej* rozpisując się na temat religijnej wolności wogóle, a polskiego katolicyzmu w szczególności, znalazł okazję (?) do napisania całej biografji O. Peczerina. Wiadomości dokładne otrzymał chyba od Czyżowa (sympatyka politycznego). Zakończona ta elukubracja była gestem tolerancyjnym w stosunku do Peczerina. Szło o inny efekt polityczny, widoczny w takiem zdaniu:

„Ale oddany pracy duszpasterskiej, on chyba nie bez tęsknoty wspomina o swej dalekiej ojczyźnie. Czyżby naprawdę ja-

kiś ksiądz Mackiewicz, przywódca szajki przestępców na Litwie, miał więcej praw do życia i kościelnej pracy w Rosji, niż taki naprzykład Peczerin?

Gest Katkowa został zgromiony przez eks-kolegę uniwersyteckiego ks. Peczerina, Pogodina, co kiedyś w młodości był też jednym z przyjaciół Moskali Mickiewicza. Ten był szczerszym w swym lęku. W liście do redakcji pisał między innemi:

„Peczerina za żadne skarby nie puszczę, by żył i działał w Rosji, dlatego, że on właśnie obecnie więcejby pozyskał prozelitów Kościołowi katolickiemu, niż kiedyś greckiemu językowi".

Katkow zrejterował w artykule wstępnym, odpowiadając roztropnemu Pogodinowi, przyznał się do niezręczności, a nawet pochwalił rozsądek przyjaciela. Cała ta „szlachetna" polemika, dzięki księciu Dołgorukiemu (wydawcy opozycyjnego pisemka rosyjskiego w Brukseli p. t. *Listok*) dostała się do rąk ks. Peczerina. Redaktor życzliwie zaofiarował swój organ dla ewentualnej odpowiedzi. Ks. Peczerin z tego skorzystał. List do redakcji pisany jest z pasją eks-opozycjonisty. Przytoczę charakterystyczne ustępy.

„Jestem bardzo zobowiązany mym rodakom, którzy przypomnieli sobie o mem istnieniu, lecz przyznać muszę szczerze, że nie mogę przyjąć tych oznak sympatji, na jaką nie zasługuję.

Wydawca *Moskowskich Wiedomostiej;* pragnie jakiejś wolności sumienia na pożytek rządu rosyjskiego, czyli chciałoby mu się znaleźć księży katolickich, oddanych rosyjskiemu samodzierżawiu. Nie przypuszczam, by takich znalazł. Za siebie w każdym razie mogę odpowiedzieć: „ja nigdy nie byłem i nie będę wiernopoddanym" (podkr. autora). Gorąco współczuję heroicznym czynom katolickiego duchowieństwa w Polsce, gdybym był na ich miejscu, działałbym tak, jak oni działają, o ileby tylko Bóg dał mi ich energję i ich wiarę (sic!) Nigdym nie myślał, aby wiara katolicka w jakimkolwiek kraju powinna służyć oparciem dla samodzierżawia, by pomagać Neronom w kaźni nad wiernymi chrześcijanami."

„Najzupełniej podzielam zdanie najszlachetniejszego przedstawiciela katolicyzmu, hr. Montalemberta; pragnę tej nieograniczonej wolności sumienia, której zasady bronił hr. Montalembert na kongresie i razem z nim wierzę w przyszły sojusz demokracji z katolicyzmem".

Dalej prostuje koncepcję Katkowa o swem nawróceniu, o której już wspominaliśmy wyżej. I tak ten *passus* listu kończy:

„Być może, ja sam nie odgadłem zagadki mego życia. To tajemnica przeznaczenia. Ale ci, którzy znali mnie w Berlinie (chyba o Pogodinie mowa), zobaczą teraz, że nie zmieniłem pierwotnych przekonań mej młodości, oni zaś zmienili się całkowicie. Lubią przypominać ostatnie słowa wielkiego papieża Grzegorza VII. Umierając na wygnaniu w Salerno, powiedział on: „Kochałem sprawiedliwość i nienawidziłem bezprawie, i dlatego umieram na wygnaniu". Oto epigramat stosowny dla historji mego życia i moje epitafium po śmierci".

Zakończymy, powracając do przerwanego cytatu z listu następcy-kapelana z „Mater Misericordiae".

„O. Peczerin wytrwał na stanowisku tem lat 23. Nagle zachorował. Przeleżał dwa miesiące w szpitalu „Mater Misericordiae", a potem zdecydował się powrócić do domu na Dominick Street, gdzie też umarł po dwóch dniach. W ostatnich chwilach był przy nim rev. P. Harbison, przyjaciel i brat z Zakonu redemptorystów. Ciało przeniesiono z powrotem do kaplicy szpitalnej, gdzie w dniu pogrzebu tłumy ludzi się zgromadziły. Na wyprowadzeniu zwłok i mszy żałobnej stu księży brało udział. Pochowano go w pobliżu kolosalnej wieży okrągłej, która jest pomnikiem jednego z największych synów Irlandji, Daniela O'Connela. Grób znajduje się w miejscu bardzo malowniczem, w cieniu wielkiego pomnika. Na mogile Siostry Miłosierdzia, zarządzające szpitalem „Mater Misericordiae", postawiły pomnik".

Spełnimy wolę zmarłego, gdy ostatniem zdaniem uczynimy jego wymarzone epitafium: *Miłowałem sprawiedliwość i nienawidziłem bezprawie i dlatego umieram na wygnaniu.*

Rafał Blüth.

Historja literatury polskiej w ostatniem pięcioleciu.

(Ciąg dalszy)

Historja twórczości dramatycznej i teatru w Polsce nie znalazła jeszcze monografisty, pomimo, że istnieje tak podstawowa praca K. Estreichera i cały szereg dobrych studjów szczegółowych. Całość komedji polskiej zamierzył objąć prof. Szyjkowski w swoich *Dziejach komedji polskiej w zarysie* (Kraków, Ska Wyd. 1921, *Z historji i literatury).* Niewielkie rozmiary tej książeczki nie dozwoliły na wyczerpanie tematu. Całość doprowadzona chronologicznie do najnowszych czasów ma niejednokrotnie charakter szkicowy. Najlepsze są rozdziały początkowe o dawniejszym teatrze, blado i szczupło jednak wygląda rozdział o Fredrze; a niezupełnie bezstronnie o czasach najnowszych. Zupełnie inny charakter, ściśle naukowy, ma inna praca prof. Szyjkowskiego *Dzieje nowożytnej tragedji polskiej. Typ szekspirowski.* (Kraków 1923); ponieważ jednak typ ten pojawia się u nas dopiero na przełomie XVIII i XIX w. omówimy książkę prof. Szyjkowskiego, podobnie jak inne przyczynki do dziejów teatru, w przeglądzie chronologicznym na właściwem miejscu. Tu jednak wspomnieć należy, że z ogłoszonych w ostatnich latach przez Windakiewicza, Szyjkowskiego i Bernackiego prac o teatrze — choć tak różnych charakterem — możnaby już złożyć całokształt dziejów naszej sceny.

Wracając do liryki, trzeba wspomnieć ukazanie się drugiego wydania pięknej antologji J. Lorentowicza

Polska pieśń miłosna (Kraków—Warszawa—Poznań, Czernecki, 1923), oraz antologję sonetu polskiego, opracowaną naukowo przez prof. Folkierskiego p. t. *Sonet polski, wybór tekstów.* (Bibl. narod., serja 1, nr. 82, Kraków, 1925), która może zastąpić do pewnego stopnia monografję tego rodzaju literackiego. Przewyższa ta antologja o całe niebo *Księgę sonetów* Antoniego Lange (Warszawa 1899), w której nowsi poeci potraktowani są w sposób zupełnie niewystarczający. We wstępie przedstawia autor historję narodzin sonetu we Włoszech (przyczem nie jest wyłączone ludowe pochodzenie tej kunsztownej formy poetyckiej) i formalne modyfikacje jego we Francji, oraz poglądy własne i obce na istotę i wnętrzną budowę sonetu. Zarys historji sonetu polskiego ogranicza do przedstawienia rozwoju formalnej jego strony; uzbrojony w fachową wiedzę dostrzega, że sonet Kochanowskiego i Szarzyńskiego opiera się, jeśli idzie o jego formę, najwyraźniej na sonecie francuskim, a ważne to odkrycie potwierdza badania prof. Windakiewicza o związkach programu literackiego Kochanowskiego z ronsardowską Plejadą. Formę włoską sonetu, która przez trzy prawie wieki górować będzie w Polsce, wprowadził Sebastjan Grabowiecki (1590). *Młoda Polska* znów powróciła do swobodniejszej budowy sonetu francuskiego. O wszystkiem co, poza formą, zainteresowało wydawcę w sonecie polskim, mówi on w swoich subtelnych i dyskretnych uwagach, załączonych do utworów poszczególnych poetów, a zresztą pozostawia samym tekstom — wcielonej poezji — pełną swobodę oddziaływania na nas. Przez umiejętny dobór tych tekstów wewnętrzna historja sonetu polskiego tworzy się wtedy w duszy czytelnika niejako sama. I tu dopiero wielu autorów (jak J. N. Kamiński, jak Kajsiewicz, jak Kasprowicz) występuje w nowem i nieraz bardzo ciekawem świetle. Nad wyborem utworów możnaby czasem dyskutować (np. pominięcie wszystkich sonetów Mickiewicza poza „Krymskiemi"), niejeden autor został może przeceniony (np. Gaszyński, Zawistowska), niejeden niedoceniony (np. Konopnicka), ale to wszystko nie przeważa doniosłości poczynionych zdobyczy. Uwagi wydawcy mają przeważnie charakter impresji, stąd przy niektórych autorach milknie (czy słusznie?) ten akom-

panjament zupełnie. Odkładamy antologję sonetu polskiego z cichem życzeniem: oby w nowem wydaniu sharmonizowano tak wytworną książkę z szatą bardziej stylową, niż szablon wydawnictwa, w którem się obecnie znajduje.

W związku z liryką polską niech mi wolno będzie przypomnieć jeszcze o pracach prof. Bystronia nad pieśnią ludową, a to ze względu na jej niewątpliwy związek z literaturą, przyczem, jak się zdaje, wpływ literatury na twórczość ludową jest silniejszy, niż wpływ odwrotny.

Opracowania rodzajów literackich, które nie obejmują całego okresu naszej literatury, lecz tylko pewne jego cząstki, odkładam do przeglądu chronologicznego.

IV.

(Opracowania szczegółowe: 1. Średniowiecze).

U kolebki literatury w Polsce stoi obcy przybysz, piszący w obcym języku tajemniczy autor tak zwanej *Kroniki Galla-Anonima*. Osoba jego i jego dzieło wzbudziły w ostatnich czasach znowu zainteresowanie, głównie z powodu nowego wydania *Kroniki*, tłumaczonej i opracowanej przez prof. Grodeckiego.[1]) Sumienny wstęp urósł, jak w tylu tomach „Bibljoteki narodowej", do rozmiarów monografji. Prof. Grodecki zestawia i ocenia tu krytycznie dotychczasowe prace o *Kronice Anonima*, zwalczając przytem dawniejsze mniemania o jego francuskiem pochodzeniu, oraz ustala definitywnie łączność jego z Węgrami, wyrażając przytem przypuszczenie, że „Gall" był z rodu Słowianinem. Kronice jego przypisuje wartości historyczne, odmawia natomiast jej autorowi talentu literackiego, nie wdając się zresztą bliżej, jako historyk, w ocenę *Kroniki* jako dzieła literackiego. Wręcz przeciwne, niż prof. Grodecki, stanowisko zajął w kilku artykułach, napisanych z racji nowego tłumaczenia *Galla* prof. Brückner,[2]) stawiając zwłaszcza w *Przeglądzie warszawskim* kwestję bardzo radykalnie: odmawia on wszelkiej wartości historycznej pierwszej księdze tej rzekomej kro-

[1]) Bibl. narodowa, ser. 1, nr. 59, Kraków, 1923.

[2]) „Z dawnych dziejów" (Przegl. warsz. 1923, nr. 23), „Dwa bratanki" (Przegl. współ. styczeń, 1924), „Pierwsza powieść historyczna" (Przegl. humanist. 1924, zesz. 1—3).

niki, którą uważa za panegiryk-biografję, a raz nazywa wprost „pierwszą powieścią historyczną“ w Polsce, w rodzaju np. *Vita Alexandri*, a więc wyraźnie zalicza *Anonima* do literatury pięknej; nie może jednak zaprzeczyć, że księga druga i trzecia, które opowiadają o samym bohaterze, Bolesławie Krzywoustym, obfitują istotnie w materjał dziejowy, choć panegiryzmem i jednostronnością przesiąkły. W sprawie tajemnicy pochodzenia Anonima oświadcza się za Węgrami, przypuszczając, że wyszedł on z klasztoru św. Idziego w Sümegh, a mógł być rodem z Prowansji. Równocześnie z Brücknerem, ale niezależnie od niego, do podobnej hipotezy dochodzi T. Tyc,[1]) popierając ją ciekawemi wywodami historycznemi. Z literackiego punktu widzenia nowością jest szukanie związku między naszym panegirykiem, a świecką poezją rycerską i kronikarską na Zachodzie, a również silne podkreślenie wartości tegoż literackiej; dzieło Galla to — według autora — pierwszy może we wschodniej Europie literacki utwór świecki o zakroju historyczno-wojennym.

Gallem zajął się również prof. Ganszyniec, ogłaszając: *In Galli chronicon animadversiones criticae;*[2]) proponuje tu szereg poprawek zepsutego tekstu, jednak bez rękopisów w ręce. Odpowiednikiem tomu „Bibljoteki narodowej“ o Gallu jest tom, poświęcony Długoszowi.[3]) *Anonim* rozpoczyna polskie średniowiecze w literaturze, monumentalne dzieło Długosza je zamyka. Opracowanie prof. Dąbrowskiego obejmuje w jasnym wykładzie krótką historję dziejopisarstwa w Polsce aż do Długosza, obszerną biografję naszego historyka i charakterystykę jego dzieła, z przygodnem uwzględnieniem także jego wartości literackich, wreszcie komentarz historyczny.

Dobre wyobrażenie o całości literatury średniowiecznej w Polsce dają laikowi trzy tomy „Bibljoteki narodowej“, poświęcone temu przedmiotowi. *Średniowieczna poezja polska*

[1]) „Anonim-biograf Trzeciego Bolesława“ (Przegl. warsz. 1924, nr. 31,) oraz „Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej“ Poznań, Fiszer i Majewski, 1924,

[2]) Archiw. Tow. nauk. we Lwowie. Dział 1, tom 2, zesz. 2, Leopoli 1924.

[3]) Jan Długosz: „Bitwa grunwaldzka“ (Z historji Polski). Opracował Jan Dąbrowski. (Bibl. narod. serja 1, nr. 31, wyd. 1, r. 1921, wyd. 2, 1925).

świecka (nr. 60, 1923) została opracowana przez Dra S. Vrtel-Wierczyńskiego z obszernem uwzględnieniem literatury przedmiotu. Z wyczerpującego wstępu zasługuje na uwagę historyczno-literackie opracowanie *Rozmowy mistrza ze śmiercią (De morte prologus)* z całym szeregiem ciekawych uwag i interesujące zestawienie tego poematu z obrazami *Tańców śmierci. Średniowieczną pieśń religijną polską*, nieruszaną od czasów Bobowskiego i *Średniowieczną prozę polską* opracował prof. Brückner, [1]) który sam w swoim czasie odnalazł lwią część tych czcigodnych pomników języka i literatury. Komentarz wydawcy jest przeważnie dosyć lakoniczny, objaśnienia językowe ograniczają się do najkonieczniejszych. Uderza również brak dokładnego podania na jakim rękopisie, czy wydaniu oparty jest tekst poszczególnych zabytków. Modernizacja pisowni jest konieczna wobec charakteru wydawnictwa, ale trudno zgodzić się, mimo całego autorytetu prof. Brücknera, na stosowanie, zwłaszcza w wydaniu *Pieśni*, poprawek „milczkiem", a tembardziej na modernizowanie tekstu „tu i ówdzie dla łatwiejszego zrozumienia" (str. 53). Ze względów historyczno-literackich zasługuje na uwagę nowe oświetlenie niejednego zabytku, a m. i. dalsza ewolucja poglądów prof. Brücknera ma charakter *Bogurodzicy*. W przeciwieństwie do prof. Łosia odmawia on tej pieśni kunsztowności w budowie i ogranicza drugą strofę w przypuszczalnem pierwotnem brzmieniu, do dwóch tylko wierszy z refrenem *Kyrie elejson.* [2]) W *Średniowiecznej prozie polskiej* brak nam modlitewnika Nawojki; bardzo natomiast ciekawe jest uwzględnienie nowych urywków z 2 tomu *Biblji Zofji*, wyimków ze statutów, rot przysiąg i ortyli magdeburskich oraz bardzo obszernie ślicznego *Rozmyślania o żywocie Pana Jezusa* nazwane tu romansem religijnym o świętej rodzinie.

Z poszczególnych tego okresu zabytków doczekały się ostatnio nowego wydania *Kazania świętokrzyskie*, utwór pro-

[1]) Nr. 65 i 68, Kraków, 1923,

[2]) Idzie tu prof. Brückner dalej niż w „Dziejach literatury polskiej" (j. w.) gdzie przypuszcza, że może tylko dwa ostatnie wiersze 2-giej zwrotki są niepierwotne. Tu — jak widzimy — skreśla bez wahania 4 ostatnie wiersze.

zaiczny najstarszy (druga połowa w. XIII) i nie pozbawiony piękna literackiego. Złożone pracowicie ze strzępów niemal, znalezionych przez prof. Brücknera w okładce jednego z rękopisów w Petersburgu i wydane drukiem przez niego w *Pracach filologicznych* w r. 1891, wyszły drukiem powtórnie w 30 lat później staraniem slawisty wrocławskiego P. Dielsa p. t. *Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz mit Einleitung, Uebersetzung und Wortverzeichniss, hsg. v. Paul Diels. Berlin, Weidmannsche Buchh., 1921.* Praca to, według prof. Łosia, bardzo solidna i staranna.

Bogurodzicę jako pierwszy polski hymn narodowy wydał i objaśnił prof. Łoś w pierwszej z *Książeczek staropolskich*, wydawanych przez oddział lubelski Tow. miłośn. języka polskiego.[1]) Tekst z zachowaniem oryginalnej pisowni, z dołączeniem podobizn dwóch najstarszych rękopisów krakowskich i nut z melodją, został objaśniony możliwie wszechstronnie, a w zakończeniu wskazano w pięknych słowach, że pieśń ta, która od niepamiętnych czasów, poprzez lata niewoli, rozbrzmiewa do dziś, jest istotnie najstarszym polskim hymnem narodowym i zarazem „jakby symbolem żywotności i wieczności Polski". Rzecz pisana z umiłowaniem przedmiotu powinna rozbudzić w społeczeństwie więcej zrozumienia i przywiązania do tego archaicznego klejnotu naszej poezji.[2])

Na marginesie Rozmowy mistrza ze śmiercią[3]) kreśli prof. Łoś interesujące uwagi o wartości literackiej oraz o stylu i języku tego utworu. Wprowadza szereg poprawek w dotychczasowej interpretacji wielu wyrazów i wyrażeń, oraz próbę rekonstrukcji w polszczyźnie końcowych wierszy, zaginionych u nas, a przechowanych w późnej przeróbce ruskiej z końca XVI w.

Literaturę staropolską z pewnego specjalnego punktu widzenia oświetla prof. Bruchnalski w rozprawie *Początki literatury polskiej a kobiety.* (Sprawozd. Tow. Nauk

[1]) Lublin 1922.

[2]) Rzecz ks. Wyrzykowskiego „Geneza Bogurodzicy, szkic z dziejów kultury polskiej". Sandomierz 1922, pozbawiona jest znaczenia naukowego.

[3]) Odbitka z „Album societatis scientiarum Sevcenskianae Ucrainensium Leopoliensis... 1873—1923", Leopoli, 1925 (rom.).

we Lwowie, I, 1 oraz *Przegląd humanistyczny*, 1925, str. 99—116). Uczone jego wywody rzucają m. i. nowe światło na genezę *Psałterza florjańskiego*: został on ofiarowany Jadwidze przez miasto Kraków i to tłumaczyłoby jego trójjęzyczność (łacina, polski, niemiecki). *Psałterz puławski* również, jak dowodzi autor, był przeznaczony dla kobiety świeckiej i należał zapewne do siostry Jana Komorowskiego. Wywody o koniecznym związku literatury w języku narodowym z kobietami, nie znającemi łaciny, popierają wiadomości o tem, że według obyczaju niemieckiego książki stanowiły konieczną część wyprawy panien, wychodzących za mąż.

Na konieczność zajęcia się nieruszanym u nas dotąd działem literatury średniowiecznej wskazuje T. Tyc z okazji pracy swej nad poezją Stanisława Ciołka, podkanclerzego i biskupa poznańskiego za czasów Jagiełły.[1]) Idzie tu o średniowieczną literaturę kancelaryjną formularzową, której Ciołek był, jak dotychczas sądzić można, najwybitniejszym przedstawicielem. Jego działalność literacką rozpatruje autor w związku z kulturą dworu Jagiełły. Humanistą, jak sądzono, Ciołek nie był, ale wpływy włoskie, które, według badań prof. Ptaśnika, istniały w Polsce w średniowieczu, musiały zapewne oddziałać na niego w tej epoce przejściowej, choć on sam jest jeszcze typowym średniowiecznym „dictatorem".

V.

(Opracowania szczegółowe: 2. Humanizm).

Typowym humanistą włoskim jest Filip Buonacorsi, którego znaczenie dla historji kultury polskiej zaczyna być podnoszone w ostatnich czasach. Monografję o nim napisała po włosku, a następnie przerobiła ją po polsku p. Dr. Kulczycka, rzecz ta jednak nie wyszła jeszcze drukiem. Polscy humaniści, poeci łacińscy, nie budzili jakoś zainteresowania w okresie, o którym piszemy. Jedynie prof. Ganszyniec kontynuuje swoje studja nad Criciusem (Krzyckim), ogłaszając przyczynki w *Pamiętniku literackim.*[2])

[1]) T. Tyc. „Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej". I, Poznań, 1925.

[2]) Rocznik XX, 1923 i XXI, 1924/5. W ostatnim roczniku są również, inne jego przyczynki do poezji polsko-łacińskiej m. i. o poezji Ad. Świnki.

Mało humanistycznego, ale zato rodzimym talentem, obdarzonego poetę łacińskiego XVI w., Hussowskiego twórcę znakomitego poematu o żubrze, którym zajmował się przed 30 laty prof. Pelczar, przypomniał niedawno prof. Kallenbach.[1]) Dowodzi on w sposób bardzo przekonywujący na podstawie danych, wysnutych głównie z samego poematu, że zagadkowy poeta pochodził z kresów litewsko-białoruskich (i nazywał się właściwie Ussowski), skąd płynie świeżość i bezpośredniość jego opisów życia puszczy i kult dla W. Księcia litewskiego, Witolda. Piękny poemat o żubrze, godzien spopularyzowania, przetłumaczony, z inicjatywy prof. Kallenbacha, przez M. Dadleza, oczekuje na druk.

Pozorną tylko przewagę łaciny nad polszczyzną i ścieranie się obu języków oświetla książka K. Morawskiego p. t. *Walka o język polski w czasach Odrodzenia.* (Kraków, 1923, *Z historji i literatury* nr. 18)[2]). Rzecz pisana z umiarem artystycznym, szerokością poglądów, umie błysnąć czasem charakterystycznym szczegółem pochwyconym wprost z życia; wspiera się wszędzie o znajomość równoległych prądów zagranicą, ale nie dozwala nigdy, by te wiadomości przerosły i zagłuszyły temat rodzimy. Książka to przytem niezmiernie instruktywna, na każdej niemal karcie podsuwa autor przyszłym badaczom zagadnienia godne opracowania. Rewelacji nie daje, ale zbierając w całość znane skądinąd rysy, uzupełnia je mnóstwem nowych, interesujących wiadomości. M. i. została dobrze uwydatniona rola i zasługa Reja w zwycięstwie polszczyzny.

O Reju pisano wiele. W ostatnich pięciu latach wyszły trzy książki omawiające całokształt twórczości „ojca literatury polskiej". Świetna synteza, obecnie dopiero docenianego, prof. Windakiewicza, najlepsza może z jego książek, ukazała się w trzeciem wyda-

[1]) Charisteria C. Morawski... oblata, Cracoviae 1922, (rom.), s. 123—131. „O żywiole rodzimym w poezji M. Hussowskiego".

[2]) Barwny obraz ogólnego tła kulturalnego i prądów duchowych w epoce polskiego Odrodzenia znajdujemy w szeregu szkiców prof. Morawskiego, ogłoszonych obecnie zbiorowo w książce „Czasy zygmuntowskie na tle prądów Odrodzenia", (Warszawa, Bibl. Pol. 1922).

niu [1]) (pierwsze w r. 1895). Jest to w pierwszym rzędzie znakomity i wnikliwy portret psychologiczny, pozatem charakterystyka rodzaju twórczości. Drugą pracą o Reju jest szkic Brücknera,[2]) uwzględniający przedewszystkiem rozwój literacki pisarza w układzie chronologicznym i z lekkiem zaznaczeniem tła historycznego. Rzecz ta jest czemś nowem, a nie powtórzeniem obszernej monografji tegoż autora z r. 1905.[3]) Trzecia książka na ten sam temat to M. Janika *Mikołaja Reja żywot i pisma* (Kraków, Ska wyd. 1923), rzecz napisana bardzo sumiennie, porządnie; uwzględnia wiele szczegółów biograficznych i bibljograficznych, daje streszczenia dzieł i ogólną charakterystykę, opartą na dawniejszej książce autora z r. 1905. Charakter całości jest popularny, może oddać cenne usługi; pisana bez większego polotu porwać i głęboko zainteresować nie potrafi. Należy podkreślić wielką skrupulatność w korzystaniu z prac poprzedników. Piękna rozprawa prof. Chrzanowskiego *Dlaczego Rej jest ojcem literatury polskiej?* została przedrukowana w jego książce zbiorowej (j. w.).

Z ciekawą hipotezą wystąpił prof. Gaertner. Opierając się mianowicie na właściwościach językowych oraz braku aparatu uczoności łacińskiej przypisał żywot Rejowy, napisany przez Trzecieskiego, serdecznego przyjaciela poety... samemu Rejowi i nawet wydał go pod nazwiskiem Reja. (*Książeczki staropolskie*, j. w. nr. 3). Teza Gaertnera zwalczana bardzo energicznie przez Brücknera [4]) zapewne się nie ostanie, niemniej jednak zbadanie pięknego języka życiorysu Reja jest cennym nabytkiem w dziejach polszczyzny.[5])

---

[1]) „Mikołaj Rej z Nagłowic". Wyd. 3. Lublin, Arct 1922. (Bibl. filolog. im. H. Łopacińskiego nr. 1).

[2]) Mik. Rej. „Człowiek i dzieło". Lwów, Altenberg, 1922. (Wielcy pisarze, tom 2).

[3]) Zwięzły szkic, pisany przejrzyście poprzedza również wydanie wyboru pism Reja w „Bibljotece nar.". (nr. 40, 1921). Podkreśla tu prof. Brückner również średniowiecczyznę Reja. Wyd. 2. rozszerzone wyszło w 1926 r.

[4]) W recenzjach oraz w artykule: „Spory o autorów". *Przegląd współcz.* 1925, nr. 42. Odmawia tu również Rejowi autorstwa „Historji w Landzie".

[5]) Rzecz zapowiedziana przed kilku laty wyszła opracowana osta-

Pierwszorzędną zdobyczą jest odnalezienie podczas wojny u wiedeńskiego antykwarza Rejowego *Kupca*, obszernego pamfletu, zwróconego przeciw „uczynkom dobrym", a przerobionego z Naogeorga. Poprzedzony artykułem Brücknera w nr. 2 *Reformacji w Polsce* wyszedł w całości dopiero w r. 1924 w Bibl. pisarzów polskich, nr. 77, opracowany przez Brücknera pod względem językowym i literackim (przyczem datę powstania ustala na r. 1543), przez Kotulę opisany bibljograficznie. Obok tego doniosłego odkrycia trzeba zanotować odnalezienie drobnych fragmentów dwu zaginionych djalogów Reja (*Warwas* i *Kostera z pijanicą*),[1]) odkrytych przez p. Piekarskiego, godnego podziwu w tego rodzaju ważnych znaleziskach w niepozornych i mikroskopijnych resztkach starych druków, odszukiwanych z benedyktyńską pracowitością, a, co większa, docenionych i wyzyskanych dzięki bystrości i znajomości dziejów języka i literatury.

Od Reja, twórcy najpiękniejszej polskiej postylli — bo najuczeńszą napisał ks. Białobrzeski — łatwe przejście do monografji postylli polskiej, jaką dał K. Kolbuszewski.[2]) Postylla znana była i w średniowieczu, od XVI w. jednak zmieniła swój charakter, przestając być tylko suchym komentarzem ewangelji, nabierając więcej literackiego charakteru. Tą więc postyllą w wieku XVI i XVII zajął się autor, dając rzecz prawdziwie źródłową i wyczerpującą, choć pisaną trochę bezbarwnie. Wypływa to może z zalet książki, jakiemi są: ciągłe liczenie się z sądem poprzedników, ostrożność w sądach własnych i duża doza bezstronności. Historja postylli rozpatrywana kolejno według autorów, zarówno katolickich, jak innowierczych, została opracowana sumiennie i gruntownie, a w literaturze naszej poraz pierwszy. Szkoda, że wartości językowe i literackie postyll zostały może trochę za mało uwzględnione, zato bardzo szczegółowo opracowana została zawartość ideowa postyl i wydobyte wszystkie rysy obyczajowe. Rodzajem wstępu do omówionej pracy

tecznie p. t. „Ze studjów nad językiem polskim w XVI w." (Kto jest autorem życiorysu Reja) Warszawa 1925, Wyd. Tow. mił. jęz. pol.

[1]) „Przegl współcz." 1923, nr. 15 i osobno.

[2]) „Postyllografja polska XVI i XVII w." Kraków, Nakł. Akad. 1921.

można nazwać tegoż autora rozprawę *Ruchy husyckie w Polsce i wpływ ich na piśmiennictwo (Reformacja w Polsce*, r. 1. z. 3. 1922 i osobno), w której plastycznie występuje postać autora pieśni o Wiklefie, Jędrzeja Gałki z Dobczyna. Studja swoje o literaturze religijnej prowadzone od lat kilkunastu kontynuuje prof. Grabowski, ogłaszając w r. 1922 szkic *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630—1700*, o którym, choć należy do XVII w., wspominamy, by nie rozrywać związku na tem miejscu.[1])

Działalność Frycza Modrzewskiego, jako pisarza religijnego przedewszystkiem, oświetla prof. Kot w swojej monografji,[2]) która wyszła powtórnie w r. 1923. Wielka naukowa jej wartość doczekała się należytej oceny już po pierwszem wydaniu. Słuszne zastrzeżenia z racji wyraźnych sympatyj protestanckich autora znalazły dostateczny wyraz w recenzji w *Przeglądzie Powszechnym* z r. 1919, str. 422—23, do której odsyłamy czytelników. O wpływie Vives'a na idee polityczne, społeczne i pedagogiczne Frycza mówi staranna praca ks. J. Twardowskiego,[3]) stwierdzając zwłaszcza bezpośredni wpływ katolickiego autora hiszpańskiego na pierwszą księgę dzieła *De Republica emendanda*.

Przypisywany dotychczas Orzechowskiemu, antagoniście Frycza, ultrakatolicki djalog *Ziemianin* z r. 1565 okazał się utworem z lat młodych Solikowskiego, późniejszego arcybiskupa lwowskiego, którego zapoznana pod tym względem postać wysunęła się stosunkowo niedawno wśród talentów literackich XVI w. Autorstwo Solikowskiego udowodnił w gruntownej rozprawie prof. Gaertner,[4]) wydał równocześnie w sposób wzorowy z dokładnem za-

[1]) Przedruk recenzji prof. Chrzanowskiego przypomina znakomite studjum ks. Warmińskiego o Samuelu i Seklucjanie. (Wśród zagadnień, książek i ludzi, j. w.)

[2]) „Andrzej Frycz Modrzewski", wyd. 2 przejrzane, Kraków 1923, (Bibljoteka historyczna Krak. Ski Wyd. nr. 6). Por. znakomitą recenzję Brücknera w Przegl. warsz. 1923.

[3]) „Jan Ludwik Vives i Andrzej Frycz Modrzewski". Kraków, 1921 (Rozpr. Wydz. hist.-filoz. Akademji, t. 63, nr. 4).

[4]) „Ziemianin". Bezimienny dialog XVI w. na tle współczesnej publicystyki. (Myśli. — Styl. — Autorstwo). (Kraków 1922). Rozpr. Wydz. filolog. Akad., t. 60, nr. 5.

chowaniem pisowni (broniąc we Wstępie przeciw Brücknerowi zasady tegoż zachowania) i objaśnieniami sam djalogi pisany przeczystą polszczyzną.[1])

S. Orzechowskiego *Fidelis subditus* w tłumaczeniu ks. Jana Januszowskiego został wydany z rękopisu w Bibljotece pisarzów polskich Akademji w tomiku p. t. *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia* (nr. 76, Kraków 1921). Tom ten przygotowany do druku przez śp. prof. Ulanowskiego, ze słowniczkiem prof. Łosia uzupełniony opisem rękopisów i uwagami przez prof. Kutrzebę, zawiera nadto, wydane z rękopisów: tegoż Januszowskiego *Zwierciadło królewskie* z r. 1606, ks. Walentego Kuczborskiego skierowaną przeciw reformacji *Przestrogę* z r. 1569, oraz *Deliberatio Episcopo Cracoviensi anno 1571 exhibita*, wreszcie dwa anonimowe traktaty: *Deliberacje o królu, panach radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu* z r. 1569 i *Traktat de interregno*, z których pierwszy został prawdopodobnie napisany przez Jana Sierakowskiego, wojewodę łęczyckiego, wybitnego polityka i prawnika z czasów Zygmunta Augusta. Dla poznania polskiej myśli politycznej i języka tej epoki rzeczy to bardzo cenne.

Nie wiemy jakie są, po przedwczesnej śmierci autora, losy rozprawy ks. C. Pęcherskiego p. t. *Polska wymowa sejmowa czasów Zygmuntowskich (Wiek XVI do r. 1573)*, której część pierwszą przedstawił Akademji Umiejętnośc, w czerwcu 1925.[2]) Jeżeli rzecz ta pozostała nieukończona, będzie to stratą ogromną dla historji pisemnictwa w XVI w., którego całe piękno i siła skupiły się przedewszystkiem w dziedzinie społeczno-politycznej i religijnej działalności pisarskiej, a mniej w właściwej literaturze pięknej.

Pierwszym polskim poetą-artystą był właściwie dopiero Jan Kochanowski, którego estetyką zajął się prof. M. Hartleb.[3]) Estetykę pojmuje autor w znaczeniu najszerszem, jako sposób reagowania na wszelkie pobudki z ze-

[1]) Pseudo — Orzechowskiego Ziemianin. Lublin, 1922. (Bibl. Uniw. Lubelsk. Wydz. Humanist. nr. 3)

[2]) Sprawozd. z czynności i posiedzeń Pol. Akad. Umiej. 1925, nr. 6.

[3]) Estetyka Jana Kochanowskiego, cz. I. Stosunek poety do sztuki plastycznej. Lwów, Nakł. Tow. Nauk., 1923.

wnątrz płynące, poznawalne zmysłami, zamykając w tym zakresie stosunek twórcy do przyrody, jego zdolność obrazowania i t. d. Cząstką tak pojętej estetyki jest także stosunek poety do sztuki, której oddziaływanie na poezję uważa prof. Hartleb, za Fechnerem *(Vorschule der Aesthetik)* za sprawę bardzo ważną. Stosunkiem tym zajmuje się w pierwszem studjum, które jest chyba zupełnem wyczerpaniem tego przedmiotu. Bardzo interesujący rozdział wstępny o recepcji sztuki renesansowej w Polsce ówczesnej, poprzedza obszerne studjum o tem, jak reagował Kochanowski na dzieła sztuki plastycznej, czy to w formie bezpośrednich wypowiedzeń się, które są nadzwyczaj skąpe, czy w formie oddziaływania sztuki na twórczość poety, gdzie z konieczności skazani jesteśmy na mniej lub więcej prawdopodobne przypuszczenia i wnioski. Dzieła poety są przytem ułożone kolejno według stopnia spoufalenia ze sztuką plastyczną. Najdalszym jest poeta od sztuki klasycznej; odwoływanie się do niej to szablon literacki. Bardzo luźny związek ze sztuką wykazują „wizerunki" i „nagrobki", omówione wyczerpująco. Natomiast rozjaśnią niejedno zestawienie z dziełami sztuki renesansowej obrazów mitologicznych w poezji Kochanowskiego, oraz dwóch całych utworów: *Pieśni o potopie* z arrasami wawelskiemi, a *Proporca* z rozpowszechnionemi tego rodzaju dziełami, jak sztandary, proporce nagrobne, transparenty z jednej, a mapy figuralne z drugiej strony. *Proporzec* to fikcyjne dzieło sztuki o prymitywnej technice, ma świadczyć zarazem o pewnym zmyśle kompozycyjnym i pamięci plastycznej Kochanowskiego. Rozdział ostatni zatytułowany „Zarys estetyki", złożony z różnych elementów, można uważać za szkic rozprawy, która zamknie całość badań autora nad estetyką Kochanowskiego. Dla historyka literatury może najciekawszy, nie jest on jednak oparty wyłącznie na wynikach dotychczas wydanej części dzieła, której właściwe wyniki oparte na domysłach i przypuszczeniach, a nieraz sztucznych konstrukcjach, są dość szczupłe. Ale tę skromną budowę oplatają bujnie bystre i ciekawe a ostrożne zarazem spostrzeżenia, nie należące do właściwego tematu kreślone niejako na marginesie. A nasuwa się myśl, że i przedmiot tego pierwszego studjum: stosunek poety do

sztuki plastycznej, leży właściwie na marginesie właściwego zagadnienia, które przed sobą postawił autor, że może być traktowany tylko jako wstęp, a prędzej jako dodatek do estetyki Kochanowskiego. Chyba, że spróbujemy spojrzeć na Kochanowskiego nie jako na poetę tylko, ale jako na przedstawiciela estetycznie rozbudzonych i w kulcie sztuki wszechstronnych ludzi Odrodzenia. Trudno jednak rozstrzygać, czy Kochanowski próbę tego rodzaju spojrzenia wytrzyma.

Dla rozjaśnienia estetyki Kochanowskiego jednak ważniejsze, niż obszerna rozprawa Hartleba, są dwa krótkie artykuły, oparte na studjach z dziedziny literatury porównawczej, pisane z romańską iście precyzją. Prof. St. Windakiewicz omawia w lekko pisanem, a pełnem ważkiej treści studjum *Program literacki Kochanowskiego (Przegląd warszawski,* 1921, str. 189—201). Bezpośrednie wpływy romańskie (włoskie i francuskie) są w poezji Kochanowskiego nieznaczne, lecz program, który w swem dziele poetyckiem realizuje, to dosłownie program ronsardowskiej Plejady i to zarówno w kunsztach języka, jak w dążeniu do urozmaicenia wersyfikacji, jak wreszcie w stosunku do poezji klasycznej. Kochanowski, jak mówi zręcznie autor, „omal że nie za polskiego uczestnika francuskiej Plejady uważany być może". „U kolebki sztuki polskiej stanął doradczy genjusz Francji". Tezę prof. Windakiewicza „postawioną na gruncie nowoczesnej krytyki historycznej", ale nie będącą pewnikiem, popiera bardzo silnie spostrzeżenie prof. Folkierskiego o wyraźnem naśladownictwie u Kochanowskiego i Szarzyńskiego francuskiej, a nie włoskiej formy sonetu. Rozbijają oni nienaruszalny u Włochów kanon dwóch tercetów końcowych na czterowiersz i dystych, zupełnie tak samo jak to uczynili członkowie Plejady. [1])

Z oryginalną tezą o filozofji Kochanowskiego wystąpił prof. Brückner w swojej monografji, którą poprzedza wy-

[1]) Por. „Sonet polski XVI wieku a francuska Plejada" (*Przegl. Warsz.* 1924, s. 368—374). Rezultaty badań prof. Windakiewicza i swoich zużytkował prof. Folkierski w artykule „Ronsard et la Pologne", gdzie jednak pisze prawie wyłącznie o Kochanowskim. (*Revue de littérature comparée,* 4-e année, 1924, s. 443—448).

danie *Pism zbiorowych* Kochanowskiego.[1]) Twierdzi on mianowicie, że Kochanowski był zdecydowanym deistą, idąc w tem za Erazmem z Rotterdamu, Palingenjuszem i Dudyczem.

Charakter samego wydania jest popularny, bez aparatu naukowego; obejmuje ono tylko polskie dzieła Kochanowskiego w układzie poety, tam, gdzie był on przez niego przygotowany, a gdzie tego nie było — chronologicznym. Ortografja, w myśl zasad prof. Brücknera, została zmodernizowana, co zresztą odpowiada w tym wypadku i charakterowi wydawnictwa. Obszerna przedmowa zawiera biografję, trochę bibljografji i rodzaj komentarza do poszczególnych utworów; nie brak i pięknej charakterystyki całokształtu i znaczenia dzieła wielkiego humanisty. Z licznie rozsianych oryginalnych, ciekawych, a nieraz bardzo apodyktycznych, sądów o Kochanowskim kilka zasługuje bardzo na uwagę: jednym z nich jest stwierdzenie dużej niezależności duchowej poety, który nie zniżał się do ubiegania się o łaski mecenasów, o drukowanie swych dzieł nie dbał i istotnie „sobie śpiewał, a muzom"; szczególnie zastanawiająca jednak jest wspomniana wyżej teza, że Kochanowski był „deistą przed deizmem". Kwestja ta, przez Brücknera podkreślona bardzo silnie, nie została jeszcze, o ile mi wiadomo, przez nikogo podjęta, nie weszła na tory dyskusji, a przecież zasługuje bardzo na rozważenie.

Dwa dawniejsze artykuły prof. Sinki o Kochanowskim, przedrukowane w jego *Echach klasycznych w literaturze polskiej* (j. w.) ustalają niektóre związki naszego humanisty z literaturą starożytną. Kraków w poezji Kochanowskiego omawia prof. Windakiewicz w księdze pamiątkowej dla Morawskiego.[2])

W zbiorze swych studjów pisze prof. Sinko artykuł o drugim wielkim artyście współczesnym Kochanowskiemu Sępie Szarzyńskim i jego wzorach „pogańskich" (głównie Horacy, Owidjusz, Catullus) i „chrześcijańskich" (psalmy Dawida i może Dante). Ostatnią analogję, jak również obraz

[1]) Warszawa, „Bibl. polska", 1924, 2 t.

[2]) Charisteria C. Morawski, septuagenario... oblata. Cracoviae 1922. (rom.).

przełomu psychologicznego Sępa i jego przyczyn zaczerpnął autor z danego sobie do dyspozycji młodzieńczego odczytu prof. Stanisława Estreichera. To, co nam z niego prof. Sinko użyczył, każe żałować, że historja literatury nie zdołała pozyskać sobie tego pracownika na zawsze. Pozatem milczano o Sępie. O ile mi wiadomo nie ukazała się jeszcze drukiem pożądana praca M. Kociatkiewiczównej: *Badanie artyzmu Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, zapowiedziana w sprawozdaniach T-wa Nauk. we Lwowie (1924, zesz. 1).

Na przeciwnym biegunie, niż rozmiłowany w pięknej formie humanista Kochanowski, stoi potężna postać walczącego o istotną treść życia Piotra Skargi. Ostatnie lata przyniosły odrodzenie kultu Skargi. Po bezkrytycznych zachwytach z jednej strony, a równie bezkrytycznem potępieniu politycznej zwłaszcza działalności wielkiego kaznodzieji, jakie przyniósł obficie jubileuszowy rok skargowski (1912), widzimy dziś usiłowanie przedewszystkiem poznania go, zanim się go osądzi. Pierwszą drukowaną krytyczną monografję Skargi napisał, w r. 1916 dopiero, cudzoziemiec, Francuz ks. A. Berga, który włożył w nią ogrom pracy i erudycji. Z polskich prac o Skardze mamy do zanotowania w ostatniem pięcioleciu aż cztery i to wszystko rzeczy wielkiej wagi i przynoszące istotnie nowe wartości.

Najwybitniejszem zjawiskiem jest niewątpliwie ogłoszony w r. 1925 znakomity obraz syntetyczny prof. Windakiewicza.[1]) Jeśli o której, to o tej właśnie książce możnaby powiedzieć: *habent sua fata libelli.* Napisana jeszcze w roku 1897, z powodu osądu ówczesnej Akademji, że ściąga Skargę z piedestału, na którym go wieki postawiły, została przez autora schowana jako rękopis do szuflady i dopiero rok jubileuszowy zdołał wywabić na świat cztery najlepsze może rozdziały, ogłoszone w *Przeglądzie powszechnym* i w *Czasie.* Dziś podziwiamy, jak autor przed trzydziestu blisko laty uprzedził swój czas i jak późniejsze badania skargowskie potwierdziły większą część jego ówczesnych spostrzeżeń. Jest właściwością prof. Windakiewicza, że nie przystępuje

[1]) „Piotr Skarga", Kraków, Nakł. Krak. Ski wyd. 1925. (Z historji literatury nr. 28).

do żadnej kwestji z gotowym sądem i postępuje zawsze tak, jak gdyby nie wiedział nic o pracach swych poprzedników. Stąd płynie oryginalne i ciekawe ujęcie problemów, załamujących się w niezwykłe linje w umysłowości autora, prześwietlone niespodziewanemi błyskami paradoksalnych nieraz napozór, a w rzeczywistości trafnych, spostrzeżeń. Na drobiazgowej bowiem obserwacji opierają się daleko idące wnioski. Ale, cała ta praca szara, analityczna, usunięta jest w książce o Skardze na drugi plan. Czytelnik nie odczuje jej balastu. Przed sobą ma tylko gotowe rezultaty, a pracy tamtej może się domyślić, gdy autor uchyla jej rąbek, popierając swoje wnioski cytatami, ale tylko najbardziej charakterystycznemi. Inną wartość książki stanowi szerokie tło porównawcze. Autor nie dzieli się jednak z nami całą swoją wiedzą. Czujemy, że poza tem, co mówi wyraźnie, ukrywa się ogromny zasób wiadomości o literaturze polskiej, a co ważniejsza, obcej. Tło to nie narzuca się nigdy, nie wysuwa na pierwszy plan. Ukazano je tylko tyle, ile potrzeba i tylko tam, gdzie jest potrzebne: służy ono raczej jako miara porównawcza dla oceny zjawisk literatury rodzimej. To oparcie się na szerokiej podstawie sprawia, że stosunek autora do omawianego tematu jest nadzwyczaj spokojny, zrównoważony i objektywny. Autor jest daleki od przeceniania Skargi; zapalonym wielbicielom, mogło to nawet wydawać się obniżaniem wielkiej postaci. A jednak potrafi rzecz swoją poprowadzić tak, że miłość i podziw dla wielkiego patrjoty samorzutnie rodzi się w duszy czytelnika. Autor w swobodnej niby i lekkiej gawędzie ukazuje nam Skargę takim, jakim był on w istocie i spokojnie, lecz pewien sukcesu śledzi jak jego wielkość zaczyna nas rozpalać. A sam, tylko od czasu do czasu, dorzuci dyskretnie kilka słów cichych i wytwornych, w których niespodziewanie odkrywamy głębię powagi życiowej i tchnienie gorącego, ale skupionego entuzjazmu.

Trudno byłoby wyliczać tu wszystkie zdobycze naukowe ...i drobne przeoczenia. Ogólnie tylko z całą słusznością powtórzyć można słowa przedmowy: „tak wszechstronnie (i — dodajmy — tak bezstronnie) zarysowanego portretu Skargi, tak obficie zabarwionego psychologicznym i myślowym ma-

terjałem, złożonym w jego pismach, czasy nowsze nie przyniosły".

Portret psychologiczny Skargi zamierzył nakreślić T. Mitana w studjum p. t. *Religijność Skargi* (Kraków 1922), wydanem w znanych *Pracach historyczno-literackich,* z seminarjum prof. Chrzanowskiego. Jest to próba zastosowania badań psychologiczno-religijnych, przedewszystkiem Jamesa, pierwsza tego rodzaju w naszej historji literatury, a oparta na bardzo słusznem założeniu, że „autor *Wzywania do pokuty* przedstawia w swojej najgłębszej treści psychicznej typ człowieka nawskróś religijnego... zatem... trzeba zastosować doń przedewszystkiem probierze naukowej psychologji religijnej", (s. 9). Poważnej natomiast dyskusji, a nawet wprost zaprzeczeniu, może podlegać inne założenie już nie tylko autora, ale jego pierwowzorów, że „prawdziwe królestwo" religji „nie jest w sferze rozumu". Na szczęście autor zdaje sobie niekiedy sprawę z niebezpieczeństwa opierania wiary o samo tylko uczucie (s. 107, 112 i i.) i przyznaje, że religja zawiera „t a k ż e" wartości umysłowe. Nie posiadam ani uprawnień, ani kompetencji, by rozpoczynać z autorem spór o to małe, ale jakże znamienne słóweczko, sądzę jednak, że trzeba na nie i na inne rzeczy zwrócić uwagę naszych czytelników.

Książka p. Mitany pisana jest z dużą wnikliwością psychologiczną, a wizerunek Skargi, jaki wyłania się z niej, posiada niewątpliwie rysy bardzo jednolite: wysuwa się ku nam z tego obrazu postać żołnierza Chrystusowego, twarda, konsekwentna, o ogromnej sile woli i zaciętości, a ciasnym horyzoncie umysłowym. Wszelkie rysy miększe traktuje autor, jako tragiczne załamania psychiczne, z któremi każe Skardze walczyć jego doktryna. O ile zyskał na jednolitości, o tyle stracił portret psychologiczny Skargi i obraz tej doktryny w przedstawieniu autora na objektywiźnie. Nie może jednak być inaczej, gdy autorowi brak zrozumienia wielu punktów tej doktryny, co powoduje czasem karykaturalne przerysowanie lub nawet skrzywienie niektórych linij. Trudno zresztą mówić o metodzie objektywnej, gdy autor ma przed oczyma pewien utworzony przez siebie ideał „nowoczesnego" człowieka, nieustannie z nim Skargę zestawia i martwi się, że wielki kaznodzieja jakoś nie zawsze do tego

ideału przystaje. Co więcej, autor lituje się nad Skargą: nic nie wstrzymywało — pisze np. — „rozpalonej gorączką biednej myśli skargowskiej" (s. 154) od żądania wywarcia przymusu państwowego na różnowierców. Bo walki z herezją nie może Skardze darować i niejednokrotnie wyraża ubolewanie, że Skarga był tak „nietolerancyjnym". Próbuje go usprawiedliwić, że na niebezpieczeństwo heretyckie patrzał „przez czerwone szkła przerażenia". Czy jednak autor sam nie patrzy na nietolerancję Skargi trochę także „przez czerwone szkła przerażenia" i czy nie są to przypadkiem szkła powiększające? Rzecz prosta, że człowiek, który uważa katolicyzm za niższą formę rozwojową religji, że człowiek, dla którego reformacja jest „koniecznością zarówno dziejową, jak moralną" (s. 146), który słyszy w niej „krzyk tęsknoty ludzkiej za wyższą formą rozwojową życia" (str. 148), i t. d. i t. d., że człowiek taki musi litować się nad Skargą, który tych rzeczy nie rozumiał. I ten ton litości wyczuwa się w całej książce — a dokopywanie się psychologicznych źródeł religijności Skargi graniczy nieraz ze stosowaniem zasady — *tout comprendre, c'est tout... pardonner.* Człowiek „nowoczesny" musi wiele Skardze wybaczyć. Pomijam sprawę, jak podważa metodę to nieustanne wartościowanie, stosowane przez autora — nawet korzystając z odrębnych, narzucających mu się z racji niezwykłości tematu, metod, nawet wyłączając „poza obręb stosowanych przez się kryterjów powszechnie uznane środki metodyczne prawdziwie krytycznego badania" (Wstęp, s. 9), mógł był autor tego nadmiernie subjektywnego ujmowania zagadnień łatwo uniknąć — gdyby chciał. Autor sam jest idywidualnością silną i wyraźnie określoną, ale ta właśnie jego indywidualność zaciążyła fatalnie nad książką. Bo oto są stronnice, gdzie, jak na filmie, blednie nam przed oczyma, rozwiewa się i niknie oblicze Skargi, a zamiast niego oglądamy nagle ze zdziwieniem... twarz p. Mitany. I jeszcze jedno w kwestji metody: autor ma niewątpliwy talent publicystyczny. Wielość słów jednak ponosi go nieraz. I spotykamy się wtedy z wnioskami, którym brak dostatecznego poprzednio uzasadnienia. Mała próbka. P. Mitana przypisuje Skardze myśl: „Świętym obowiązkiem człowieka gniewać się o najdrobniejszą krzywdę

boską... dlatego, że jest to jedyny dowód miłości ku Bogu". Albo: „Jego [Skargi] rozmyślanie nie dochodziło nigdy do wyżyn radosnej i miłosnej komtemplacji religijnej...". [1]) Mając do czynienia z tak niesłychanie delikatnem przędziwem, jak najbardziej wewnętrzne poruszenia cudzej i świętej duszy, tu gdzie możemy tylko nieśmiało domyślać się i przypuszczać, gdzie, jak sam autor mówi, poruszamy się ciągle po gruncie niepewnym, jest to formułowanie sądów trochę zanadto... apodyktyczne. Ale dość zarzutów. Poza poczynionemi zastrzeżeniami książka *Religijność Skargi* zasługuje na pochwały. Z punktu widzenia historyczno-literackiego cenne są spostrzeżenia o psychologji Skargi wogóle, a szczególniej o rodzaju jego wyobraźni.

Rzetelną naukowością odznacza się inna praca o Skardze, należąca również do tak cennych „Prac historyczno-literackich", a mianowicie S. Sapińskiego: *Badania źródłowe nad kazaniami niedzielnemi i świątecznemi Skargi* (Kraków 1924). Zasługą jest już samo poruszenie tematu kazań niedzielnych, któremi specjalnie nie zajmował się dotąd nikt. Autor rozróżnia szereg dziedzin, z których pochodzą nauki nadwornego kaznodzieji Zygmunta Wazy. Są to: „Duch ascetyzmu i mistyki, mistyki skargowskiej oczywiście, t. j. takiej która nie pogrąża się zupełnie w kontemplacji, ale zstępuje z trzeciego nieba na ziemię, aby żyć dla ludzi i ludziom dobrze czynić", dalej świat Biblji, „poza którym oczy Skargi i uszy nie były „kędy indzie", potem Cycero i Ojcowie łacińscy Kościoła, nakoniec teologowie katoliccy: Stapleton, Bellarmin i może jeszcze jacy inni. Autor bierze sobie za zadanie zbadanie wpływu Stapletona i Bellarmina na *Kazania niedzielne i świąteczne;* istnienie jego zaznaczyli już przygodnie T. Grabowski, Chrzanowski, Tretiak i ks. Berga. Zadanie swe spełnia p. Sapiński w sposób naogół metodyczny i zupełnie, jak się zdaje wyczerpujący. Możnaby mu zarzucić zbytnią drobiazgowość i wielomówność. Badania jego rzucają wiele światła na umysłowość i wykształcenie Skargi. Okazuje się tym razem dowodnie, że Skarga, który dopiero przed oddaniem do druku kazania swe zaopatrywał w aparat erudycji,

[1]) Podkreślenia moje.

uczonym i teologiem nie był i najlepsze są właśnie te kazania jego, w których najmniej teologji. Bo, jak słusznie podkreśla autor, nie trzeba zapominać, że były dwa źródła, które na Skargę „oddziałały przepotężnie i umożliwiły mu wydobycie tych wszystkich rysów, kolorów i blasków, jakie stanowią i stanowić będą ozdobę jego kazań". W obec ich znaczenia „maleje rola, jaką w genezie całego zbioru odegrali teologowie zachodu". Pierwszem z nich było „życie, rodzime polskie życie... kmieca, dymna chata, szlachecki zaścianek, pański dwór, sądowy trybunał, królewski zamek i sejmowy zjazd", a drugiem „Skargowskie serce i Skargowski wielki duch". Uboczną niejako zdobyczą naukową książki jest stwierdzenie, wbrew ks. Berga, a w myśl Windakiewicza, że Skarga znał dobrze patrystykę, gdyż koryguje niejednokrotnie cytaty autorów zachodnich z Ojców Kościoła. Zastrzeżenia możnaby porobić co do układu książki.

Kazaniami sejmowemi zajął się prof. Kot. Dowodzi on bystro i jasno, że kazania te (o czem już pisał ks. Berga), nie były nigdy wygłoszone, lecz powstały, jako broszura polityczna, po nieudałym sejmie r. 1597. Celem jej: pozyskanie senatorów katolickich, należących do partji kanclerza Zamoyskiego, a niechętnych królowi, dla programu drugiej części senatorów — partji biskupiej. Program ten — to typowy program absolutyzmu zachodniego z końca XVI w., którego teoretykiem był Bodin, w kwestji wszakże stosunku Kościoła do państwa, oparty na teokratycznych zasadach Bellarmina. Wywody swoje, przedstawione Akademji w r. 1922, rozwinął następnie prof. Kot w wybornie napisanej monografji, która służy za wstęp do wydania *Kazań sejmowych* w *Bibljotece narodowej* (ser. I, nr. 70, Kraków 1925); uzupełnił je przedstawieniem tła historycznego, działalności politycznej Skargi (może trochę jednostronnie) i okolicznościowo, ale doskonale scharakteryzował artyzm tego manifestu patrjotyzmu, jakim są *Kazania sejmowe*. Monografja prof. Kota, pisana nadzwyczaj przejrzyście, argumentująca silnie i dobitnie, to rzecz pod względem naukowym pierwszorzędna. Niech mi wolno będzie jednak zwrócić uwagę na kilka szczegółów, które są może właśnie konsekwencją tej siły argumentacji. Zajęty dowodzeniem swojej tezy, przedstawia prof.

Kot genezę *Kazań sejmowych* zanadto jednostronnie, a dopatruje się w komentarzu do *Kazań* aluzyj politycznych nawet tam, gdzie ich może wcale nie było. *Kazania* traktowane są prawie wyłącznie jako program partji, szersze pobudki ich napisania, głębie patrjotyzmu, z których wypłynęły, nie zostały odmalowane dostatecznie wyraziście. Za silnie natomiast wystąpiły w przedstawieniu prof. Kota braki myślowe i formalne *Kazań*, za słabo ich prawdziwa wielkość. Przechodząc do drobiazgów, trudno np. zgodzić się z zarzutem, gdy się uwzględni epokę, że przemilczenie nazwiska Bellarmina, „pisarza, z którego czerpał bogaty arsenał argumentów, cytatów i odsyłaczy" rzuca „ujemne światło na jego sumienność autorską". Zresztą wspomina Skarga Bellarmina w innych pismach, choćby w *Wzywaniu do pokuty*. Za silne chyba „przezwiska i obelgi", użyte na oznaczenie wyrazów, któremi Skarga gromił szlachtę. Rzeczy te i inne zostaną może zmodyfikowane w następnych edycjach publikacji, która dostaje się przedewszystkiem w ręce młodzieży szkolnej.

Na przeciwnem niż Kot stanowisku stoi p. St. Fr. Michalski-Iwieński w swoich polemizujących przedmowach do wydanych trzech tomów *Pism* Skargi (p. wyżej).[1] Uważa on, że kazania zostały istotnie wygłoszone na sejmie 1597 r. i „niema wcale potrzeby zaprzeczać temu... i nie potrzebny jest ten las argumentów, które obalić nie trudniej, niż wystawić". Autor poprzestaje jednak na tem twierdzeniu i argumentów nie obala, a nawet zdania swego wygłoszonego w r. 1924, a więc przed ukazaniem się rozprawy Kota, nie powtarza już w r. 1925, po jej ukazaniu się. Stanowczo natomiast przeczy p. Michalski, jakoby *Kazania sejmowe* miały być broszurą polityczną i programem partji i Skarga tylko echem Rozrażewskiego, Maciejowskiego i innych. „Skarga w *Kazaniach sejmowych* — pisze — jak zresztą w całym swym olbrzymim trudzie literackim wskazywał tylko najjaskrawsze, ciężkie, bolesne choroby Rzeczypospolitej. Nic więcej". Szkoda, że swoich interesujących twierdzeń nie poparł autor argumentami, zawieszając je niejako w powietrzu. Bez argumentów natomiast trafiają nam do przekonania i do serca

[1]) Już w r. 1926 wyszedł tom 4.

piękne i silne wyrazy, w których podnosi ogólnoludzkie i ponadziemskie wartości „tyrana dusz".

Najpiękniejszym wyrazem kultu i uwielbienia p. Michalskiego jest rozpoczęte jego staraniem wydanie *Pism wszystkich* Skargi. Wydawnictwo zakrojone jest na wielką skalę. Część pierwsza, której początkiem są wydane dotychczas tomy, ma objąć „Kazania przygodne" i wszystkie pisma drobniejsze, druga „Żywoty świętych", trzecia „Kazania o siedmi sakramentach", oraz „Kazania na niedziele i święta" czwarta „Roczne dzieje kościelne", ostatnia pisma łacińskie. Uderza brak jakiegokolwiek aparatu naukowego, komentarza, a przynajmniej słowniczka, jednak współudział prof. A. Kryńskiego ręczy za sumienność językową tekstów. Pisownia zmodernizowana, ale niezupełnie. Strona zewnętrzna wspaniała: papier czerpany, starannie dobrany, gustowna i stylowa kombinacja druku czerwonego z czarnym, zgrabny krój czcionek w nagłówkach, wreszcie staranne *facsimilia* kart tytułowych wydań „ostatniej ręki", gdyż te, ale nie konsekwentnie, wzięto za podstawę, świadczą o pietyźmie z jakim dzieła wielkiego kaznodzieji zostały potraktowane. Większe jednak sharmonizowanie kroju czcionek tekstu z krojem ich w nadpisach oraz ramka mniej przypominająca księgi handlowe, przyczyniłoby się znacznie do podniesienia jednolitego i harmonijnego wyglądu stronicy. Ale to są rzeczy drobne, nie mogące obniżyć wielkiej estetycznej wartości wydawnictwa.

Już w roku 1926 ukazała się polemika prof. Chrzanowskiego[1]) znakomitego monografisty *Kazań sejmowych*, w której autor protestuje głównie przeciwko pomniejszaniu *Kazań sejmowych*, a pośrednio i Skargi, przez prof. Kota. W szeregu trafnie dobranych cytatów i argumentów dowodzi, że *Kazania* nie są wyłącznie traktatem politycznym, że chociaż taka była może ich geneza, to jednak w ciągu pisania rozrosły się w wielkie dzieło religijno-patrjotyczne, zwrócone do całego narodu. Skarga nie uważał się za zwykłego kaznodzieję, czuł swoje posłannictwo od Boga do narodu i to nadało jego słowom niezwykłą siłę. Do

[1]) W sprawie „Kazań sejmowych" Skargi („Głos Narodu" i osobno Kraków, księg. krak. 1926).

takiej podniosłej konkluzji dochodzi prof. Chrzanowski, polemizując po drodze z zarzutami prof. Kota w sprawie formy i układu *Kazań* i wskazując na to, że były one, jeśli idzie o treść, zwrócone nie do jednej cząstki senatorów tylko, lecz do całego sejmu, jakkolwiek tylko pierwsze z *Kazań sejmowych* mogło być rzeczywiście wygłoszone na sejmie 1597 r.

Na zakończenie trzeba wspomnieć piękny „szkic do rozprawy" prof. Chrzanowskiego p. t. *Kult Skargi w Polsce*, przedrukowany obecnie w jego książce: *Wśród zagadnień, książek i ludzi* (Lwów, Warszawa, Kraków 1922) Stwierdza on, że: „trzywiekowy kult Skargi w Polsce nie był, nie jest i nie będzie omyłką dziejową".

Kończąc sprawozdanie o pracach nad wiekiem XVI trzeba wspomnieć wreszcie o literaturze bezimiennej, która czytana pierwotnie przez koła wykształceńsze, stała się z czasem rozrywką najszerszych warstw. Do tej literatury należą opracowania pospolitych w całej Europie wątków powieściowych, czerpanych zarówno ze starożytności, jak i średniowiecza, nieraz pochodzenia wschodniego. Znano je u nas dotychczas z nędznych przedruków z XVIII w. Dopiero niedawno odkryto teksty i z XVI w. Pierwszorzędnem i bezcennem tego rodzaju odkryciem jest *klocek* (zbiór kilku książek razem oprawnych) *rawski*, odnaleziony przez Juljana Krzyżanowskiego, który zawiera *Historję o Ottonie, cesarzu rzymskim*, *Poncjana*, *Historje rzymskie* i *Fortunata* wreszcie dokonany przez B. Paprockiego przekład noweli włoskiej o *Ekwanusie, królu skockim*, wszystko druki z drugiej połowy XVI w. [1]) Do literatury ludowej należą też nieodszukane utwory dramatyczne *Sofrona, Tragedja żebracza* i *Marancja*, któremi zajął się niestrudzony K. Badecki, [2]) zestawiając sumiennie wszystkie o nich wiadomości. Fragmenty *Tragedji żebraczej*, dające wyobrażenie o jej sile charakterystycznej, ocalił, ogłaszając je bardzo ozdobnie w *Księdze pamiątkowej ku czci O. Balzera. Komedję o Wawrzku* z r. 1612 z unikatu zachowanego w Bibljotece Akad. Nauk.

[1]) Exlibris VI 1924, i osobno. „Historję o Ekwanusie" ogłosił Krzyżanowski w Pam. liter. XXI. 1924/5 publikację innych rozpoczął w r. 1926 (Fortunat).

[2]) Księga Pam. ku czci O. Balzera, t. 1, Lwów 1925, s. 13—30.

w Petersburgu wydał również Badecki w *Exlibris* (IV, 1922). Tamże ogłosił K. Piekarski artykuł o pierwotnym *Sowizdrzale*, nazwanym *Sownociardłkiem* w wydaniu z przed r. 1540, o którym wywnioskował ciekawe uwagi z odnalezionych przez siebie mikroskopijnych fragmentów. *(Exlibris* V, 1924).[1])

Wszystko to bezcenne rzeczy dla literatury, którą zaczyna się teraz niejednokrotnie traktować jako zwierciadło kultury. Stąd pochodzi niemal moda na literaturę bezimienną. Dawniej tylko wielcy i piękni budzili nasze zainteresowanie — dziś budzą je żywo i mali i nieznani, ale charakterystyczni.

Do takich dokumentów kultury przedewszystkiem należy też utwór innego zupełnie rodzaju, pisany przez jednego z wielkich, acz nie w dziedzinie literatury, a mianowicie Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki *Peregrynacja do Ziemi Świętej (1582—1584).*[2]) Wydany przez Jana Czubka, ze zwykłą mu, przykładną starannością, poprzedzony sumiennym wstępem historycznym, jest ten dziennik podróży lekturą nadzwyczaj ciekawą, ciekawszą może nawet dziś dla nas niż był dla współczesnych. *Pendant* do dziennika Radziwiłła stanowi wydany również przez Czubka o parę lat późniejszy *Anonima Diarjusz peregrynacji zachodniej hiszpańskiej, portugalskiej (1595).*[3])

VI.

(Opracowania szczegółowe: 3. Wiek XVII i czasy saskie).

Wiek XVII tak bujny, charakterystyczny, taki rdzennie narodowy nie budzi jakoś zainteresowania wśród naszych badaczy literatury. Pracujący źródłowo nad tym okresem — to jeszcze ciągle: *rari nantes in gurgite vasto.* Sytuację ratuje w omawianym przez nas czasie głównie *Bibljoteka narodowa* i prof. Brückner. On zajął się liryką tego okresu, wydając w „Bibljotece narodowej": *Sielankę polską XVII w.*[4])

[1]) Inne wydanie „Sowizdrzała" z drugiej połowy XVI w. odnalezione przez Piekarskiego, opisał i przedrukował J. Krzyżanowski w księdze pam. „Ignacemu Chrzanowskiemu, uczniowie Lubliniacy". (Lublin 1926) i osobno.

[2]) Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, tom XV, cz. 2. Kraków 1925.

[3]) J. w., t. XVI, z. 1. — Kraków, 1925.

[4]) Nr. 48 — Kraków, 1925.

reprezentowaną przez Szymona Simonidesa, jeszcze humanistę, Bartłomieja Zimorowicza (bo za nim oświadcza się stanowczo Brückner jako za autorem sielanek pisanych po roku 1648, podczas gdy Szymon umarł w r. 1629) i Jana Gawińskiego.[1]) Bez porównania większy talent niż bratu przyznaje Brückner wraz z autorstwem *Roksolanek* Szymonowi Zimorowicowi, o którym serdecznie pisze we wstępie do wydania jego jedynego znanego nam cyklu poezyj.[2]) Humanistą jeszcze jak Szymonowic, choć chronologicznie należy do w. XVII — jest pierwszorzędny artysta M. Sarbiewski, któremu poświęca piękny odczyt popularny prof. Jan Oko.[3]) Szkoda, że przytoczono w nim urywki poezji w zupełnie czasem niewspółmiernym przekładzie Syrokomli.

Silne związki łączą z w. XVI również S. Starowolskiego, którego *Poglądy filozoficzno-prawne* omawia gruntownie, na szerokiem tle porównawczem H. Piętka w rozprawie doktorskiej.[4]) Wynikiem jego badań jest stwierdzenie, że Starowolski w swojej filozofji prawa i opartych na niej poglądach politycznych wyszedł poza średniowiecze, ponieważ na dnie jego idej tkwiła, jako naczelna zasada, teorja prawa natury, które jednakże „jest dla niego prawem Bożem, gdyż przez Boga zostało zaszczepione w naturę wszechrzeczy".

Do kontynuatorów świetnej poezji humanistycznej, a zarazem do pionierów narodowej poezji romańskiej, należy świetnie utalentowany tłumacz *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa. Wdzięczne zadanie opracowania tego arcydzieła Piotra Kochanowskiego podjął obecny profesor literatury polskiej w uniwersytecie rzymskim, R. Pollak. Wyniki swych studjów, ogłaszane częściowo już poprzednio (m. i. we Wstępie do wydania wyboru z *Jerozolimy* w „Bibl. Narod., ser. 2, t. 2, 1921), zebrał w gruntownej rozprawie p. t. *Gofred Tassa-Kochanowskiego* (Prace Komisji filolog. Pozn. Tow. Przyj.

[1]) Sielanki Szymonowicza, opracowane przez J. Łosia w Bibl. pisarzów polskich ukazały się w r. 1921 w drugiem wydaniu.

[2]) Bibl. nar. nr. 73 — Kraków, 1924.

[3]) Wilno 1923.

[4]) Warszawa Nakł. Uniw. 1925.

Nauk, t. 1, z. 2, Poznań 1922). Przekładem Kochanowskiego zachwycano się powszechnie, wpływ jego na poetów XVII w. był niewątpliwy, wielcy nasi romantycy u niego szukali barw i mocy dla swego języka, ale mało kto zastanawiał się nad tem, na czem urok tego spolszczenia Tassa polega. Prof. Pollak zestawia z oryginałem i analizuje dzieło Kochanowskiego w sposób wyczerpujący i dochodzi do wniosku, że polega on głównie właśnie na tem „spolszczeniu" arcydzieła włoskiego mistrza. Nie drobne lokalizacje odgrywają tu rolę, ale to, że właśnie sama idea „wojny pobożnej" o wiele głębiej leżała w duchu Polski XVII w., była dla nas czemś bardzo bliskiem i bardzo żywotnem, podczas gdy we Włoszech Tassa nie wyszła poza ograniczone koło sztuki. Stąd właśnie batalistyczna część utworu wypadła w przekładzie polskim świetnie, przewyższając nawet czasem barwnością, plastyką i siłą oryginał, stąd powaga i prostota cechuje religijne tony *Gofreda* polskiego, a mniej subtelne, mniej rafinowane są rysy romansowe. Piękna i wnikliwa analiza stylu, i wersyfikacji utworu, pouczające zestawienia poprzedników Piotra (zwłaszcza charakterystyka Jana Kochanowskiego jako tłumacza osobliwie doskonałego w przekładzie *Homera)*, i wykazana przez to ścisła łączność naszego tłumacza z wielką epoką Odrodzenia, wpływ przekładu na następców, sądy o wielkiem dziele i opracowania — to szereg etapów dalszych, które doprowadzają do ostatecznego wniosku, że „słusznie należy się Kochanowskiemu chwała oryginalnego poety", bo jego przekład „wyprzedzał swem artystycznem bogactwem o setki lat staropolską poezję". Całe to, częstokroć niespodziewanie, przy głębszej analizie pojawiające się, bogactwo zostało w pięknej rozprawie prof. Pollaka wydobyte na jaśń.[1])

Przekład Kochanowskiego stał się impulsem dla naszych rodzimych twórców poematów rycerskich, z których pierwsze miejsce należy się niewątpliwie *Wojnie chocimskiej*

[1]) Ze zdobyczy historyczno-literackich należy w tej rozprawie zwrócić uwagę na stwierdzenie, wbrew poglądom dotychczasowych badaczy, z wyj. prof. Windakiewicza, że przekład „Jeruzalem" poprzedził przekład Ariostowego „Orlanda". Język P. Kochanowskiego, uwzględniony niedostatecznie w rozprawie Pollaka wymagałby osobnego studjum.

Wacława Potockiego. Wydał ją, poraz trzeci wogóle od jej odkrycia, a poraz pierwszy krytycznie prof. Brückner, który już w r. 1898 opracował „biografję umysłową" poety. Uwaga wydawcy skierowana została bacznie na stronę językową; język bowiem, kryształowo czysty, a zarazem dosadny i barwny, stanowi najsilniejszą stronę tej kroniki rymowanej, pozbawionej artystycznej kompozycji.[1]) Inny tom „Bibljoteki narodowej" poświęcony został wyborowi wierszy Potockiego, który w opracowaniu prof. Brücknera wyszedł powtórnie w r. 1924.[2]) Wstęp, bardzo piękny, podkreślający zwłaszcza polskość naszego sarmaty, został w tem drugiem wydaniu pomnożony przez dodanie życiorysu. W samym tekście, który w rzeczowym układzie objął najbardziej charakterystyczne wiersze z *Ogrodu fraszek*, *Poczту herbów* i *Moraljów*, dodano nowele wierszowane *Judyta*, *Tressa* i *Gazela*, jeden z wierszy na śmierć syna Stefana i usprawiedliwienie odstępstwa od arjaństwa. Rozprawa H. Szuckiego o *Moraljach* Potockiego i ich zależności od *Adagjów* Erazma z Rotterdamu, mało systematyczna, nie wyczerpuje przedmiotu, mając być tylko studjum wstępnem do dalszych, dotąd nie wydanych, prac autora nad tym przedmiotem.[3])

Wielką zasługą „Bibljoteki narodowej" jest przedruk *Nadobnej Paskwaliny* Samuela ze Skrzypny Twardowskiego, najciekawszej polskiej *romanji*, napisanej z prawdziwym talentem.[4]) Pierwodruk z r. 1655, który służy za podstawę tego pierwszego nowoczesnego wydania, został odnaleziony szczęśliwie przez prof. Pollaka w Bibljotece miejskiej w Gdańsku.[5]) Prof. Pollak opracował także samo wydanie tej pięknej opowieści, poprzedzając ją ładnie pisanym wstępem, w którym w superlatywach kreśli sylwetkę Twardowskiego — poety, jako typowego reprezentanta lubu-

---

[1]) Bibl. nar. 75—1924. Stosunek „Wojny chocimskiej" do „Iljady" omawia prof. Sinko w przedrukowanym w „Echach klasycznych" (j. w. artykule z r. 1919.

[2]) Nr. 19, Wyd. 1. w r. 1920.

[3]) „Erazm z Rotterdamu a Wacław Potocki". Studjum porównawcze na tle „Adagjów" i „Moraljów". (Pam. liter. XIX. 1921).

[4]) Nr. 87. — 1925.

[5]) Por. Silva rerum. nr. 5. — 1925.

jącego się w patosie „seicentyzmu“, [1]) a z wnikliwością psychologiczną sylwetkę człowieka, rzucając na odpowiednie tło literackie. Kwestji wzorów *Paskwaliny* nie rostrzyga, wskazuje tylko na współczesne romanje włoskie, które mogły raczej, niż literatura hiszpańska, być pobudką naszego poety. Sprawy pierwowzoru *Paskwaliny* nie rozstrzyga też właściwie artykuł prof. Sinki z r. 1918, (przedrukowany w *Echach klasycznych*, 1923), gdzie za źródło uznana została Apulejuszowa powieść o Amorze i Psyche, z tendencją odwróconą, a licznemi ozdobami, wziętemi z innych poetów klasycznych.

Pamiętniki Jana Chryzostoma Paska, ów przepyszny romans obyczajowy jak go nazwał Mickiewicz, doczekały się równocześnie dwóch wydań krytycznych i poprawiających liczne błędy i luki odpisu późnego kopisty, w jakim *Pamiętniki* do naszych czasów doszły. Jednego z wydań dokonał Czubek, [2]) drugiego Brückner. [3]) Pierwsze ma charakter ściśle naukowy, jest zupełne, drugie o charakterze więcej popularnym, obcina wszystko, co nie należy ściśle do *Pamiętników:* dokumenty historyczne, paszkwile na biskupa Prażmowskiego i długi panegiryk wierszowany na Lanckorońskiego, ale zakrywa może przez to jedną stronę osobowości Paska. Poprawek tekstu Brückner dokonywa przeważnie milczkiem, Czubek zestawia na końcu obszerny spis swoich sprostowań, dokonany z ogromną wnikliwością. Również wstępy do obu wydań odpowiadają ich charakterowi. Czubek, opierając się na materjałach archiwalnych przedstawia dzieje rodu Pasków i biografję autora, oraz dowodzi, że *Pamiętniki* zostały napisane w latach 1690—95, w późniejszych latach ich autora, co tłumaczy wiele ich niedokładności, Brückner rzuca portret Paska na tło pamiętnikarstwa XVI i XVII w. i z entuzjazmem podkreśla wartość romansu Paska dla znajomości obyczaju i języka XVII w.

---

[1]) Tą nazwą określa prof. Pollak barok w życiu i w literaturze, o czem pisał ciekawie w „Przegl. współ.“ listopad 1925 i „Przegl. warsz.„ kwiecień 1923.

[2]) Nakł. Ossolineum, Lwów 1923.

[3]) Bibl. nar. nr. 62. — 1924. Obaj wydawcy opierają się nie na rękopisie petersburskim niedostępnym obecnie lecz na krytycznem wydaniu prof. Gubrynowicza z r. 1898.

Przeznaczone dla zagranicy wydanie urywków (bardzo obfitych) *Pamiętników*, dokonane przez P. Cazin,[1]) posiada, dzięki wstępowi znaczenie i dla nas. Wstęp ten napisany z doskonałą znajomością ducha naszych dziejów i literatury i równie naogół dobrą znajomością faktów, przynosi świetną poprostu charakterystykę Paska, jako typ człowieka przeciętnego w umysłowem i moralnem tego słowa znaczeniu, egoisty i warchoła, o bajecznym, przez całe życie wojowniczym temperamencie, ale niepozbawionego jednak honoru wojskowego i poczucia godności osobistej. Charakterystyka dzieła Paskowego wypadła trochę słabiej, a stanowczo zbyt wiele przypisuje się mu walorów historycznych.

Zanim przejdziemy do epoki nowej, spojrzymy jeszcze z prof. Windakiewiczem na teatr w dawnej Polsce. Długoletnie studja prof. Windakiewicza, złożone razem, mogłyby utworzyć monografję dawnego teatru, o tyle, o ile to jest możliwe przy dzisiejszym stanie badań szczegółowych. Po *Teatrze ludowym w dawnej Polsce* (Kraków 1902) opracował prof. Windakiewicz w r. 1921 teatr warstw wykształconych p. t. *Teatr polski przed powstaniem sceny narodowej* (Kraków, Ska wyd. 1921, *Z historji i literatury*). Rzecz ta oparta częściowo na dawniejszych autora pracach, obejmuje wiadomości o przedstawieniach teatralnych od r. 1578, t. j. od wystawienia *Odprawy Posłów Greckich*, aż do końca XVIII w. i to wyłącznie w teatrach prywatnych, dworskich. Nie została uwzględniona zupełnie scena narodowa Stanisława Augusta, jako teatr publiczny. Wynikiem źródłowych badań ciekawego tematu jest stwierdzenie, że teatr polski przed powstaniem sceny narodowej nie obejmuje kart świetnych, że brak w nim było „myśli twórczej, organicznej i przygodnie tylko zdobywał się na sztuki, które dla rozwoju dramatu w Polsce mają pewne znaczenie". Natomiast „budzi on raczej interes ze względu na historję obyczaju" i — co ważne — „jest jednym z dowodów stałego współżycia z kulturą Zachodu". Książka prof. Windakiewicza, który

[1]) Les mémoires de Jean Chrysostome Pasek, gentilhomme Polonais (1656—1688) traduits et commentés par Paul Cazin. Paris, Soc. d'édition „Les Belles-Lettres" (1923).

równolegle z wartością literacką sztuk przedstawianych uwzględnia, o ile to było możliwe, także ich realizację sceniczną i oddźwięk, jaki teatr znajdował wśród widzów, jest ciekawą kartą w dziejach kultury polskiej.

Uzupełnieniem wspomnianych prac jest *Teatr kollegjów jezuickich w dawnej Polsce*,[1]) rzecz, która powstała niejako przygodnie z materjałów do tamtych dwu prac zebranych. Cele tego teatru w przeciwstawieniu do tamtych, są przedewszystkiem wychowawcze. Dzieje teatru jezuickiego obejmują przeszło dwa stulecia (1571—1773) a rozkwit jego przypada na wiek XVII. Sztuki w tym teatrze nie szukać. Panuje w nim przeciętność, alegorja zabija bezpośredniość obserwacji. Mimo to jednak trafiają się ciekawe scenki obyczajowe, niekiedy w polskim języku. Źródłowe opracowanie tematu prowadzi do sądu, który wygłosił prof. Widakiewicz o moralitetach, rudymentarnych komedjach i intermedjach, w jednym z rękopisów kollegjum kaliskiego, a który możnaby rozszerzyć na całą tę twórczość szkolną: „Ilustrują one stan komedji w teatrze jezuickim na 30 lat przed Bohomolcem i pozwalają zmierzyć, jak wielki krok naprzód zrobił Bohomolec w ukształtowaniu komedji polskiej".

[1]) Rozpr. Pol. Akad. Umiej. Wydz. filol. t. 61, nr. 2. Kraków 1922.

(Dokończenie nastąpi)

Dr. Zofja Ciechanowska

Przegląd piśmiennictwa.

Dr Arnold Rademacher: Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Herder & Comp. Freiburg im Breisgau, 1926, str. 223.

Autor wnika w samą głąb współczesnego życia i jego najaktualniejszych problemów, ważnych tak dla życia indywidualnego, jak społecznego, państwowego i ogólno-ludzkiego. Z bystrą przenikliwością rozważa stosunek religji i życia, wychodząc z założenia, że wrodzony pęd do życia z jednej strony, a do religijności z drugiej, są istotne dla ludzkiej natury, a racjonalne uregulowanie ich wzajemnego stosunku stanowi zasadnicze zagadnienie, którego praktyczne rozwiązanie jest decydujące dla losów jednostek i życia zbiorowego. Utopją byłoby sądzić, że sprawę tę da się załatwić umieszczeniem tych dwóch czynników na wspólnej platformie, gdzieby stale egzystowały w kompletnej równowadze. Wprawdzie spokój, harmonja i jedność, to najwyższe ideały, ku którym zmierza duch ludzki na drodze filozofji, sztuki, reform społecznych i t. p., ale osiągnąć ich na tej ziemi w zupełnej doskonałości nie zdoła, gdyż to jest przywilej życia przyszłego. Istnienie doczesne jest tylko nieustannem dążeniem ku temu, zbliżaniem się. Prawo, panujące nad wszystkiemi dziedzinami życia — to ruch. W naturze, w sferze materjalnej i moralnej istnieją przeciwieństwa, między któremi utrzymuje się stan napięcia, będący warunkiem pracy, postępu, ruchu. Napięcie to stanowi więc sprężynę życia, gdyż wywołuje ciągłą przemianę energji potencjalnej w kinetyczną. Trzeba usilnie dążyć do połączenia kontrastów, ponieważ z chwilą, gdy kontakt między niemi zerwie się, powstaje przepaść, martwota, bo zamiera wzajemna wymiana, a z nią życie.

Podobny stosunek istnieje między religją a życiem. By każde z nich posiadało pełną egzystencję, musi w orbitę swego działania wciągnąć drugie. Niema tu mowy o jakiejś zależności czy supremacji, jest tylko nieodzowna konieczność wzajemnego przenikania się. Człowiek, który nie jest całkowitym chrześcijaninem

z przekonań i życia, nie posiada pełności człowieczeństwa, jak również chrześcijanin, nie żyjący pełnią szlachetnego człowieczeństwa, a przynajmniej nie uznający jej, nie żyje pełnią chrystjanizmu.

Autor w interesującym rysie historycznym przedstawia fazy stosunku religji i życia, jego wpływu na kulturę i wykazuje fatalne następstwa rozdziału, wysuwając dążenie do połączenia tych dwóch pierwiastków jako obowiązek wszystkich epok, a zwłaszcza dzisiejszej, kiedy po wielkiej wojnie wszelkie kontrasty, zgrzyty i tarcia występują z całą jawnością i wyrazistością. Mimochodem porusza różne kwestje, będące na czasie i tak interesujące, jak stosunek Wschodu i Zachodu, dążności Nowego Świata i ich znaczenie dla Starego i t. p. Traktując zagadnienia szerokiemi płaszczyznami i otwierając dalekie horyzonty, rzuca światło, często w sposób zupełnie oryginalny, na współczesną kulturę i sztukę, rozwój i udoskonalenia w dziedzinach techniki, sprawy społeczne, taktykę stosunków międzynarodowych etc. A wśród tych nowych warunków życia powojennego, jego prądów i walk stawia ideał człowieka XX wieku, współczesnego świętego, nawskroś nowożytnego („postępowego", jakby niektórzy określili), który w wirze dzisiejszego świata tkwi swą konstrukcją duchową i umysłową w rdzeniu tego życia, mając wspólną z nim krew i kości, a równocześnie należy całkowicie i niepodzielnie do Boga, jest żywym i czynnym członkiem Kościoła, łącząc w sobie najszczytniejsze aspiracje, natchnione duchem katolicyzmu, z upodobaniami i dążeniami najszlachetniejszego człowieczeństwa.

Ideały, które autor stawia współczesnemu człowiekowi, nie są abstrakcją, jakkolwiek bieg dzisiejszego życia jest od nich daleki. Z każdego słowa książki bije nietylko siła argumentu, ale także wiara w konieczność i możliwość zrealizowania wytkniętych postulatów.

Książkę tak wartościową i zajmującą zaleca jeszcze jasny, logiczny tok myśli, przejrzysty układ, trafność licznych porównań, świeżość i bezpośredniość obserwacji. Możnaby zarzucić zbyt częste powtarzanie pewnych myśli, usprawiedliwia jednak ten fakt okoliczność, że dzisiejszy umysł niedość obznajomiony z ideami, wyłuszczonemi przez autora, wymaga takiej metody, by należycie wniknąć w rozumowanie i przyswoić sobie odpowiednio jego przedmiot. W szczegółach drugorzędnych można niezupełnie zgadzać się z autorem, lecz za przewodnią ideą przemawia najwymowniej już nie słowo, ale samo życie, praktyka i doświadczenie ubiegłych stuleci oraz perspektywy jutra. *M. Szafranówna.*

F. W. Foerster: Etyka a polityka. Wstępem zaopatrzył, zebrał i przeł. J. Mirski. Lwów 1926. Nakład Gubrynowicza i S-ki; str. 164.

Foerster nie potrzebuje rekomendacji, by trafić do polskich czytelników. Od kilkunastu lat ukazują się polskie tłumaczenia

jego książek, a każda z nich dawała nam poznać autora jako pedagoga, który dzieło wychowania usiłuje oprzeć o fundament religijny, w szczególności o tkwiący w religji pierwiastek tradycji i autorytetu. Dlatego i katoliccy czytelnicy z przyjemnością brali do ręki utwory tego protestanckiego pisarza, który wbrew indywidualistycznym tendencjom swego wyznania, wyszukiwał i podkreślał w chrystjanizmie owe pedagogiczne pierwiastki, które są właściwą cechą katolickiego Kościoła. Ze względu na to zbliżanie się Foerstera do ducha katolicyzmu przebaczali mu łatwo pewne niedociągnięcia i nieścisłości, jakie z dogmatycznego punktu widzenia można mu było niekiedy wytknąć i za które nie szczędzili go naprzykład niektórzy jego katoliccy ziomkowie, z F. Kiefflem na czele.

Obecnie wydana po polsku książka jest właściwie luźnym zbiorem różnych artykułów i rozdziałów, rozrzuconych po czasopismach i książkach autora w kilku ostatnich latach, a których przewodnią ideą jest potrzeba oparcia na etyce chrześcijańskiej politycznego wychowania młodzieży. Do ugruntowania tej tezy służą zarówno teoretyczne rozważania, jak i żywe przykłady wychowania angielskiego i *a contrario* tragedji Niemiec, do jakiej je przywiodła polityka bismarkowska, wyzuta z etyki i ducha chrześcijańskiego.

Książkę poprzedza obszerny wstęp tłumacza, dającego nam profil osobistości i moralnego charakteru Foerstera. Pozwoli on czytelnikowi lepiej zrozumieć nie tylko książkę obecnie wydaną, ale także dawniejsze. W jednem tylko miejscu p. Mirski zbyt łatwo, naszem zdaniem, prześlizgnął się, mianowicie, gdy chodzi o stosunek Foerstera do rewolucyjnego rządu Kurta Eisnera w Bawarji, który aprobował i z którego rąk przyjął nawet dyplomatyczną misję do Szwajcarji. Autor sylwetki Foerstera przedstawia rzecz tak, jakoby Eisner nie był komunistą-bolszewikiem, a zamachem swoim chciał uprzedzić i uniemożliwić wybuch prawdziwego bolszewizmu. Czy nie zbyt śmiałe to twierdzenie, rzucone w celu wytłumaczenia stanowiska Foerstera? Szereg zarządzeń rządu Eisnera, w tej liczbie zarządzenia, odnoszące się do dziedziny religijno-kościelnej, noszą niewątpliwie charakter bolszewicki. Stosunek Foerstera do tej imprezy należało jakoś inaczej wytłumaczyć, choćby nieco ucierpiała na tem czystość sylwetki znakomitego pedagoga.

Co do wartości przekładu, naogół bez zarzutu, to tylko mielibyśmy do zauważenia, że niepotrzebnie tłumacz używa wyrazów „Kościół uniwersalny", gdzie mógł myśl autora lepiej oddać przez wyrazy „Kościół powszechny", albo nawet wprost „Kościół katolicki", bo konkretnie o katolicyzmie w tych miejscach autor myślał.

J. Urban.

Eugène Tavernier: Cinquante ans de politique. L'Oeuvre d'Irréligion. „Editions Spes". Paris, 17, rue Soufflot; str. 367.

Możnaby tę książkę nazwać Historją odchrześcijaniania Francji w ciągu ostatnich piędziesięciu lat. Autor dzieli ją na trzy części. W pierwszej zaznajamia czytelnika z owymi „doktorami", których teorje wchłaniała myśl francuska: z Augustem Comte'm, Proudhonem, Renanem, Taine'm, Micheletem, Berthelotem i publicystami, skupiającymi się około dziennika *Le Temps.* Były to teorje, otwarcie zrywające z chrześcijaństwem, jakkolwiek często maskowały się twierdzeniem, że walczą jedynie z „antyklerykalizmem". W drugiej części widzimy zastosowanie tych teoryj w polityce wewnętrznej, zwłaszcza szkolnej. Autor demaskuje na autentycznych cytatach obłudę antyklerykalnych wykonawców postanowień masonerji, z jaką z początku głosili „neutralność" szkoły świeckiej w rzeczach religji, by potem — gdy już opinja kraju oswoiła się z zasadą świeckości — wyraźnie przyznać się, że chodziło im o szkołę bezbożną, mającą za cel wyrwać z korzeniami z dusz młodych wszelką religję. W trzeciej wreszcie części każe nam oglądać spustoszenia, jakie poczyniła antyreligijna polityka w dziedzinie obyczajów, w ognisku rodzinnem, w literaturze, w administracji kraju, a przedewszystkiem w szkole. Widzimy, jak „wiara świecka" pp. Buissonów i Berthelotów okazała się absolutnie niezdolną do stworzenia jakiegokolwiek systemu etycznego, któryby skutecznie zastąpił moralność, opartą na religji. Dzisiejsze najmłodsze pokolenie francuskie wychowywane jest przez sto tysięcy nauczycieli bezbożnych, wśród których rosną bezustannie szeregi otwartych wyznawców bolszewickiego komunizmu. Na miejsce religji i etyki usiłowano podsunąć socjologję pomysłu E. Durkheima, ta jednak nie jest zdolna wymusić cześć i posłuch nowo proklamowanemu bóstwu — społeczeństwu, i kraj toczy się ku anarchji i przepaści.

Książka Tavernier'a pożyteczną jest nie tylko dla Francuzów, którym pomaga uświadomić sobie sens i rezultaty antyreligijnej polityki, jaką się rządzono w przeciągu pół wieku — książka ta przynieść mogłaby także duży pożytek nam, Polakom, jako przestroga, do czego właściwie zmierzają pewne hasła, których sens istotny się ukrywa, jak hasło rozdziału Kościoła od państwa, hasło świeckiej szkoły, domaganie się wykładu w szkołach „etyki świeckiej" na miejsce katechizmu. Obłuda tych haseł jest wszędzie tasama, i dobrze przynajmniej z cudzych doświadczeń skorzystać, by na niej się poznać i do głosu jej u siebie nie dopuścić.

J. Urban.

L. T.: Powrót do Boga. Z własnego przeżycia. Warszawa, druk „Polaka-Katolika", 1925, str. 139.

Gdyby ta książka napisana była we Francji, prawdopodobnie wyszłaby w renomowanej firmie, zaopatrzona wstępem jakiego

członka Akademji francuskiej, może nawet odznaczona przez ten najwyższy areopag literacki. U nas ukazała się w dość mizernej szacie i nie spotykamy jej na półkach większych księgarń. Bo u nas jeszcze należy do dobrego tonu żenować się na widok książki, opowiadającej szczerze i poprostu o czyimś powrocie do Boga. Co tam mogą obchodzić kogo czyjeś przeżycia religijne? Czyż to nie sprawa ściśle prywatna, a przytem niemodna?

Autorka, kryjąca się pod inicjałami L. T., opowiada właśnie o takich swoich przeżyciach. Wychowana religijnie, ale bez głębszego zrozumienia religji, szczęśliwa w swem życiu, jako córka, żona i matka, traci mimo wszystko wiarę i aby być konsekwentną, jak jej się zdawało, ze sobą, uważa za swój obowiązek zaszczepić tę niewiarę w dzieci swoje, owszem, wystąpić z propagandą jej słowem i piórem. Walczy z religją i Bogiem przez lat czternaście. I osiąga rezultat niespodziany: córka jej, uosobienie dobroci i poświęcenia, odbiera sobie życie, bo się jej ono sprzykrzyło, bo nie widzi w niem celu. Matka musi zadać sobie pytanie: czy to nie jej dzieło — i oto początek powrotnej do Boga drogi. Etapy tej drogi: upokorzenie się, spowiedź, odzyskanie religijnej pewności, a potem wzrost w rozumieniu tajemnic wiary i jej życiowej wartości i miłość ku Bogu, coraz czystsza i bardziej bezinteresowna, jako owoc kilkakrotnych rekolekcyj w klasztorze i codziennych rozmyślań, oto treść większej części tych wyznań.

Gdyby autorka bezimienna, jak widać świetnie władająca piórem i z lutni polskiej mowy umiejąca wydobywać najsubtelniejsze dźwięki, chciała była ze swej spowiedzi uczynić dzieło literackiej sztuki, byłaby zapewne starała się o większy umiar w wylewie swych uczuć, w swem rozmodleniu się i w swych upokorzeniach, byłaby zachowała także lepszą proporcję między pierwiastkiem narracyjnym a uczuciowym i większy porządek w układzie myśli, pogłębiłaby wreszcie psychologję swojej niewiary i swego nawrócenia. Ona jednak, opowiadając swe przeżycia na rozkaz spowiednika, dbała przedewszystkiem o prawdę i szczerość i dlatego zabroniła sobie wszelkiej sztuczności i artyzmu świadomego. Pisała, jak czuła. Ale w ten sposób stworzyła rzecz właśnie o niemałej artystycznej wartości. Szkoda tylko, jeszcze raz powtarzamy, że książka otrzymała taką skromną, prawie odstraszającą szatę zewnętrzną.

Kto się wyglądem zewnętrznym książki nie zrazi, z korzyścią ją przeczyta. Jeśli będzie to dusza, tęskniąca za utraconym Bogiem, znajdzie może u autorki zachętę do powrotu do Niego; jeśli będzie to inteligencja harda, nie chcąca zniżać się w pokorze przed Stwórcą, może zachwieje się w swej hardości na widok ukazanej w książce pustki moralnej, jaką odejście od Boga wytwarza; apologeta znajdzie w tej książce parę wskazówek, jak się zabierać do bronienia wiary wobec takich hardych dusz; wreszcie psycholog, czyniący z religji przedmiot swych dociekań, uzyskuje

w tych prostych a szczerych wyznaniach duszy nawróconej pewny materjał, którego darmo szukać będzie w robionych postaciach literackich.

J. Urban.

Dom du Bourg: „Z p o l a b i t w y do T r a p i s t ó w. Brat Gabrjel Mossier (1836—1897). Tłumaczenie z franc. Kraków, 1926, Wydawnictwo Ks. Jezuitów, str. 340.

Adam Grzymała - Siedlecki, pisząc w r. 1914 w feljetonach warszawskiego *Słowa* o naszym O. Beyzymie, zamieścił między innemi i taką refleksję: „Dopełnił się żywot, od którego blask idzie nie tylko na jego zakon i na stan kapłański ale i na samo pojęcie człowieka". Ta sama myśl przyszła mi na pamięć po przeczytaniu przepięknego życiorysu Gabrjela Mossier, który ukazał się świeżo w bardzo ładnem polskiem tłómaczeniu. Blask z tej książki pada na samo pojęcie człowieka, gdyż w naszych czasach to pojęcie jeszcze bardziej się obniżyło, skurczyło i wyziębiło, więc rzeczywiście ta postać kapitana i trapisty — to nowy słup gorejący i rzucający jasne snopy światła na całe człowieczeństwo.

Pomijając odznaczenie tego dzieła przez Akademję francuską, pomijając i sam wstęp autora, w którym bardzo głęboko i psychologicznie przedstawia genezę powstania tego życiorysu, uważam, że książka ta należy do tych, która będzie tłumaczona na wszystkie języki chrześcijańskiego świata, bo rzeczywiście przyniesie ona człowieczeństwu niezmierne wartości cywilizacyjne.

Zakon Trapistów, w Polsce mniej znany, jest reformą kwitnących niegdyś i u nas zakonów benedyktyńskich i cysterskich, które przyniosły ojczyźnie naszej chrześcijańską cywilizację. Kto przeczyta omawiane dzieło, ten pozna i zrozumie, że nie przeżył się ten zakon, ten bez zwiedzania klasztorów Trapistów, jak to czyni wciąż ciekawe francuskie społeczeństwo, zrozumie, iż Chrystusowe rady ewangeliczne, praktykowane w życiu Kościoła, nigdy nie zaginęły i nie zaginą, a chrześcijańska doskonałość wciąż się rozwija i trwa, wzbogacając całą ludzkość przez uświęcenie jednostki.

Zwłaszcza dziś, gdy akcja społeczna i praca zewnętrzna jest tak wciąż wysuwana na plan pierwszy, gdy się lekceważy pracę wewnętrzną i wyrobienie duchowe, wskutek czego jest taki brak pracowników wytrwałych, uczciwych i ukrytych — ta właśnie książka rzucić może wiele światła dla tej pracy społecznej i obywatelskiej. Przypatrzywszy się cichej i mozolnej pracy Trapistów, nie zostawialibyśmy odłogiem tylu zaniedbanych nieużytków po różnych polach; kultura zarówno lasów, roli i ogrodów, jak i kultura umysłów i serc zmniejszyłaby i w Polsce liczbę bezrobotnych na tylu polach i dałaby więcej zarówno chleba, jak i nieba.

Czytajmy tę książkę!

T. B.

Generał Bronisław Grąbczewski: Wspomnienia myśliwskie. Z portretem autora i 25 ilustracjami. Nakład Gebethnera i Wolffa Warszawa 1925, str. 104.

Głośny, a niedawno zmarły autor prac z zakresu literatury podróżniczej, sięgnął tymczasem do skarbca wspomnień myśliwskich z czasów długoletniej służby w Azji środkowej, gdzie polował „na wszystko, począwszy od dzikich jaków, tygrysów, dzikich baranów (Ovis Poli), niedźwiedzi i kozłów skalnych, kończąc na wszelkiem ptactwie" — i wydobył zeń przepiękne obrazy, z których przegląda dusza zapalonego myśliwca, przyrodnika i artysty. Bystry zmysł obserwacyjny przyrodnika-myśliwca podpatrzył najbardziej charakterystyczne rysy świata zwierzęcego Azji, zdolność artystycznego odtwarzania przeżytych wrażeń wywołała z głębin fantazji sceny, tryskające życiem, owiane lekkim, delikatnym humorem, wytworzyły też sytuacje, wstrząsające tragiczną grozą, przykuwające uwagę wysokiem, dramatycznem napięciem. Ramy i tło tych scen stanowią narzucone krajobrazy dalekiego Wschodu. Niepospolitą wartością „Wspomnień" jest ich styl żywy, barwny i plastyczny, harmonizujący znakomicie z całością; nie bez znaczenia jest ich wydanie ozdobne, bogato ilustrowane. *M.*

Z czasopism dla młodzieży.

Redagowanie czasopisma dla młodzieży, które, utrzymane w dobrym duchu, zdołałoby jednak pociągnąć czytelników, uważamy za jedną z najtrudniejszych a zarazem najpotrzebniejszych w obecnych czasach rzeczy. Dlatego z radością powitać musimy parę nowych szczęśliwych prób; są one nietylko dodatniem świadectwem dla pisma, ale też dowodem, że szerokie koła naszego katolickiego społeczeństwa zaczynają coraz lepiej rozumieć wartość tej literatury i udzielają jej poparcia.

Przedewszystkiem wypada zanotować wznowienie miesięcznika *Prąd*, który po kilkunastomiesięcznej przerwie, spowodowanej trudnościami finansowemi, wychodzi od stycznia b. r. regularnie w objętości około czterech arkuszy, pod redakcją p. Antoniego Chacińskiego (Warszawa, Krakowskie Przedmieście Nr 7, m. 15 a; kwartalnie 6 zł.). Liczący już czternasty rok swego istnienia organ ten akademickiej organizacji katolickiej „Odrodzenie", rozszerzył obecnie swe ramy dzięki temu, że ruch „Odrodzeniowy" objął dziś częściowo także młodzież szkół średnich oraz starszą generację tych, którzy wyszli z jego szkoły. Nie wdajemy się szczegółowo w ocenę tego ruchu i czasopisma, uczyniliśmy to już dawniej, zaznaczyć tylko możemy, że tradycja jego trwa nadal i *Prąd* stara się utrzymać w dalszym ciągu na poziomie poważnego czasopisma dla młodzieży inteligentnej katolickiej.

Podobny charakter i poziom, lecz obliczony na szersze koła młodzieży i połączony z większem uwzględnieniem strony religij-

nej i moralno-wychowawczej, posiada inny miesięcznik *Pro Christo. Wiara i Czyn.* Organ młodych katolików — który wychodzi drugi rok w objętości pięciu arkuszy, pod redakcją p. Eugenjusza Kobyłeckiego (Warszawa, ul. Moniuszki Nr 3 a). Czasopismo to, przeznaczone dla młodzieży inteligentnej, kładzie przedewszystkiem nacisk na głębsze poznanie wiary i etyki katolickiej, których nieznajomość tak ciąży na naszem społeczeństwie wykształconem. Treść jest urozmaicona; każdy zeszyt przynosi sporą liczbę krótszych i dłuższych artykułów, sprawozdania, wiadomości i recenzje. Jak było potrzebnem takie pismo i jak potrafiło ująć sobie czytelników, świadczy najlepiej fakt, że w drugim roku istnienia podniesiono jego nakład z trzech do pięciu tysięcy, a objętość zeszytu z trzech do pięciu arkuszy, bez podwyższenia prenumeraty (kwartalnie 3 zł.). Cieszyć się trzeba szczerze z tego powodzenia i życzyć, by organ ten zdołał dotrzeć do wszystkich ognisk młodzieży polskiej, by wśród niej szerzyć znajomość wiary i budzić zapał do czynu.

Drugi rok wieku liczy sobie również inne czasopismo, przeznaczone dla kształcącej się młodzieży żeńskiej: *Dziś i jutro*, wychodzące w Krakowie pod redakcją M. Julji F. Bronikowskiej (Kraków, ul. Starowiślna Nr 3; kwartalnie 3 zł.). Trudne warunki początkowe nie odstraszyły wydawczyń; zrozumiały one potrzebę pisma, które młodym Polkom dałoby zdrowy pokarm dla umysłu i serca, z tą rękojmią, że wszystko w niem będzie zgodnem z duchem katolickim. Wydawane jako miesięcznik w r. 1925, stało się dwutygodnikiem w roku bieżącym i w arkuszu druku, ujętym w gustowną okładkę, ozdobioną w każdym zeszycie odmienną ilustracją, podaje kilka opowiadań oraz ustępów pouczających z różnych dziedzin wiedzy, poezje, wiadomości ze świata, recenzje książek i czasopism, zagadki, konkursy, wzory robót ręcznych i korespondencję czytelniczek. Estetyczny charakter całości uzupełnia stale kilka ilustracyj, między niemi pewna ilość artystycznych reprodukcyj. Zalety powyższe każą czasopismo to polecić szczerze wszystkim rodzicom i wychowawcom, którzy pragną dostarczyć dziewczętom miłej i pewnej lektury.

Trzeciem wreszcie czasopismem, które święci również drugi rok istnienia, jest *Młody Polak*, dwutygodnik dla młodzieży obojga płci, który posiada urozmaiconą treść i cieszy się współpracownictwem osób wybitnych na polu nauki i literatury naszej. Obejmuje on arkusz druku z licznemi ilustracjami oraz okładkę, każdą z innym rysunkiem; sądzimy tylko, że dodanie wiadomości ze świata i sprawozdań z ruchu młodzieży przyczyniłoby się znacznie do urozmaicenia treści. Wydawane pod redakcją p. M. Kantor-Mirskiego w Katowicach na Śląsku, ale bynajmniej nie o charakterze lokalnym, należy do czasopism, które ze względu na jakość i taniość, nadają się do rozpowszechnienia wśród szerokich

kół młodzieży. (Katowice, ul. Słowackiego Nr 28; kwartalnie 1·50; co kwartał kolorowy obraz jako premja).

Obok istniejących już miesięczników, przeznaczonych dla szerokich warstw młodzieży, zwłaszcza pracującej i wiejskiej, męskiej i żeńskiej: *Przyjaciel Młodzieży* i *Młoda Polka* (Poznań, ul. Pocztowa Nr 15, księgarnia „Ostoja"; kwartalnie 1·35 zł.), obok organów sodalicyj marjańskich uczniów i uczennic szkół średnich: *Pod znakiem Marji* (Zakopane, Łukaszówka Nr 12) i *Cześć Marji* (Tarnów, plac Kazimierza W. Nr 1 „Polonia"), obok miesięcznika ilustrowanego dla małych dzieci: *Mały Światek* (Poznań, ul. Pocztowa Nr 15, księg. „Ostoja"), obok perjodycznych wydawnictw misyjnych i innych specjalnych — stanowią powyższe trzy nowe czasopisma cenny nabytek i łącznie z ostatniemi otwierają wcale pokaźną serję, z której dbali o katolickie i moralne wychowanie młodej generacji rodzice i wychowawcy, mogą wybrać rzeczy dobre i pewne dla każdej grupy młodzieży.

Ks. St. Podoleński.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Gebethner i Wolff, Warszawa, 1926:

St. Kot: Dzieje wychowania. Podręcznik dla seminarjów nauczycielskich, str. 334.
Ksaw. Ant. Świerkowski: Przewodnik po bibljotekach warszawskich, str. 61.
Ad. Skałkowski: Z dziejów insurekcji 1794 r., str. 248.
Lucjan Komarnicki: Teatr szkolny. Z 12 ilustr. i nutami, str. 163
Art. Oppman: Poezje. Tom I. Stare Miasto. Wyd. zupełne, str. 234

Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1926:

Cecylja Plater-Zyberkówna: Na progu małżeństwa, wyd. 2, str. 456.
Zygm. Wasilewski: Dyskusje, str. 232.
Fel. Gwiżdż: Obrazy na szkle, nowele, str. 185.
Ks. bisk. Bougaud: Kościół, wyd. 2, str. 506
J. Weyssenhoff: Mój pamiętnik literacki, str. 194.

Herder's Verlag, Freiburg i. Breisgau 1926:

Jos. Gredt O. S. B.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. I: Logica. Philosophia naturalis. Editio 4 aucta. Str. 24 i 504.
Jos. Ubach S. J.: Compendium theologiae moralis. Vol. I. str. 16 i 488.
Dr Jos. Jatsch: Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel. der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien. 2 verbes. Aufl.; str. 8 i 480.
Car. Frank S. J.: Philosophia naturalis in usum scholarum.; str. 365.
Christ. Pesch S. J.: Disputationes recentiones et decreta de inspiratione s. Scripture; str. 8 i 92.
Wilh. Dederichs: Predigt-Gedanken. Skizzen zu kurzen Ansprachen für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres; str. 12 i 140.

Ks. W. Gadowski: Podręcznik psychologji wychowawczej dla seminarjów nauczycielskich i wychowawców. Tarnów 1926; str. 235.

Projekt reformy ustroju pieniężnego wydany przez Klub Republikańsko-synarchiczny, Warszawa 1926.

Tad. Kutrzeba: Bitwa nad Niemnem (wrzes.-paźdz. 1920) i atlas. Warszawa 1926. Wojsk. Instytut wydawniczy; str. 359.

Dr Franz Sawicki: Die Gottesbeweise, Paderborn, Ferd. Schönigh; str. 206

O. Jacek Woroniecki: Misja św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Warszawa 1926. Księg. „Kroniki Rodzinnej"; str. 24.

A. Krásicki: Dolina ukochania. Warszawa 1926; str. 59.

Ks. Józ. Londzin: Historja generalnego wikarjatu w Cieszynie. Nakł. własny. Cieszyn 1926; str. 57.

Ks. dr Józ. Lubelski: Etyka katolicka. Podręcznik dla szkół średnich. Tarnów 1926. Nakł. autora.

Ks. Charszewski: Z bojów o Żeromskiego II. Goljat w Kapeluszu. Włocławek 1926; str. 98.

Fiszer i Majewski, Poznań 1926:

Paul Janet: Historja filozofji, przełożyła E. Rutkowska; str. 292.
— Zarys etyki w rozwoju historycznym, przełożyła J. Rutkowska; str. 100.

Wydawnictwo Zjednoczenia Młodzieży Polskiej. Skład główny: Sp. Akc. „Ostoja" Księgarnia i Drukarnia, Poznań, Pocztowa 15.

Ks. W. Adamski—Waxman: Ćwiczenia fizyczne w Stowarzyszeniach Młodzieży, wyd. II.

Ks. W. Adamski—Gilewski: Prawidła gier ruchowych i wskazówki ogólne, wyd. II.

Ks. W. Adamski—Gilewski: Piędstówka, wyd. II.
— Pogoń, wyd. II.
— Tamburino, wyd. II.

Ks. W. Adamski—Waxman: Palenz, wyd. II.

F. Gilewski: Piłka siatkowa.
— Piłka koszykowa.
— Walka narodów.
— Kwadrant.
— Wybijanka.

Felicja Żurowska: Konstytucja 3 maja, wyd. II. z mową Czesława Kędzierskiego, podręcznik do uroczystej wieczornicy.

J. K.: Aleksander Fredro, podręcznik do uroczystego obchodu na 50 rocznicę śmierci w r. 1926.

Ks. P. Wieczorek: Polska już wolna, sztuka teatralna na 3 maja, role męskie.

Walerja Szalay-Groele: Dziewczęce marzenia, sztuka teatralna na 3 maja, role żeńskie.

Helena Przyjemska: Nowa przyjaźń, komedja, role żeńskie.

„Echo" — pieśni i piosenki humorystyczne: nr 13) „Zegar", 14) „Żaba", 15) „Chociaż to życie", 16) „Rodzinny dom — Turnie".

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Reorganizacja hierarchji kościelnej na Litwie kowieńskiej. — Prześladowanie katolicyzmu w Meksyku.

Stosunki kościelne na Litwie kowieńskiej wymagały już dawno uregulowania. Granice polityczne między tą nową republiką a Rzeczpospolitą Polską przecięły terytorja wszystkich trzech diecezyj „litewskich", to jest tych, w których Litwini stanowili większość lub znaczny odsetek katolickiej ludności. Diecezja sejneńska została przepołowiona, z biskupstwa wileńskiego odpadło do Litwy kilkadziesiąt parafij, natomiast niewielka część diecezji żmudzkiej, czyli kowieńskiej, przypadła Polsce (Brasławszczyzna). Wiadomo, że konkordat, zawarty przez naszą Rzeczpospolitą ze Stolicą św., częściowo już uregulował kwestję granic jurysdykcji kościelnej: z polskiej części diecezji sejneńskiej utworzył nową diecezję w Łomży, polskie dekanaty diecezji żmudzkiej wcielił do arcybiskupstwa wileńskiego; natomiast od tego ostatniego odciął części, które należą do Litwy i które przez to chwilowo jakby zawisły w powietrzu, nie należąc do żadnej diecezji, oprócz tego litewskie dekanaty diecezji sejneńskiej straciły rację nazywania się po dawnemu diecezją sejneńską lub augustowską, skoro oba miasta, nadające biskupstwu te nazwy, Sejny i Augustów, znalazły się w obrębie nowej diecezji łomżyńskiej. Już choćby dla uporządkowania nomenklatury tych odciętych od polskich biskupstw części trzeba było przystąpić do erekcji nowych jednostek kościelno-administracyjnych. Przypomnijmy nadto, że Litwa zajęła także obszar Kłajpedy, którego katolickie parafje należały do biskupstwa warmińskiego.

Rząd Litwy kowieńskiej nie czynił nic na serjo ze swej strony, aby Stolicy św. ułatwić uporządkowanie tych terytorjalnych zagadnień w porozumieniu z nim. Nie zawarł z Watykanem dotąd konkordatu, przed rokiem odwołał z Rzymu swego plenipotenta, który zresztą, jak notował *Osservatore Romano* nie zasłużył, by być dobrze widzianym w Watykanie. Pamiętamy, jak po zawarciu konkordatu z Polską Litwa ogłaszała humorystyczne protesty przeciwko uznaniu przez papieża Wilna za miasto polskie, a szowiniści kowieńscy tłukli szyby wizytatorowi apostolskiemu, Mgrowi Zecchini. W tej atmosferze trudno było czekać na inicjatywę ze strony rządu litewskiego w sprawie uporządkowania granic diecezjalnych. Ze swej strony Stolica św. nie mogła dłużej czekać z tak ważną sprawą, ani liczyć się z bezprzedmiotowemi dąsami szowinistów litewskich. Zapadła decyzja rychłego uporządkowania spraw kościelnych na Litwie bez względu na nieuzasadnione pretensje.

W tym celu przed kilku miesiącami Ojciec św. wysłał na Litwę, w charakterze wizytatora apostolskiego, b. biskupa wileńskiego, a obecnie tyt. arcybiskupa *in partibus* i generała kongregacji OO. Marjanów, ks. Jerzego Matulewicza, [1]) który po rozpatrzeniu się na miejscu w stosunkach kościelnych i po porozumieniu się z poważniejszymi przedstawicielami Kościoła (a zapewne pół-oficjalnie i z przedstawicielami rządu), wygotował i zawiózł do Rzymu konkretny plan nowego kościelnego podziału całego tego terytorjum, które aktualnie stanowi republikę litewską. Konstytucja apostolska *Lituanorum gente,* datowana w sam dzień Wielkiejnocy, 4 kwietnia 1926 r., dokonywa właśnie tego dzieła.

Całe terytorjum Litwy w obecnych jej granicach zostało przez Piusa XI wyniesione do godności osobnej prowincji kościelnej z siedzibą metropolji w Kownie. Dotąd należało częściowo do prowincji kościelnej mohylewskiej, częściowo do warszawskiej. Nowa prowincja podzieloną została na sześć jednostek kościelnych: arcybiskupstwo w Kownie, biskupstwa w Telszach, Poniewieżu, Wyłkowyszkach, Koszedarach, wreszcie terytorjum, nie należące do żadnej diecezji, czyli tak zwaną prałaturę *nullius* w Kłajpedzie. Zaznaczyć wypada, że biskupstwa w Telszach i Poniewieżu wykrojone zostały z dawnej diecezji żmudzkiej czyli kowieńskiej, biskupstwo wyłkowyskie powstało z litewskiej części byłej diecezji sejneńskiej, diecezja koszedarska objęła przeważnie parafje, odcięte od Wilna, wreszcie prałatura w Kłajpedzie, posiadająca zaledwie cztery katolickie parafje, wykrojona

[1]) Nasze dzienniki przez nieporozumienie poczęły nazywać go już to arcybiskupem kowieńskim, już nawet ogólniej — litewskim. Nie jest on ani jednym ani drugim.

została z biskupstwa warmińskiego w Prusach wschodnich. Konstytucja apostolska szczegółowo wylicza dekanaty i parafje, mające należeć do każdego z biskupstw i mianuje ks. arcybiskupa Matulewicza wykonawcą aktu papieskiego, wyposażając go we wszystkie potrzebne pełnomocnictwa, nawet rozstrzygania wszelkich trudności i zwyciężania opozycji — *sententiam dicendi de quavis difficultate vel oppositione* — i nakazując mu przedstawić w przeciągu sześciu miesięcy sprawozdanie o faktycznem wprowadzeniu woli Ojca św. w życie.

Uzupełnieniem konstytucji *Lituanorum gente* była dokonana na drugi dzień (5 kwietnia) prekonizacja wszystkich biskupów tej nowej prowincji kościelnej. Arcybiskupem kowieńskim [1]) i metropolitą całej prowincji został ks. Józef Skwirecki (Skvireckas), dotychczasowy biskup sufragan żmudzki; biskupem wyłkowyskim pozostał dotychczasowy biskup sejneński, ks. Antoni Karaś, któremu ze względu na wiek sędziwy został dodany jako koadjutor z prawem następstwa ks. Mieczysław Reinis; biskupem telszewskim prekonizowany został ks. Justyn Staugajtys, poniewieskim — ks. Kazimierz Paltarokas, koszedarskim — ks. Józef Kuchta, b. kapłan diecezji wileńskiej, wreszcie administracja prałatury w Kłajpedzie została powierzona biskupowi telszewskiemu. Znamienną jest rzeczą, że dotychczasowy biskup żmudzki, ks. Karewicz, został zupełnie poza nawiasem tej nowo-utworzonej hierarchji, otrzymując tytuł arcybiskupa Scythopolisu *in partibus*.

W ten sposób utworzone zostały zewnętrzne niejako ramy dla życia katolickiego na Litwie. Warto tutaj zauważyć, że nowo-utworzone diecezje litewskie są znacznie mniejsze, niż polskie. Przy sumie katolickiej ludności 1,800.000 dusz, na jedno biskupstwo przeciętnie wypada po 360 tysięcy wiernych, podczas gdy u nas ta przeciętna wynosi około miljona. Ten korzystny podział przy dostatecznej ilości kleru, na którego brak Żmudź nigdy nie cierpiała, stwarza doskonałe warunki pracy nad religijną oświatą i umoralnianiem pobożnego litewskiego ludu, byleby księża, mniej się oddając akcji politycznej, chcieli całą swą gorliwość włożyć w pracę duszpasterską. Tymczasem konstytucja Piusa XI, zamiast ogólnej wdzięczności, wywołała u części rozpolitykowanej inteligencji, a podobno i duchowieństwa, niezadowolenie, wciąż z tegoż powodu, że papież uznaje obecne granice Litwy, Wilno przyznając Polsce, jakby do papieża należało korygować granice, zaakceptowane nawet przez Ligę na-

[1]) Dotychczasowy tytuł biskupa „żmudzkiego" wobec podziału Żmudzi na kilka biskupstw, stracił rację bytu.

rodów i przyłączać się do operetkowej wojny Litwy przeciwko Polsce, prowadzonej tak niesławnie na terenie lasu podhajeckiego. Miejmy nadzieję, że i na Litwie, obok przysłowiowego uporu, znajdzie się dość rozsądku, by ocenić dobre strony aktu papieskiego dla samejże Litwy i ułatwić nowo-utworzonej hierarchji zadanie, włożone na nią przez Kościół — prowadzenia dusz przez wiarę i moralność katolicką do zbawienia. To będzie zarazem najlepszą jej służbą własnemu narodowi, jako całości.

Niejednokrotnie (obszerniej w „Sprawach Kościoła", *Przegląd Powsz.* sierpień—wrzesień 1920 i sierpień 1923) smutna konieczność zmuszała nas do omawiania trudnego położenia Kościoła katolickiego w Meksyku. Kraj ten, od wielu lat pozostający jakby w nieustannej rewolucji, politycznej i społecznej, jest także krajem, gdzie Kościół katolicki, mimo przynależności do katolicyzmu całej niemal ludności, jest najbardziej uciskany.

Już w r. 1874 ogłoszono tam rozdział Kościoła od państwa, zaprowadzono śluby cywilne, szkołę świecką, wypędzono zakony, a duchowieństwu świeckiemu, nie wyjmując biskupów, zabroniono nosić szaty duchowne poza obrębem świątyń. W czasie długiej prezydentury generała Porfiria Diaz'a (1884—1910), chociaż nie odwołano wrogiego religji prawodawstwa, wszelako w praktyce pozwolono Kościołowi oddychać swobodniej i zagoić wiele zadanych ran. Wtedy to zorganizowały się na nowo niektóre zakony i powstały katolickie szkoły. Nowa fala wszakże prześladowania przyszła od r. 1917 pod rządami prezydentów Carranzy i Obregona, o czem pisaliśmy w swoim czasie. Plądrowano świątynie, wypędzano kapłanów i biskupów, utrudniano pracę katolickim szkołom i katolickiej prasie, posunięto się do wydalenia delegata apostolskiego z kraju. Wprawdzie na skutek protestu kardynała sekretarza stanu rząd meksykański zapewnił Stolicę św., że nowy delegat wysłany przez Ojca św. zostanie przyjęty i nie dozna przeszkód w sprawowaniu swego posłannictwa i rzeczywiście wysłany w tym charakterze Mgr. Cimino został do kraju wpuszczony, wszakże gdy po pewnym czasie wyjechał z Meksyku, dla poratowania zdrowia, odmówiono mu prawa powrotu, co było nową obrazą Stolicy świętej.

Przed dwoma laty prezydentem został tym razem nie generał, jak zwykle, ale zwyczajny profesor gimnazjalny, podobno Żyd z pochodzenia i wolnomularz. Długo byłoby opisywać jaką drogą p. Eljasz Calles doszedł do tej najwyższej godności w unji meksykańskiej. Dość, że pierwsze chwile jego rządów dawały pewne nadzieje zawieszenia

walki z Kościołem. Trwało to wszakże nie długo i od ubiegłego roku Meksyk znowu stał się widownią otwartej wojny religijnej. Wydano hasło bezwzględnego wprowadzenia w życie wrogich Kościołowi paragrafów konstytucji z r. 1917, bo, jak się wyraził Calles, „byłoby rzeczą niesłuszną i niemoralną ogłaszać ustawy, a nie spełniać ich". A co opiewają owe paragrafy? Pozbawienie Kościoła praw jednostki prawnej, pozbawienie kleru praw obywatelskich, np. czynnego i biernego prawa wyborczego, zupełne zeświecczenie szkoły z usunięciem od niej kleru świeckiego i zakonników, zabronienie obcokrajowcom pracować w kraju, jako kapłani czy zakonnice, obdarcie Kościoła z całego majątku i znacjonalizowanie samych świątyń — słowem to wszystko, co tak dobrze znamy z teorji i z praktyki u naszych najbliższych sąsiadów w Rosji.

Te wszystkie paragrafy są przeprowadzane z całą bezwzględnością. Więc najpierw setki kapłanów i zakonnic, nie mających przyjemności być rodowitymi Meksykanami, załadowano już na okręty i wyrzucono na wyspę Kuba, lub zmuszono do wyjazdu do Europy — a trzeba uprzytomnić sobie, że Meksyk, dzięki analfabetyzmowi 80% ludności, nie dostarczał w dostatecznej liczbie powołań kapłańskich i zakonnych i dlatego wiele szkół katolickich, szpitali i innych instytucyj musiały być obsługiwane przez kler i Siostry zakonne z Europy, przeważnie z Hiszpanji, której językiem Meksyk mówi i której kolonję niegdyś stanowił. Po ich wypędzeniu cały szereg dzieł zbożnych skazany został na zupełny upadek. Tembardziej, że przez obdarcie Kościoła z jego dóbr (obliczają tę grabież na 11 miljonów dolarów), pozbawiono go możności wychowywania kleru, owszem ustawami poszczególnych stanów określono maksymalną liczbę księży, mogących spełniać swe powołanie, obliczając jednego kapłana na kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Rzecz szczególna, że ten ostracyzm względem duchownych obcokrajowców, przewidziany przez ustawy bez wyjątku dla wszystkich wyznań i narodowości, został zastosowany wyłącznie do księży i zakonnic katolickich, podczas gdy pastorom i „misjonarzom" protestanckim, zwłaszcza pochodzącym ze Stanów Zjednoczonych, pozwolono nadal prowadzić dzieło, jak oni je nazywają — ewangelizacji Meksyku. Prześladując katolicki Kościół i opiekując się protestantyzmem, rząd popiera także schizmatycką sektę, mieniącą się „narodowym meksykańskim katolickim kościołem", założoną przez apostatę Pereza, rozdając jej świątynie wydarte katolikom, niekiedy przy użyciu siły zbrojnej i kulomiotów.

Przeciwko takiemu postępowaniu rządu wobec katolicyzmu prawie niemożliwy jest jakikolwiek protest w kraju.

Prasa katolicka związana jest kagańcową ustawą, zabraniającą jej zajmować się kwestjami politycznemi, a oczywiście do tego rodzaju kwestyj łatwo zaliczyć politykę kościelną rządu. Tembardziej uniemożliwiona jest jakakolwiek akcja obronna ze strony kleru, inna bowiem ustawa zabrania surowo księżom krytykowania praw państwowych i zarządzeń rządu nie tylko z ambony, ale nawet w rozmowach prywatnych *(sic!)*. Organizacje świeckich katolików są naogół nieliczne i słabe i uginają się pod presją prześladowczego rządu; zakon Rycerzy Kolumba jest szczególnie znienawidzony i ścigany. W ostatnim roku paru biskupów, w tem arcybiskup Meksyku, protestowali wobec rządu przeciwko jego polityce, np. przeciwko zamykaniu seminarjów duchownych, do czego nawet konstytucja go nie uprawnia; za to ulegli represjom, a pierwszy dostojnik kościelny w kraju został nawet wtrącony do więzienia. W ostatnich tygodniach między katolikami wydano hasło pokrycia się żałobą na znak protestu przeciwko prześladowaniu religijnemu: z wielu domów poczęły powiewać czarne chorągwie, mężczyźni i kobiety przybrali oznaki żałoby. Rząd wszakże wystąpił z represjami zwłaszcza względem tych katolików, którzy pozostają w służbie państwowej, lub w inny sposób od niego zależą.

Ten terror, który w niczem nie ustępuje metodom bolszewickiej Rosji a w niektórych szczegółach ją przewyższa, musiał poruszyć serce wspólnego Ojca chrześcijaństwa, papieża. Już w grudniowej alokucji — którą streszczaliśmy w swoim czasie, nazwał Pius XI rzeczy po imieniu, mówiąc o prawdziwem prześladowaniu religji w Meksyku. Po paru miesiącach, tak bogatych w nowe gwałty, znowu podniósł Ojciec św. swój głos. Już dnia 2 lutego tego roku zwrócił się w liście apostolskim *Paterna sane* do całego episkopatu meksykańskiego, w którym to liście stwierdza, że z całą pilnością śledzi przebieg ucisku, wywieranego przez obecnych rządców Meksyku na religji katolickiej. Ponawia potępienie praw, które potępił już Benedykt XV, przypomina nielojalne postępowanie rządu względem legata apostolskiego i niedotrzymanie własnych obietnic, stwierdza, że wrogie religji ustawy są tego rodzaju, że pozbawiają katolików ich praw obywatelskich i uniemożliwiają Kościołowi spełnienie jego posłannictwa, uskarża się, że temi wolnościami, jakich katolicy są pozbawieni, obdarzono sektę odszczepieńczą, która nazwała się Kościołem narodowym. Chwali dalej Ojciec św. wierność ludu meksykańskiego wierze ojców, której pilnie strzeże, mimo tylu trudności i pokus, i biskupów zachęca do wytrwania, jakkolwiek rzeczy tak stoją, że tylko od miłosierdzia Bożego można spodziewać się pomocy. Wreszcie udziela

papież praktycznych wskazówek dla kleru: poleca mu powstrzymać się od wszelkiej roboty politycznej, by nie angażować religji i Kościoła w żadną partję i nie ściągać nań odpowiedzialności, zato — prowadzić akcję prawdziwie katolicką, oświatową, społeczną, organizować i uświadamiać katolików a przedewszystkiem młodzież i robotników o zasadach religji katolickiej i wprawiać ich do postępowania według nich. — Jakby ukoronowaniem pieczołowitości papieża względem katolików Meksyku był list do kardynała Wikarjusza dany w Wielką Sobotę, w którym Ojciec św. poleca zarządzić w kościołach rzymskich w ciągu tygodnia wielkanocnego modły za prześladowanych braci w Meksyku i wyraża pragnienie, aby podobne modły zarządzono także po całym świecie.

Więc i u nas modły takie są pożądane. W nich bowiem przejawi się ta nadprzyrodzona solidarność, jaka wiąże wszystkie dzieci wspólnej matki, Kościoła. Polska dlatego także winnaby się modlić za swoich braci po wierze w dalekim kraju, że sama przed kilku laty doznała skutku tych modlitw katolickich swych siostrzyc. Do modlitw należałoby dodać protesty, wyrażane i w prasie i na zebraniach wszelkiego rodzaju organizacyj katolickich polskich przeciwko prześladowcom meksykańskim. Niech ci, co walczą za wolność Kościoła i swych sumień, dowiedzą się, że z nimi współczują katolicy najodleglejszych nawet krajów i potępiają barbarzyńską walkę z religją. To moralne poparcie ze strony katolickiego świata doda katolikom meksykańskim męstwa i wytrwałości w ucisku i natchnie otuchą lepszego jutra. A na to lepsze jutro prawdopodobnie długo trzeba będzie czekać. Systemu wzorowanego na rosyjskim bolszewizmie, popieranego — jak wszystkie poszlaki wskazują — z czerwonej Moskwy i opierającego się na bagnetach płatnych pretorjanów, nie da się obalić jednym zamachem. Zresztą przed wszelką polityczną akcją, którąby chciała jedną partję usunąć od rządów, by dać je drugiej, przestrzega katolików meksykańskich Ojciec św. Wskazuje im dłuższą ale pewniejszą drogę: wychować w zasadach katolickich armję świeckiej inteligencji i robotników, a kiedy w głębi przekonań stanie się katolicką dusza narodu, upadną, jako niemożliwe do utrzymania, niegodziwe prawa i ustanie walka z Bogiem i Kościołem.

Ks. Jan Urban T. J.

Szkolnictwo polskie w cyfrach.

Stan szkolnictwa w kraju to jedna ze spraw, które muszą obchodzić żywo wszystkich obywateli, gdyż daje pod pewnym względem obraz stanu kulturalnego społeczeństwa i otwiera oczy na istniejące braki. Zestawienia, dokonane przez Gł. Urząd Statystyczny w ostatnich paru latach, pozwalają nam dziś wglądnąć znacznie bliżej w tę dziedzinę, niż to było możliwem jeszcze niedawno temu. Korzystając z tych danych podajemy poniżej liczby, dotyczące prawie ogółu szkół w Polsce. W zakresie szkół wyższych obejmują one rok szkolny 1924/5, co do szkół średnich i powszechnych dochodzą do r. 1922/3. Porównanie ich z dawnemi, dość jeszcze ogólnikowemi sprawozdaniami, [1]) pozwoli nam stwierdzić postępy, jakie uczyniliśmy na tem polu.

W siedemnastu szkołach wyższych, razem wziętych państwowych (13) i prywatnych (4), uderza nas pewien spadek liczby słuchaczów w roku szkolnym 1924/5, o którym tu mówimy.[2]) Statystyka bowiem słuchaczów wszystkich tych zakładów w ciągu czterech lat ostatnich przedstawia się następująco:

Rok 1921/2	34.708	słuch.
„ 1922/3	38.027	„
„ 1923/4	38.483	„
„ 1924/5	37.125	„

Spadek ten musiał zostać spowodowany odejściem pewnej liczby dawniejszych słuchaczów, gdyż liczba nowo-imatrykulowanych w r. 1924/5 przewyższyła o 94 ilość tychże w roku ubiegłym. Objął on zresztą zarówno słuchaczów zwyczajnych jak nadzwyczajnych; liczba bowiem jednych i drugich w r. 1924/5 wynosiła: 35.372 i 1.753, w przeciwstawieniu do 36.373 i 2.110 w poprzednim roku szkolnym.

Charakterystycznem jest również, że naogół wzrosła liczba słuchaczów katolickich, podczas gdy obniżyła się ilość przedstawicieli innych wyznań. Pod względem wyznaniowym ogół słuchaczów dzielił się bowiem w następujący sposób:

Rok	rz.-katol.	grecko-kat.	prawosł.	ewangel.	żydzi	inni i niepodani
1923/4	26.210	849	614	851	9.564	395
1924/5	26.290	1.017	493	819	8.159	347

Że w stosunku do Żydów zniżka ta nie mogła zostać wywołaną wprowadzeniem „numerus clausus", świadczy nie tylko znany z dzienników zakulisowy pakt w tej sprawie, ale także zestawienie liczby słuchaczów żydowskich, która wychodzi dość daleko poza granice procentowego stosunku ludności żydowskiej w Polsce. Jeżeli bowiem pominiemy uniwersytet poznański, który

[1]) Por. *Przegl. Powsz.*, luty 1924 r., str. 191 i czerwiec 1925 r., str. 356.
[2]) *Wiadomości Statystyczne* Główn. Urzędu Statyst. Rok III, nr 20 z d. 18 października 1925.

z racji charakteru dzielnicy tamtejszej posiadał znikomą ilość Żydów — 17 na 3.389 słuchaczów — to w pozostałych uczelniach sprawa przedstawia w tymże okresie mocno odmienny wygląd, jak świadczy niżej załączona tablica:

	słuchaczów ogółem	z tego Żydów: ogółem	%
uniw. warszawski	8.145	2.207	27
„ krakowski	5.977	1.600	26·8
„ lwowski	5.782	2.271	39
„ wileński	2.238	523	23
politechnika warszawska	3.938	472	11.9
„ lwowska	2.160	304	14

Ogółem we wszystkich uczelniach na 37.125 słuchaczów było 5.407 Żydów, czyli 14·5%, podczas gdy według ostatniego spisu ludnościowego, Żydzi stanowią 10·5% ogółu ludności Polski. [1]) W poszczególnych zakładach wyższych liczba ich zmienia się zależnie od tego, czy dany zawód odpowiada ich charakterowi i zamiłowaniu. Mamy więc na 899 słuchaczów Szkoły Gł. Gospodarstwa Wiejskiego tylko 2 Żydów, na 493 słuchaczów Akademji Górniczej tylko jednego Żyda, na 147 słuchaczów Akad. Sztuk Pięknych 11 Żydów — ale zato jest ich 124 na 350 słuchaczów Państw. Instytutu Dentyst. Uniwersytet Katolicki w Lublinie nie ma wprawdzie ani jednego Żyda, ale w Wolnej Wszechnicy w Warszawie jest ich o 101 więcej niż wszystkich słuchaczów w wszechnicy lubelskiej.

Pomiędzy słuchaczami wszystkich szkół wyższych znaczna przewaga jest po stronie mężczyzn. Na ogólną liczbę 37.125 słuchaczów było ich 28.471 czyli 76·6%, kobiet zaś 8.654 t. j. 23·3%.

Pod względem ilości słuchaczów najpokaźniej przedstawia się uniwersytet warszawski — 8.145 słuchaczów, potem uniwer. Jagielloński w Krakowie — 5.977, uniw. J. Kazimierza we Lwowie — 5.782, politechnika warszawska — 3.938, uniw. poznański — 3.389, uniw. wileński — 2.238, politechnika lwowska 2.160, Wyższa Szkoła Handlowa — 1.521, Wolna Wszechnica w Warszawie — 1.241, Szkoła Gł. Gospodarstwa Wiejskiego — 899, Akademja Górnicza w Krakowie — 493, Państwowy Instytut Dentystyczny — 350, uniw. lubelski — 336, Akad. Medyczno Weterynaryjna — 267, Wyższa Szkoła dla handlu zagran. we Lwowie — 189, Akad. Sztuk Pięknych w Krakowie — 147, Państw. Instyt. Pedagog. — 53.

---

[1]) W oficjalnym spisie ludności w Polsce Żydzi stanowią podług rubryki „narodowościowej" 7·8%, a według „wyznaniowej" 10·5% ogółu ludności kraju. Oczywiście ta druga pozycja jest prawdziwsza, a porównanie jej z poprzednią świadczy tylko, że wielu Żydów podaje się pod względem narodowości za Polaków, Niemców i t. d.

Interesującym jest wreszcie podział słuchaczów wedle studjów. Z pośród ogólnej liczby 37.125 obejmowały:[1])

teologja	398	sztuki piękne	269
prawo	8.582	nauki handlowe	1.710
filozofja	12.540	górnictwo i hutn.	493
medycyna	4.005	chemja	912
farmaceutyka	497	komunikacja	1.723
weterynarja	420	architektura	673
dentystyka	350	mechan. i elektr.	2.120
rolnictwo	2.018	miernictwo i og. techn.	230

Co się tyczy grona profesorskiego posiadamy jedyne dane z r. szkolnego 1922/3.[2]) Według nich istniało w semestrze zimowym w wyższych zakładach państwowych 749 katedr zwyczajnych i 127 nadzwyczajnych; zajętych było profesorów zwyczajnych 624, nadzwyczajnych 66, a oprócz tego 1.365 innych pomocniczych sił naukowych.

Urzędowe dane statystyczne w sprawie szkół średnich ogólnokształcących w całej Polsce obejmują tylko dwa lata szkolne, 1921/2 i 1922/3.[3]) Łączny stan tej kategorji szkolnictwa, państwowego i prywatnego razem, przestawiał się w owym czasie następująco:

Rok	szkół	oddziałów	uczniów (ogółem)	nauczycieli
1921/2	726	6.516	211.153	(około) 11.000
1922/3	762[4])	7.125	227.129	11.560

Pomimo trudności finansowych kraju widzimy więc stosunkowo spory przyrost, jakkolwiek zasługa jego przypada w niemałej części w udziale inicjatywie prywatnej. Z ogólnej bowiem liczby 762 szkół jest 502 prywatnych a tylko 260 państwowych. Rozmieszczenie tych ostatnich rzuca pewne światło na dawne rządy zaborcze, gdyż z powyższych 260 szkół państwowych 90 przypada na Małopolskę, 11 na Śląsk, a 49 na województwa zachodnie. Czyją własnością są wspomniane 502 szkoły prywatne, nie możemy niestety podać, gdyż zestawienie, zamieszczone w *Kwartalniku Statystycznym* może tylko sprawę zaciemnić, zamiast wyjaśnić; dość powiedzieć, że zawiera ono 8 rubryk właścicieli, a między niemi także rubrykę: „Inne" (zrzeszenia społeczne), obejmującą 164 szkół.

Żywioł męski przeważa wśród uczniów. Na ogólną liczbę 762 szkół średnich, jest męskich 293, żeńskich 252, koedukacyjnych 217, do których uczęszcza ogółem 137.024 uczniów i 90.105 uczennic.

---

[1]) Niepodane 185.

[2]) *Rocznik Statystyki Rzpltej Polskiej.* Rok wyd. II, str. 169.

[3]) *Rocznik Statystyki Rzpltej Polskiej.* Rok wyd. I, część 2, strona 284—9; rok wyd. II, str. 160—7. *Kwartalnik Statystyczny,* tom I, zesz. 1, str. 59—72.

[4]) Nadto 25 szkół, co do których brak bliższych danych.

Późniejsze pojawienie się na widowni żeńskich szkół średnich jest przyczyną, że liczba ich w szeregu zakładów państwowych jest nikłą. Stosunek ten ulegnie z czasem zapewne zmianie, narazie jednak sytuacja przedstawia się następująco:

	męskie	żeńskie	koedukacyjne
szkoły państwowe . . .	180	34	46
„ prywatne . . .	113	218	171

Z pośród ogólnej liczby 221.002 uczniów i uczennic wszystkich szkół średnich (o kilku tysiącach nie mamy dokładnych danych) było: 144.709 (65·5%) rz. katolików, 8.377 (3·8%) greko-katol., 9.571 (4·3%) ewangelików, 5.400 (2·4%) prawosławnych, 52.041 (23·5%) żydów, 904 innych (0·5%).

Ogólna liczba nauczycieli, pracujących we wszystkich szkołach średnich, wynosiła 11.560, w tem 7.507 mężczyzn i 4.053 kobiet. W liczbie powyższej — rzecz uderzająca — jest tylko 3.581 t. j. 31% nauczycieli (2.931 mężczyzn i 650 kobiet), którzy mają ukończone studja wyższe, a i z tych jeszcze nie wszyscy, bo jedynie 2.048 czyli 17% ogółu posiada egzamin nauczycielski, uprawniający do nauczania w szkole średniej. Pozostałe siły naukowe mają albo nieukończone wyższe studja (2.407), albo wyższe kursa różnego rodzaju (976), seminarja nauczycielskie (530), seminarja duchowne (857), akademję lub szkołę sztuk pięknych (694), a nawet tylko szkoły średnie (1.163) lub zawodowe (542).[1]) Jest to więc wcale nie pochlebny obraz, który aż nadto usprawiedliwia protesty i utyskiwania ze strony samych gron nauczycielskich, domagających się rewizji pewnych nominacyj wojennych, jakie porobiły nie tylko profesorami ale podobno nawet dyrektorami szkół średnich ludzi, z rozpoczętemi zaledwie studjami uniwersyteckiemi.

Pod względem wyznaniowym z ogólnej liczby 11.560 nauczycieli szkół średnich było (o 26 z nich brak danych): 8.271 czyli 71·7% rzym.-katolików, 467 greko-katol., 446 prawosławnych, 812 ewangelików, 1.496 żydów (w samej Warszawie 347), 35 bezwyznaniowych (wszyscy w b. zaborze rosyjskim), 7 innych wyznań.

Co do narodowości było w tej liczbie: 9.159 czyli 79·3% narodowości polskiej, 593 rusińskiej, 178 rosyjskiej, 67 białoruskiej, 35 litewskiej, 567 niemieckiej, 862 żydowskiej, 50 francuskiej, 39 innej.

Szkolnictwo handlowe obejmuje parę kategoryj.[2]) Szkół handlowych w r. 1921/2 było ogółem 42, w tem męskich 16,

[1]) Charakterystycznem jest, że powyższe urzędowe zestawienie zalicza do kategorji osób, kształconych w seminarjach duchownych, także 14 kobiet (?).

[2]) *Rocznik Statystyki Rzpltej Polskiej.* Rok wyd. II, str. 168.

żeńskich 14, koedukacyjnych 12; uczniów było w nich ponad 5.000. Szkół kupieckich istniało 26, z tego 11 męskich, 9 żeńskich i 6 koedukacyjnych. Kursów handlowych prowadzono 49, przeważnie (31) koedukacyjnych; poza tem 52 kursów poszczególnych przedmiotów handlowych i języków obcych, oraz 34 szkół handlowych kupieckich dokształcających.

Seminarjów nauczycielskich miało być w r. 1922/3 wogóle 190, z tego 123 państwowych; kształciło się w nich ogółem 28.805 uczniów, w tem 15.246 dziewcząt. Liczba nauczycieli wynosiła 2.099 osób, z których 1.281 było zajętych w seminarjach państwowych.[1])

Szkoły i kursa zawodowe obejmowały różnorodne działy: techniczne, rzemieślniczo-przemysłowe, kolejowe, agrotechniczne, dokształcające, handlowe i kupieckie, przemysłowe artystyczne, kobiece. W r. 1924 było ich ogółem 686 — państwowych 327 a prywatnych 359 — w tej liczbie 546 szkół i 140 kursów.[2])

Oficjalne dane w sprawie szkolnictwa powszechnego odnoszą się do r. 1922/3 i z natury rzeczy muszą należeć do najmniej dokładnych ze względu na liczbę osób i szkół, oraz na różnorodność tych ostatnich, od jedno- do dziesięcioklasowych.[3]) Tem tłumaczą się w wielkiej części pewne niedokładności, względnie niezgodność poszczególnych tablic, zamieszczonych w wydawnictwach Główn. Urzędu Stat.[4]) Ogólny stan szkół powszechnych, razem wziętych, publicznych i prywatnych, przedstawia się następująco:

	szkół	uczniów	nauczycieli
Rok 1920/1	25.621	2,971.600	50.380
„ 1921/2	27.414	3,197.008	57.158
„ 1922/3	27.384[5])	3,208.352	60.503

Postęp jest więc stały, chociaż powolny. W powyższej liczbie szkół — mówimy o r. 1922/3 — znacznie przeważna część, bo 26.653 jest publicznych z 3,132.074 uczniami i 57.611 nauczycielami. Prawie ogół tych szkół, bo 25.828 jest koedukacyjnych, tylko 392 jest męskich i 433 żeńskich. O ile chodzi o język wykładowy, to 22.346 szkół jest z językiem wykładowym polskim,

---

[1]) Dr Ign. Weinfeld: *Tablice statystyczne Polski* za r. 1924, tabl. 34.
[2]) Tamże, tablica 35.
[3]) *Kwartalnik Statystyczny* tom II, zeszyt 1, str. 146—200; *Rocznik Statyst. Rzpltej Polskiej.* Rok wyd. II. str. 159.
[4]) Natomiast w *Tablicach Statystycznych Polski* dra Weinfelda za rok 1924 zaszła widoczna pomyłka; w tablicy bowiem 25 podano ilość szkół z r. 1920/1, a liczbę uczniów i nauczycieli z r. 1921/2.
[5]) Niższa ta liczba tłumaczy się tem, że obliczenia z roku 1922/3 podają w przeciwstawieniu do poprzednich tylko szkoły „czynne"; rzeczywisty wzrost widać w liczbie uczniów i nauczycieli.

1.217 z niemieckim, 333 z polskim i niemieckim, 3.025 z rusińskim, 89 z polskim i rusińskim, 113 z żydowskim, 3 z polskim i żydowskim, 71 z hebrajskim, 3 z polskim i hebrajskim, 6 z żydowskim i hebrajskim, 92 z litewskim, 1 z polskim i litewskim, 39 z czeskim, 3 z polskim i czeskim, 32 z białoruskim, 11 z rosyjskim.

Pomiędzy uczniami szkół publicznych mamy 1,621.165 chłopców i 1,510.909 dziewcząt. Ilość uczniów, przypadających na poszczególne szkoły publiczne, jest bardzo zmienna; jeżeli bowiem posiadamy 46 szkół, mających ponad 1.000 uczniów, a 880 liczących 351—650 uczniów, to mamy również 3.026 szkół, mieszczących tylko do 40 uczniów. [1])

Prywatne szkoły powszechne, w liczbie 731, skupiają w sobie 76.278 uczniów — 39.880 chłopców i 36.398 dziewcząt — oraz 2.892 nauczycieli czynnych. Męskich szkół jest 113, żeńskich 80, koedukacyjnych 538. Stosunkowo spora ich liczba prowadzona jest w obcym języku wykładowym: 115 z niemieckim, 113 z żydowskim, 71 z hebrajskim, 40 z litewskim. Liczba powyższych szkół nie pozostaje jednak w żadnej proporcji z ilością mieszczących się w niej uczniów; podczas gdy w szkołach niemieckich kształci się 5.234 uczniów, to w mniej licznych żydowskich przebywa 14.134 a w hebrajskich 8.945 uczniów.

W ogólnej liczbie 60.503 nauczycieli „czynnych" jest 25.572 mężczyzn i 34.931 kobiet. Poza pięciu województwami przeważa wszędzie żywioł kobiecy, a gdzieniegdzie dysproporcja jest ogromna, jak n. p. w wojew. lwowskiem, gdzie pracuje 2.180 nauczycieli a 4.419 nauczycielek.

Ponieważ niezbyt dawno temu poruszano w prasie kwestję urlopów, notujemy, że urlopowanych było ogółem 1.500 osób; 601 mężczyzn i 899 kobiet.

W szkołach publicznych całego kraju przypada na jednego nauczyciela przeciętnie 34.4 uczniów, a cyfra ta waha się pomiędzy 35.9 (we wileńskiem) a 67.1 (w Poznańskiem). Same te liczby nie dają wszakże pojęcia o rzeczywistem obciążeniu niektórych nauczycieli. Niekiedy zdarzają się tu rzeczy trudne do uwierzenia. Znam wypadek, że jedna młoda nauczycielka została kierowniczką szkoły i uczyła sama w czterech klasach a właściwie w sześciu oddziałach.

Podobnie jak u nauczycielstwa szkół średnich musimy wkońcu i tu podnieść brak dostatecznego przygotowania zawodowego u wielu nauczycieli szkół powszechnych. Z pośród 57.627 zbadanych osób jest tylko 34.664 nauczycieli kwalifikowanych. Jeszcze gorzej przedstawia się rzecz w szkołach prywatnych: na ogólną liczbę zbadanych tu 2.586 nauczycieli jest jedynie 922

[1]) W rzeczywistości trzeba będzie wszystkie te cyfry powiększyć, gdyż dla braku danych nie uwzględniono w obliczeniach 4.334 szkół.

kwalifikowanych, 630 niekwalifikowanych i 1.034 kwalifikowanych czasowo.

Tak przedstawia się pod względem liczbowym nasze szkolnictwo wszystkich kategoryj w granicach kraju. Trudności różnej natury, zwłaszcza finansowe, tłumaczą dostatecznie liczne jego niedomagania na polu ilości szkół, ich jakości i wyposażenia. Inne jest wszakże prawdziwe nieszczęście, które można i należałoby rychło usunąć, t. j. ciągłe zmiany w programach szkolnych, wprowadzające tylko zamęt i chaos, tak że niepodobna dziś dowiedzieć się właściwie, co mamy, a choćby nawet kto zdołał pozbierać wszystkie plany i rozporządzenia obecne, nie może być pewnym, czy już za parę miesięcy nie zastąpią ich nowe. Taki stan rzeczy wpływa niekorzystnie na całe szkolnictwo, spotyka się z niezadowoleniem, a niekiedy z oporem sił nauczycielskich, z nieufnością ze strony rodziców i w rezultacie odbija się fatalnie na samej młodzieży. Społeczeństwo widząc, jak szkoła staje się przedmiotem coraz nowych eksperymentów i pomysłów, niestety czasem bardzo smutnych, zaczyna lękać się o los młodego pokolenia i domaga się poprawy stosunków i stworzenia takich warunków, któreby umożliwiły intelektualne i moralne wyrobienie naszej młodzieży.

Ks. St. Podoleński T. J.

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

Druk ukończono 30 kwietnia 1926 r.

Średniowiecze a teraźniejszość.

Zdaję sobie dostatecznie sprawę z trudności zadania którego się podjąłem, chcąc streścić w krótkiem studjum zarys rozwoju światopoglądu średniowiecza oraz przedstawić same zasady tego światopoglądu w celu przeciwstawienia go poglądom nowoczesnym. Czynię to, ponieważ uważam pracę taką, chociażby i nie pozbawioną braków, za nadzwyczaj aktualną dla chwili obecnej. Czasy nowe, które, zaślepione postępami nauki i techniki, uważały same siebie do niedawna za najwyższy szczebel w rozwoju ludzkości i traktowały zgóry średniowiecze, jako epokę obskurantyzmu i barbarzyństwa, stracą, zdaniem mojem, wiele ze swego uroku przy porównaniu ich z tak pogardzanem dotychczas średniowieczem. Racjonaliści XVIII wieku surowo i jednostronnie ocenili ducha średniowiecza. W ich oświetleniu jest to epoka skrajnego barbarzyństwa i obskurantyzmu, kompletnego zastoju pracy myśli ludzkiej nad teoretycznem poznaniem świata oraz nad praktycznemi zadaniami ulepszenia warunków życia ludzkości; jest to według nich noc wielowiekowa, letargiczny sen, z którego ludzkość została obudzoną dopiero dzięki renesansowi i rozwojowi nauk przyrodniczych.

Ta jednostronna i płytka ocena ducha jednej z wielkich epok w rozwoju ludzkości nie ostała się jednak wobec głębszych i gruntowniejszych badań, i u pisarzy doby obecnej spotykamy się już z całkiem innemi poglądami na treść i ducha średniowiecza. I zaiste, każdy, kto bez uprzedzenia zagłębi się w badania nad tą epoką, zmuszony będzie ostatecznie powiedzieć sobie: „nie, epoka, która wydała ta-

kich ludzi, jak św. Ludwik, Grzegorz VII, Franciszek z Assyżu, Tomasz z Aquinu, Dante, epoka gotyku i rozwoju uniwersytetów, teokracji papieskiej i wypraw krzyżowych, epoka taka nie może być ogólnikowo i ryczałtowo określona, jako okres barbarzyństwa i obskurantyzmu. Myśl ludzka w tym okresie nie była pogrążoną w śnie letargicznym, lecz pracowała i namiętnie szukała prawdy, tylko szukała jej w innym zupełnie kierunku, niż to robią czasy nowe".

O niższości średniowiecza mogli zarozumiale wydawać sądy ludzie XVIII i XIX wieku, upojeni zdobyczami wiedzy i techniki; ale my, ludzie ostatniej wojny światowej, przed którymi wstaje obecnie blade widmo bolszewizmu i upadku naszej cywilizacji, my współcześni powinniśmy być skromniejsi i szczerze zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście rozwój ludzkości w nowych czasach szedł właściwemi drogami i czy tak pogardzane do niedawna średniowiecze pod wielu względami nie było na właściwszej drodze. W tym właśnie celu zamierzam przedstawić zasady światopoglądu średniowiecznego, poprzedziwszy je krótkim historycznym, z konieczności schematycznym wstępem, a następnie postaram się przedstawić obraz współczesności, o ile to jest możliwem uczynić w ramach stosunkowo niewielkiego studjum.

I.

Fundamentem, na którym wznosi się gmach światopoglądu średniowiecza, jest objawiona religja chrześcijańska oraz nieodłącznie związana z nią wiara w metafizyczne cele jednostki i ludzkości; grunt zaś pod ten fundament został przygotowany już przez ewolucję duchową kultury greckiej, rzymskiej i hebrajskiej.

Punktem wyjścia światopoglądu heleńskiego był naiwny materjalizm w połączeniu z radosnem i pełnem używaniem życia pod rządami narodowego państwa-miasta, oraz antropomorficzne wyobrażenie Bóstwa, punktem krańcowym — filozofja neoplatońska z jej negacją zmysłów i życia ziemskiego, rozszerzeniem granic narodowego państwa na całą ludzkość i upodobnieniem człowieka transcendentalnemu Bóstwu. Rzym w swym rozwoju dziejowym dążył do utwo-

rzenia możliwie największego państwa narodowego, i w tem swem dążeniu osiągnął cele wręcz przeciwne, tworząc olbrzymie państwo, w którem ostatecznie zatriumfowała idea obywatelstwa światowego. Judaizm, który u swej kolebki widział ideał szczęścia w ziemskiem życiu człowieka, z biegiem czasu idealizuje się i uduchawia. Ewolucja ta da się prześledzić w księgach Hioba, Eklezjasty i Księdze Mądrości. Ten uduchowiony judaizm przestaje już widzieć ostateczny cel w doczesnem życiu człowieka i przenosi swe nadzieje na życie pozagrobowe. Wiara w nieśmiertelność duszy, która życiowo była obojętną hebrajskiemu duchowi epoki klasycznej i nie miała wówczas wyraźnego wpływu na etykę osobistą, utrwala się i rozszerza się; w II wieku przed Chrystusem powstają sekty ascetyczne esseńczyków i terapeutów, oparte na wierze w dualizm Boga i świata oraz osobistą nieśmiertelność. Ewolucja mozaizmu w kierunku ku chrześcijaństwu uwydatnia się w filozofji Filona aleksandryjskiego, w której wyraźnie przeprowadzoną jest zasada dualizmu Boga i materji, oraz dualizmu natury ludzkiej, składającej się z dwóch pierwiastków, znikomego ziemskiego i wiecznego niebiańskiego.

Tak więc już przed przyjściem Zbawiciela dokonała się w świecie ewolucja duchowa i polityczna, niezbędna do przyjęcia i rozszerzenia się nauki chrześcijańskiej. Świat antyczny, który wychodził z politeizmu, akcentującego radości życia ziemskiego, u schyłku swego zwraca się ku poglądom monoteistycznym oraz negacji życia ziemskiego. Różnica między Bogiem i światem uwypukla się, ziemskie szczęście człowieka nabiera cechy przeciwieństwa do życia zaświatowego. Harmonja, która istniała w antycznym świecie pomiędzy człowiekiem a przyrodą, zanika, a człowiek, w którym są złączone dwa pierwiastki, boski i ziemski, staje się areną walki między dwiema przeciwnemi zasadami. Dążeniu człowieka do świata nadzmysłowego staje na przeszkodzie jego zmysłowa natura, i stąd dążenie do opanowania zmysłów w celu złączenia się z Bóstwem. Najjaskrawiej dążenie to uwydatnia się w neoplatoniźmie. Lecz osobiste siły człowieka nie wystarczają do zwycięskiej walki ze zmysłową naturą i stąd idea i wiara w pośrednika między Bogiem

i człowiekiem, który ma pogodzić pogrążoną w materji i obarczoną grzechami ludzkość z Bóstwem.

Ideę tę znajdujemy częściowo w egipskim kulcie Serapisa, żydowskim esseniźmie oraz greckim neoplatoniźmie, lecz wyraźną i ciągłą ideę Mesjasza, jako pośrednika i Zbawiciela rodzaju ludzkiego, znajdujemy tylko w świętych księgach żydowskich, począwszy od Księgi Rodzaju, choć i tam czysta idea Mesjasza, jako Zbawcy i Odkupiciela ludzkości, powoli zanika w masach żydowskich, i w ich wyobraźni przyszły Mesjasz staje się tylko zbawcą cielesnego Israela i założycielem wszechświatowej ziemskiej potęgi narodu żydowskiego. To też masy te nie były wstanie zrozumieć nauki Chrystusa Pana o nadprzyrodzonem Królestwie Bożem, w którem znikną wszelkie przegrody narodowościowe, i uznać w Nim obiecanego od wieków Mesjasza. Sami nawet uczniowie Zbawiciela pozostają przez długi czas w ciasnem kole idej żydowskich, uważając Mesjasza tylko za pośrednika między Jehową a narodem żydowskim i nie mogąc zrozumieć Jego światowego posłannictwa. Już po zmartwychwstaniu, gdy Chrystus zjawia się uczniom i przepowiada im zesłanie Ducha Świętego, zapytują Go: „azali w tym czasie odbudujesz królestwo izraelskie?" W trzech pierwszych ewangeljach, czyli u Synoptyków, prawdziwa natura Zbawiciela nie występuje jeszcze z całą wyrazistością, chociaż jest nieraz zaznaczona; wyjaśnienie prawdziwej natury i wszechświatowego posłannictwa Chrystusa, wyjaśnienie, usuwające wszelkie wątpliwości, znajdujemy w listach św. Pawła i ewangelji św. Jana, które kładą w ten sposób mocne podwaliny pod gmach katolickiej nauki chrystologicznej. Apostoł Paweł uznaje za podstawę chrześcijaństwa nie tyle samą naukę Chrystusa, ile Jego własną Osobę, jako pośrednika i odkupiciela całej ludzkości. W Ewangelji św. Jana Chrystus jest Słowem przedwiecznem, Logos, które stało się ciałem, by zbawić ludzkość, Chlebem niebieskim, który zstąpił z niebios, by nasycić ludzi. W ewangelji tej osoba Zbawiciela góruje też nad Jego nauką i wyraża pełnię Bóstwa, postawiona narówni z Bogiem.

Dalszy rozwój nauki katolickiej o współistności Chrystusa z Bogiem odbywa się w II i III stuleciu. Chrystusa

określa się wyraźnie jako drugą osobę Trójcy, współistotną z Ojcem, która przyjęła na siebie dobrowolnie ciało ludzkie, by męką swą odkupić ludzkość, odpadłą od Boga i pogrążoną w grzechach. Z ludzkością odpadła też od Boga cała ziemska materjalna przyroda, która przeciwstawia się Bogu, każdy więc, kto pragnie osiągnąć wieczne zbawienie, musi się odrywać od świata zmysłowego, wziąść wzorem Chrystusa swój krzyż na siebie, ukrzyżować swą ziemską naturę, by zbawić swą niebiańską. Przeciw krystalizującej się doktrynie katolickiej powstają, poczynając od gnostyków, całe zastępy herezyj, i dopiero wielkie sobory IV i V wieku ustalają ostatecznie tę doktrynę w postaci, w jakiej ona istnieje dotychczas.

Nauka chrześcijańska w przeciwieństwie do światopoglądu antycznego, przenosi ostatecznie cele ludzkości z ziemi w zaświaty. Według niej człowiek, stworzony na początku na obraz i podobieństwo Boże, skutkiem grzechu pierworodnego utracił swój bezpośredni związek z Bogiem i pogrążył się w materji i grzechach; dopiero Chrystus, druga osoba Trójcy, wybawił go z niewoli grzechu przez swą dobrowolną mękę krzyżową, ale dla ostatecznego wyzwolenia naszej niebiańskiej natury, dla wskrzeszenia w nas nowego Adama, potrzebna jest nasza osobista współpraca, niezbędnem jest, aby w nas samych dokonała się zwycięska walka z naszą zmysłową i grzeszną naturą. Taką jest zasadnicza treść religji chrześcijańskiej, to też u podstaw pierwotnego chrześcijaństwa leży negacja wszystkiego, co znikome i ziemskie, dla osiągnięcia tego, co wieczne, niebiańskie. W myśl tej zasady urabia się u schyłku świata antycznego stosunek chrześcijaństwa do państwa, małżeństwa, własności i badań naukowych. Kościół uznaje państwo za instytucję niezbędną ze względu na zepsucie ludzkiej natury, ale doskonały chrześcijanin może służyć państwu tylko zewnętrznie, dusza zaś jego już za życia doczesnego winna się czuć obywatelką świata nadzmysłowego, samo zaś państwo, by stać się chrześcijańskiem, musi dobrowolnie podporządkować się duchowemu kierownictwu Kościoła. Małżeństwo uznane jest przez pierwotne chrześcijaństwo, lecz uważane jest niejako za kompromis z koniecznością rozmnażania się rodzaju ludzkiego

i za ustępstwo naszej słabej naturze, zaś ideałem chrześcijańskim i drogą prowadzącą prościej ku zbawieniu wiecznemu staje się dziewictwo, dobrowolne ujarzmienie zmysłowej natury. Własności chrześcijaństwo zasadniczo nie neguje, wszakże wszelkie dążenia do powiększenia jej ponad miarę niezbędnych potrzeb uważa za szkodliwe dla zasadniczego celu naszego życia, jakim jest wieczne zbawienie duszy. Badanie przyrody, o ile jest prowadzone nie w celu poznawania Stwórcy w Jego dziełach, tylko dla zaspokojenia próżnej ciekawości, jest w oczach pierwotnego chrześcijaństwa zbędnem i szkodliwem dla duszy człowieka. Już w liście apostoła Pawła do Koryntjan spotykamy słowa: „mądrość świata tego jest głupstwem w obliczu Boga". W dalszym ciągu myśli o próżności dociekań naukowych rozwinięte są u Tertuljana, Laktancjusza i św. Augustyna. Zadanie chrześcijanina tak przedstawia Bazyli Wielki, żyjący w IV wieku po Chrystusie: „póki człowiek zajęty jest ziemskiemi troskami, nie może wyraźnie poznać prawdy. Jedynym środkiem wyzwolenia się od tych trosk jest wyrzeczenie się całego świata; ale wyrzeczenie się to nie polega na tem tylko, by ciałem pozostawać poza światem, ale głównie na tem, by wyzwolić swą duszę od obcowania z wszystkiemi wrażeniami cielesnemi i, pozostając bez domu, ojczyzny, przyjaciół, własności, bez środków egzystencji i bez wiedzy nauk ludzkich być gotowym zawsze na przyjęcie w swem sercu Boskiej Prawdy".

W słowach tych zawarty jest całkowicie światopogląd idealnego chrześcijanina epoki schyłkowej państwa rzymskiego. Praktyczny swój wyraz odnajduje ten światopogląd w życiu klasztornem, które rozwija się w wysokim stopniu, poczynając od połowy IV wieku, i w którem ludzie ówcześni oddają się najsurowszej ascezie w celu zwalczenia swej ziemskiej natury. Na rozwój skrajnego ascetyzmu w owych czasach musiało mieć też niemało ważny wpływ zmęczenie życiem ziemskiem, jakie się przejawia wśród ludzi dogorywającej cywilizacji antycznej.

Berło władzy świeckiej trzymali jeszcze naówczas cesarze rzymscy, ale władza ich wciąż słabnie, natomiast wzrasta powaga i znaczenie Kościoła, który w imię interesów

zbawienia stoi na stanowisku, że władza świecka winna podporządkowywać się dobrowolnie kierownictwu duchowemu Kościoła i pod tym warunkiem państwo świeckie, instytucja wyłącznie ludzka, może uzyskać uznanie Kościoła, a nawet być uświęcone w pewnem stopniu tak, jak zostaje uświęcone małżeństwo, chociaż idealną drogą dla chrześcijanina to dobrowolne dziewictwo. Ideałem Kościoła w zakresie polityki staje się *Civitas Dei*, państwo Boże, w przeciwstawieniu do świeckiego oparte wyłącznie na zasadach Boskich, a które miałoby być jakby przygotowaniem do transcendentalnego Królestwa Bożego, lecz ideał ten wobec słabości i braków ludzkiej natury nie może być osiągniętym w warunkach ziemskiego bytowania, a przeto miecz świecki staje się niezbędny, winien on tylko ulegać duchowemu kierownictwu Kościoła, jako instytucji Boskiej, kierującej ludzkością ku jej metafizycznym przeznaczeniom. Zasadniczo, z pewnemi tylko wyjątkami, zachodni cesarze rzymscy uznawali supremację Kościoła w tym sensie, czerpiąc jednocześnie w religji podtrzymanie dla swej słabnącej władzy.

W tym też okresie wzrasta coraz więcej znaczenie i powaga biskupa rzymskiego, który, jako następca apostoła Piotra, staje się z biegiem czasu faktycznym kierownikiem Kościoła i któremu wobec tego podporządkowują się dobrowolnie nawet biskupi wschodni. O znaczeniu i wpływach papieży u schyłku państwa rzymskiego świadczyć może fakt, czy też podanie, że papież Leon I jedynie swym osobistym wpływem potrafił odwrócić Atylę od zniszczenia Rzymu. Już od czasu Konstantego Wielkiego papieże odgrywali decydującą rolę w walce przeciw rozmaitym herezjom oraz przy interpretowaniu prawdziwych katolickich zasad wiary. Na soborze konstantynopolitańskim r. 381 biskupi wschodni uznali honorowe pierwszeństwo papieży przed wszystkimi innymi biskupami, a cesarz Walentynjan III dekretem z r. 445 uznał w biskupie rzymskim rządcę (rector) całego Kościoła. Wkrótce potem wielka wędrówka ludów obala ostatecznie monarchję zachodnią, i namiestnictwo Piotrowe w Rzymie wznosi się, jako jedyna potężna opoka, wśród tego rozhukanego morza. Antyczna historja zakończyła swój cykl: „Narodowe państwo rzymskie, które wchłonęło w siebie

elementy cywilizacji greckiej i hebrajskiej, zamieniło się na uniwersalną monarchję rzymską, a ta znów stać się miała fundamentem pod gmach transcendentalnego Królestwa Bożego. Zadanie to obejmuje średniowiecze, w okres którego wstępuje ludzkość po upadku monarchji zachodniej.

Upadek cesarstwa zachodniego pozbawił Kościół tego oparcia, które mu dawała władza świecka, i Kościół zmuszony był jakby ponownie wyjść na zdobycie świata zachodniego, lecz okres cesarstwa umożliwił mu dokonanie swej konsolidacji wewnętrznej, a co najważniejsze, dał mu możność ugruntowania, wbrew wszystkim herezjom, gmachu prawowiernej nauki katolickiej, która stała się następnie podstawą światopoglądu i kultury średniowiecza. Nowy podbój świata zachodniego stawał się nieuniknionym ze względu na to, że plemiona germańskie, które zalały zachodnie cesarstwo, z jednej strony pozostawały jeszcze przy wierze swych przodków, lub też przyjęły chrześcijaństwo skażone herezją arjańską, a z drugiej strony, skutkiem wrodzonej im gwałtowności temperamentu oraz zamiłowaniu swobód osobistych, były mało skłonne do podporządkowania się ascetyzmowi oraz surowemu duchowi Kościoła katolickiego.

Pierwszem walnem zwycięstwem Kościoła na terenie germańskim było nawrócenie Franków, przy pomocy których Kościół począł zwycięsko przenikać do innych plemion germańskich. Za Merowingów Kościół pozostawał jeszcze w zależności od państwa, to jest właściwie nie był jeszcze oddzielony od niego, ale za Pepina, a głównie za Karola Wielkiego stosunek ten zmienia się na korzyść Kościoła. Wyodrębnia się on od państwa, jako osobna instytucja. Rozdział Kościoła i państwa był przewodnią ideą polityki Karolingów, lecz rozdział ten został urzeczywistniony raczej na korzyść Kościoła niż państwa, duchowieństwo bowiem zostało zupełnie wyjęte z pod jurysdykcji państwa, natomiast ingerencja Kościoła w sprawach świeckich dopuszczalną była w szerokim zakresie.

Tak więc już przy Karolingach zostały założone podwaliny pod przyszłe wszechświatowe władztwo Kościoła. Karol Wielki był monarchą głęboko religijnym i przeniknięty ideą Państwa Bożego, lecz urzeczywistnienie tej idei pozo-

stawiał władzy świeckiej, darząc jednocześnie Kościół i duchowieństwo wielkiemi przywilejami. Dopiero po śmierci Karola Wielkiego i rozpadnięciu się jego monarchji, gdy Kościół pozostał jedynym przedstawicielem dawnej całości, wzrasta znaczenie Kościoła, jako kierownika *Civitatis Dei*, toteż, gdy sto lat później Otton I obejmował władzę cesarską, zdawało się już, że czerpie ją nie z własnego prawa, lecz z uniwersalnej idei Kościoła.

Od tego też czasu wzrasta wśród ówczesnego społeczeństwa zachodniego przekonanie o wyższości Kościoła nad państwem świeckim, które, jako instytucja wyłącznie ludzka, powinno dobrowolnie podporządkowywać się instytucji Boskiej, jaką jest Kościół. Za zakończenie tego okresu przygotowawczego należy uważać ostatecznie żądanie, skierowane przez papieża Grzegorza VII do władzy świeckiej, by uznała wyższość Kościoła w sprawach ogólnego kierownictwa światem. Ponieważ wszystkie stosunki ludzkie mają być normowane według zasad *Civitatis Dei*, przeto państwo świeckie winno dobrowolnie poddać się kierownictwu Kościoła, lub być wchłoniętem przez niego. Taką była zasadnicza myśl wielkiego papieża, który swym potężnym duchem przewidział wszystkie niebezpieczeństwa, jakie oczekują ludzkość w przyszłości, w razie gdy władcy świeccy przestaną się kierować ogólnemi zasadami, na których ma się opierać chrześcijańskie Państwo Boże, a każdy z nich zacznie działać na własną rękę w imię swych ambicyj, lub chwilowych interesów państwowych. Zwycięstwo Grzegorza VII nad cesarzem Henrykiem IV oznaczało jednocześnie ostateczny triumf idei supremacji władzy duchowej nad świecką, toteż okres czasu od Grzegorza VII do drugiej połowy XIII wieku staje się klasyczną epoką średniowiecza, w której idea Państwa Bożego, oraz nierozerwalnie złączone z nią ascetyzm i uznanie wszechświatowego władztwa Kościoła przenikają umysłowość społeczeństw europejskich i stają się siłami, urabiającemi życie narodów w większym jeszcze stopniu, niż to było w okresie pierwotnego chrześcijaństwa.

Sądzę, że będzie tu na miejscu poruszyć zagadnienie olbrzymiej wagi i trudności, mianowicie w jaki sposób da się pogodzić ascetyczną negację świata, o której nauczał

Kościół katolicki z dążeniami tegoż Kościoła, w osobie papieży, do władztwa duchowego nad światem, więc jakby do posiadania świata. Wrogowie Kościoła katolickiego z dążeń tych ukuli broń przeciw niemu, oskarżając papieży o osobiste ambicje, fanatyczne zamiłowanie władzy i wogóle postępowanie, niezgodne z duchem chrześcijaństwa. Oskarżenia te opierają się, oczywiście, na twierdzeniu, że ascetyczna negacja świata i dążenia do duchowego panowania nad nim nie dadzą się ułożyć w ramach jednego i tego samego systemu, i że dwa te uczucia nie mogą szczerze istnieć w jednym i tym samym człowieku. Sądzę, że twierdzenie to nie uwzględnia w dostatecznym stopniu psychologji ascezy i widzi w niej jedynie jedną stronę negatywną, która przejawia się w negacji świata, pogrążonego w złem. Tymczasem asceza chrześcijańska, w przeciwieństwie do buddyjskiej, posiada drugą stronę dodatnią, czynną, przejawiającą się w dążeniu do przeistoczenia świata, do wyrwania go z więzów grzechu, by złączyć go z Bogiem. W ascezie wschodniego chrześcijaństwa, która ma na oku tylko osobiste zbawienie, przejawia się wyłącznie pierwsza negatywna jej strona, natomiast asceza świata zachodniego, zgodnie z uniwersalnemi tendencjami Kościoła katolickiego, dążyła czynnie do przeistoczenia świata przez władztwo duchowe nad nim. Można oczywiście i we władztwie duchowem widzieć gwałt nad duszami ludzkiemi, lecz w takim razie wszelkiej duchowej wyższości należy odebrać prawo wywierania wpływu na niższe dusze i podnoszenie ich ku sobie, i uznawać tylko przemiany uwarunkowane *communi consensu omnium,* w myśl skrajnych haseł egalitarnych. Zresztą, władztwo duchowe papieży opierało się nie na własnem prawie, lecz na prawie udzielonem przez samego Chrystusa apostołowi Piotrowi, a tem samem wszystkim jego następcom.

Jeżeli następnie zagłębimy się, o ile na to pozwolić może nasz słaby umysł, w zagadnienie bytu, zmuszeni będziemy dojść do wniosku, że istotną treścią tragedji świata jest trudność osiągnięcia jedności w mnogości. Gdy Bóg, niepojętym dla naszego umysłu aktem twórczym, powoływał do istnienia świat widomy mnogości, wraz z człowiekiem na czele, obdarzonym wolną wolą, człowiek, a wraz z nim świat

cały miał dobrowolnie łączyć się z Bogiem w jedną wielką całość! Przez grzech jedność ta została potarganą i odtąd świat począł kroczyć własnemi drogami, brnąc coraz więcej w grzechach i odstępstwie od Boga i rozpadając się coraz więcej na odrębne państwa i grupy społeczne, przeciwstawiające się sobie wzajemnie. Już świat antyczny odczuwał, chociaż nieświadomie, potrzebę ponownego zjednoczenia ludzi, ale pojmował to zjednoczenie mechanicznie, jako zjednoczenie pod jednem władztwem państwowem. Kulminacyjny punkt zjednoczenie to osiągnęło w państwie rzymskiem, lecz dopiero przez Odkupienie ludzkość miała dojść do zjednoczenia duchowego. Że sama męka Jezusa miała na celu podniesienie ku Niemu i zjednoczenie w Nim świata, świadczą słowa Jego: „abyście wszyscy byli jedno ze Mną, jak ja jestem jedno z Ojcem Niebieskim". Czy przy takiem ujęciu zagadnienia świata, zagadnienia, które było podstawą światopoglądu średniowiecznego, można obwiniać wielkich papieży tej epoki o osobiste ambicje i dążenie do władzy? Wszak, w myśl powyższych słów Chrystusa, chcieli oni stać się współpracownikami Boga i kierownikami *Civitatis Dei* na ziemi. Widząc zło, w którem świat jest pogrążony, chcieli je zmniejszyć przez unormowanie życia według zasad chrześcijańskich, a spotkawszy się w tem dążeniu z oporem władzy świeckiej, zażądali od tej ostatniej uległości względem Kościoła! W danym wypadku, w osobie papieży, zetknęły się tragicznie obie strony ascezy, negacja świata, pogrążonego w złem i dążenie do władztwa duchowego nad nim w celu przeistoczenia go, dwie pozorne antytezy, które nie były w stanie wytworzyć ostatecznej syntezy w postaci Państwa Bożego na ziemi. Tu możnaby postawić zasadnicze pytanie, czy wogóle urzeczywistnienie Państwa Bożego w warunkach ziemskiego bytowania jest możliwem, czy przez słowa Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata", niemożliwość ta nie była od początku przesądzoną? Bez wątpienia, była przesądzoną i historja potwierdziła to; nie można jednak potępiać wielkich kierowników Kościoła w średniowieczu za to, że podjęli beznadziejną walkę przeciw duchowi świata i że dążyli do uratowania ludzkości, w przewidywaniu wszystkich zgubnych skutków dla niej,

w razie gdy duch świecki odniesie zwycięstwo w życiu narodów i jednostek nad zasadami chrześcijaństwa. Powyższe słowa Chrystusa oznaczały, wprawdzie, niemożliwość ostatecznego osiągnięcia na ziemi Królestwa Bożego, ale przez to nie nakazywały wcale kwietyzmu i wyrzeczenia się dążenia do możliwego zbliżenia się do ideałów tego Królestwa. Nie nam zresztą, współczesnym, przed którymi roztacza się obraz wyraźnego stopniowego upadku naszej cywilizacji, dzięki kompletnemu prawie odstąpieniu w życiu prywatnem i publicznem od zasad chrześcijaństwa, nie nam, współczesnym, rzucać słowa potępienia na wielkich przywódców duchowych ludzkości w średniowieczu za ich rzeczywiste, czy też urojone błędy. Przeciwnie, my winniśmy powziąć głębokie dla nich uznanie za to, że nie wahali się podnieść tragicznej walki o przeistoczenie świata, wbrew wszelkim oznakom jej beznadziejności.

Powracam obecnie do właściwego tematu. W krótkim schematycznym zarysie historji rozwoju Kościoła doszliśmy do walki papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV, a w rezultacie jej triumfu idei wszechwładztwa Kościoła w życiu narodów Europy. Od tego też czasu nastaje właściwie klasyczny okres średniowiecza, który trwa mniej więcej do połowy XIII wieku.

Dwa zasadnicze rysy charakteryzują ten okres: z jednej strony negacja, wyrzeczenie się świata, a z drugiej strony dążenie do ugruntowania duchowego władztwa Kościoła nad światem. Wyrzec się świata znaczyło dla jednostki tyle, co żyć dla Kościoła, który już tu na ziemi był prawzorem przyszłego Królestwa Bożego; negować świat znaczyło tyle, co potwierdzać Kościół. Trzy ascetyczne cnoty: ubóstwo, posłuszeństwo i dziewictwo wymagały od jednostki całkowitego oddania się Kościołowi. W tem połączeniu ascetycznej negacji świata z uznaniem prawa Kościoła do duchowego władztwa nad światem przejawia się zasadnicza cecha światopoglądu średniowiecza epoki klasycznej. Sam Kościół, zgodnie z nauką katolicką, ucieka z jednej strony od świata, a z drugiej, dzięki swemu hierarchicznemu stanowisku, zmuszony jest wciąż powracać do niego. W tej dwoistości tkwi głęboki tragizm całej historji średniowiecza.

Dążeniom Kościoła, jako instytucji Boskiej, do przeistoczenia świata według zasad Państwa Bożego stawia groźny opór duch tego świata, duch przywiązania do ziemi i jej uciech, opór, który się przejawia z jednej strony w przeciwdziałaniu elementów świeckich doktrynie i supremacji Kościoła, a z drugiej w tem, że sam Kościół w swych elementach ludzkich przez styczność ze światem ulega jego pokusom, albowiem zasada ubóstwa koncentruje wielkie bogactwa w rękach kleru, a zasada posłuszeństwa stwarza dla niego pokusę władzy świeckiej; toteż duchowieństwu trudno naogół utrzymać się na tej zawrotnej wysokości duchowej, jakiej wymaga przewodnictwo duchowe dla przeistoczenia i przebudowy świata według zasad religji chrześcijańskiej, stąd znaczna część jego, sprzeniewierzając się idei Państwa Bożego, powraca namiętnie do ziemi i jej uciech. Te dwie siły, opór czynników świeckich z jednej strony, a przeciwdziałanie ideom Kościoła samego duchowieństwa z drugiej, uniemożliwiają budowę i wykończenie gmachu Państwa Bożego na ziemi, zbudowanego według zasad chrześcijańskich, stwierdzając tem samem, że w warunkach ziemskiego bytowania zło nie da się unicestwić zupełnie, nawet przy pomocy nadprzyrodzonej, a może być, w myśl dogmatów naszej religji, usunięte ze świata tylko przez bezpośrednie działanie Boga, gdy nastąpi kres czasów dla świata.

Chociaż jednak Kościół nie był w stanie osiągnąć całkowitej przebudowy świata w myśl swych ideałów, jednakże i to, co zostało osiągnięte w tym zakresie, zbliża epokę klasycznego średniowiecza do ideału chrześcijańskiego w największym ze wszystkich czasów stopniu. Poprzedni okres średniowiecza nie może pochlubić się równemi wynikami, ponieważ społeczeństwa ówczesne, składające się z ludzi o pierwotnych instynktach, były dopiero urabiane przez Kościół, a sam Kościół nie posiadał jeszcze tak uniwersalnych wpływów, jak w klasycznym okresie, w następnym zaś okresie świat wyłamuje się coraz więcej z pod wpływów ideologji chrześcijańskiej, a ideały chrześcijańskie przestają być wytyczną drogą dla jednostek i społeczeństw.

Kulminacyjnym punktem rozwoju klasycznego średniowiecza były wyprawy krzyżowe: w nich uległość władzy

świeckiej nakazom Kościoła i ofiarność społeczeństwa osiągnęły swój szczyt. Z drugiej strony wyprawy te stają się jednocześnie zwrotnym punktem w historji średniowiecza, początkiem stopniowego nawrotu Europy ku ideałom antycznym świata pogańskiego, stają się początkiem upadku niewykończonego gmachu Państwa Bożego na ziemi. Zetknięcie się ze Wschodem sprowadziło ekonomiczny rozwój oraz materjalne i umysłowe wzbogacenie się Europy. Ludzie odwracają się znowu od ascetyzmu i przywiązują mocnemi węzłami do ziemskiego życia. Papiestwo z tego powodu zaczyna tracić swe przodujące znaczenie, uwarunkowane transcendentalnemi dążeniami świata, i na pierwszy plan wysuwają się nowe siły w postaci kultury miejskiej i świeckiej władzy państwowej; z nich pierwsza bierze przeważający udział w obaleniu światopoglądu i kultury średniowiecza. Z końcem XII wieku centrum ciężkości życia ekonomicznego przenosi się ze wsi do miast, które stają się ośrodkiem przetwarzania i sprzedaży produktów rolnych; dzięki temu następuje w nich nadzwyczaj szybki wzrost bogactw, dawniejsza prostota życia sielskiego, na której opierał się Kościół w swych próbach budowy Państwa Bożego, zaczyna coraz więcej zanikać, a wzrastający zbytek i uciechy zmysłowe wzmagają ducha oporu przeciw ascetycznym tendencjom Kościoła. W rezultacie życie wymyka się z pod wpływu hierarchji Państwa Bożego i toruje sobie drogę do samodzielnego rozwoju.

Za ostateczne zamknięcie tego okresu należy uważać Reformację XVI wieku. Wysunęła ona hasło zupełnego uniezależnienia życia zbiorowego od wpływów Kościoła przez zniesienie stanu kapłańskiego i stworzenie praktycznej bezdogmatycznej moralności, stojącej poza systemem średniowiecznego Państwa Bożego i opartej wyłącznie na indywidualnem posłuszeństwie nakazom Ewangelji. Idea Państwa Bożego zanika w Europie ostatecznie wraz ze zwycięstwem reformacji w krajach anglo-saskich i kierownictwo losami narodów przechodzi coraz więcej w ręce władzy świeckiej, a sam świat zwraca się coraz wyraźniej wyłącznie ku ziemskim celom, porzucając jednocześnie wszelkie dążenia do przeistoczenia natury ludzkiej i hołdując coraz więcej kul-

towi ciała w przeciwieństwie do ascezy średniowiecznej. Okres ten trwa po dziś dzień, i, zdaje się, osiągnął już swój punkt kulminacyjny, od którego musi nieuniknienie albo zacząć się nawrót do ideałów chrześcijańskich, albo nastąpić ostateczne stoczenie się w otchłań zepsucia i dezorganizacji; ale o tem później, gdy będziemy mówili o czasach obecnych.

Przechodzę obecnie do przedstawienia samego światopoglądu klasycznego średniowiecza tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie Państwa Bożego na ziemi.

Zasadniczą cechę tego światopoglądu, w przeciwieństwie do antycznego, stanowi wysunięcie na pierwszy plan transcendentalnych celów ludzkości, dla której ziemskie bytowanie jest tylko szkołą, etapem przygotowawczym. Wobec tego życie ziemskie nie przedstawia dla średniowiecza wartości samo w sobie, lecz wszystko w niem jest rozpatrywane tylko pod kątem widzenia życia pozagrobowego, a przeto głównym celem ludzkości i poszczególnych jednostek, według poglądu średniowiecza, powinno być nie tyle dążenie do ulepszenia warunków ziemskiego bytowania, ile dążenie do duchowego doskonalenia się w myśl słów Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam przydana". Wierne tej zasadzie średniowiecze podejmuje olbrzymie zadanie przeistoczenia natury ludzkiej drogą ascetycznego umartwiania ciała z jednej strony, a unormowania wszelkich stosunków między ludźmi według zasad Boskich z drugiej. Asceza stanowi tło, na którem rozwija się całe życie tej epoki. Podstawą jej była niezwruszona wiara w Boga i Odkupienie w połączeniu z głębokiem przekonaniem o nadziemskim przeznaczeniu człowieka, a założeniem przeciwstawienia świata zmysłowego Bogu w przeciwieństwie do antycznych pojęć o tożsamości Bóstwa z przyrodą. Kto więc chciał posiąść Boga, musiał wyrzec się świata, oddać całą swą miłość Chrystusowi i mieć w nienawiści wszystko, co ziemskie, a w pierwszym rzędzie swe własne ciało i jego zmysły. Urzeczywistnienie swe ideał religijny odnalazł w życiu klasztornem, i dlatego życie to w średniowieczu uważane było za ideał życia ludzkiego wogóle, dający najwyższą możność naśladowania Chrystusa. Ludzie, którzy oddawali się ascezie w życiu klasztornem, stanowili jakby elitę,

która już za życia ziemskiego rozbijała częściowo przegrodę, oddzielającą człowieka od świata nadzmysłowego i stawała się obywatelką zaświatów. Elita ta stanowić miała jakby duchowych przywódców reszty ludzkości, która nie była w stanie porwać wszystkich więzów, przykuwających ją do ziemi. To też mnisi, a nie świeckie duchowieństwo, które często nie mogło zupełnie wyzwolić się z pod wpływów ducha ziemi, stanowili tę potężną armję, na której opierało się papiestwo w swych dążeniach do przeistoczenia świata. Brak tu miejsca na przytaczanie historycznych szczegółów z życia wielkich ascetów średniowiecza, które niezbicie dowodzą, do jakiej potęgi ducha dojść może człowiek, który w imię Chrystusa umartwia swe ciało. Dość przytoczyć takie imiona, jak Grzegorz VII, Bernard z Clairvaux, Franciszek z Assyżu, Elżbieta turyńska lub Katarzyna Sieneńska. Samo życie tych ludzi może służyć niezbitym argumentem przeciw twierdzeniom nowożytnych materjalistów, zaprzeczających istnienia duszy, albowiem elementarne nawet wykształcenie filozoficzne wystarczy do zrozumienia, że materja nie może negować sama siebie, że negować ją może tylko jakaś wyższa zasada tkwiąca w nas.

Z ascezą, jak to już zaznaczyliśmy wyżej, złączone było nierozerwalnie dążenie do ugruntowania wszechwładztwa duchowego Kościoła, jako instytucji Boskiej na ziemi, skierowującej ludzkość ku jej właściwym transcendentalnym celom. Dążenie to odnalazło swój wyraz w próbach budowy gmachu Państwa Bożego na ziemi, które miało zostawać pod duchowem kierownictwem Kościoła. Gmach ten, jak wiemy, nie został wykończony wskutek przewagi pierwiastków ziemskich w człowieku; wszakże pomimo że gmach ten nie utworzył zakończonej całości, fragmenta, które składały się na jego budowę, oraz sam system, który legł u jego podstaw, przedstawiają obraz tak imponująco konsekwentny, logiczny i wykończony ujęcia całokształtu życia ludzkiego, opartego na niewzruszonych zasadach wiary, jakiego nie spotykamy w żadnym innym okresie dziejów ludzkości. Państwo, małżeństwo, stosunki rodzinne, praca, własność i wogóle wszystkie dziedziny życia ludzkiego są tu oświetlone nadziemskiem światłem i ujęte nie tyle z punktu widzenia

celów ziemskich, ile z punktu widzenia stopniowego przeistoczenia stosunków ludzkich, by przygotować grunt pod transcendentalne Królestwo Boże.

Zaczynam studjum nad systemem Państwa Bożego od poglądów na państwo i jego cele, oraz stosunek państwa do Kościoła.

Według ogólnie przyjętego w średniowieczu poglądu ludzie w stanie bezgrzesznym nie potrzebowali tworzyć państw na wzór antyczny, byli albowiem pod bezpośredniemi rządami samego Boga, posłuszni Jego woli. Wskutek grzechu rządy te zniknęły i musiały być zamienione na rządy ludzkie. Państwo więc antyczne, państwo pogańskie było w oczach pierwotnych chrześcijan i ludzi średniowiecza rezultatem grzechu pierworodnego. Papież Grzegorz VII tak pisał o tej kwestji w r. 1081 do Hermanna, biskupa z Metz: „któż nie wie, że królowie i książęta pochodzą od tych, którzy nie znają Boga i, zaślepieni chciwością i namiętnościami, dążą do rozkazywania swym bliźnim przez pychę, gwałty, wiarołomstwa, morderstwa i wogóle wszelkie możliwe przestępstwa przy pomocy szatana, jako księcia świata tego?“ [1]) Analogiczne mniej więcej poglądy, co do pochodzenia państwa antycznego z grzechu, wypowiada papież Inocenty IV w liście do cesarza Fryderyka II, a w Romansie Róży *(Le Roman de la Rose* str. 185, 186) powiedzianem jest, że na początku nie było grzechu, którym obecnie jest przepełniony świat, a wobec tego nie było też ni królów, ni książąt, ni rządców, ni sędziów, ponieważ na co się mogła zdać władza sędziów, gdy nie było przestępstw; tylko zła wola stworzyła królów i sędziów, ona stała się rodzicielką władców, którzy unicestwili swobodę. Ponieważ, dzięki Odkupieniu, ludzkość jakby wróciła częściowo pod bezpośrednie rządy Boże, a przynajmniej związek pomiędzy światem zmysłowym, a nadzmysłowym, potargany w czasach antycznych, został przez chrześcijaństwo odnowiony, przeto państwo świeckie po Odkupieniu nie może się opierać tylko na przymusie i gwałcie, jak państwo antyczne, za pierwszego założyciela którego uchodził Kain, lecz powinno stać się najwyższą in-

[1]) Bruno, *De bello sax.* c. 73, M. G. T. VIII, str. 357.

stytucją ludzkiego współżycia, współdziałającą z Kościołem w celu utworzenia Państwa Bożego na ziemi.

Taką jest zasadnicza koncepcja kościelna stosunku państwa do Kościoła. Spotyka się wprawdzie, pomiędzy poszczególnymi przedstawicielami tej myśli, skrajne poglądy, że państwo świeckie jest złem samo w sobie i, jako takie, powinno być zupełnie zniesione, a zwierzchnictwo nad światem złożone w ręce papieży, jako namiestników Chrystusa, którzy mają sami budować gmach Państwa Bożego na ziemi, jednakże Kościół, jako taki, nigdy nie podzielał i nie głosił oficjalnie tych poglądów, natomiast stał na stanowisku że Odkupienie, stwarzając możliwość duchowego przeobrażenia ludzkości, nie usunęło zła, istniejącego w stosunkach między ludźmi, a tem samem uznawał niezbędność istnienia miecza świeckiego, powołanego do walki z tem złem. Św. Tomasz z Akwinu, ten najwyższy przedstawiciel chrześcijańskiej myśli średniowiecznej, uznaje nawet możliwość istnienia rządów państwowych w stanie pierwotnej niewinności, po pierwsze dlatego, że człowiek jest wogóle istotą towarzyską, a powtóre ponieważ życie społeczne jest niemożliwe bez uznania pewnej wyższości jednych nad drugimi, leży zaś w interesie ogółu, by ludzie odznaczający się wyższą wiedzą i zrozumieniem mogli stosować swe zdolności w czynie. Jednakże Tomasz z Akwinu nie uznaje istniejących obecnie państw za instytucje Boskie, lecz za zło konieczne i nieuniknione ze względu na spaczenie ludzkiej natury. Państwo, według niego, należy do niedoskonałości ziemskiego życia, od których człowiek nie został wybawiony przez Odkupienie, jako mające na celu tylko zbawienie duszy. Jak ludzie przez Odkupienie nie zostali wybawieni od cierpień cielesnych, tak nie wybawia też nas ono od zależności od władzy świeckiej. Oto są słowa samego Doktora Anielskiego: „zależność jednego człowieka względem drugiego ogranicza się tylko do ciała, dusza zaś pozostaje wolną. W obecnem naszem życiu zwolnieni jesteśmy łaską Chrystusa od niedoskonałości naszej duszy, nie ciała, jak to widać ze słów Apostoła do Rzymian, gdy mówi o sobie samym, że umysłem służy zakonowi Bożemu, a ciałem zakonowi grzechu. Dlatego ci, co przez łaskę stali się synami Bożymi, wolni są od władz-

twa grzechu, ale nie od cielesnej zależności względem władców ziemi". [1])

Jak już wzmiankowaliśmy wyżej, pomiędzy przedstawicielami średniowiecznej myśli kościelnej, a nawet świeckiej, spotykały się odosobnione poglądy, że państwo świeckie nie tylko powstało wskutek grzechu pierworodnego, ale jest złem samo w sobie i zawdzięcza swe pochodzenie jedynie pysze i chciwości swych władców. W przeciwieństwie do tej skrajnej teorji genezy państwa, posiadającej tylko nielicznych obrońców, największem wzięciem w średniowieczu cieszyła się umiarkowana teorja, według której państwo powstało wprawdzie wskutek grzesznego stanu ludzkości, lecz zawdzięcza swe powstanie nie grzesznej chciwości i dążeniu do władzy, lecz odwrotnie dążeniom do walki ze złem w stosunkach między ludźmi. Ta koncepcja genezy państwa znalazła swój najwłaściwszy wyraz w teorji umowy społecznej przypominającej w dużym stopniu analogiczną teorję Rousseau z XVIII wieku. W myśl tej teorji, niezgoda, która powstała między ludźmi wskutek grzechu pierworodnego, zmusiła słabszych, w celu uniknięcia gwałtów ze strony silniejszych, do jednoczenia się i złożenia zwierzchniej władzy w ręce człowieka, odznaczającego się największą siłą umysłową i fizyczną. Umowa ta miała być właściwie źródłem i początkiem wszelkich rządów na ziemi. „Wiedz, mówił w r. 1158 arcybiskup medjolański cesarzowi Fryderykowi I, powołując się na prawodawstwo Justynjana, że wszelkie atrybuty prawodawcze ludu zostały przeniesione na ciebie. Twoja wola jest prawem w myśl słów: co król uważa za dobre, to jest prawem, albowiem naród przeniósł na niego i doręczył mu całe swe panowanie i całą swą władzę". Z powyższego widzimy, że średniowieczna teorja umowy społecznej nie wiele się różni od późniejszej Rousseau, lecz cele obu tych teoryj są zasadniczo różne. Gdy teorja Rousseau miała na celu jedynie osłabienie prerogatyw władzy królewskiej przez wprowadzenie pojęcia zwierzchnictwa ludu i umowy społecznej, mocą której jedynie królowie dzierżą swą władzę, średniowieczna teorja umowy społecznej miała na względ-

[1]) *Summa th.* I, qu. 104, art. 4.

dzie uzasadnienie wyższości Kościoła, jako instytucji Boskiej, nad władzą królewską, zawdzięczającą swe istnienie woli ludzkiej, przejawiającej się w umowie społecznej. „Świeckie panowanie, mówi kanclerz Ottona IV, zaczęło się z dopustu Bożego, nie zaś z rozkazu Bożego, ponieważ u podstaw jego leży ucisk". [1]) Ponieważ zaś z drugiej strony Kościół zawdzięcza swe powstanie bezpośredniej ingerencji Boskiej, przeto teorja umowy społecznej dawała historyczne dowody niższości władzy państwowej w porównaniu z władzą duchowną. Papież Innocenty IV w ten sposób wyraża tę myśl leżącą u podstaw teorji umowy społecznej: „Obie władze, królewska i kapłańska, istnieją wśród ludu Bożego; kapłańska z powołania Boskiego, a królewska z przymusu ludzkiego". [2])

Wyższość kapłaństwa nad władzą królewską Tomasz z Akwinu wyprowadza z jego nauczycielskiego powołania. „U narodów pogańskich i u żydów, pisze on w swem dziele *De regimine principum* (ks. I rozdz. 4), stosunek władzy kapłańskiej do królewskiej był odwrotny, ponieważ zarówno u jednych, jak i drugich, kult religijny miał na celu osiągnięcie dóbr ziemskich, w Nowym Zakonie natomiast kapłaństwo zajmuje wyższe miejsce, ponieważ prowadzi ono ludzi ku nadziemskim celom. Dlatego według zakonu Chrystusowego królowie powinni ulegać kapłanom". W dalszym ciągu św. Tomasz określa w następujący sposób obowiązki władzy królewskiej i kapłaństwa: „ponieważ ostatecznym celem doczesnego życia jest osiągnięcie szczęścia wiekuistego, przeto do obowiązków stanu królewskiego należy urządzanie życia ludzi w ten sposób, by prowadziło do tego szczęścia, tak że król powinien nakazywać wszystko to, co sprzyja temu celowi, zabraniać natomiast wszystkiego, co stoi mu na przeszkodzie. Droga zaś, prowadząca do prawdziwego zbawienia, i przeszkody, stojące na tej drodze, są poznawane z zakonu Bożego, nauczanie którego należy do obowiązków stanu kapłańskiego". [3])

Powyższe słowa św. Tomasza wyrażają w doskonały

[1]) Leibnitz. *Scr. rer. brunsvicens.* T. I, str, 882.

[2]) Regestr. de neg. imp., nr. 18. W listach Innocentego, wyd. Balus, str. 693.

[3]) *De regimine principum,* Ks. I, rozdz. 15.

sposób zasadniczy pogląd średniowiecznej myśli kościelnej na obowiązki i wzajemny stosunek obu władz, świeckiej i duchowej: władza świecka powinna rządzić ludźmi w ten sposób, by rządy te sprzyjały duchowemu doskonaleniu się ludzkości, czyli rządy te powinny być oparte na zasadach chrześcijańskich, wyjaśnienie zaś tych zasad i sposób wprowadzania ich w życie należy do prerogatyw i obowiązków stanu kapłańskiego; z tego podziału funkcyj wypływa sama przez się pewna hierarchiczna wyższość stanu kapłańskiego nad władzą świecką, która winna stosować się do kierownictwa i wskazówek Kościoła.

Takie harmonijne i zgodne współdziałanie obu mieczy świeckiego i duchownego, istniało za czasów Karola Wielkiego, którego można uważać za idealny prawie typ władcy chrześcijańskiego. Jeszcze przed swą koronacją Karol Wielki w ten sposób określał obowiązki władzy królewskiej przed nowoobranym papieżem Leonem III: „Obowiązki naszego stanu polegają na tem, by z pomocą Bożą bronić Kościół na zewnątrz od napaści pogan i od spustoszenia go przez niewiernych, a wewnątrz wzmacniać go przez ochronę religji katolickiej i podtrzymywanie jej czystości". Włożenie w r. 800 na głowę Karola Wielkiego przez papieża Leona III korony cesarskiej oznaczać miało stworzenie centralnej władzy świeckiej, świeckiego miecza, który winien był wspierać Kościół w jego uniwersalnych dążeniach do nawrócenia na chrześcjaństwo wszystkich narodów ziemi i stworzenia jednego państwa Bożego na ziemi. Uniwersalna więc władza imperatorska, w myśl średniowiecznej idei chrześcijańskiej, opierać się mogła tylko na powszechnej misji Kościoła, a nie posiadała żadnych własnych tytułów prawnych.

W dążeniach władzy świeckiej do wyłamania się z tego systemu i utworzenia własnych tytułów prawnych do uniwersalnej władzy należy szukać zasadniczego źródła tych jej konfliktów z władzą duchową, które wstrząsają światem chrześcijańskiem, począwszy od XI wieku. Współdziałanie władzy królewskiej i kapłaństwa dla wspólnego kierownictwa ludzkością w celu utworzenia chrześcijańskiego państwa Bożego na ziemi było, jak widzieliśmy, podstawową ideą Kościoła w średniowieczu, lecz idea państwa Bożego miała

swe podstawy nie w państwie świeckiem, lecz w Kościele; toteż logika systemu musiała nieuniknienie prowadzić do pewnego podporządkowania władzy świeckiej autorytetowi Kościoła, bez czego sama idea państwa Bożego traciła swą wewnętrzną wartość. Widzieliśmy również, że najwięcej rozpowszechniona w średniowieczu teorja genezy państwa, wyprowadzająca ją z umowy społecznej, uzasadniała właśnie wyższość Kościoła nad władzą świecką, co było niezbędnem dla harmonijnego współdziałania obu władz, świeckiej i duchowej, w celu budowy gmachu państwa Bożego na ziemi. W przeciwieństwie do umownej teorji pochodzenia państwa, stwierdzającej wyższość duchowej władzy nad świecką, zwolennicy prerogatyw władzy cesarskiej wysuwali teorję jednako Boskiego pochodzenia obu władz, teorję równorzędności obu mieczów, świeckiego i duchownego, niezależnych jeden od drugiego i posiadających każdy swój odrębny zakres działania. Teorję tę wyprowadzano z tekstu Ewangélji św. Łukasza, w którym Chrystus na słowa uczniów: „oto są dwa miecze", odpowiada: „to wystarczy". Według zwolenników partji cesarskiej odpowiedź ta oznacza równorzędność obu władz, obu mieczów świeckiego i duchownego. Jednakże teorja ta nie cieszyła się większem uznaniem wśród społeczeństwa średniowiecznego, albowiem sami nawet stronnicy cesarscy zmuszeni byli pomimo wszystko uznawać wyższość Kościoła, jako instytucji, skierowującej ludzkość ku jej transcendentalnym wiecznym celom, ogół zaś społeczeństwa, wierny nauce Kościoła, uznawał, że ludzkość, odkupiona przez Chrystusa, ma przechodzić stopniowo pod kierownictwem Kościoła pod bezpośrednie rządy Boga, państwo zaś świeckie posiada tylko znaczenie przejściowe, drugorzędne i musi być ostatecznie pochłonięte przez Kościół, do tego zaś czasu ma być tylko siłą pomocniczą na jego usługach. Co dziwniejsze, że sami cesarze, dążąc do udowodnienia równorzędności swej władzy z papieską, posiłkowali się często dowodami i porównaniami, mogącemi raczej świadczyć na ich własną niekorzyść. Tak Fryderyk II w liście swym z r. 1239, w którym występuje przeciw oskarżeniom, postawionym przeciw niemu przez papieża, używa w celu wykazania równorzędności swej władzy z papieską tego samego porów-

nania księżyca ze słońcem, które było stosowane przez papieży w celu scharakteryzowania stosunku władzy świeckiej do Kościoła. Oto są jego własne słowa: „przy stworzeniu świata Opatrzność Boska umieściła na niebie dwa ciała, jedno większe, by świeciło we dnie, a drugie mniejsze, by świeciło w nocy. Oba wypełniają swe zadania w ten sposób, że nie tylko jedno nie przeszkadza drugiemu, lecz nawet większe z nich udziela swego światła mniejszemu. W podobnyż sposób wiekuista Opatrzność ustanowiła na ziemi dwie władze, jedną kapłańską, a drugą cesarską, jedną dla przewodnictwa duchowego, a drugą dla obrony".

Jeżeli główna zainteresowana osoba mogła dowodzić swych praw w sposób, raczej wyraźnie je uszczuplający, to jasnem się staje, jak trudnemi wogóle do obrony były pozycje partji cesarskiej w klasycznym okresie średniowiecza. Widzimy to wyraźnie na przykładzie jednego z najgorliwszych zwolenników prerogatyw władzy cesarskiej Dantego, który w swem dziele *De monarchia* na końcu trzeciej księgi wyprowadza metafizyczne podstawy państwa Bożego. Człowiek, mówi on, składa się z duszy i ciała, a przeto stosownie do tego posiada podwójny cel, jeden wiekuisty, a drugi przemijający. Zadanie papieża polega na kierownictwie ludzkością ku osiągnięciu pierwszego celu, a zadanie cesarza na kierowaniu jej ku osiągnięciu drugiego, to jest doczesnej pomyślności. Z założenia tego Dante wyprowadza wniosek, zupełnie indentyczny z teorją Kościoła, że urządzenie doczesnego życia winno wzorować się na porządku istniejącym w niebiańskiem życiu, czyli innemi słowy doczesna pomyślność winna być postawiona na drugim planie w porównaniu z wiekuistą. Jednakże, potwierdzając teoretycznie wyższość władzy duchowej nad świecką, Dante w dalszym ciągu już zupełnie niekonsenkwentnie żąda zupełnej niezależności i samodzielności władzy cesarskiej, która winna okazywać tylko pewne uszanowanie względem osoby papieża. Z powyższego widzimy, że logika i metafizyka państwa Bożego musiała konsenkwentnie i nieuniknienie doprowadzić do uznania praktycznej zasady podporządkowywania się władzy świeckiej autorytetowi Kościoła w sprawach ogólnego kierownictwa ludzkością, i że zwolennicy równorzędności

obu władz zmuszeni byli zwykle wyprowadzać swe praktyczne wywody w brew własnym teoretycznym założeniom.

Jak już wzmiankowaliśmy wyżej, dążenie cesarstwa do ugruntowania własnych tytułów prawnych do uniwersalnej władzy na ziemi, bez oparcia się o uniwersalne posłannictwo Kościoła, stanowiło główny powód i źródło konfliktów pomiędzy cesarstwem i papiestwem, w trakcie których znika często z oczu pod przykryciem szczegółów podstawowy ideał Kościoła, polegający na harmonijnem współdziałaniu obu mieczów w celu budowy gmachu państwa Bożego na ziemi, przejawia się natomiast w osobie niektórych papieży jakby dążenie do zupełniego podporządkowania sobie władzy świeckiej. Są to jednak tylko pozory, i pozory te nie powinny doprowadzać do błędnego wniosku, jakoby zasadnicza ideologja Kościoła o współdziałaniu dwóch władz uległa z czasem zmianie w kierunku cezaropapizmu. Ideologja ta pozostaje stale bez zmiany, postępowanie zaś poszczególnych papieży, które może pozornie tworzyć podstawę dla takiego wniosku, znajduje swe dostateczne wytłumaczenie w indywidualnych cechach ich charakteru, jako ludzi, z jednej strony, a w dążeniach do ratunku chrześcijańskiego świata, zagrożonego upadkiem idei Państwa Bożego, z drugiej. Jeżeli królowie nie chcą kierować ludzkością w myśl zasad i celów chrześcijańskich, to władza winna być odebrana z ich rąk; są to ostatecznie i skrajne wywody teoretyczne, do których mogli dochodzić osobiście poszczególni papieże, nie próbując jednak nigdy ostatecznego wcielenia tych wywodów w praktyce, tak że nawet w czasie największego napięcia walk z Hohensztaufami papieże nigdy nie wystawiali otwarcie hasła zniesienia cesarstwa, lecz tylko zmodyfikowania go w myśl idei Państwa Bożego.

Na tem kończę szkic o stosunku Kościoła do państwa w średniowieczu. Reasumując wszystko, co się powiedziało, trzeba stwierdzić, że Kościół w średniowieczu wychodził z założenia, że element ziemski, na którym prawie wyłącznie opierała się państwowość antyczna, nie jest wystarczającym dla kierownictwa ludzkością chrześcijańską, która, wyzwolona z niewoli grzechu przez Odkupienie, ma zdążać stopniowo do przeobrażenia życia ziemskiego w nadprzyrodzone

królestwo Boże w celu ostatecznego połączenia świata widomego z niewidomym, ziemi z niebem. W myśl tego założenia, władcy świeccy nie mogą się już powoływać na żadne własne tytuły prawne do rządzenia ludźmi, jak to było w świecie antycznym, lecz mogą czerpać swe uprawnienia tylko z uniwersalnego posłannictwa Kościoła, z którym powinni współdziałać w roli miecza świeckiego, w kierownictwie ludzkością ku jej transcendentalnym przeznaczeniom. Taką jest zasadnicza doktryna Kościoła o stanowisku władzy świeckiej w świecie chrześcijańskim; w myśl jej władcy świeccy winni ulegać nie reprezentantom władzy duchowej, jako ludziom, ale reprezentowanemu przez tą władzę autorytetowi Kościoła, jako instytucji Boskiej, przeznaczonej do przeobrażenia ludzkości w chrześcijańską społeczność Bożą. Władca, który uznaje te zasady i wciela je praktycznie w życie, jak Karol Wielki, staje się tem samem władcą chrześcijańskim i uzyskuje przez Kościół dostojeństwo pomazaństwa Bożego, a państwo, rządzone przez takiego władcę, zostaje uświęconem przez Kościół, w którym tkwi swemi korzeniami i połączone przez ten ostatni niewidomemi nićmi ze światem nadzmysłowym.

(Ciąg dalszy nast.)

Inż. Adolf Kliszewicz.

Psychika nowoczesna a rekolekcje.

Przyczynek do psychologji religji.

Na bogaty pokład religijnej duszy ludzkiej składają się jakgdyby trzy uwarstwienia pojęciowe, przepojone mniej lub więcej pierwiastkami uczuciowemi: pierwsze z nich obejmuje sądy, powstałe wskutek uświadomienia przez duszę stosunku zachodzącego między nią a Bogiem; druga warstwa — to sądy, wytworzone wskutek przyjęcia religji objawionej, która podaje gotowe formy, w jakie ma być ujęty nasz stosunek do Boga; wreszcie trzecia — to przeobrażenia, powstałe skutkiem zetknięcia się treści religijnej z innemi objawami życia duchowego.

O ile pierwsze dwa nawarstwienia nie ulegają zasadniczej zmianie, lecz co najwyżej mogą być bogatsze czy jaśniejsze, o tyle trzecie, będąc wystawione na ciągłe wpływy postronne, podlega ustawicznym modyfikacjom jakościowym. A że objawy życia religijnego muszą harmonizować z pozostałemi pojęciami, nic dziwnego, że przemiany duchowe ogólnej natury odbijają się również na stronie religijnej tejże psychiki ludzkiej nie tyle w formie dążności radykalnej do zastąpienia dawnych pojęć nowemi, ile w postaci prób znalezienia odpowiedniego wyrazu do ujawnienia i zaspokojenia swych potrzeb religijnych.

Na tem tle powstają t. zw. prądy religijne.

Są one próbą znalezienia drogi do najgłębszych pokładów religijnych duszy poprzez, a raczej pomiędzy nawarstwieniami czasowemi, są z drugiej strony kompromisem dawnych pojęć z nowemi, jakgdyby chęcią wciągnięcia nowych wartości w służbę dawnych.

Jeżeli każdy prąd religijny jest zewnętrznym wyrazem przekonania, że tą drogą można życie religijne rozwijać, to jego trwałość zależy w dużej mierze od zestrojenia nowych poglądów z ogólną ideologją danej jednostki, od siły uczuciowej, tkwiącej w nowych pojęciach i motywującej odnośne czyny zewnętrzne, a przedewszystkiem od tego, czy forma zaspokojenia potrzeb religijnych wyrosła z istotnych, płynących z natury ludzkiej i ducha czasu wymogów, czy też jest sztucznym naddatkiem, zawdzięczającym swe istnienie kaprysowi, czy upodobaniu chwilowemu jednostki. Nic dziwnego, że jedne z nich mają żywot krótkotrwały i przemijają szybko na podobieństwo sezonowej mody, podczas gdy inne długo utrzymują się na powierzchni życia, znacząc na niem głębokie i wyraźne brózdy.

Z pośród licznych prądów religijnych na szczególną uwagę zasługuje prąd rekolekcyjny. Rekolekcje, choć wyrosły z prywatnych praktyk ascetycznych, zdobywały coraz większe uznanie i znalazły dostęp do najszerszych warstw katolickich. Zdążamy do tego, by każdy katolik uważał sobie za obowiązek odprawienie corocznych rekolekcyj, jak to ma już miejsce w Holandji.

Przyczyn rozwoju ruchu rekolekcyjnego należy szukać przedewszystkiem w psychice nowoczesnego człowieka, w tych zasadniczych rysach, jakie cechują życie duchowe czasów nowożytnych.

Z pomiędzy wielu niejednorodnych pierwiastków, składających się na całość życia duchowego, dziś bardziej niż kiedykolwiek zróżniczkowanego i skomplikowanego, szczególniej trzy wysuwają się na czoło i nadają mu piętno swoiste. Są niemi: intelektualizm, indywidualizm i dążność do uwewnętrznienia. One też wywierają wpływ przemożny na życie religijne.

I.

Życie duchowe stoi przedewszystkiem pod znakiem intelektualizmu. W nowszej pedagogice stawiana jest zasada, że filogeneza ludzkości jest powtórzeniem ontogenezy jednostki, czyli że ludzkość przechodzi te same etapy rozwoju, co człowiek pojedynczy. Jak jednostka stopniowo wy-

zwala się od krępujących ją kajdan materji i zmysłowości, a rozwija w sobie władze duchowe, tak samo ludzkość cała wznosi się na coraz wyższy stopień duchowości.

Jak dalece słusznem jest powyższe twierdzenie, trudno narazie powiedzieć, faktem jest natomiast, że zdążamy po linji spotęgowania sił intelektualnych.

Rozum wzrósł ogromnie w cenie, powstały imponujące działy nauki i posunęły naprzód dzieło podboju materji; spotykamy się z żywiołowym prądem do kształcenia umysłu. Zarówno czysto świeckie, jak religijne objawy życia znajdują się pod przemożnym wpływem idei. Wszystko zależy od stosunku, jaki zajmuje intelekt do otaczającej go rzeczywistości, on bowiem w pierwszym rzędzie wytwarza t. zw. wartości życiowe.

Nowsze antyreligijne prądy, indyferentyzm, a nawet herezje nie wyrosły na gruncie błędnych przedzałożeń natury teologicznej, lecz są następstwem takiego, czy innego zapatrywania podmiotu myślącego na naturę rzeczywistości. Naprzykład, zapoznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej wytworzyło agnostycyzm, z przeceniania rzeczywistości fizycznej powstał naturalizm, a owocem ucieczki myślowej od rzeczywistości przedmiotowej jest indywidualizm skrajny.

Ale taki stan rzeczy stwarza w dziedzinie życia religijnego nowe postulaty, odnoszące się zarówno do jego treści jak metody.

Treść życia religijnego domaga się ściślejszego związku z pozostałemi częściami życia duchowego jednostki, niem bowiem rządzi prawo harmonji — całe bogactwo pierwiastków częstokroć niejednorodnych musi się wzajemnie uzupełniać, dostrajać, jeżeli nie chce być zepchnięte do roli podrzędnej. Dziś nie da się pomyśleć paralelizm pojęć wzajemnie się wykluczających.

Powtóre, rozbudzając, czy pielęgnując w sobie życie religijne, trzeba się liczyć z wymogami praw myśli. Jeżeli cała nasza psychika ulega sile intelektualizmu, to niewątpliwie i życie religijne nie jest mu obce. Rozumie się, że sama jego treść nie ulegnie zmianie w kierunku zracjonalizowania; w religji bowiem, prócz pierwiastków intelektualnych, są składniki, należące do innej dziedziny, nie tylko do woli

i uczucia, ale przedewszystkiem do porządku nadprzyrodzonego, gdzie rozum posiada ograniczoną swobodę działania i częstokroć nie może się dalej posunąć poza konieczność uznania faktu istnienia.

Zmiana dotyczy raczej formy, metody. Licząc się z ogólnym nastrojem współczesnego człowieka, skoro przemówimy doń zrozumiałym językiem, prawdę religijną podamy w dostępnej dlań formie i w imię tych wartości, przed któremi on schyla głowę, słowa nasze napewno żywy znajdą u niego oddźwięk. — A ponieważ przez intelekt najłatwiej dotrzemy do wnętrza duszy, tę właśnie stronę życia duchowego należy uwzględnić, jeżeli pracujemy nad pogłębieniem życia religijnego.

Znakomitym środkiem ku temu są rekolekcje.

One przedewszystkiem wzmacniają podłoże intelektualne życia religijnego. Trzonem każdej religji jest pewna suma pojęć i sądów — one stanowią fundament ideowy, a zarazem nadają impuls działalności praktycznej. Wszelkie porywy religijne, w jakiejbądź formie się ujawniają, jeżeli nie płyną ze skrystalizowanego źródła ideowego, pozbawione są trwałej wartości i nie mogą liczyć na dłuższą egzystencję. Reforma życia religijnego musi się zacząć od wzmacniania podstaw. Niebezpiecznym wrogiem jest czas i różnorodność naszych zainteresowań — pojęcia religijne przyciemniają się pod naporem masy innych wrażeń, następuje rozluźnienie poszczególnych części, a nowe pojęcia starają się zepchnąć dawniejsze w kąt i zająć ich miejsce.

W rekolekcjach centralne stanowisko zajmuje rozmyślanie. Podstawowe prawdy religijne, już nie poznane, ale przeżyte i przetrawione, mają być tym środkiem, spajającym i wzmacniającym nadwerężoną budowlę życia religijnego. Dokonywa się wówczas swoiste rozszczepienie jaźni: lepsza cząstka naszego „ja" toruje sobie drogę do głębi duszy, zstępuje na dno pojęć religijnych i tam, posiłkując się nowym materjałem, dokonywa twórczej pracy — a to przez oczyszczenie naszych podstawowych idej religijnych z obcych naleciałości, przez odrzucenie niepotrzebnego balastu, tamującego swobodę ruchów, przez zespolenie poszczególnych części, a przedewszystkiem przez wlanie w nie nowego zapasu energji.

Dziwna rzecz, często dłuższe studja mniej się przyczyniają do skrystalizowania pojęć religijnych, niż krótkie, ale dobrze odprawione rekolekcje.

Wytłumaczenie tego dziwnego napozór zjawiska trzeba szukać w prawach, rządzących psychiką ludzką. Codziennie otrzymujemy mnóstwo wrażeń zmysłowych, i cały szereg nowych myśli rodzi się w duszy naszej. Wszystkie one wdzierają się na pole świadomości naszej, ale niejednakowe zajmują w niej miejsce. Jedne z nich zbyt słabe, by pretendować do miejsc przedniejszych, tylko krótko utrzymują się na powierzchni, zostają spychane po za próg świadomości i tam giną, inne zdołały wprawdzie wywalczyć sobie jakieś miejsce, ale tak niepozorne, że, w obawie o swój byt, muszą się chować za inne, a są wreszcie takie, że nie tylko same zdołają się utrzymać w środku pola świadomości, ale kierują innymi zarówno wyobrażeniami, jak pojęciami i podporządkowują je sobie.

Stanowisko, jakie poszczególna idea zajmuje w świadomości, oraz rola, jaką w niej odgrywa, mierzy się siłą wewnętrzną, jaką w stosunku do innych posiada.

By pojęcia religijne były czynne, muszą odpowiadać trzem warunkom: by nie sprzeciwiały się zasadniczo innym nawarstwieniom pojęciowym, by były jasne i wyraziste, i wreszcie — by były przepojone pierwiastkami uczuciowemi.

Spełnienie pierwszego warunku związane jest z naszemi studjami, z naszem wychowaniem i zależy od sfery interesów, w jakich się obracamy.

Natomiast do realizacji dwóch ostatnich warunków w dziedzinie religijnej wybitnie przyczyniają się rekolekcje.

Kiedy wszystkie cechy zostały wyraziście ujęte i tak zespolone w jedności myślowej, że powstałe stąd pojęcie da się z łatwością odróżnić od innych, wtedy mamy do czynienia z t. zw. pojęciem jasnem.

Jeżeli wytworzenie pojęć jasnych napotyka na trudności, gdy chodzi o rzeczywistość kosmiczną, to cóż dopiero mówić o pojęciach religijnych, gdzie niełatwo jest uchwycić samą treść, a jeszcze trudniej rozgraniczyć poszczególne składniki myślowe.

Pewne trudności nasuwają się również ze strony myśli, która jest tworem ogromnie lękliwym, boi się najmniejszego szmeru, wstydzi się cudzych oczu, nie znosi ani natłoku, ani natrętnego towarzystwa, lecz chce być sama i w samotności rozwija swe skrzydła do lotu. A najbardziej trwożliwą jest myśl religijna — obawia się, by zetknięcie ze światem materjalnym nie splamiło jej pierwotnej czystości i nie dołączyło pierwiastków, obcych jej naturze.

Właśnie w rekolekcjach myśl religijna znajduje podatne warunki do rozwoju i skrzepnięcia. Podmiot bowiem odosabnia się, unikając rozproszenia, zagradza drogę wszelkim możliwym intruzom, mogącym równowagę duchową naruszyć, a pozostawia swobodę działania myśli religijnej, która znów znajduje siebie samą, wzmacnia się, w samotności snuje swój wątek i niepostrzeżenie kojarzy się z innemi sobie pokrewnemi.

W takiem odosobnieniu tkwi pewne niebezpieczeństwo. Zamykając się w sobie, dajemy wprawdzie możność rozwoju poszczególnym aktom myślowym, ale z drugiej strony oderwanie się od rzeczywistości przedmiotowej grozi przecięciem nici, wiążących pojęcia religijne z życiem, a przedewszystkiem „wycieńczeniem treści" pojęć, poddanych nadmiernej operacji abstrakcyjnej.

Obawa do pewnego stopnia słuszna. Znana zasada: *nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu*, ma powszechne zastosowanie. Nawet najbardziej oderwane pojęcia muszą mieć swój równoważnik zmysłowy, nie posiadamy bowiem żadnych pojęć wrodzonych, lecz musimy je zdobywać mozolną drogą z materjału dostarczonego przez zmysły. Pomiędzy poznaniem zmysłowem, a duchowem istnieje swoisty paralelizm, — im bogatsza i dokładniejsza treść zmysłowa, tem wyrazistsze powstają z niej pojęcia, a im biedniejsze wrażenia zmysłowe, tem uboższe wytworzyć zdołają pojęcia.

Praca nad pogłębieniem podstaw pojęciowych życia religijnego mogłaby znaleźć ujście w abstrakcji, pogłębiającej przedział pomiędzy myślą a czynem, albo rozpuściłaby się w niezdrowej spekulacji, czy kwietyźmie, gdyby nie pewne pomoce rekolekcyjne, zdążające do wytworzenia jasnych,

pełnych treści pojęć, drogą wciągnięcia do współpracy wszystkich władz zmysłowych.

To przetworzenie każdej prawdy religijnej na obraz zmysłowy przy wprowadzeniu w ruch całej maszynerji zmysłowej człowieka, tak psychologicznie doniosłe „odczuwanie" prawdy wszystkiemi zmysłami przy nader wydatnem poparciu wyobraźni nie ma nic innego na celu, jak zbudowanie niezwykle treściwych, silnych pojęć, któreby na podobieństwo filarów podpierały podstawowe prawdy religijne. Wystarczy, że tylko parę zasad religijnych poddanych zostanie tej operacji; reszty dokona się nieświadomie, tak bowiem silne są wiązadła myślowe naszych wierzeń, tak harmonijna ich całość, że wzmocnienie jednych wywołuje natychmiastową reakcję gdzieindziej i odbija się korzystnie na całości. Nie wystarczy wszakże wytworzenie jasnych pojęć — trzeba je nadto uczynić żywotnemi, by zdołały przeniknąć do psychiki i zajęły należne sobie, przodujące i kierownicze miejsce. Tą siłą magiczną, która pojęcie wprawia w ruch, a duszę czyni dlań w wysokim stopniu receptywną, jest uczucie.

Jeżeli pewne pojęcia mają na człowieka oddziaływać, trzeba je przepoić pierwiastkami uczuciowemi, to znaczy, przeprowadzić niewidzialne skojarzenia pomiędzy nową prawdą a środkami wzruszeniowemi danego osobnika. Nie prawda, lecz dobro determinuje czyny ludzkie, a dobro nie stanie się sobą bez aprobaty uczucia.

Uczucie jest tem tajemniczem słowem, za wymówieniem którego otwierają się podwoje duszy, jest ono jednocześnie tą kartą wstępu, za okazaniem której nowe pojęcie zostaje honorowo, z należytym szacunkiem przyjęte i bez sprzeciwu innych obejmuje przewodnictwo. Uczucie jest irracjonalne, ale jakież wpływowe!

Ten ważny moment psychologiczny został należycie uwzględniony w rekolekcjach, które dążą do wywołania uczuć, by mogły stać się cementem, spajającym podbudowę naszego życia religijnego.

Do tego celu zdążają podwójną drogą: kładąc nacisk na wydobycie uczuć w związku z rozważanemi prawdami,

oraz stwarzając zewnętrzne warunki, zdolne do wywołania silniejszego nastroju religijnego.

Wiadomo, że zwykłem zakończeniem poszczególnych praktyk rekolekcyjnych są t. zw. akty uczucia. Zarówno rozmyślanie, jak rachunek sumienia, czy Nawiedzenie Najśw. Sakramentu są przeplatane aktami uczucia.

Niemniej skutecznie wpływają okoliczności zewnętrzne. Cisza, odosobnienie, zwrócenie uwagi wyłącznie na przedmioty doniosłej wagi dla życia, dobrane praktyki pobożne nastrajają duszę na wysoki ton, potęgują jej wrażliwość i czynią podatną na bodźce natury uczuciowej. Stwarza się swoista atmosfera sugestyjna, nagromadza się tyle materjału uczuciowego, że najmniejsza iskra łatwo może go zapalić. A skoro tylko nastąpi wyładowanie się uczucia, towarzyszące im pojęcia religijne z całą siłą wdzierają się do duszy i zajmują w niej silną pozycję.

Nie zapominajmy również, że w takich momentach dusza najpodatniejsza jest na przyjęcie łaski Bożej i dokładniej słyszy głos Boży.

Gdybyśmy, reasumując nasze dotychczasowe wywody, chcieli zapytać, w jakim kierunku zdążają wysiłki intelektualne podczas rekolekcyj, odpowiedź mogłaby być tylko jedna — w kierunku wytworzenia t. zw. monoideizmu religijnego.

Zdarza się nieraz, że jakiś obraz, czy melodja, czy słowo tak głęboko utkwi w świadomości i taką odznacza się siłą, że ustawicznie przychodzi na pamięć i trzeba wysiłku woli, by je usunąć. Analogiczne zjawisko spotykamy w dziedzinie umysłowej. Są pojęcia, a nawet całe ich kompleksy, które wysuwają się na czoło pozostałych treści myślowych i, co ważniejsza, zdradzają tendencję do podporządkowania sobie działalności praktycznej jednostki.

Umiejętne wychowanie będzie polegało między innemi na zręcznem wysunięciu na pierwszy plan takich kojarzeń myślowych, które posiadają bezwzględną wartość. Odnowa życia religijnego, jaką za cel stawiają sobie rekolekcje, da się uskutecznić przez planowe wytworzenie silnej budowy intelektualnej, nawewnątrz spoistej, nazewnątrz tętniącej życiem, zdolnej uczynić się ośrodkiem innych skojarzeń poję-

ciowych. W ten sposób stwarza się monoideizm religijny, który będzie motywował działalność zewnętrzną i całemu życiu nadawał ogólny ton.

A jeżeli późniejsze przeżycia nadwerężą trwałość wzniesionego podłoża religijnego, trzeba znowu pracę rozpocząć od podstaw, gdyż i nad nią ciąży piętno względności.

II.

Odpowiednikiem intelektualizmu w dziedzinie poznania jest indywidualizm w dziedzinie woli.

Rzadko się trafia, by jakie hasło było tak często na ustach wszystkich, jak hasło indywidualizmu, niema dziedziny ducha ludzkiego, gdzieby nie było stosowane, a jednocześnie tak nadużywane i zniekształcane *(Wille zur Macht)*.

Błąd tkwi nie w założeniu, tyko w dalszem zastosowaniu tej skądinąd zdrowej zasady. Jednostka nie jest wprawdzie wartością bezwzględną, ani celem dla siebie samej, ani nie zasługuje na kult, jak to dziś indywidualizm głosi, mimo to jest dobrem, nad rozwinięciem którego warto się zakrzątnąć.

Człowiek przedstawia odrębny, nie dla każdego dostępny, zamknięty w sobie świat; na jego dnie leżą skarby niewydobyte, drzemią siły nieujawnione, żarzą się iskry, gotowe rozniecić płomień. Rządzi tu wszakże to samo prawo, co w dziedzinie świata materjalnego, tylko praca i wysiłek intensywny zdołają wydobyć na wierzch ukryte skarby, tylko włożenie wszystkich sił w pracę nad jednostką zdoła ukazać prawdziwe jej oblicze.

Stąd płynie nakaz wysiłku duchowego, nie połowicznego, lecz takiego, który wyrasta ze skoncentrowania całej energji psychicznej, a jednocześnie przestroga, by się liczyć z właściwościami osobnika, a nie stosować szablonu.

Hasło indywidualizmu, przewijające się jak nić czerwona przez czasy nowożytne, okazało się dla ludzkości dobroczynne, gdyż przyspieszyło tempo życiowe, było bodźcem do wynalazków, któremi duch ujarzmiał materję, rozszerzyło horyzont umysłowy człowieka i stworzyło tyle nowych wartości ogólno-ludzkich.

Podczas gdy średniowieczne tempo życiowe było dziwnie powolne, gdzie silnie występowała bierność, upodobanie

do formuł tradycyjnych, prąd życiowy czasów nowszych płynie wartko, dziś przeważa aktywizm, duch inicjatywy i wiara we własne siły. Dziś w ciągu jednego stulecia ludzkość zrobi więcej drogi, niż dawniej w ciągu trzech.

Objaw ten należy tłumaczyć nie jakiemiś pobocznemi wpływami, lecz różnicą psychiki. Wydaje się, jakgdyby człowiek dawniejszy, czując niemoc swej myśli i niezdolność do objęcia większej grupy zjawisk, spotykając wszędzie zagadki, o których rozwiązanie nie mógł się kusić, w obawie, by próba emancypacji nie zawiodła go na bezdroża, trzymał się kurczowo otrzymanych w spadku pojęć i szedł utartemi szlakami.

Krystalizacja i krzepnięcie myśli siłą konieczności musiało za sobą pociągnąć indywidualizm woli.

Podobny objaw spotykamy również w dziedzinie życia religijnego.

Psychika współczesna inaczej ustosunkowuje się do problemów religijnych, niż psychika średniowieczna. Cechuje ją większa aktywność, pęd do „przeżywania" prawd religijnych i zajęcia względem nich wyraźnego stanowiska; podczas gdy dawniej więcej biernie odnoszono się do spraw wiary, albo — lepiej powiedzieć — afirmacja religijna jednostki, choć się ujawniała często w formach głębokich, płynęła z ducha tradycji, miała swe źródło więcej w czynnikach zewnętrznych, niż była wyrazem wewnętrznego, opartego na przeżyciu religijnego przekonania.

Dodajmy nawiasem, że życie religijne przeciętnego nowoczesnego Polaka zdradza te same znamiona, jakie spotykamy na Zachodzie w średniowieczu — przyzwolenie religijne powstaje raczej z pobudek tradycyjnych, dopuszcza kompromisowość sprzecznych pojęć i toleruje rozdwojenie charakteru, powstaje skutkiem rozbieżności pomiędzy teorją a praktyką religijną. Nie chcemy przez to uogólniać sprawy, ani temsamem wszystkich podciągać pod jeden schemat.

Zdrowy indywidualizm religijny nie ujawnia się w formie destrukcyjnych dążności do zerwania dotychczasowych węzłów religijnych, lecz niesie z sobą nakaz coraz głębszego przenikania treści religijnych przez nasze „ja", do zespolenia własnych pojęć religijnych z pozostałą ideologją, a prze-

dewszystkiem do wydobycia z siebie takich czynów, które zestrajają się z naszemi przekonaniami religijnemi.

Każdy byt jest tem doskonalszy, im jest bardziej jednolity. Stosując tę zasadę do człowieka, trzeba dodać, że jego jednolitość duchowa nie powstanie bez jego współudziału. Tylko to czynimy treścią własnych naszych przekonań, cośmy sami przeżyli, cośmy związali czemś własnem, bez względu na to, czy tym pośrednikiem będzie nasza własna myśl, czy uczucie, czy mozolne rozumowanie, czy radosny entuzjazm, płynący z bezpośredniej intuicji. Żadna siła zewnętrzna nie zdoła narzucić najdrobniejszego szczegółu do naszej ideologji — będzie on zawsze odstawał i psuł wewnętrzną harmonję, aż wkońcu musi odpaść, jeżeli sami życzliwej ręki doń nie wyciągniemy.

Taki indywidualizm nie da się usunąć z pojęcia religji, która, będąc czynnym stosunkiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem, nie oznacza samej kontemplacji, ale niesie z sobą nakaz czynu. Nawet takie akty, jak pokora, cierpliwość i t. p. są w gruncie rzeczy aktami czynu. Bierność religijną, jaka swój klasyczny wyraz znalazła w kwietyzmie, Kościół zawsze potępiał.

Indywidualizm religijny, jakkolwiek nigdy nie był obcy katolicyzmowi, wyraźnie zarysowuje się w czasach nowożytnych. Jest rzeczą znaną, że nowe aspiracje ideowe, będące owocem ducha czasu, wcześniej czy później znadują swój wyraz w nowych organizacjach, czy urządzeniach społecznych.

Do pewnego stopnia takim zwiastunem przełomu, jaki się dokonał w życiu religijnem, jest zakon Jezuitów, którzy, mimo zwartej organizacji i charakterystycznego posłuszeństwa, zarówno w urządzeniach zakonnych, jak i w duszpasterstwie zastosowali w szerokiej mierze zasadę indywidualizmu.

Reguła zakonna idzie po linji wyzwolenia jednostki z dotychczasowych ograniczeń życia wspólnego, celem zapewnienia jej możliwie większej swobody ruchów i możności ujawnienia jej sił. Usuwa się wspólny brewiarz, znosi się chór, przekreśla się zasadę przywiązania do miejsca, uwzględnia się indywidualne uzdolnienia poszczególnych członków. Słowem, posunięcia, które w stosunku do istniejącej wówczas tradycji możnaby nazwać przełomowemi.

Z tego samego ducha wyrastają nowe metody duszpasterstwa.

Ponieważ nawrócenia masowe nie dadzą się dziś przeprowadzić, trzeba znaleźć drogę do dusz poszczególnych jednostek. Stąd wysiłki do znalezienia drogi do pojedynczych dusz, stąd prąd akomodacyjny nawet w obrzędach (P. Nobili), by tą drogą stanąć na wspólnej platformie duchowej i nawiązać nici porozumienia.

To samo piętno noszą na sobie rekolekcje. Jak pierwotna nazwa wskazuje *(exercitia spiritualia)*, są one ćwiczeniem, walką z samym sobą, kształtowaniem w sobie życia religijnego (przyjęta u nas nazwa — rekolekcje — jest nieścisła, gdyż nie oddaje charakteru walki).

Na czoło wysuwają się dwa momenty: zasada indywidualnego traktowania jednostki, oraz imperatyw wysiłku, walki.

Trzy fazy rozwojowe rekolekcyj: droga oczyszczająca, oświecająca i jednocząca, pokrywają się całkowicie z nowoczesnemi hasłami rozwoju indywidualności, jako takiej.

Najpierw należy wydobyć czyste pierwiastki, należące do mojej jaźni religijnej, co się da uskutecznić przez zniszczenie zapór tamujących jej rozwój (droga oczyszczenia), dalej trzeba spotęgować siłę, tkwiącą w twórczych pierwiastkach religijnych, podnosząc je do wyższej potęgi (droga oświecająca), aby nakoniec zlać je wszystkie razem w harmonijną całość i węzłami łaski nadprzyrodzonej zespolić się z Bogiem (droga jednocząca).

W duszy dokonywa się wstrząs, ale nie ten niwelujący, co wszystko wywraca i niszczy, lecz dobroczynny, wzruszający leżące na dnie duszy, a dotąd nieczynne zasoby energji religijnej. Owszem, cały świat pojęć dogmatycznych i moralnych ostał się, tylko korzeniami swemi głębiej wrósł w duszę, która wie, że dogmaty są temi wałami ochronnemi, jakie nie zezwalają się rozlać prądom życia religijnego, by nie zatraciły się w ruchomych piaskach namiętności i uczucia.

Atoli sama afirmacja ograniczeń religijnych jest wzmocnieniem stanowiska tych ostatnich.

Tak pojęty indywidualizm nie sprzeciwia się idei zbiorowości Kościoła, tak silnie podkreślonej przez dzisiejszy prąd liturgiczny. Kościół jest wprawdzie ciałem mistycznem

Chrystusa, a wierni jego członkami, żyjącemi energją, krążącą po całem ciele, niemniej jednak poszczególny członek musi sam być przeniknięty siłą wyższą; zresztą każdy z nich jest przez Chrzest i Bierzmowanie *alter Christus* i każdy zdolny jest do wykonywania aktów wartościowych przez osobiste, bezpośrednie ustosunkowanie się do pomocy nadprzyrodzonych.

III.

Trzecim wreszcie rysem znamiennym psychiki współczesnej jest jej dążność do uwewnętrznienia. Umysłowość nowożytna stoi pod znakiem zwrotu od przedmiotu do podmiotu, od zewnętrzności do wewnętrzności, od pojęć ogólnych do szczegółów. Zwrot ów jest następstwem rozwoju naczelnych władz duchowych — rozumu i woli.

Najwidoczniejszym bowiem znakiem dojrzewania duchowego jest wyzwalanie się z pod niewolniczej przymusowości, jaką niosą z sobą akty zmysłowego poznania i pożądania. Żadne wrażenie nie jest czemś obojętnem, lecz ma w sobie siłę przyciągającą; im obraz zawiera w sobie większe bogactwo treści, stojącej w bliskim stosunku wartościowym z podmiotem poznającym, tem silniejszą wywołuje w nim reakcję.

Dopóki rozum jest nieczynny, wrażenia, oraz wiążące się z niemi uczucia i popędy, nie mając nad sobą kontroli, rządzą despotycznie całem życiem, choć nie wybiegają poza jego peryferje.

Zło tkwi zarówno w ich sprzeciwieństwie do wyższych potrzeb natury ludzkiej, jak i w ich niesharmonizowaniu wzajemnem, skutkiem czego liczne, a wykluczające się wzajemnie wrażenia znajdują dostęp do świadomości i tam wywołują odmienne, a częstokroć paraliżujące się uczucia i popędy.

Nic dziwnego, że jednostka o niedorozwiniętej stronie duchowej jest niewolnikiem odruchów: reakcja przychodzi z zewnątrz, a podmiot nie jest wstanie się oprzeć. Równolegle z rozwojem władz duchowych dokonywa się ciekawa ewolucja w całej psychice ludzkiej.

Rozum wciąga samodzielne dotychczas wrażenia w ob-

ręb swej władzy, przeprowadza wśród nich selekcję, odpowiednio je grupuje, stwarzając nowy przeciwważnik — pojęcia; a z drugiej strony, budując w duszy ideologję w postaci przyjętych maksym, stwarza rodzaj probierza, do którego nowy materjał poznawczy musi się dostosować.

Rola woli polega nie tylko na paraliżowaniu poszczególnych, a niepożądanych odruchów, ale również na forsowaniu aktów, przekraczających sferę doświadczenia, a często wprost godzących w poszczególne wartości zmysłowe.

Bezpośrednim następstwem tego stanu jest uwewnętrznienie życia. Wrażenia nie pozostają na peryferji, lecz zostają wciągane w głąb i tam poddane badaniu, strona zewnętrzna zjawisk nie zadowalnia, lecz doszukujemy istoty rzeczy.

Wpływ tego kierunku na życie religijne jest niewątpliwie dodatni, choć niesie z sobą momenty ujemne. Do tych ostatnich należy zaliczyć pogłębienie rozdwojenia w świadomości, silniejsze podkreślenie potrzeby walki, nieufność do bezpośrednich danych świata zewnętrznego i, co za tem idzie, pewien sceptycyzm we własne siły.

Te ujemne strony neutralizują się wszakże korzyściami, jakie dla religji płyną z uwewnętrznienia życia. Ono przedewszystkiem toruje drogę do uznania istnienia świata duchowego. Duch ludzki, docierając przez zjawiska do istoty rzeczy, wyrabia w sobie zdolność do uznania wyższego, nieobjętego materją świata.

Innym dodatnim skutkiem jest potrzeba wewnętrznego skupienia i samotności. Już Pytagoras głosił, że milczenie, samotność i skupienie są najlepszemi środkami do wyrobienia charakteru. Chrześcijaństwo jeszcze silniej podkreśliło tę zasadę. Jak do wytworzenia poszczególnej myśli potrzeba pewnego wysiłku, gdyż należy eliminować wrażenia i odruchy, absorbujące naszą energję psychiczną, tak samo przy budowie, czy odnowieniu życia religijnego, gdzie chodzi o trudniejsze powiązania pojęciowe natury abstrakcyjnej, o wydobycie pewnych kategoryj czynów zewnętrznych, wywołanych przez skombinowane współdziałanie uczucia z wolą, tam trzeba jeszcze większego wysiłku, a ten możliwy jest jedynie przy wniknięciu w siebie i odosobnieniu.

Gdy milkną głosy świata zewnętrznego, gdy dusza zamyka się przed niemi i schodzi w głąb swej jaźni, wtedy silniej daje się słyszeć głos Boży, wielkie ideje, nieprzesłaniane zjawiskami materjalnemi, błyszczą pełnem światłem, silniej odzywa się „zmysł moralny“ i w takiej atmosforze moralnej tworzymy nowe życie. Odosobnienie i uwewnętrznienie psychiczne nie oznacza zasklepienia we własnej indywidualności, gdyż to byłoby równoznaczne ze zubożeniem ducha, lecz jest odosobnieniem od świata zjawisk, a nawiązaniem ściślejszego kontaktu ze światem idej, z Bogiem.

Uwewnętrznienie życia religijnego postępuje dziś naprzód, a ujawnia się w silniejszem podkreśleniu intencji i usposobienia; czyn zewnętrzny zostaje ściślej zespolony z wewnętrznemi motywami i celem działającego.

Tem właśnie tłumaczy się ewolucja życia religijnego, częstokroć dziwne zataczająca koła: zanik niektórych ceremonij zwyczajowych (bractwa), ulgi, wprowadzane odnośnie do postu, mniejsza antropomorfizacja prawd religijnych i t. p.

Rzecz jasna, że nie chodzi o usunięcie zewnętrznych form, te będą i być muszą jako zewnętrzny wyraz nurtujących myśli i uczuć religijnych, a zarazem środek do ich spotęgowania, ale rozchodzi się o ich modyfikacje i dostosowanie do potrzeb współczesnej psychiki.

Tej dążności religijnej do uwewnętrznienia znakomicie odpowiadają rekolekcje.

Odnowienie religijne nie dokonywa się przy dźwiękach organów i dzwonów, nie przez wybijanie pokłonów, nie przez taniec derwiszów ani wykonywanie jednostronnych praktyk czysto zewnętrznych, lecz w głębi duszy i środkami duchowemi. Człowiek musi się do pracy uzdolnić. Rekolekcje odrywają go od codziennych zajęć i trosk, a dają mu nie tylko lokalne, ale i psychiczne odosobnienie. Unikanie towarzystwa, milczenie, panowanie nad zmysłami — to praca negatywna, mająca na celu uchronienie duszy od zbytecznych a szkodliwych wrażeń, mogących osłabić energję duchową.

Praca pozytywna dokonywa się w głębi duszy: konferencje, ćwiczenia duchowne, obficie spływające łaski Boże mają siły jednostki wzmocnić, pobudzić do większej wydaj-

ności, wzbudzić uczucia i niemi odpowiednio pokierować, ale samo rozstrzygnięcie leży w głębi duszy. Tam się toczy walka i krystalizują się pojęcia religijne, tam się rodzi nowa motywacja i utrwalają się zasady moralne, tam się gromadzą silne uczucia religijne, a wszystko razem wzięte dokonywa przemiany życia religijnego.

Przepisy rekolekcyjne nakazują naogół mało praktyk zewnętrznych, pozostawiając je dobrej woli rekolektanta, a natomiast drobiazgowo określają wewnętrzną pracę ducha, podając nie tylko przedmiot rozmyślania, wskazując jakie uczucia mają być wzbudzane, ale również udzielając szczegółowych wskazówek, odnoszących się do metody pracy.

Że taka metoda jest skuteczna, wskazują liczne nawrócenia, spowodowane przez rekolekcje.

* * *

Mówiąc o rekolekcjach na tle współczesnej psychiki, potrąciliśmy o niezmiernie ważną kwestję stosunku religji do współczesnych prądów życia umysłowego. Stosunek ów może się dwojako kształtować — negatywnie lub pozytywnie. Albo Kościół będzie się starał przeciwstawiać nowym kierunkom, albo je zignoruje i pójdzie swoją drogą, albo wreszcie będzie się starał nawiązać z niemi kontakt i wciągnąć je do współpracy.

Kościół wschodni obrał pierwszą drogę, katolicyzm poszedł inną drogą i to mu zapewniło panowanie nad duszami.

System akomodacji stosował Kościół od początków swego istnienia. Filozofję platońską wciągnął do swej służby i przy jej pomocy budował filozofję chrześcijańską; w architekturze przyjął styl rzymski i uczynił go kościelnym (bazyliki), nazwy personalne i administracyjne, pojęcia prawne, a nawet technika rządów zostały przeszczepione z gruntu rzymskiego.

Tylko, że Kościół nie przejmował żywcem starych form, lecz je przetwarzał, wlewał w nie nowego ducha i naginał do swych pojęć.

Na tem polega twórcza siła i żywotność Kościoła.

Dotychczasowe postępowanie Kościoła, wypływające niewątpliwie z jego ducha, nasuwa myśl o konieczności stosowania nadal tej samej metody.

Nie można iść przeciw prądowi, nie można go również omijać, lecz trzeba go wciągnąć w sferę własnych wpływów, przeniknąć własnemi pierwiastkami i odpowiednio do swych celów zużytkować. Nawet ślepe, żywiołowe potęgi dały się wciągnąć do współpracy z człowiekiem.

Są wprawdzie kierunki zasadniczo wrogie religji i w stosunku do nich nie może być kompromisu, lecz walka, ale są również inne, z któremi powinniśmy nawiązać porozumienie. Boskość religji chrześcijańskiej objawia się między innemi w jej uniwersalności — że może zaspokoić wszystkie czasy, wszystkich ludzi, że się umie wczuć w ich potrzeby i odpowiednio je zaspokoić.

A z drugiej strony nowe prądy duchowe płyną z głębin tej samej nieśmiertelnej duszy, która jest w ciągłym ruchu, ustawicznie szuka nowych dróg, wydobywa z siebie coraz nowe formy działania, a wszystko w nadziei, że się zbliży do swego ideału i nieukojone pragnienie nieskończoności przez nową formę czynu zdoła zaspokoić.

Otóż Kościół ma różne sposoby przeprowadzenia tej akomodacji prądów, właściwych każdej epoce, do odwiecznych wartości swej religji. Jednym z nich, bardzo wydatnym, to „Ćwiczenia duchowne", które mają to do siebie, że biorąc pod swoje działanie człowieka takim, jakim konkretnie w danej epoce jest, nie pozostawiają go jednak takim samym. Na jego duchowe nawarstwienie, tak intelektualne jak i emocjonalne, puszczają silną strugę światła nadprzyrodzonego i łaski Bożej. W ogniu tych dwu czynników i przy energicznej współpracy odprawiającego „rekolekcje" dokonuje się w jego duszy wielka przemiana. Wszystko, co w tej warstwie intelektualno-emocjonalnej było lichego, brudnego i kruchego, to wszystko się topi i znika; co zaś w niej było dobrego, szlachetnego i słusznego, to zostaje przez światło Boże i jego łaskę umocnione i podniesione ze sfery czysto ludzkiej do sfery religijnej, nadprzyrodzonej. W ten sposób wszelkie ziarno słuszności i dobra, wszelki błysk piękna, które każdy wiek przynosi, Kościół umie wciągnąć do wielkiej sprawy służby Bożej i podniesienia dusz.

Ks. Dr. J. Pastuszka.

Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu.

(Ciąg dalszy)

II.

Legendy o Parsifalu i epopeja Wolframa von Eschenbach. Dzieje powstania dramatu Wagnera. Teatr w Bayreuth.

Treść, a raczej wątek do Parsifala zaczerpnął Wagner bezpośrednio z wielkiej epopei Wolframa von Eschenbach, napisanej w początkach wieku XIII pod tytułem „Parzival", a osnutej na trzech podaniach znacznie wcześniejszych, których tu tylko pokrótce dotknę. Najdawniejszem z nich jest podanie o świętym Gralu, pochodzące z Francji; początek jego gubi się w cieniach średniowiecza. Pieśń Roberta de Boron z w. XII przedstawia nam Gral jako czarę, w której Chrystus przy ostatniej wieczerzy uczniom podał krew i ciało swoje, a do której następnie Józef z Arymatei, obmywając ciało Zbawiciela po zdjęciu z krzyża, zebrał krew, która z ran wypłynęła. W pojęciu średniowiecznem Gral, zawierający wylaną za grzechy krew Odkupiciela, był symbolem zbawienia świata.

Wcześnie już legenda o Gralu łączy się z opowieścią brytyjską o królu Artusie i jego Rycerzach Okrągłego Stołu, z pomiędzy których młody Perceval jest bohaterem wyprawy, uwieńczonej objęciem opieki nad Gralem.

Istniała wreszcie prastara celtycka klechda o młodzieńcu, uważanym powszechnie za głupiego, który wbrew tej opinji świetnych dokonywa czynów. Ma ona swój odpowiednik w podaniach wszystkich prawie ludów; u naszego n. p. ludu w bajce, zaczynającej się niezmiennie od słów: „było trzech braci, dwóch mądrych a trzeci głupi". Ale przy wyrazie

„głupi" nie mogę tu pozostać, gdyż nie odpowiada on wcale treści średniowiecznego podania, przez Wagnera częściowo zużytkowanej. W starych francuskich opracowaniach znajdujemy tu wyraz: *niceloť*, w niemieckich: *Dümmling*, Wolfram nazywa go: *der tumbe klare*, czego już prostym przekładem na język nowożytny jest wagnerowski *reiner Tor*. Znaczeniu tych określeń bynajmniej nie odpowiada polski wyraz: głupiec; użycie go byłoby zwichnięciem w samem jądrze głębokiej treści podania. Młodzieniec tak samo nie jest głupi, jak „Kopciuszek" wcale nie była brzydka; jego duszy głębia, zarówno jak jej wdzięk, potrzebowały tylko zbiegu pomyślnych okoliczności, by zajaśnieć. On nietylko nie jest głupi, ale jest nieświadomym posiadaczem mądrości prawdziwej, która nie da się złapać na przynętę złudy. *Ihn schützt der Torheit Schild.* Ale jakże to oddać w języku polskim? Francuzi przetłumaczyli *reiner Tor* na *pur ingénu!* i po polsku może najbliższym istotnego znaczenia byłby nieistniejący wyraz: „naiwiec", ponieważ jednak takiego rzeczownika niema, więc mimo niechęci muszę przyjąć użyty już przez polskich tłumaczy wyraz: prostak, prostaczek, chociaż ten wyraz nietylko znaczenia wagnerowsktego *Tor* nie oddaje dobrze, ale je nawet po części paczy.

Z powyższych trzech pierwiastków złożył Wolfram swoją ogromną, 25.000 wierszy obejmującą epopeję: „Parzival". Ośrodkiem jej, osią całej akcji jest święty Gral, przedstawiony nie jako czara, zawierająca krew Zbawiciela, ale jako uroniony niegdyś z korony Lucyfera kosztowny kamień, który długo zawisał w powietrzu, aż po zstąpieniu na świat Chrystusa aniołowie go znieśli na ziemię. Zauważmy głęboką a przedziwną allegorję, kryjącą się pod tą legendą. Lucyfer, nosiciel światła, musiał w błyszczącej swej koronie mieć kamień najdroższy, najistotniej oświecający, klejnot nad klejnoty: miłość na zewnątrz świecącą. Ale nieszczęsny zwrócił promienie tego klejnotu ku sobie samemu! W mgnieniu oka Archanioł Michał strącił go w otchłań, kamień wypadł i zawisł w powietrzu, aż ofiara Chrystusowa umożliwiła aniołom zniesienie go na ziemię i oddanie do strzeżenia ludziom, elicie ludzkości. Strzegą więc tej świętości wybrani rycerze, *die templisen*, w świątyni stanowiącej ognisko cudnie pięk-

nego zamku *Monsalvat,* położonego na niedostępnej skale w Hiszpanji. Co roku w Wielki Piątek biała gołębica ukazuje się nad Gralem, wznawiając jego siłę cudowną. Rycerze Grala zobowiązani są do pielęgnowania wszelkich cnót, a przedewszystkiem czystości, zaparcia się siebie, poświęcenia dla sprawy bożej; najgodniejszy z pomiędzy nich jest ich królem. Są oni powołani do bronienia niewinności, niesprawiedliwie posądzanej i dla spełniania tego pięknego posłannictwa odbywają wyprawy w dalekie od Monsalvatu równiny. Tak podąży Lohengrin ku obronie Elzy z Brabantu, spotwarzonej przez Telramunda. Ale oto król Grala, Amfortas, złożony jest straszną niemocą; i tu już u Wolframa występuje wyraźnie głębsze, allegoryczne znaczenie jego cierpień. Przyczyną ich jest grzech. Amfortas stał się niegodnym Grala dając się skusić zmysłowej rozkoszy, przyczem jakiś poganin zadał mu włócznią ranę, niedającą się zagoić. Uleczyć go może tylko rycerz Grala godny, jeśli się go o przyczynę jego cierpień zapyta. Tym zbawcą będzie bohater epopei, Parzival, jednocześnie bohater rzeczywisty i... prostaczek. Królewskiego rodu ojciec jego, Gamuret, zginął na wojnie, gdy on był dziecięciem. Matka, Herzeloyde, sądząc, iż go tem od tragicznego losu ojca ustrzeże, wychowała go w oderwaniu od świata i zupełnej nieświadomości spraw jego. Ale dojrzewający już młodzieniec spotkał kiedyś dwóch rycerzy na koniu w błyszczącej zbroi, i widok ich wzbudził w nim tak żywe pragnienie przygód rycerskich, że matka nie może go wstrzymać. W skrytej nadziei, że szyderstwo świata wprędce skłoni go do powrotu, ubiera go ona w szaty błazna i daje mu nędznego wierzchowca. Parsifal naiwnie to przyjmuje i tak wyekwipowany rusza w świat, ale wkrótce zdobywa sobie piękną zbroję i dzielnego rumaka, i podczas gdy nie mogącej się jego powrotu doczekać matce serce z tęsknoty pęka, on dostaje się na dwór króla Artusa, gdzie, jako otoczonego aureolą sławnych rycerskich czynów, przyjmują go szlachetni rycerze do swego Okrągłego Stołu. W ciągu jednej ze swych wypraw dostaje się Parzival do Monsalvatu. Tu spostrzega jęczącego w strasznych cierpieniach Amfortasa, ale obudzonemu w sercu współczuciu nie umie dać wyrazu, nie zadaje zbawczego py-

tania i wraca na dwór Artusa, gdzie go spotyka z ust wpółdzikiej czarownicy Cundrie, oddającej się na posługi rycerzy Grala, ostry wyrzut, że zaniechał czynu, który był jego właściwem powołaniem. Parzival odtąd nie zazna spokoju, póki nie odnajdzie drogi do Monsalvatu i winy swej nie naprawi; ale tygodnie, miesiące i lata upływają, a Parzival trafić nie może, — aż wkońcu, nieświadom dnia i pory roku, spotyka starego rycerza, który, sam idąc w szatach pokutniczych, spogląda ze zdumieniem na śmiałka, jadącego w pełnej zbroi w Wielki Piątek, w dzień męki Pańskiej! Zaprowadzony do pobliskiej pustelni, znajduje tam innego rycerza, który go doprowadza do zamku, i tu wreszcie spełnia swe posłannictwo, uzdrawia Amfortasa i zostaje królem Grala na jego miejsce. Obok Parzivala, rycerza Bogu poświęconego, dużo miejsca w epopei Wolframa zajmuje Gawan, typ rycerza światowego, którego tylko dlatego wzmiankuję, że w jego przygodach występuje czarnoksiężnik Klinschor i jego zaczarowany zamek, wraz z mieszkającą w nim piękną Orgeluzą, która swemi wdziękami doprowadziła do upadku Amfortasa; te bowiem czynniki odnajdą się spożytkowane, choć w zmienionym kształcie, u Wagnera.

Epopeję Wolframa przeczytał Wagner 33-letni w czasie pracy nad innemi utworami. Obudziła ona w nim odrazu niezwykłe zajęcie, czemu daje niejednokrotnie wyraz w swych listach. W jednym z nich wyśmiewa łagodnie mistrza Wolframa, że podanie pełne głębokiej treści przedstawił z przymieszką tylu pomysłów prawie dziecinnych, iż trudno ją z pośród nich wyłuskać. Zatem głęboką treść w Parzivalu znalazł Wagner odrazu; ja jednak sądzę, że raczej musiał odczuć w nim wątek nadający się do napojenia treścią, rodzącą się w jego własnym umyśle. Myśli swych jednak poeta narazie nie skreślił. W dwanaście lat potem, w kwietniu 1857 r., gdy po wielu wyczerpujących przejściach życiowych posiadł upragniony, wymarzony, własny cichy kąt w małej willi nad jeziorem Zürichskiem, spłynęła sama, nieprzywoływana, chwila, kiedy przyszły Parsifal począł się w jego poetyckiej wyobraźni. Wagner tak opisuje tę chwilę: „Mogłem więc nakoniec zażyć tak długo pożądanego spokoju. Usiadłem na tarasie, pogoda była cudna, ogródek świeżo zazie-

leniony, ptaki śpiewały. Owiał mnie niewypowiedziany urok wiosennej natury. Naraz przypomniałem sobie, że to dziś Wielki Piątek, i nagle stanęło mi w myśli całe głębokie znaczenie dnia tego, tak, jak mnie kiedyś ono uderzyło przy czytaniu Parzival'a. Mimowoli rozwinął mi się w myśli cały pomysł dramatu, który zaraz, w ciągu paru dni, pobieżnie naszkicowałem". — Niewątpliwie był to pierwszy szkic tego Parsifala, którego posiadamy, i w treści swojej zasadniczej uległ on później już tylko nieznacznym zmianom. Muzykę Parsifala napisał Wagner w starości, ale Parsifal-dramat narodził się, — zapamiętajmy to sobie, — gdy Wagner miał lat 45, w chwili, gdy, w pełni sił będąc, wchodził w najburzliwszy okres swego życia, okres miłości namiętnej a beznadziejnej, której zawdzięczamy „Tristana". Mylili się więc głęboko ci powierzchowni krytycy, którzy, nie znając tej genezy, a zestawiając wysoce idealistyczną treść Parsifala z tchnącemi namiętnością scenami innych dzieł Wagnera, przypisywali idealizm Parsifala... starości jego twórcy.

Raz ujrzany jak w błyskawicy pomysł dramatu, którego duszą jest święty Gral, symbol pierwiastku boskiego, schylającego się do człowieka, nie opuścił już odtąd nigdy myśli Wagnera, nawet podczas wytężonej pracy nad sześcioma dramatami muzycznemi, wykończonemi po owym pamiętnym Wielkim Piątku, zanim przystąpił do wykonania Parsifala. Interesującem jest śledzić w ogłoszonych po jego śmierci listach za tem powolnem i jakby mimowolnem krystalizowaniem się poematu w duszy poety. I tak: w lecie 1858 r. w liście do Matyldy Wesendonk znajdujemy ten wielce wymowny wykrzyknik: „Gdzież najdę cię, o święty Gralu?! ciebie z utęsknieniem szuka serce moje!" W styczniu 1859 r. pisze: „Parsifal napełnia ducha mego i dąży do ukształtowania się w ideę poetycką". I znowu w marcu tegoż roku: „Parsifal wiele mnie w ostatnich czasach zajmował; mianowicie powstaje mi w myśli coraz żywiej dziwna kreacja, cudownie demoniczna kobieta (Kundry), posłanka Grala", — a w maju: „Właściwie punktem środkowym i głównym przedmiotem jest Amfortas, ...jest to mój cierpiący Tristan z 3-go aktu, ale niewypowiedzianie wzmocniony". Czasem jednakże ogarnia go zwątpienie; w tym samym roku 1859, wyznawszy,

ile myśli ciśnie mu się do zarysowanego planu, jak gdyby przygnieciony ich ogromem, wykrzykuje: „i ja miałbym to wszystko napisać? i jeszcze muzykę do tego dorobić? Nie, nie włożę sobie na kark tej piekielnej roboty! Niech Geibel napisze tekst a Liszt skomponuje muzykę!" Ale Parsifal nie daje mu się z myśli odpędzić; w sierpniu roku następnego pisze: „Nagle w moim planie wszystko mi się stało jasnem, gdy zrozumiałem, że bajecznie dzika posłanka Grala i piękna uwodzicielka z 2-go aktu muszą być jedną i tą samą istotą". W tymże miesiącu, mówiąc w kole znajomych o innych swoich pomysłach, oświadczył: „Sądzę jednak, że ostatniem mojem dziełem będzie Parsifal". Było to na lat 17 przed rozpoczęciem kompozycji! W ciągu lat następnych Wagner stanął u szczytu sławy, a arcydzieła jego zdobyły mu entuzjastyczną przyjaźń i drogocenną, pomocną opiekę króla bawarskiego, Ludwika II. Na prośbę króla napisał w sierpniu 1865 r. szkic Parsifala prozą. Treść, którą szkic ten szczegółowo przedstawia, później, przy ubraniu jej w formę wierszowaną, prawie już żadnym modyfikacjom nie uległa. Dziękując, król pisze do Wagnera: „palę się do tego dzieła! Ono musi, musi się stać!" Liszt, poznawszy ten szkic w kilka lat później, pisze do księżnej Wittgenstein: „Szkic do Parzivala, który mi Wagner przeczytał, jest przesiąknięty najczystszym duchem chrześcijańskim. Wydaje mi się nawet, wyznam szczerze, że większość poetów naszych, uchodzących za chrześcijańsko-katolickich, pozostaje w religijnych swych uczuciach daleko w tyle za Wagnerem".

Do wykonania jednak tak długo przeżuwanego, a w duchu przeżywanego planu, przystąpił Wagner ostatecznie w 20 lat dopiero po pierwszem jego naszkicowaniu, po triumfalnych bayreuckich w r. 1876 przedstawieniach największego ogromem dzieła swego: „Pierścień Nibelungów". 25 stycznia 1877 r. powiedział drugiej swej żonie, słynnej Pani Kozimie, córce Liszt'a: „Zaczynam teraz pracę nad Parsifalem i nie spocznę, póki jej nie skończę". Praca ta, wraz z niezmiernie mozolnemi przygotowaniami do przedstawienia, miała trwać pięć lat, — ale tekst sam, wyrzeźbiony w wierszu, był już w trzy miesiące gotowy.

Z tym tekstem mamy się teraz bliżej zaznajomić. Zanim

się jednak dla czytelnika zącznie samo przedstawienie Parsifala, chciałbym zapoznać go choć pobieżnie ze strukturą i właściwościami tego niepodobnego do innych przybytku sztuki, w którym się myślą znajdować będziemy. Bo wszakże, mając dla wyobraźni wybór niczem nie skrępowany, wybieramy dla słuchania w myśli Parsifala ten teatr, któremu sam Wagner jego przedstawienie specjalnie i wyłącznie powierzył, przepisując najściślej wszystkie szczegóły wykonania, dekoracje, kostjumy, nawet gesty i ruchy wykonawców, — teatr zbudowany z jego woli i podług jego planów — słynny teatr w Bayreuth. Dla miłośnika sztuki wycieczka do Bayreuth sowicie opłaca poniesione dla niej trudy, — a przynajmniej opłacała je wówczas, gdy Pani Kozima Wagner, wdowa, z doskonale pojętym pietyzmem sama czuwała nad ścisłem wykonaniem wszystkich wskazówek genjalnego twórcy, a najwięksi artyści z całych Niemiec poczytywali sobie za zaszczyt podążanie w czasie letnich feryj na jej skinienie do Bayreuth, by brać udział w przedstawieniach. Czy wznowione po dziesięcioletniej wojennej przerwie letnie widowiska bayreuckie są dziś tem samem, czem były ówczesne — uroczystem i uroczem świętem międzynarodowem najwyżej posuniętej sztuki — nie wiem — a przy dzisiejszem zdziczeniu powojennem mimowoli budzą się co do tego wątpliwości — ale wówczas było to coś zupełnie jedynego w swoim rodzaju. Przenieśmy się więc myślą w czasy Pani Kozimy.

Oto przybywamy do Bayreuth, uzbrojeni od pół roku w bilety na sześć przedstawień, stanowiących na bieżące lato serję graną i powtarzaną. Rozgościwszy się w pokoiku, zamówionym od kilku miesięcy w jakiemś mieszkaniu prywatnem, wychodzimy na ulicę. Na wstępie uderza nas jakiś odświętny, spokojny ale ożywiony nastrój małego prowincjonalnego miasta, wśród przechodniów zaś niezwykle znaczny odsetek publiczności, widocznie wysoce kulturalnej, najróżnorodniejszego języka. O wpół do czwartej po południu rozlega się z pobliskiego wzgórza, docierając do najdalszych zakątków miasta, zagrany na trąbkach jeden z *Leitmotiv*'ów tego dramatu, który dziś ma być grany. Na to dźwięczne, uroczyście nastrajające wezwanie cała przyjezdna publiczność, czy już spacerująca po ulicach, czy rozproszona po

restauracjach, rusza powoli w kierunku, skąd brzmiały trąbki. Strumienie ludzkie, zlewając się i zgęszczając stopniowo, spływają się wreszcie w imponującą rzekę za miastem u stóp wzgórza, uwieńczonego ogromnym gmachem teatru. Zaledwo fale ludzkie zdołały wspiąć się i gmach otoczyć, z dachu teatru brzmi znowu grany na trąbkach motyw, a wzgórza okoliczne jak gdyby z przejęciem echo jego dalej roznoszą; jednocześnie liczne drzwi, piętrzące się z obu stron gmachu i prowadzące z szerokich bocznych wschodów do wnętrza, otwierają się i poczynają powoli wchłaniać tłum przybyłych. Każde z tych drzwi dają dostęp do jednego tylko rzędu siedzeń olbrzymiego amfiteatru, wznoszącego się od sceny ku głębi lekko zaokrąglonemi piętrami tak stromo, że o zasłanianiu nam widowiska przez osoby siedzące przed nami mowy być nie może. Różnic między siedzeniami niema żadnych, ceny w całym amfiteatrze jednakowe, jedynie wcześniejsze kupno biletu zbliża słuchacza do sceny; jest to wcielenie wagnerowskiej zasady „równości wobec sztuki". Przejścia przed siedzeniami szerokie, usuwające obawę przykrego przeciskania się, w rzędzie zaś wygodne fotele, oddzielone od siebie, jak to bywa w kościelnych stallach, tak, że nawet najniespokojniejszy sąsiad trącać nas łokciem nie zdoła. Po wejściu uderza nas odrazu niezwykły szczegół: oto nie widzimy wcale orkiestry, trybuny kapelmistrza, budki suflera, ciemnych płaskich abażurów nad lampami; spostrzegamy tylko poza najniższym, pierwszym rzędem siedzeń odstęp, przestrzeń pustą o dnie niewidocznem, a za nią już tylko kurtynę, lekko fałdowaną kotarę z jakiejś bardzo miękkiej materji. W rzęsiście oświetlonej widowni, gdzie zajmuje miejsca 1640 osób, panuje oczywiście gwar; ale oto z zewnątrz rozlega się po raz trzeci jeden z motywów dramatu, grany na trąbkach, bije godzina czwarta, wszystkie drzwi zamykają się nieubłaganie, publiczność siada, rozmowy cichną, światło po chwili zaczyna powoli przygasać, wreszcie gaśnie zupełnie, widownię zalega na dłuższą chwilę cisza taka, że muchę byś usłyszał brzęczącą, aż wśród tej ciszy i mroku powstają nagle pierwsze dźwięki przegrywki, *Vorspiel'u* — ale gdzie powstają, skąd płyną, niebardzo możemy zrozumieć. Płyną z powietrza, z całej przestrzeni otaczają-

cej, nie zdradzając źródła swego, co ich urok niesłychanie podnosi. Jest to skutek jednego ze świetnych pomysłów Wagnera, ukrycia orkiestry w przestrzeni, umieszczonej pod przedniemi rzędami amfiteatru, jakby w dolnem piętrze, zatem dla słuchaczy niewidocznej, przestrzeni otwartej z przodu, a mającej ściany zbudowane w kształcie akustycznej konchy, która wyrzuca fale głosowe przez ów odstęp przed pierwszemi rzędami na całą widownię w ten sposób, że ucho nie może zdać sobie sprawy z kierunku ich ogniska. Jest to czarodziejskie spotęgowanie działania muzyki na uczucie. Trudno zaiste dać słowami pojęcie o wrażeniu, jakie sprawia n. p. cudny *Vorspiel* Parsifala, gdy wśród ciemności prawie całkowitej, wśród ciszy absolutnej i skupienia, wykonany przez orkiestrę, z samych artystów złożoną, poczyna brzmieć i dźwięczy naokoło nas, przybywając niewiadomo skąd, z drżącej nim całej atmosfery otaczającej. I w tych warunkach słuchamy przegrywki każdego aktu. Przy ostatnich jej dźwiękach kotara-kurtyna rozdziela się nagle w połowie od góry do dołu i bez najmniejszego szelestu, przechodząc z błyskawiczną szybkością przez kształty estetycznych fałd i festonów, uchodzi na oba boki ku górze, odsłaniając oczom naszym scenę zalaną jasnem światłem, którego łagodny odblask napełnia teraz cały amfiteatr. Przedstawienie zaczyna się — zwróćmy teraz ku niemu całą naszą uwagę.

III.

Treść poetycka aktu I i jej rozbiór.

Akt pierwszy stawia nas wpośród „świętego gaju", dziedziny lesistej, położonej w pięknej górskiej okolicy a otaczającej zamek Monsalvat, siedzibę szlachetnych rycerzy Grala. Święty Gral, to u Wagnera, jak w pierwotnem podaniu, czara z krwią Zbawiciela, kryształowa czara, która służyła Chrystusowi przy ostatniej wieczerzy, a do której Józef z Arymatei, po zdjęciu z krzyża, zebrał krew, spływającą z ran Ukrzyżowanego. Tę najświętszą relikwję, wraz z włócznią Longinusa, która tę krew przelała, przynieśli ongi, „w chwili wzmożenia się zła, zagrażającego państwu czystej wiary", aniołowie, i oddali straży Titurela, najszlachetniej-

szego ze szlachetnych, ojca Amfortasa. Titurel na zamku Monsalvat zbudował dla tej świętości świątynię; tam jej strzegą rycerze Grala, których on był pierwszym królem, — tam od czasu do czasu król, będący nietylko wodzem rycerzy, lecz zarazem rodzajem arcykapłana, wśród uroczystego obrzędu wyjmuje drogocenną czarę z zawierającej ją skrzyni i podnosi tak, ażeby wszyscy zgromadzeni mogli ją ujrzeć. Widok Grala działa na wiernych cudownie, napełnia ich nadprzyrodzoną siłą do spełniania „dzieł Zbawiciela"; nawet śmierci broni do nich przystępu, bo oto sam zgrzybiały Titurel, zdawszy z powodu starości władzę swą i obowiązki na syna, Amfortasa, zbyt słaby nawet do spełniania owej kapłańskiej czynności, nie umiera, bo widok Grala utrzymuje w nim życie. Nadzwyczajne te łaski są jednak udziałem tylko wybranej drużyny; Gral nietylko jest strzeżony przez oddanych jego służbie rycerzy, nietylko zamek jest wzniesiony na trudno dostępnej skale, ale nieczyści, źli, grzesznicy niepokutujący, nie mogą nigdy znaleźć drogi do Monsalvatu.

Nam jednak jest danem odrazu zapuścić oko w święty gaj, pełen spokoju i uroczystej ciszy, gdzie nawet zwierzęta są zupełnie bezpieczne, bo tu zabijać nie wolno. Jest wczesny ranek. Od strony zamku daje się słyszeć ranna pobudka na trąbkach; ze snu pod drzewem zrywa się Gurnemanz, niemłody ale żwawy, dobroduszny, sympatyczny rycerz, budzi dwóch giermków i po krótkiej wspólnej modlitwie, która nam w orkiestrze daje poznać piękny, poważny motyw „wspólnej wiary", poleca im przygotować w pobliskiem jeziorze kąpiel dla króla Amfortasa, który zapewne, po nocy bezsennie spędzonej wśród cierpień, zapragnie ulgi, jaką mu przynoszą chłodzące fale jeziora. Po chwili na wpół dzikim rumaku z rozwianą długą grzywą zjawia się Kundry, owa dziwna, „posłanka Grala"; przynosi ona flaszeczkę drogocennego balsamu, zdobytą w Arabji dla Amfortasa, oddaje ją Gurnemanzowi, a sama, zmęczona, układa się z boku do spoczynku.

Tutaj, dla łatwiejszego objęcia treści, będzie pożytecznem wstawić odrazu szczegółowszą charakterystykę tej dziwnej postaci, kreacji bardzo oryginalnej. Kto ona, skąd po-

chodzi, nie wie nikt. Musi ona sięgać wiekiem prastarych czasów, bo już za Titurela znajdowano ją wśród gór w tej okolicy; ale jej dziki wygląd nie nosi żadnych znamion wieku. Cerę ma raz bladą, to znów ciemną, jakby od słońca spaloną. Bujne, czarne włosy zwisają rozpuszczone lub splecione w długie warkocze. Ubrana zawsze jednako w ciemno czerwoną szatę, ujętą w pół dziwacznym pasem ze skór wężych. Oczy czarne strzelają czasem jak rozżarzone węgle, czasem spojrzenie bywa niepewne, unikające oka innych, to znowu nieruchome i ostre. Rycerze, którym ona wciąż chętnie a skutecznie w najtrudniejszych pracach pomaga, traktują ją nie tyle jak człowieka, ile raczej jakby jakieś dziwne, czarodziejskie zwierzę. Od czasu do czasu znika ona zupełnie na jakiś czas, i wtedy zawsze zdarza się jakieś nieszczęście; poczem ją zwykle znajdują przypadkowo gdzieś w zaroślach lub w grocie, zesztywniałą, pogrążoną w letargu, podobnym do śmierci. Najczęściej wtedy ratowaniem jej zajmuje się Gurnemanz, jako że ją zna oddawna; zanosi ją do ciepłej izby, rozgrzewa, cuci — aż Kundry powraca do przytomności. Wtedy zwykle rozpaczliwie złorzeczy sobie samej za poddanie się temu dziwnemu uśpieniu, z jękiem zrywa się i rozpoczyna znowu swą służbę. Rycerzom często przychodzą wątpliwości, czy ją uważać za dobrą, czy za złą siłę; w każdym razie mają ją za poganke, nigdy bowiem nie widziano jej przy religijnym obrzędzie. Gurnemanz strofuje ją czasem dość ostro, ale wogóle otacza ją opieką; przypuszcza, że to istota odpokutowująca jakieś ciężkie dawniejsze grzechy, że więc ta dobrowolna służba i jej samej pożytek przynosi. Rycerzom Kundry okazuje zawsze tylko obojętność, nawet częstokroć lekceważenie; podziękowań przyjmować nie chce; objawia zawsze tylko niezmierną gorliwość w spełnianiu usług. Obecnie chodzi jej niesłychanie o przyniesienie ulgi Amfortasowi — a jednak chwilami szyderczo się znowu ze wszystkiego wyśmiewa.

Dalszy ciąg przyniesie nam klucz tych zagadkowych sprzeczności. Tymczasem oto, zaledwo Gurnemanz zdążył dowiedzieć się o pochodzeniu balsamu, od strony zamku ukazuje się cierpieniami złożony król, niesiony w lektyce. „O, jakiż to ból, widzieć tego potomka zwycięzców, wtrą-

conego w sile wieku w niewolę własnej niemocy"! woła Gurnemanz. Pochód z lektyką przystaje na chwilę, urok cudnego ranka wśród lata sprowadza chwilową ulgę choremu, pada kilka słów rozmowy, poczem król daje znak, rycerze unoszą go dalej ku jezioru. Teraz z pytań pozostałych giermków i objaśnień, udzielanych im przez Gurnemanza, dowiadujemy się, w jaki sposób powstała ta niedająca się zagoić rana. Oto Amfortas, wracając z przedsiębranej w obronie dobra wyprawy, dzierżąc w ręku tę włócznię, co ongi bok Zbawiciela przebiła, spotkał cudnej urody kobietę, której urokowi nie zdołał się oprzeć. Padłszy w jej objęcia, wypuścił z rąk włócznię. Przyczajony w pobliżu Klingsor przyskoczył, schwycił ją, i zanim wierny Gurnemanz na straszny krzyk Amfortasa zdążył nadbiec z pomocą, uniósł tę broń cudowną, zadawszy nią nieszczęsnemu w bok ową nieuleczalną ranę. „Któż to jest Klingsor"? pytają giermkowie. Gurnemanz opowiada, że jest to człowiek, który ongi pragnął osiągnąć najwyższe dobra, pragnął znaleźć drogę do Grala, ale pragnął przez pychę, nie umiał zwalczać grzechu, więc też i drogi tej wyszukać nie zdołał. Sądząc, że grzech w sobie zabije, usuwając źródło pokusy, sam ciało swoje osłabił, kalecząc je, i tem zamknął sobie raz na zawsze przystęp do cnoty, dającej się zdobyć jedynie przez walkę z pokusą. Odtrącony wskutek tego przez Titurela, doprowadzony do wściekłości bezowocnością pogoni swej za wyżynami, przerzucił się w drugi kraniec, oddał się na usługę złu; zbadaniem sztuki czarnoksięskiej zdobył sposoby czarowne, i z zawziętością zaprzysiężonej nienawiści dąży do zniszczenia za ich pomocą dziedziny dobra. Marzy on o zdobyciu Grala, że zaś niezdolen jest doń dotrzeć, postanowił straż jego, czystych rycerzy rozbroić, obezwładnić pokusą, rozkoszami zmysłowemi. Więc poza górami otaczającemi Monsalvat, w równinie, wybudował czarowny zamek, w którym ma rój szatańsko pięknych kobiet i tam zwabia rycerzy. „Już wielu nam popsuł", mówi ze smutkiem Gurnemanz. Ażeby tej pladze koniec położyć, Amfortas wybrał się sam, ze świętą włócznią, rękojmią zwycięstwa, w ręku, na wyprawę, która... już wiemy jak się haniebnie skończyła. Teraz włócznia cudowna jest

w ręku Klingsora, z jej pomocą spodziewa się on opanować Gral. Ale oto gdy Amfortas, jęczący w bezustannych cierpieniach, klęczał raz przed Grałem, błagając o jakiś znak, jakąś nadzieję ratunku, ujrzał nad świętą czarą światło, w którem jak gdyby jakaś nadziemska twarz mglistemi rysami zamajaczyła, i usłyszał słowa: „Oczekuj wybrańca mojego, prostaka czystego, świadomego przez współczucie" *(Durch Mitleid wissend, der reine Tor, harre sein, den ich erkor)*.

Tutaj opowiadanie Gurnemanza przerywa podnoszący się nagle w stronie jeziora zgiełk, wołanie ze zgrozą: „łabędź, łabędź zraniony!" Nad scenę wlatuje łabędź i zatoczywszy bezsilnie ostatnie koło, pada martwy. Ogólne oburzenie, bo wszakże w świętym gaju zabijać nie wolno. Po chwili rycerze i giermkowie wprowadzają pięknego, śmiałego, młodego łucznika, wskazując, że strzała z łabędzia wyjęta pochodzi z jego kołczana. Jest to nasz bohater Parsifal. Na pytanie Gurnemanza: „ty zabiłeś?" chłopiec odpowiada bez wahania: „oczywiście, gdy ptak leci, ja go trafiam w lot"! Wszyscy wołają do Gurnemanza: „Ukarz przestępcę!" Gurnemanz surowo lecz spokojnie zwraca się do chłopca! „I ty mogłeś zabijać tu w świętym gaju? Co ci zawinił ten biedny ptak? Krążył nad jeziorem, dążąc do swej samiczki — nam był miłym — a teraz patrz: krew się sączy, skrzydła zwisają, oko mętnieje — czy widzisz to spojrzenie?" Parsifal słuchał z rosnącem przejęciem — nagle, wzruszony, porywa swój łuk, łamie go, odrzuca strzały i zasłania ręką oczy. „Jak mogłeś tak wielką winę popełnić?" — „Ja... jej nie rozumiałem." — „Skąd przybywasz?" — „Nie wiem." — „Kto twym ojcem?" — „Nie wiem." — „Jakież twoje imię?" — „Miałem ich kilka, ale teraz nie pamiętam żadnego." Gurnemanz na stronie zauważa: „Równie głupiego nie znam, chyba Kundry" — ale w jego umyśle budzi się już jakieś przypuszczenie, bo oddala wszystkich, prócz leżącej wciąż z boku Kundry i sam prowadzi dalej indagację. Parsifal opowiada, że miał matkę, która go wychowała w pustyni, że łuk zrobił sobie sam. „Jednakże" mówi Gurnemanz, „wydajesz się być z wysokiego rodu; czemuż ci matka nie dała lepszej broni?" Tu wdaje się

w rozmowę Kundry, objaśniając, że chłopiec urodził się już sierotą, że jego ojciec, Gamuret, poległ w boju, a matka, chcąc ustrzec syna od podobnego losu, nie dopuściła go do poznania broni wogóle, wychowała go na... prostaczka. Parsifal opowiada dalej, że raz spotkał dwóch rycerzy w błyszczącej zbroi, że widok ich obudził w nim pragnienie życia rycerskiego, więc wybiegł w świat, a łuk zdobywał mu zwierzynę i bronił od niebezpieczeństw. W toku rozmowy Kundry oznajmia, że porzucona przez młodzieńca matka umarła. Na tę wiadomość chłopiec, niesłychanem wrażeniem jakby oszołomiony i bezprzytomny, rzuca się na Kundry i chwyta ją za gardło, tak, że Gurnemanz musi ją bronić; potem, znużony wzruszeniem, omdlewa prawie. W tem wszystkiem mamy charakterystykę, o której uwydatnienie Wagnerowi chodzi. Parsifal przedstawia się nam jako pełne świeżości dziecię przyrody, z naturą bogatą, śmiałą, impulsywną, niezmiernie wrażliwą, z duszą niedotkniętą najmniejszym pyłkiem brudu, zupełnie nieświadomą zła, ale przedziwnie usposobioną do odczuwania cierpień innych, do współczucia, do tego współczucia, które mu uprzystępni zrozumienie źródła cierpienia, pojęcie zła, bez skalania się niem, uświadomienie, bez utraty zbawczej siły swej czystości. Uspokoiwszy go, Gurnemanz zdradza myśl swoją: „Zdaje mi się, że się na tobie poznaję. Jeżeli jesteś czysty, Gral cię nakarmi i napoi." — „Co to jest Gral?" — „To się objaśnić nie da, ale pójdź ze mną" — tu po ojcowsku obejmuje go ramieniem za szyję — „do Grala nie dojdzie, kogo on sam nie wiedzie do siebie."

Tu następuje przejście od pierwszej do drugiej odsłony aktu bez spuszczenia kurtyny, w formie, którą nazwijmy po jej właściwem imieniu: efekt sceniczny. Wagner, gdy się sposobność ku temu nadarzała, nie gardził śmiałemi innowacjami teatralnemi, działającemi na wyobraźnię; wszakże nie zawahał się przedstawić nam pierwszego aktu „Złota Renu" w wodzie, na dnie rzeki. Tutaj Gurnemanz zaczyna prowadzić Parsifala ku zamkowi, ale nie oni nam schodzą z oczu, tylko całe otoczenie ich drogi, drzewa, skały, wąskie szczeliny, przez które droga prowadzi, przesuwają się przed oczyma naszemi przy dźwiękach nieustającej symfonji w or-

kiestrze, w której się daje słyszeć i długo góruje przejmujący, niezmiernie wyrazisty motyw muzyczny, zwany w rozbiorach motywem „męki grzesznika", *das Sündenqualmotiv;* nad nim bierze górę po chwili motyw „Wieczerzy Pańskiej", wreszcie zaczynamy słyszeć z początku jakby z oddali, słabo, później coraz wyraźniej bicie dzwonów, przesuwają się jakby wykute w skale krużganki, które wreszcie wśród wspaniałych fanfar w orkiestrze ustępują, odsłaniając okazałe wnętrze rodzaju świątyni, uwieńczonej u góry wysoką kopułą, wspartą na kolumnach, a wznoszącą się nad miejscem, przeznaczonem na mającą się odbywać mistyczną ucztę, zastawionem w tym celu w okrąg dwoma półkolistemi, biało nakrytemi stołami. Z prawej strony w głębi rozwierają się podwoje, i przy chóralnym śpiewie, głoszącym, iż zgromadzenie zbiera się na przyjęcie najwyższych łask, wchodzą zastępy rycerzy, potem giermków; wszyscy stają na przeznaczonych sobie miejscach za stołami i milkną. Wówczas z przeciwnej strony wnoszą chorego Amfortasa, przed nim zaś stąpają czterej giermkowie, niosący zasłoniętą skrzynkę, którą stawiają na wywyższonym stole, jak gdyby ołtarzu, w środku głębi sceny. Za tym ołtarzem na rodzaju łoża zajmuje miejsce Amfortas. Podczas tego pochodu daje się słyszeć ze średniej wysokości kopuły niewidzialny chór, śpiewający na tle wspomnianego już, wzruszającego motywu „męki grzesznika" słowa: „Jak ongi za grzechy świata Jego krew w męce spłynęła, tak teraz z radosnem sercem przelewajmy krew za Odkupiciela — niechaj przez Jego śmierć ożyje w nas ciało, które on za nas oddał." Gdy ten chór przebrzmiał, orkiestra milknie, i z najwyższej części kopuły odzywa się chór chłopców — właściwie chór złożony z sopranów i altu, zwiastujący na nutę motywu „wspólnej wiary" zesłanie białej gołębicy i wzywający do spożycia podanych ludziom chleba żywota i wina. Ledwo chór zamilkł, z poza łoża Amfortasowego, jak gdyby z grobu, wznosi się głos starego Titurela: „Synu, Amfortasie, czy jesteś przy obrzędzie? Czy mam jeszcze ujrzeć Grala i żyć, czy umrzeć z braku pomocy Zbawcy?" Na te słowa zrywa się Amfortas z wybuchem rozpaczy: „Ojcze, ojcze, jeszcze raz ty odsłoń Grala i żyj, a mnie pozwól umrzeć!" — „Łaską Grala żyję, alem za

słaby, by mu służyć, twoim to obowiązkiem. Odkryjcie Grala!" — „Nie!" woła Amfortas, „nie odkrywajcie! O, oby żaden z was nigdy nie pojął, jak straszną męką dla mnie jest widok, który was zachwyca! Niczem rana i ból wobec katuszy obowiązku spełniania tego obrzędu! O, jak okropną jest kara, którą zsyła na mnie obrażony Pan łaski! Oto zbliża się chwila — zasłona spada — błyśnie krew Zbawiciela, czuję ją wlewającą się w moje serce — a tu obok czuję szalone falowanie własnej grzesznej krwi, rozrywające nanowo ranę zadaną tą samą włócznią! Litości! Panie miłosierdzia, daj mi umrzeć, uzdrów mnie śmiercią!" Komuś, kto słyszał na scenie ten monolog Amfortasa, dziwnie bladem się wydaje takie odczytanie słów jego bez towarzyszącej im muzyki — a opisać wrażenie, jakie czyni ta muzyka, niepodobna. Nie można sobie wyobrazić czegoś bardziej rozdzierającego, orkiestra formalnie jęczy, a motyw „męki grzesznika", rozwinięty w całej swej pełni, dochodzi do niebywałego napięcia wyrazu w dźwiękach. Po ostatnich słowach Amfortas padł na łoże i zakrył twarz rękami. Wtedy z kopuły *pianissimo,* bez orkiestry, chór młodzieńców i chłopców razem śpiewa znane nam już słowa tajemniczej zapowiedzi: „Oczekuj wybrańca mojego, prostaczka czystego, świadomego przez współczucie; taką obietnicę otrzymałeś, oczekuj z ufnością, a teraz spełń obrzęd!" Titurel powtarza rozkaz: „Odsłońcie Grala!" Wreszcie Amfortas podnosi się z wysiłkiem, chłopcy odsłaniają złotą skrzynię, z której wyjmują kryształową czarę i stawiają przed nim; w orkiestrze zapanowuje głęboki spokój, tem bardziej przejmujący, że dopiero co taka w niej burza szalała — i teraz następuje chwila najuroczystsza, przewyższająca siłą i głębokością nastroju wszystko, co kiedykolwiek dawał nam teatr. Amfortas klęka przed Gralem, w świątyni zaczyna się ściemniać — na tle ledwie dosłyszalnego *tremolo* w orkiestrze głosy z góry *unissono* intonują cudny, niezrównany, przypominający rodzaj Palestriny motyw „Wieczerzy Pańskiej", i na jego nutę śpiewają bardzo wolno słowa: „bierzcie ciało moje, bierzcie krew moją, dla miłości naszej". Gdy śpiew umilkł, w orkiestrze z tremola podnosi się cichutko na harfach arpeggiowana harmonja dążąca powoli w górę, gdzie na jej tle jak

gdyby echo powtarza powoli motyw, poczem arpeggia zstępują w dół, przechodząc wreszcie w akordy, które się rozpływają w ciszy. A wtedy te same głosy z góry, cicho i łagodnie na ten sam motyw, tonem molowym cokolwiek zmodyfikowany i jakimś dziwnym akcentem cierpienia zabarwiony, śpiewają znowu: „bierzcie moją krew, bierzcie ciało moje, na pamiątkę moją". I znowu, wśród ciemności, które już całkiem zaległy świątynię, dźwięki harf biorą, zda się, to wezwanie na skrzydła i niosą je powoli w górne sfery, gdzie znowu echo motyw powtarza. Nagle z góry pada silny promień światła na kryształową czarę, która się blaskiem purpurowym zapala, oświecając nim wszystko wokoło; wtedy Amfortas wstaje, powoli podnosi czarę i żegna nią uroczyście przytomnych, którzy wszyscy padli na kolana — następnie błogosławi dwa kosze chleba i dwa dzbany wina przed nim postawione — słyszymy kilka słów entuzjastycznej podzięki Zbawicielowi i zachwytu Titurela, poczem Amfortas stawia czarę, której blask stopniowo blednie. Powoli światło dzienne wraca, chłopcy usługujący wstawiają czarę do skrzyni, zamykają, nakrywają zasłoną; najuroczystsza chwila skończona. Teraz zaczynają znów grać dzwony, rycerze i giermkowie zasiadają za stołami i tam im chłopcy roznoszą i podają chleb i wino przed chwilą poświęcone, czemu oczywiście towarzyszy śpiew chóralny, zrazu tylko z kopuły, potem przez wszystkich rycerzy podjęty. Zajmując swoje miejsce, Gurnemanz skinieniem ręki wskazuje Parsifalowi siedzenie obok siebie; ale Parsifal, który przedtem, w czasie wybuchu rozpaczy Amfortasa, z oczyma w niego wlepionemi chwycił się był w niesłychanem wzruszeniu za serce, stoi teraz jak skamieniały, nieprzytomny. Po skończonej mistycznej wieczerzy następuje krótka, ale piękna chwila: oba chóry rycerzy z dwu stron wstają, kroczą ku sobie i oddają jedni drugim, przy dźwiękach motywu „wspólnej wiary", tradycjonalny, przez pierwszą epokę chrześcijaństwa przekazany, uroczysty pocałunek; potem otaczają Amfortasa, którego rana znowu silnie krwawi, wynoszą go i sami powoli wychodzą wszyscy w porządku, w jakim poprzednio weszli. Gdy świątynia opustoszała, Gurnemanz, który pozostał za innymi w tyle, podchodzi do Parsifala

i szarpnąwszy go z niecierpliwością za ramię, pyta: „Cóż tak stoisz ciągle? Czy zrozumiałeś, coś widział?“ Parsifal, chwytając się kurczowo za serce, daje głową znak przeczący. Wtedy Gurnemanz, zupełnie już rozgniewany, woła: „Widać, że jednak jesteś tylko prostakiem — *ein Tor;* — idź w swoją drogę, a na przyszłość zostaw w spokoju łabędzie i poszukaj sobie gęsi, ty gęsiarzu“! Przy tych słowach wypycha go przez drzwi boczne ze świątyni.

Akt pierwszy skończony, a z nim zamknęło się najwyżej duchowo stojące widowisko, jakie dotąd kiedykolwiek pojawiło się na scenie teatru. Ten superlatyw może łatwo wywołać wrażenie przesady, przewagi uczuciowego podziwu nad przedmiotowym sądem; nie chcąc więc ponosić zań wyłącznej odpowiedzialności, przytoczę tu słowa Franciszka Liszta, napisane w parę dni po usłyszeniu drugiej odsłony pierwszego aktu, wykonanej dla niego w willi Wahnfried, domu PP. Wagnerów. Pisze on: „Pierwszy akt jest wykończony; otwierają się w nim najcudowniejsze głębie i najbardziej niebiańskie wyżyny sztuki. Wzniosłość tego dzieła graniczy z niemożliwością, nie wykonania materjalnego, ale osiągnięcia zrozumienia jego wewnętrznej treści przez naszą publiczność, skierowaną — jak powiada Champfort — tylko ku temu, co niskie.“ Z superlatywami Liszta solidaryzuję się najzupełniej, ale pessymizmu jego nie podzielam. Allegorje w opowiedzianej przed chwilą akcji zawarte nie są wcale tak trudne do pojęcia dla myśli wychowanej przez chrześcijaństwo — a taką jest bądź co bądź myśl każdego europejczyka — o ile ta myśl swój ten pokarm duchowy cokolwiek zgłębiła. Gral, to symbol pierwiastka boskiego, udzielającego się człowiekowi, zlewającego nań pewne łaski; a więc: światło zeń płynące utrzymuje w wiernych życie duchowe, daje każdej jednostce ludzkiej rozeznanie jej posłannictwa, odróżnienie jego od pobudek egoistycznych, wreszcie siły do jego spełnienia; a więc także: człowiek nieczysty, grzesznik nieskruszony nie znajduje doń drogi. Rana Amfortasa, to wyrzuty sumienia, tem okrutniejsze, im dusza szlachetniejsza, wyolbrzymiające się w typie jednostek wyższych aż do niewysłowionej męki, którą tutaj jeszcze zaostrza konieczność spełniania najwyższego kapłaństwa

przy druzgocącem poczuciu swojej niegodności. Im jaśniej go oświecają promienie Grala, tem straszniejsze wyrzuty, rana krwawi. To wszystko symbole przejrzyste. Amfortas, to przedstawiciel ludzkości cierpiącej za swój grzech, w najwyższym, typowym wyrazie tego cierpienia. Titurel, nieumierający i wydający rozkazy jakby z grobu, to głos przeszłości, to władza prawowita tradycji, to nieoszacowany dorobek pokoleń minionych, działający wciąż wśród żyjących, dopóki ci go wiernie przechowują. Gdy grzech się rozwielmożni, i — nie siła wewnętrzna cudownej pomocy z góry, lecz wpływ jej z powodu ostygnięcia ludzi zanikać pocznie, głos przeszłości coraz słabiej będzie przemawiał wśród żyjących, źródło tradycji wyschnie, Titurel, ów wybraniec, który ongi otrzymał święty depozyt z rąk aniołów, zamrze. A Parsifal pierwszego aktu, to także wybraniec, ale wybraniec przyszłości, noszący w duszy zaledwo zaród sił, zdolnych ratować, zbawiać współbraci, a tymczasem dopiero natura do przyszłego swego posłannictwa przedziwnie usposobiona, otrzymująca w świątyni Monsalvatu pierwsze zapłodnienie pierwiastkiem duchowym ze źródła Chrystusowego. Z siłą współczucia natury wyjątkowo wrażliwej odczuł on odrazu, jak silnie Amfortas cierpi, lecz nie pojmuje jeszcze, co cierpi, czemu cierpi. Ale to nie wszystko: jak się z późniejszych słów jego dowiemy, odczuł on dużo więcej; usłyszał bowiem ze wzruszeniem skargę Boga-Zbawiciela na niegodność rąk splamionych, które go piastują, czyli, dotarło już do jego duszy p o w o ł a n i e do służby bożej. Wszystko to wtargnęło w jego duszę jako potężne i przemożne, ale jeszcze chaotyczne, nieokreślone wrażenie, które niemniej jednak wywołało w niej kiełkowanie przyszłego życia duchowego.

Przed oczyma więc naszemi rozgrywa się dramat najgłębszych strun każdej moralnie żyjącej duszy dotykający, ale też dla każdej takiej duszy zrozumiały, i sądzę, że w każdem środowisku intellektualnem znajdzie się zawsze dość liczne grono słuchaczy, którzy wzniosłą scenę na Monsalvacie dostatecznie pojmą i stosownie do swego usposobienia słabiej lub silniej odczują. Uwaga więc Liszta o tyle tylko jest może słuszną, że dzisiejsza publiczność, nieprzy-

zwyczajona do stąpania w teatrze po takich wyżynach, w znacznej swej części doznaje zdziwienia, jakby zawrotu głowy. Pamiętam, jak wychodząc po pierwszym akcie w Bayreuth z teatru na boczne galerje, mijałem grupę Francuzów, żywo zwracających się do jakiegoś poważnie wyglądającego ziomka, widocznie jakiegoś autorytetu: „I cóż, bardzo Pan zachwycony?“ — „Tak, zachwycony prawdziwie, ale i oszołomiony trochę!“ Jakim natomiast jest zachwyt słuchacza zgóry obznajomionego z tekstem i muzyką, przygotowanego do wchłonięcia całej tej masy piękna a chętnego iść za Wagnerem na te zawrotne szczyty, to wypowiedzieć trudno. Raz ujrzana świątynia Monsalvatu pozostaje mu na całą resztę życia żywem, silnem i zawsze wzruszającem wspomnieniem. Jedna mu się tylko dzieje krzywda: przez długi czas potem — a może już nigdy — nie odnajdzie on przyjemności, jaką może znajdował przedtem w banalnych, pospolitej treści przedstawieniach. Tak — jeśli Champfort nie bez pewnej słuszności, acz zbyt bezwzględnie twierdzi, że nowoczesne widowiska skierowują publiczność ku temu, co niskie, to Parsifal swoich słuchaczy potężnie od tego kierunku odchyla.

Że nastrój sceny na Monsalvacie jest siły i głębokości niebywałej, niezrównanej, to uznali wszyscy krytycy bez wyjątku, nawet najbardziej niechętni charakterowi tego nastroju. Charakter ten, jak widzieliśmy, jest wybitnie religijny — i nietylko religijny, ale nawskróś chrześcijański. Możnaby powiedzieć, że chociaż bohaterem widocznym sceny jest Amfortas, a raczej ludzkość spragniona Boga, ale skalana grzechem i jęcząca w poczuciu swej niegodności, jednakże bohaterem rzeczywistym, choć ukrytym, osią moralną, duszą duszy obrazu jest... Chrystus. Wagner, który w swoich mowach i pismach za młodu okazał się był bezwyznaniowcem, który potem w miarę życia począł pojmować chrześcijaństwo i przejmować się niem, ale nigdy nie wyrzekł się stanowiska niczem nie skrępowanej, t. zw. „wolnej“ myśli, poczuł i uznał, że pragnąc skutecznie szerzyć miłość, pragnąc zabić w człowieku egoistę, kruchej ima się broni, kto szermować chce jedynie rozumowaniem, wystawianiem piękna i pożytku miłości i choćby najidealniejszem jej rzeźbieniem w samej czystej sztuce; że temu szermierzowi, zarówno jak

mickiewiczowskiemu głupcowi, może łacno wody zabraknąć. Wagner nie podzielał pojęć głupca; więc w najpiękniejszym artystycznie i najwznioślejszym duchowo obrazie ukazał nam owo stałe górskie źródło, od którego wodociąg, jeśli ma spełnić swe zadanie, rozpoczynać się musi — ów punkt styczny ludzkiego z boskiem, punkt, do którego się boski pierwiastek schyla a ludzki wznosi, by zaczerpnąć stałego prądu żywej wody.

Charakter religijny i chrześcijański uroczystości na Monsalvacie został oczywiście zgodnie stwierdzony we wszystkich rozchwytywanych na całym świecie sprawozdaniach z pierwszych przedstawień; zauważmy jednak przytem ciekawy fakt, że ze strony Niemiec protestanckich podniosły się zaraz głosy, wytykające w niej cechy... katolickie, jak gdyby przeciwstawiające się duchowi protestanckiemu. Nie można tym głosom odmówić pewnego uzasadnienia. Obrządek ukazywania wiernym Grala uderzająco przypomina podniesienie przy katolickiej mszy — nagłe nabieranie przezeń blasku zdaje się symbolizować transsubstancjację, cała pompa, otaczająca obrządek, przypomina raczej uroczyste katolickie, niż surowe protestanckie nabożeństwa. Znany i zdolny, acz niezbyt głęboki pisarz niemiecki, Paweł Lindau, w swych „Listach o czystym prostaczku", opowiedziawszy szczegóły sceny, działające, jak się wyraża, „kościelnie", pisze: „Kiedy protestant, urodzony w kraju, który wydał Marcina Lutra, jest w stanie odczuć w całej pełni całą tę właśnie poezję Kościoła, podartą na strzępy przez Reformację, wtedy staje się on bardziej katolikiem od niejednego prałata." A dalej: „Protestant Wagner, w walce swej z trzeźwością dni naszych, zbliżał się coraz bardziej do mistycyzmu i obecnie jest już niedalekim od czci Matki Boskiej." W ustach protestanta, zwracającego się do protestanckich Niemiec, oskarżenie zaiste ciężkie, nie jest ono jednak zasłużone. Wagner nie zdążał ku katolicyzmowi, lub może w rozwoju duchowym zdążał ku niemu bezwiednie; był tylko poetą i myślicielem. Prawdopodobnie katolickie formy rytualne podziałały bez jego świadomości na wyobraźnię jego poetycką, a co ważniejsze, w samej treści nabożeństwa katolickiego musiał uznać większą duchową zgod-

ność z obrazem, jaki nam chciał przedstawić na wyżynach Monsalvatu, obrazem zetknięcia, przez wzajemne zbliżenie się ku sobie, dwu pierwiastków, boskiego i ludzkiego.

Mimo jednak, że charakter sceny Monsalvatu jest bezsprzecznie religijny, niewątpliwie błąd popełniają ci pisarze, którzy Parsifala nazywają „misterjum". Określenie to w kurs puścił pierwszy bodaj że Kamil Bellaigue, koryfeusz a dzisiaj nestor krytyki muzycznej francuskiej, mówiąc z przekąsem o utworze, którego treści duchowej niebardzo rozumiał. Następnie miano to stawało się coraz bardziej obiegowem; niedawno w Warszawie afisze Filharmonji zapowiadały wykonanie ustępów z „misterjum" Wagnera. Błąd ten popełnia nawet autor najpoważniejszej w naszej literaturze, wielce zajmującej i doskonale, w muzycznej zwłaszcza treści dramatów, orjentującej książki o Wagnerze, Zdzisław Jachimecki. Wagner dawał swoim ostatnim dramatom nazwę *Bühnenfestspiele*, pragnąc tem uwydatnić, zgodnie ze swem marzeniem, że mają się one, wzorem greckich igrzysk, stać kiedyś dla ludu sposobem obchodzenia dni uroczystych; Parsifala zaś nazwał *Bühnenweihfestspiel*, chcąc zapewne tym dodatkiem „weih" zaznaczyć poważny, uroczysty charakter dramatu. Ale Bühnenweihfestspiel bynajmniej nie znaczy misterjum i pozwalam sobie przypuścić, że ten wyraz narzucił się pewno jako ratunek wobec zupełnej niemożności oddania w innych językach tak zawile złożonej niemieckiej nazwy. Misterjum jednakże jest czemś zgoła innem; jest utworem scenicznym, mającym cel wyłącznie religijno-moralny, dążącym do obudzenia uczuć pobożnych zapomocą naocznego przedstawienia historycznej strony Pisma świętego lub żywotów Świętych; i choćby było tak artystycznie wykończone, jak przedstawienia pasyjne w Oberammergau, ono się sztuką posługuje tylko, ale samo nie należy właściwie do dziedziny sztuki. Do dziedziny sztuki zaliczonym być może tylko utwór, który, chociażby się jak bluszcz owijał naokoło pnia najrealniejszej historycznej czy życiowej prawdy, musi wymagać, jako nieodzownego warunku powstania swego, wolności artystycznej fantazji, i którego naczelnem prawidłem, kodeksem bezwarunkowo obowiązu-

jącym, są wymogi piękna. Za ich dopiero zezwoleniem miejsce w utworze artystycznym otrzymać może prawda, pomimo, że jednocześnie może być, jak jest najczęściej u Wagnera, a zwłaszcza w Parsifalu, celem, któremu utwór całą swoją duszą służy. Dla misterjum swoboda fantazji nie istnieje, regułą naczelną jest ścisłość historyczna i wpływ religijno-moralny, a piękno zaledwo do drugiego planu może w niem rościć pretensję. Parsifal zaś jest nawskróś dziełem sztuki i tylko dziełem sztuki; jest dramatem, jest poetyckim obrazem walk życia ludzkiego. Uczucia i przeżycia religijne należą do życia. Jeśli rzadziej od innych podpadają pod objektyw artysty, to może dlatego, że nie leżą na powierzchni; ale jak malarz ma prawo obnażyć ciało, tak poeta ma pełne prawo sięgnąć do głębin ducha, wydobyć ich tajniki i wyznaczyć im poczesne miejsce w dramacie.

Ale dramaturg chwyta w swój objektyw życie całkowite, w pełnym w danej chwili składzie odtwarzanego obrazu; nie ogranicza się, jak piszący misterjum, do jednej tylko strony życia. Więc też i w Parsifalu niema wyłączności. Dowodem tego jaskrawym będzie akt drugi, w którym zaiste trudno upatrzyć część składową misterjum, a który nas nagle przenosi z mistycznych wyżyn Monsalvatu w nizinną dziedzinę zmysłowych rozkoszy.

(Ciąg dalszy nastąpi)

Konstanty Przewłocki.

Dziecko proletarjatu.

Dziecko inteligentne, tem bardziej naturalnie z arystokracji, wogóle ze sfer t. zw. „wyższych", a z drugiej strony dziecko robotnicze, wiejskie [1]), „proste" - jak się zwyczajnie wyraża — to dwa odrębne światy; takie przekonanie panuje prawie w całem społeczeństwie. Tkwi ono tak głęboko w przeświadczeniu ogółu, że nikt nie uważa za potrzebne wypowiadać go nawet, przeszło bowiem od niepamiętnych już czasów w stadjum opinji powszechnej, jako rzecz oczywista. Poruszanie tej kwestji, a jeszcze bardziej powątpiewanie o jej prawdziwości, może wywołać zdziwienie u jednych a uśmiech politowania u drugich, którzy uważają ją za sprawę przesądzoną już dawno nie tylko wśród warstw inteligentnych, ale i robotniczych. Te ostatnie zdają się zresztą potwierdzać to czynnie; ubożsi z pośród pracujących fizycznie nie podnoszą na tem polu żadnych pretensyj, szczęśliwcy zaś, którym wojna i lata następne przyniosły wybitne polepszenie losu, nie myślą wcale o zniesieniu różnicy pomiędzy dzieckiem „prostem" a „lepszem", tylko starają się swe własne przenieść z tamtej kategorji do tej drugiej; przepaść, jaka istnieje, nie znika więc, tylko przesuwa się nieco na lewo.

[1]) Mówimy tylko o warstwie robotniczej, ze sfer wiejskich włączamy więc co najwyżej robotników rolnych, wyłączamy zaś zupełnie gospodarzy, posiadających ziemię. Pomijamy również dzieci, przebywające stale w zakładach wychowawczych; jakkolwiek pochodzą one przeważnie z warstw robotniczych i wiejskich, to jednak wychowanie w zamkniętych zakładach nadaje im swoiste piętno, tak że nie można ich uważać za obraz dziecka proletarjatu.

Czy podział ten jest słuszny? Czy opiera się na realnych podstawach i odpowiada przedmiotowej prawdzie? Czy pomiędzy dzieckiem inteligentnem a prostem zachodzi rzeczywiście tak głęboko sięgająca różnica właściwości, fizycznych i duchowych, że usprawiedliwia wspomnianą opinję? Czy też odrębność ta jest raczej powierzchowna i stąd podział sztuczny, niekiedy nawet wprost mijający się z prawdą? — Oto zagadnienie, którem pragniemy się tu zająć.

Może kto z czytelników wzruszy ramionami i powie: czy nie szkoda czasu, czy niema dziś tylu ważniejszych problemów do poruszenia? — Są, bez wątpienia, lecz zdaje mi się, że niesłusznie lekceważyłoby się temat niniejszy, tak doniosły zarówno sam w sobie, jak w swoich konsekwencjach.

Przedewszystkiem jest to kwestja prawdy i sprawiedliwości, jedna i druga przecież zasadnicze. Jeżeli tyle twierdzeń, dotychczas uchodzących za niewzruszone, poddaje się dziś rewizji, i nie zawsze bez rezultatu, to czy nie możemy w imię prawdy i sprawiedliwości względem olbrzymiej części młodzieży zapytać, czy dotychczasowy sąd o niej był zgodny z tą linją? Nie jest chyba rzeczą obojętną, czy będziemy stale spoglądali z uczuciem radości i dumy na młodzież z warstw inteligentnych i wyższych, a z lekceważeniem lub nawet źle ukrytem niezadowoleniem na pozostałą, zapełniającą duszne izby robotnicze, tułającą się z braku innego miejsca na ulicach i placach publicznych. Powtóre, od sądu, jaki sobie tu wytworzymy, zawisło w niemałej mierze zdanie o wartości całej warstwy robotniczej, stosunek nasz do niej, traktowanie w życiu prywatnem i publicznem, pogląd na pewne problemy społeczne i wogóle potrzeby tego stanu. Wszystkie te rzeczy wiążą się bowiem dość ściśle ze sobą, a bliższe przyglądnięcie się młodej generacji sfer pracujących jest doskonałem wprowadzeniem do częściowego przynajmniej ich rozstrzygnięcia.

Wglądnięcie to jest jednak rzeczą niezmiernie trudną przedewszystkiem ze względu na niedostępność samego przedmiotu obserwacyjnego. Chcąc poznać i ocenić należycie dziecko robotnicze, trzeba zetknąć się z niem w taki sposób, aby znaleźć przystęp do jego duszy, ujrzeć je takiem,

jakiem ono jest naprawdę, w życiu codziennem. A to rzecz nie łatwa. Szkoła do tego nie wystarcza; nawet długoletnia i gruntowna obserwacja, w niej dokonana, jest zawsze jednostronną. Odwiedzanie rodzin robotniczych może objąć niewielką tylko liczbę domów i nie dotrzę głębiej, gdyż dzieci czują się wtedy onieśmielone i przybierają wobec gości pewną pozę sztuczną. Nawet kolonje wakacyjne mogą dać tylko częściowy i niedokładny obraz; dziecko jest tu za krótko (zwyczajnie cztery tygodnie), środowisko to jest dla niego czémś nowem, a przełożeni jeszcze bardziej; można tu poznać jego zalety i wady towarzyskie, ale za mało jest sposobności, by przeniknąć całokształt jego duszy.

Inne przeszkody w badaniu nastręczają się ze strony obserwatora. Brak naukowego przygotowania i stąd nieumiejętność zabrania się do rzeczy; przewaga uczucia, uniemożliwiająca spokojną obserwację i rzeczowy sąd; zbytnia ufność w siebie, zgóry powzięte przekonania i uprzedzenia, sympatje i antypatje, a w stosunku do dziecka robotniczego pewna niechęć lub przeciwnie, zbytni entuzjazm — wszystko to utrudnia ogromnie zorjentowanie się w przedmiocie i psuje przedsięwzięcie.

Główną zatem rzeczą było zdobycie odpowiednich warunków badania i zdaje mi się, że najdogodniejsze znalazłem w szpitalu dziecięcym. Krakowski szpital św. Ludwika, mieszczący około sto dzieci w wieku do czternastu lat życia, rekrutujących się, poza niewielką liczbą z domów zamożnych i inteligentnych, głównie z rodzin robotniczych, pozwoliły mi w ciągu ośmiu prawie lat zetknąć się bliżej z tą warstwą. Przedmiotem obserwacji byli oczywiście przedewszystkiem rekonwalescenci, względnie dzieci, których choroba była tego rodzaju, że nie odczuwały jej dotkliwiej. Naturalnie sprawa nie szła bynajmniej łatwo, zwłaszcza z początku. Dzieci są zwykle, niektóre nawet przez długi czas, nieśmiałe i wskutek tego małomówne; jeżeli jednak nie przychodzi się do nich tylko urzędowo, ale stara się przybrać raczej rolę domownika i przyjaciela, zachowuje życzliwy ton i naturalność w postępowaniu, traktuje wszystkich równomiernie, nie żąda zwierzeń i nie bada, to po pewnym czasie młodzież ta przestaje się bać, zaczyna za-

chowywać się coraz swobodniej, rozmawia jak u siebie i wogóle zwraca się z tą szczerością i otwartością, jaką z natury przewyższa dzieci z rodzin inteligentnych, przyzwyczajone do ciasnych ram etykiety. Wtedy przebywa się wśród niej niemal jak w domu, a czego nie zauważy się samemu lub nie usłyszy na sali, o tem dowie się od personalu pielęgniarskiego, rodziców lub lekarzy. Uzyskany w ten sposób obraz będzie w przeważnej części wypadków wiernem odbiciem danej grupy dzieci robotniczych, a pośrednio ich rodzin i stosunków domowych.

Przeprowadzone tam ściślejsze badania, uzupełnione spostrzeżeniami, poczynionemi w obcowaniu z rodzicami i dziećmi robotniczemi z różnych dzielnic Polski, objęły sporą liczbę młodzieży do lat czternastu, a zatem grupy dla tematu naszego najważniejszej, gdyż podaje taki wizerunek dziecka, jakiem ono wyszło z rąk ojca i matki. W późniejszych latach stan jego bywa bowiem często rezultatem wpływów postronnych i dlatego nie odzwierciedla dokładnie atmosfery rodziny robotniczej, na której poznaniu nam szczególnie zależy.

Jak w świetle powyższych danych przedstawia się dziecko proletarjatu w porównaniu ze swym rówieśnikiem ze sfer t. zw. wyższych?

Możemy pominąć bliższe rozpatrywanie tych jego stron, które każdy zna lub łatwo i wszędzie może sprawdzić. Nie potrzebujemy np. wchodzić w ocenę zdolności umysłowych; wszyscy bowiem wiedzą, że zarówno w rzędzie najlepszych jak najgorszych uczniów i uczennic szkół powszechnych i średnich reprezentowane są wszelkie stany, że ani ród, ani stanowisko, ani zamożność nie mają nic wspólnego ze zdolnościami i możnością postępu w nauce.

Również zbyteczną byłoby rzeczą, rozbierać kwestję zdrowia i sił fizycznych; dzieci zdrowe i chorowite, dobrze i słabo zbudowane zastajemy tak wśród arystokracji jak w rodzinach robotniczych. Nie potrzeba również udowadniać, że to samo wypadnie powiedzieć o estetycznej stronie; najpiękniejsze i najbrzydsze typy znajdziemy tu i tam; wystarczy wyjść na ulicę miasta, by to stwierdzić. Nawet

jeśli chodzi o delikatność ciała, różnica stanu zaznacza się dopiero u starszych i jest wywołana raczej pracą fizyczną; u dzieci jest ona bardzo mała, owszem niejedno dziecko robotnicze przewyższa pod tym względem swych szczęśliwszych rówieśników.

Czem jednak wytłumaczyć ową uderzającą nieraz różnicę pomiędzy dzieckiem inteligentnem a prostem, różnicę, której przecież zaprzeczyć niepodobna i która zwykle jest widoczna na pierwszy rzut oka?

Czem wytłumaczyć? — Powołam się tu nieco na własne doświadczenie. Kiedy rozpocząłem odwiedzać wspomniany szpital, spotykał mnie zawód jeden za drugim; dodajmy, że od czasu do czasu powtarza się on do dziś dnia. Przyglądając się chorym na sali, sądziłem często na podstawie ich fizjonomji, że mam przed sobą dziecko inteligentne; pytam więc i dowiaduję się, że to jest syn lub córka robotnika, stróżki itp. I naodwrót, przekonany najmocniej, że widzę dziecko proste, usłyszałem, iż ono pochodzi z domu inteligentnego. Pokazało się jednem słowem, że kiedy usunięto to, co odróżnia dzieci na zewnątrz, umyto wszystkie czysto, uczesano porządnie i przybrano jednako, różnica zacierała się, w wielu wypadkach znikała całkowicie, owszem niekiedy przybierała charakter wprost przeciwny dawnej. Nawet po odezwaniu się, tak niezawodnem zwykle kryterjum u starszych, nie zawsze można było poznać prawdę; dzieci proste, które uczęszczały już kilka lat do szkoły, wyrażały się czasem poprawniej i delikatniej od swych kolegów z rodzin inteligentnych.

Doświadczenie powyższe przemawiałoby więc za tym wnioskiem, że największą część owej mniemanej głębokiej różnicy pomiędzy dzieckiem inteligentnem a robotniczem należy sprowadzić do rzeczy zewnętrznych, t. j. do lepszego lub gorszego ubrania, starannego lub więcej zaniedbanego wyglądu, zachowania się i wyrażania. Pewnym dowodem słuszności tego sądu są dzieci, uczęszczające do szkoły. Póki młodzież ta nosiła ubrania dowolne, różnica pochodzenia występowała dość wyraźnie; z chwilą, w której zaprowadzono mundurki, nie można niekiedy absolutnie rózróżnić, czy się widzi przechodzącego chłopca lub uczennicę z mia-

sta czy ze wsi, z domu inteligentnego czy prostego. U starszej młodzieży kształcącej się odrębność ta zaciera się jeszcze bardziej i dochodzi do tego, że dorośli, pochodzący z domów robotniczych i wiejskich, są niekiedy daleko bardziej eleganckimi i kulturalnymi ludźmi, niż wychowani od małego w rodzinie inteligentnej. To są fakta na porządku dziennym i bynajmniej nie dzisiejsze.

Naturalnie, że całkowita różnica pomiędzy dzieckiem inteligentnem a prostem nie polega tylko na ubraniu i zewnętrznym wyglądzie. Wychowanie i kultura środowiska rodzimego wyciskają na każdem z nich odrębne piętno, które znajduje swój wyraz w psychice i całem postępowaniu dziecka. Lecz myliłby się, ktoby zbyt wysoko oszacował tę różnicę. T. zw. „lepsze" wychowanie, znajomość i obycie z wyższym poziomem życia towarzyskiego, nie zawsze idzie w parze z prawdziwą kulturą duchową, która przecież głównie rozstrzyga o istotnej wartości człowieka. Wyższa ta kultura, rozwinięta na podłożu chrześcijaństwa, jest tak uniwersalna jak ono, istnieje z reguły tam, gdzie wiara kwitnie w sercu i w czynie i stąd staje się zarówno udziałem rodziny inteligentnej jak robotniczej, u nas przecież naogół katolickiej. I tu, sądzę, leży ostateczne rozwiązanie zagadki, dlaczego pomiędzy dzieckiem prostem a inteligentnem nie tylko nie widać zasadniczej różnicy, ale owszem często szala zwycięstwa przechyla się raczej na korzyść tamtego. Jest to naturalnym wynikiem faktu, że dziecko proletarjatu wychowuje się wprawdzie i wzrasta w twardych warunkach zewnętrznych, ale dusza jego urabia się na najwznioślejszych prawdach religji katolickiej, podczas gdy ożywczej tej atmosfery brak jest w tylu rodzinach ze sfer wyższych.

Sprawdzenie powyższych twierdzeń nie jest bynajmniej trudnem. Wystarczy przeglądnąć szeregi młodzieży z domów inteligentnych, zwłaszcza zamożniejszych, między któremi zastajemy tyle jednostek wykoszlawionych fizycznie i duchowo, nie obiecujących wiele dobrego na przyszłość, a potem zestawić z niemi liczne falangi dzieci robotniczych. Odkrycia, jakie się tu niekiedy robi, bywają dla podzielającego wspomniane na początku uprzedzenia prawdziwą rewelacją.

Właściwością, która zasługuje na szczególniejsze podkreślenie, ponieważ wielu nie podejrzywa nawet o nią dziecka robotniczego, jest delikatność i szlachetność uczuć, która nie tylko pojawia się często, ale występuje niekiedy w stopniu wprost zdumiewającym. Pod tym względem młodzież ta może, zdaje mi się, stanąć spokojnie na jednym poziomie z swymi rywalami i jeżeli kogo dziwi takie powiedzenie, to zwracam uwagę, że szlachetność dzieci inteligentnych jest nieraz tylko płaszczykiem, narzuconym przez „dobre wychowanie", pod którym kryje się natura gruba i skłonna do złego, podczas gdy u dziecka prostego dzieje się przeciwnie: pod nieokrzesaną powierzchownością tkwi często serce złote, niezmiernie wrażliwe i podatne na wszystko, co wzniosłe i piękne. Znalazłem je tyle razy, w stopniu czasem nadzwyczajnym, u dzieci kolejarzy, zecerów, tramwajarzy, woźnych, ślusarzy, stolarzy, dozorców, kelnerów, górników, szewców, cieśli, murarzy, drobnych handlarzy, wszelkiej kategorji robotników fabrycznych i folwarcznych, różnych wdów, zmuszonych do pracy dla utrzymania siebie i dzieci, robotnic, stróżek, posługaczek itd. Tacy np. dwaj chłopcy, jak syn jednego robotnika fabrycznego i drugi ubogiej wdowy, posługaczki w teatrze, oraz dwoje dziewcząt, jedna córka ślusarza, a druga dziecko biednej robotnicy wdowy, mogłoby śmiało służyć za wzór dla najlepszych dzieci inteligentnych. Może się to komu wydawać trudnem do uwierzenia, lecz jest to tylko odwrotną stroną innego faktu, że pomiędzy młodzieżą z domów lepszych i najlepszych spotyka się znowu jednostki tak ordynarne i pozbawione głębszej wartości, iż wierzyć się nie chce, że mogą należeć rzeczywiście do rodzin, których nazwisko noszą.

Obok powyższej zalety, nad którą zatrzymaliśmy się umyślnie dłużej, ponieważ zwyczajnie odmawia się jej dziecku proletarjatu, podnieść wypada inną, doniosłą dziś zwłaszcza wobec zepsucia, wkradającego się do sfer inteligentnych i zamożnych, mianowicie prostotę obyczajów i wysoki poziom moralności. Ci, którzy nasłuchają się prostackich i nieprzyzwoitych wyrażeń, używanych pomiędzy robotnikami, oraz znają ich warunki mieszkaniowe, wyrabiają sobie w tej

mierze ujemne raczej zdanie. Tymczasem wcale tak źle nie jest; niewłaściwe owe i często powtarzane wyrazy są następstwem prostszej, z grubsza tylko ociosanej kultury i po pierwsze: fałszywem byłoby mniemanie, jakoby używanie ich było powszechne u dzieci prostych — wiele z nich aż do przesady uważa na te rzeczy — a powtóre, od nieprzystojnych wyrażeń do właściwej niemoralności daleka jeszcze pozostaje droga. Pomijając już, że wyrazy takie powtarza się zwykle bezmyślnie, nie trzeba zapominać o różnicy pomiędzy przyzwoitością w wyrażaniu się, a ściśle wziętą cnotą czystości.

I rzeczywiście z tych domów, w których cała liczna rodzina mieści się nieraz w jednej izbie, wychodzą, dzięki panującej w nich zdrowej atmosferze i opiece rodziców, matek zwłaszcza, dzieci niekiedy tak czyste, tak niewinne, nieznające prawie złego, że uwierzyć temu można jedynie wobec nie dającej się zaprzeczyć oczywistości. Nie robiłem w tym kierunku żadnych doświadczeń — uważam niektóre badania i ankiety, czynione na ten temat po szkołach i instytucjach za rzecz z punktu naukowego małowartościową, a przedewszystkiem za zbrodnię na duszy dziecka — ale też nie potrzebowałem tego; tryb życia w szpitalu, okoliczności związane z chorobą, z badaniami lekarzy i wspólnem pożyciem dawały aż nadto szerokie pole do obserwacji. Wiedziało się, w jaki sposób młodzież ta (przypominam, do lat czternastu) reagowała na wszystko, jak się zachowała i wyrażała, jak mówiła o tem między sobą, i wtedy można było przekonać się naocznie, że naogół traktowała te rzeczy jako coś naturalnego, nie widziała w nich wcale zła moralnego; jeżeli nawet zauważono z jej strony niewłaściwe odezwania się i żarty, to zdarzały się one bardzo rzadko i najczęściej można je było złożyć na karb owej prostej, nieokrzesanej kultury, wyniesionej z domu. Lecz taki stan rzeczy musi się uznać bezwzględnie za zdrowszy od nienaturalnej i szkodliwej pruderji, która wyrabia ludzi do przesady drażliwych na polu „przyzwoitości" w obecności innych, a dopuszczających się bez skrupułu najgorszych wykroczeń w ukryciu. Pod tym względem trzeba raczej powiedzieć, że

dziecko proletarjatu przynosi z reguły prawdziwą chlubę swym rodzicom.[1])

Możnaby poruszyć jeszcze sporo innych szczegółów, jak np. niemałej wagi dla wychowania i późniejszego życia okoliczność, że dziecko robotnicze jest naogół mniej rozpieszczone i rozgrymaszone, nie ma tylu pretensyj, nie dojrzewa przedwcześnie i jest więcej wytrwałe tak w pracy, jak w znoszeniu niewygód i dolegliwości. Pomijam te i inne szczegóły, i zbierając w całość wszystkie spostrzeżenia, poczynione zarówno w szpitalu jak poza nim, pozwolę sobie wyrazić przekonanie — że mniemana, głębiej sięgająca różnica pomiędzy dzieckiem proletarjatu a dzieckiem ze sfer inteligentnych i wyższych nie istnieje, ta zaś, która zachodzi, ogranicza się przedewszystkiem do cech zewnętrznych, w znaczeniu powyżej wyłuszczonem. Jest ona naturalnem następstwem wyższej, względnie niższej kultury domu i całego otoczenia, nie sięga wszakże u dzieci głęboko i ze zmianą warunków nie tylko wyrównuje się, ale nieraz przybiera charakter wręcz przeciwny dotychczasowej. W istotnych zaś rzeczach, tak co do strony fizycznej jak umysłowej i moralnej, dzieci obu kategoryj przedstawiają przeciętnie tę samą wartość, niema żadnych zalet ważniejszych, któremi dziecko sfer t. zw. wyższych przewyższałoby swego rówieśnika z warstw niższych, po jednej i po drugiej stronie znajdujemy jednostki równorzędnie najlepsze, najgorsze i pośrednie. Przedstawiciele jednej i drugiej kategorji mogą więc spokojnie stanąć ramię przy ramieniu, jako równi, bez pretensyj do istotnej wyższości i bez piętna niższości.

Może komu poglądy powyższe wydadzą się zbyt radykalne lub przesadnie optymistyczne. Nie sądzę, żeby tak było, gdyż formowały się one jedynie w następstwie bijącej w oczy rzeczywistości, na podstawie faktów niezaprzeczalnych i to wbrew podzielanej dawniej opinji przeciwnej. Trudno również powiedzieć, że obserwacje poczynione odby-

[1]) Mimowoli też po kilkoletniem doświadczeniu muszę przyznać, że o ile chodzi o czystość atmosfery moralnej wśród dzieci większych obojga płci, przebywających w szpitalu, czuję się zwykle pewniejszym przy młodzieży ze sfer robotniczych niż z domów inteligentnych.

wały się tylko na wyjątkowo szczęśliwych wypadkach — gdyż z konieczności musiały one objąć tę młodzież, jaką przyjęto do leczenia; tego zaś, by przez osiem prawie lat wszyscy robotnicy umawiali się, by przysyłać do szpitala tylko najlepsze dzieci, chyba nikt nie zechce powiedzieć. Jeżeli więc mimo to o całym tym licznym zastępie młodzieży do lat czternastu, jaki z różnych stron i domów przesunął się w tym okresie przez sale chorych, można z całą pewnością powiedzieć, że jednostki złe (względnie) należały do wyjątków, ogół zaś był dobry, w niemałej części nadzwyczajnie dobry — to z wszelkiem prawdopodobieństwem można wyciągnąć stąd wniosek, że i reszta dzieci proletarjatu musi być podobna. Wypadków ujemnych i mocno ujemnych, wielu wad i złego, nie zaprzecza się tem wcale, lecz nie zapominajmy, że nie brak ich także po drugiej stronie; równość więc chyba zupełna.

Tak przedstawia się problem dziecka robotniczego. Na tem jednak nie możemy się zatrzymać. Wszak dziecko to żywy obraz rodziców, nie tylko podobieństwem pochodzenia, ale, jeżeli jest większe, także obraz ich stanu moralnego, ich pożycia domowego i zdolności wychowawczych. Jeżeli więc dziecko proletarjatu ukazało się nam w tak dodatniem świetle, to musimy stąd wyciągnąć odpowiednie wnioski o całym stanie, z którego ono wyszło.[1])

Nie tylko trzeba więc powiedzieć, że warstwy te są u nas obecnie naogół moralnie zdrowe, czego chyba nikt nie zaprzeczy, ale że ten poziom jest często bardzo wysoki. Korzystne o nich zdanie musi się spotęgować dziś zwłaszcza, wobec stopniowej demoralizacji, jaka wkrada się do sfer inteligentnych, szczególnie zamożniejszych. Co najmniej możemy więc powiedzieć, że na tym punkcie, który jedynie decyduje o realnej wartości człowieka, jako takiego, jedne i drugie warstwy są równe; pod tym względem nazwa „stan

[1]) Badania poczynione ograniczają się wprawdzie głównie do zachodniej Małopolski i przyległej części b. Kongresówki, jednak pobieżne obserwacje, robione w pozostałych dzielnicach, pozwalają na pewne uogólnienie wyników, nie wykluczające oczywiście wyjątków.

wyższy" i „niższy" nie ma żadnego zastosowania, bo nie odpowiadałaby prawdzie.

Druga rzecz, jaką wobec faktów poprzednich trzeba podnieść na korzyść warstw pracujących fizycznie, to umiejętność wychowywania dzieci, uderzająca tem bardziej, że mimo wszystko sfery owe znajdują się w trudniejszem położeniu od inteligentnych. Dobrobyt robotnika wzrósł wprawdzie po wojnie, i to przesadnie nieraz w porównaniu do innych, ale tylko u pewnych jego kategoryj, większość zaś żyje nadal w ciężkich warunkach materjalnych, obarczona jest często liczną rodziną i z powodu niższej kultury wystawiona na różne trudności, jakich łatwiej przy tej samej nawet pensji uniknąć zdołają ludzie wykształceni. Wszystkie te okoliczności są więc przeszkodą do starannego i umiejętnego zajęcia się dziećmi — a jeżeli mimo to wśród dzieci tych znajdujemy tyle przykładów wychowania nie tylko dobrego, ale często nadzwyczaj dobrego, to fakt taki zmusza nas do tem większego uznania dla ludzi, którzy potrafili tego dokonać.

Wspaniałe niekiedy i podziwu godne wyniki ich pracy wychowawczej, świadczące nie tylko o wyrobieniu w dzieciach jakiejś oklepanej poczciwości i rozgarnięcia, ale wybitnej samodzielności i charakteru, mogłem stwierdzić niejednokrotnie; przytoczę jeden tylko przykład. Dobrze już popołudniu przybyłem do domu jednego robotnika, zajętego w fabryce żelaza, który mieszka w dalszej wsi podmiejskiej i którego parę dzieci znałem ze szpitala. Wrócił dopiero z pracy, po dziesięciogodzinnej nieobecności, gdyż fabryka oddalona jest o godzinę drogi. Żony nie było, wyjechała bowiem w sprawach rodzinnych. W domu pozostał syn siedemnastoletni, dwie córki, dwunasto- i dziesięcioletnia, oraz małe dziecko. Mieli dość czasu i sposobności, by korzystać ze swobody, a tymczasem ani jedno tego nie uczyniło; chłopiec pracował w domu, jedna z dziewcząt pasła kozę, druga była w pobliżu, a wszystko czyste, spokojne, zgodne i wesołe. I tak było zawsze, jak mi opowiadał ich ojciec; na żadne nie było skargi, żadne nie nadużyło zaufania rodziców.

I czy nie mogę się śmiało zapytać: ile rodzin inteligen-

tnych zdoła się poszczycić takiemi dziećmi? Z pewnością niewieleby się znalazło. Miałem znajomego; ojciec jego był pedagogiem z zawodu, uczył innych, jak wychowywać młodzież, a tymczasem własny jego syn nie chciał się uczyć, zmieniał studja, wreszcie, nieskończywszy niczego, wstąpił do wojska, bawił się wesoło, narobił długów i wkońcu odebrał sobie życie. Wypadków mniej tragicznych, ale zakończonych podobnem niepowodzeniem, mógłbym z pośród rodzin inteligentnych przytoczyć więcej — i właśnie dlatego sądzę, że należy oddać hołd ludziom prostym, którzy mimo niesprzyjających warunków potrafili osiągnąć tak niezwykłe rezultaty w pracy wychowawczej.

Dać społeczeństwu sporą liczbę ludzi, wychowanych w atmosferze moralnie zdrowej i na dobrych zasadach, jest wielką przysługą dla kraju — i to jest trzecia okoliczność, jaką należy podkreślić, kiedy się mówi o warstwie robotniczej. Rodziny te zresztą nie tylko podtrzymują egzystencję swego stanu, ale zasilają też wydatnie szeregi inteligencji. Powołam się choć na jeden przykład znajomego mi kolejarza, zajętego przy zwrotnicy, którego czterech synów zajmuje lepsze stanowiska urzędnicze i inżynierskie, piąty uczęszcza do gimnazjum a córka do szkoły powszechnej.

Zasługi te i inne klasy robotniczej wymagają wzajemnie od społeczeństwa żywszego zainteresowania się, uznania i prawdziwej troski o jej byt. Staranie o podniesienie jej poziomu kulturalnego, zapewnienie dostatecznego utrzymania, higjeniczniejszych warunków życia, opieki społecznej i odpowiedniego wykształcenia, nie może w żaden sposób uchodzić za niewłaściwe uroszczenie i utrzymane w właściwych granicach jest prostym wymogiem sprawiedliwości. Zapewne, demagogja przywódców niektórych stronnictw wyzyskuje te słuszne żądania i przesadzając je przeszkadza właśnie rzeczywistemu dobru robotnika, szerzy niechęć i nienawiść klasową; lecz to są nadużycia partyjne, z któremi właściwe potrzeby stanu robotniczego mało mają wspólnego. Świadomość prawdziwego stanu rzeczy powinna więc wpłynąć na inteligencję, by torowała drogę do zgody przez zrozumienie i uznanie, że ów robotnik również jest człowiekiem, który myśli i czuje podobnie, który ma rodzinę i kocha ją, cierpi

i drży z obawy, co będzie, gdy braknie mu dla niej kawałka chleba. Zbyt często zapomina się, że mnóstwo tych ludzi nie ma zapewnionej egzystencji i żyje z dnia na dzień, a tu trzeba utrzymać dom, wychować i wykształcić dzieci; czarna troska i strach przed grożącą nędzą jest może nie mniej często przyczyną owego ponurego wyrazu twarzy robotnika, jak wmawiana w niego złość i nienawiść klasowa. Tego wszystkiego nie rozumie często człowiek inteligentny, zwłaszcza jeżeli jest sam bogaty, ponieważ nie zetknął się z tym światem; spogląda na robotnika jak na istotę, mającą tylko twardą rękę i silny głos, czychającą na to, by go wyzyskać za pracę, a zapomina, że on ma również serce i to głęboko nieraz czujące.

Wkońcu jedna jeszcze zasadnicza kwestja. Widzieliśmy, że pomimo trudniejszych, niekiedy prawie rozpaczliwych warunków, rodzina robotnicza przedstawia naogół element moralnie zdrowy, a dzieci swe wychowuje przeciętnie i stosunkowo dobrze, w wielu wypadkach bardzo dobrze a czasem wprost nadzwyczajnie, tak że pod względem umiejętności wychowania trudno ją postawić niżej od rodzin inteligentnych. I wobec tego faktu budzi się pytanie: co utrzymuje tych ludzi na tak wysokim poziomie? Skąd, nie wiedząc przeważnie, że istnieje jakaś pedagogja, czerpią tę wielką znajomość sztuki wychowania, jaką przewyższają nieraz ludzi wykształconych? Na to pytanie jedną tylko znalazłem odpowiedź — z r e l i g j i.

Kilka lat temu było w szpitalu przez dłuższy czas dwoje dzieci, w wieku około dziesięciu lat, tak dobrych, miłych i pod każdym względem bez zarzutu wychowanych, że najlepszy dom mógłby się niemi poszczycić; wszyscy je kochali i podziwiali, co ich zresztą ani nie zepsuło ani nie uczyniło pretensjonalnemi. Wiedząc, że pochodzą z rodziny robotniczej, pragnąłem zobaczyć matkę, która tak potrafi wychować dzieci. Spotkałem ją też raz, lecz ku zdumieniu swemu ujrzałem kobietę prostą, niepozorną, w chustce; jedno tylko uderzało u niej, dziwna powaga i pogoda, tchnąca z jej twarzy. „Mąż mój zarabia mało — rzekła w toku rozmowy — dlatego i ja muszę pracować w cegielni, a dziećmi zajmować się o ile czasu mi starczy". A kiedy zauważyłem,

że te dzieci przynoszą jej prawdziwą chlubę, za całą odpowiedź dodała tylko: „Ale ja mam jeszcze jedno dziecko w domu; ma dopiero dwa latka, ale jak tylko mu się powie: Bozia — zaraz rączki składa i podnosi główkę do góry".

Oto sekret i podstawa wysokiego poziomu tylu rodzin robotniczych i ich zdolności wychowawczych; wszystkie bez wyjątku prawdziwie dobre dzieci robotnicze, jakie przeszły za mojej bytności przez szpital krakowski, pochodziły z domów, w których odebrały głęboko religijne wychowanie. Matki ich mają zazwyczaj skąpe wykształcenie; w wychowywaniu dzieci kierują się głównie tradycją, wyniesioną z domu rodzinnego, rzadziej korzystają z cudzych wskazówek. Ale tem, co dyktuje im normy wychowawcze i podtrzymuje przez lata żmudnej tej pracy, jest religja katolicka. Ona każe im cenić wysoko swe zadanie matki i spełniać je sumiennie, ona ukazuje w dziecku obraz Boży i poleca dbać o jego duszę nieśmiertelną, ona wkłada w usta słowa, przemawiające do serca, bo natchnione duchem Bożym. Od małego uczą swe dzieci szanować wizerunki święte, modlić się, chodzić do kościoła i rozwijają w ich duszach te wszystkie najpiękniejsze uczucia i dążenia, które drzemią jeszcze w ich wnętrzu. W tej zdrowej i religijnej atmosferze domu robotniczego, którego ściany zdobią zwykle liczne obrazy święte, dokonuje się to wielkie dzieło wychowania pod znakiem Bożym — i nic dziwnego, że Bóg mu błogosławi, że ci ludzie dokonują dzieł, o jakie daremnie kusi się tylu fachowych pedagogów i tylu ludzi inteligentnych, wyposażonych we wszelkie środki.

Fakta powyższe są wymownem świadectwem o olbrzymiem i nigdy nie gasnącem znaczeniu katolickich zasad wychowawczych, zwłaszcza kiedy je zestawimy z rezultami nowoczesnej pedagogji. Nowa ta gałąź wiedzy rozrosła się dziś do olbrzymich rozmiarów, przyniosła bez wątpienia wiele dobrego i zasługuje na poparcie — ale nie zastąpi nigdy religji i jej wskazań. Podczas kiedy oparte na tej ostatniej nasze sfery robotnicze potrafią wychować swe dzieci dobrze — co widzimy w tak bogatej w zdobycze pedagogji Francji, co w przodujących zwłaszcza na tem polu Stanach Zjednoczonych Am. Pn., w których przestępczość młodzieży

jest tak olbrzymia, że budzi dziś coraz większy niepokój wśród tamtejszego społeczeństwa? Pedagogja, traktowana jako wiedza, będzie zawsze pomocną, ale tylko w roli sprzymierzeńca religji chrześcijańskiej i jako pewne uzupełnienie jej zasad wychowawczych; z chwilą, w której zechce je usunąć, by zająć ich miejsce, podminuje całe dzieło i wcześniej lub później sprowadzi opłakane skutki. Z duszą dziecka będzie pod jej rządami działo się to samo, co z królikami w pracowniach biologicznych i medycznych — będą polem dla doświadczeń, które nie skończą się nigdy, bo nim jeden wynalazek się wypróbuje, już przyjdą inne nowe odkrycia; młodzież zmarnuje się tylko, chyba że znajdzie na tyle odporności, by nie ulec zabiegom swych opiekunów. Jak istnieje *philosophia perennis,* tak istnieje *paedagogia perennis.*

Tych kilka refleksyj nasunął nam widok dziecka robotniczego. Dalecy od wszelkiej krańcowości w poglądach nie myślimy naturalnie wysnuwać stąd wniosku o jakiejkolwiek wyższości warstwy robotniczej nad pozostałemi; kto podobny sąd wyczytałby z całości, ten zrozumiałby nas fałszywie i skrzywił tendencję. Wiemy i przyznajemy, że we wszystkich sferach społeczeństwa, tak wśród arystokracji, jak inteligencji i mieszczaństwa istnieją rodziny, które można postawić za wzór. Zamiarem naszym było tylko pokazać, że pod tym względem stan robotniczy nie stoi niżej, że dziecko proletarjatu może godnie stanąć obok swego rówieśnika ze sfer pozostałych.

Ks. St. Podoleński T. J.

Historja literatury polskiej w ostatniem pięcioleciu.

(Ciąg dalszy)

VII.

(Opracowania szczegółowe: 4. Wiek Oświecenia).

Prace o czasach nowszych, w przeciwieństwie do rzadkich, a przez to samo cenniejszych badań nad staropolszczyzną, potraktujemy więcej sumarycznie. Wiadomości o nich, zwłaszcza o przyczynkach do historji romantyczności, docierają szybciej do ogółu, dzięki większemu zainteresowaniu i czytelników i recenzentów, a bogaty plon tych prac zmusza do pominięcia naogół w przeglądzie sprawozdawczym nowych wydań rzeczy dawniejszych i czasem mniej ważnych artykułów w czasopismach.

Pamięć twórcy nowej epoki duchowej w Polsce ks. Stanisława Konarskiego przypomniała 150 rocznica jego zgonu w r. 1923. Poświęcił jej oraz rocznicy założenia Komisji edukacyjnej księgę zbiorową p. t. *Epoka wielkiej reformy* lwowski okręg Towarzystwa nauczycieli szkół średnich i wyższych. Historyków literatury interesuje tu przedewszystkiem rozprawa W. Hahna *Ksiądz Stanisław Konarski, jako reformator teatru szkolnego*, propagator klasycznej tragedji francuskiej. Znakomity szkic S. Kota *Reforma szkolna Konarskiego* (Kraków, 1923) kreśli całą sylwetkę wielkiego reformatora wszystkich dziedzin życia społecznego, a wydane przez Komisję do badania dziejów wychowania i szkolnictwa w Polsce *Ustawy szkolne dla polskiej prowincji Pija-*

rów w dobrym przekładzie p. Germain,[1]) oraz *Wybór pism politycznych*, opracowany przez prof. Konopczyńskiego (Bibl. nar. nr. 35, Kraków, 1921) pozwalają bezpośrednio obcować z mądrym jego duchem.

Wróćmy jednak do teatru. Reformatorem komedji, której smutny stan w czasach saskich stwierdziliśmy wyżej, stał się Bohomolec, czerpiący wzory głównie z Moljera. Rodzaj i stopień tej zależności w części dorobku literackiego ruchliwego Jezuity ustala systematycznie Dr. J. Gołąbek,[2]) a interesującą i szczegółową monografję, omawiającą wszechstronnie komedje szkolne Bohomolca, napisał po niemiecku M. Stender-Petersen.[3]) Wzory Bohomolca są liczne (poeci łacińscy, Molier, Goldoni, Holberg), w rezultacie jednak komedja jego zachowuje typ jezuickiego teatru, przystosowanego do celów pedagogicznych.

Późniejsza twórczość Bohomolca, który dostarczył szeregu utworów dramatycznych dla teatru Stanisława Augusta, nie doczekała się jeszcze oceny nawet w monumentalnem i rozmiarami i treścią dziele L. Bernackiego *Teatr, dramat i muzyka za Stanisława Augusta* (Lwów, Ossollineum, 1925, 2 t.). Nie jest to monografja, ale zupełny chyba materjał do przyszłej monografji. Tom I zawiera celowo dobrane i ułożone w porządku chronologicznym materjały do dziejów teatru i częściowo dramaturgji od r. 1765—1793. Niektóre z nich — dodajmy — jak n. p. Mitzlera de Kolof *Brief eines Gelehrten aus Wilna... die polnischen Schaubühnen betreffend*, jak Zalewskiego *Krótka kronika teatru polskiego* i i., zostały już poprzednio wyzyskane przez dawniejszych badaczy, ale przedruk Bernackiego ratuje te cenne źródła od zatraty. Najcenniejszy niewątpliwie jest zbiór afiszów Teatru narodowego z lat 1778—1793. Tom drugi o urozmaiconej treści przynosi własne wydawcy *Notatki i studja*, któ-

[1]) Przypisami zaopatrzył J. Czubek, wstępem poprzedził S. Kot. Bibljoteka polskich pisarzy pedagogicznych nr. 1 (Kraków 1925, Nakł. Arcta w Warszawie). „Tragedję Epaminondy" wydał poprawnie W. Kloss ze skrótami dla celów szkolnych, Warszawa, 1923.

[2]) Komedje konwiktowe ks. Franciszka Bohomolca w zależności od Moljera, (Rozpr. Akad. wydz. filol. t. IX, nr. 6, Kraków, 1922).

[3]) „Die Schulkomödien des Paters F. Bohomolec S. J.", Heidelberg, Winter, 1923. („Slavica" nr. 8).

rych koroną jest systematyczne i bardzo pouczające zestawienie repertuaru utworów, granych w Warszawie od r. 1765 aż do trzeciego rozbioru. To był główny cel wydawnictwa i cel ten został w sposób doskonały osiągnięty. Obok drobnych notatek (ale wszystko rzeczy trwałej wartości) wysuwają się nadto prace o *Komedjach Franciszka Zabłockiego* i historja *Shakespearea w Polsce do końca XVIII wieku.* Luksusowo wydana, najskrupulatniej udokumentowana w każdym szczególe, imponująca ogromem włożonej pracy rzecz Bernackiego jest i pozostanie pozycją pierwszorzędną w dziejach historji teatru polskiego. Doskonałem uzupełnieniem dzieła Bernackiego, które ma charakter raczej bibljograficzny, jest praca Leona Gallego o teatrze Bogusławskiego do r. 1794,[1]) ujmująca rzecz więcej ze stanowiska historji literatury. Śmierć młodego, a znakomicie przygotowanego do swej pracy, zdradzającego bardzo dobrą metodę autora, jest dużą stratą dla nauki.

Szczęśliwą była myśl wydania niesłychanie popularnej niegdyś „opery" Bogusławskiego *Cud mniemany, czyli Krakowiacy i górale,*[2]) która przez swe aluzje patrjotyczne stała się heroldem, poprzedzającym powstanie kościuszkowskie, a posiada i literacką wartość (jak dowodzi słusznie wydawca E. Kucharski) przez to, że pierwsza wprowadza lud z dużym realizmem. Natomiast próbę przyznania tej zasługi M. Radziwiłłowi, autorowi opery *Agatka*, podjętą przez M. Rulikowskiego można uważać za chybioną.[3]) Pierwsza tragedja Niemcewicza *Władysław pod Warną*, jako utwór tendencyjny, skierowany przeciw przymierzu z Rosją w r. 1786, to treść artykułu prof. Chrzanowskiego w *Pam. liter. XIX.*

Józefem Wybickim, jako twórcą oper polskich, zajmuje się prof. Hahn, drukując dalsze przyczynki w *Pam. liter.* (1921) i w *Księdze ku czci Balzera* (j. w.). Tu wspomnę

[1]) „W. Bogusławski i repertuar teatru polskiego w pierwszym okresie jego działalności (do roku 1794)". Ze słowem wstępnem prof. Br. Gubrynowicza. Warszawa, Arct, 1925.

[2]) „Pisarze pol. i obcy" nr. 6, 1923.

[3]) „Poprzedniczka Krakowiaków i górali". Odbitka z „Życia teatru" nr. 7—10, Warszawa 1924.

przy sposobności, że setna rocznica zgonu tego patrjoty przyniosła liczne o nim artykuły w dziennikach, a prof. Chrzanowski ogłosił piękną rozprawę *Nasz hymn narodowy (Pieśń Legjonów). Szkic literacki.* (Lwów, 1922).

Ważnym przyczynkiem do historji twórczości dramatycznej w Polsce jest rozprawa J. Zaleskiego *Ze studjów nad monologiem w dramacie. Monolog w dramacie pseudoklasycznym w Polsce (Pam. liter. XXI),* omawiająca rolę monologu w komedji XVIII i w tragedji pseudoklasycznej w XIX w.

Z rezultatami badań wymienionych autorów, częściowo tylko zgadzają się wyniki, do jakich dochodzi w swej wcześniejszej od nich książce *Dzieje nowożytnej tragedji polskiej. Typ szekspirowski* (Kraków, Ska wyd. 1923) prof. Szyjkowski. W pracy prof. Szyjkowskiego, będącej dalszym ciągiem poprzednich jego studjów (w szczególności *Dziejów nowożytnej tragedji polskiej. Typ pseudoklasyczny.* Kraków, 1920) najszczegółowiej opracowany jest okres przejściowy na przełomie w. XVIII i XIX i aż do roku 1830, w którym autor uwzględnia szeroko także teorję dramatu i związaną z jej omawianiem walkę haseł nowych, romantycznych z pseudoklasycznemi. Teatr Słowackiego dzieli książkę na dwie części, bo istotnie jest on słupem granicznym w recepcji Szekspira w Polsce. Czasy późniejsze, a zwłaszcza ostatnie, doprowadzone do Wyspiańskiego, potraktowane są pobieżniej. Ogrom zebranego materjału wymagającego wszakże tu i ówdzie sprostowań i uzupełnień, wyszukanie i wyzyskanie nieruszanych nieraz przez nikogo źródeł, rzutkość i giętkość umysłu (ale i szkodzący czasem pracy pośpiech) — te zalety dzieł prof. Szyjkowskiego spotykamy i w ostatniej jego pracy.

Jak w staropolszczyźnie Kochanowski, tak w czasach nowszych zwracają na siebie uwagę zawsze najwięksi: Krasicki, Mickiewicz, Słowacki, Wyspiański, a w latach ostatnich szczyt naszego komedjopisarstwa, polski Moljer: Fredro.

Z dzieł Krasickiego kilka doczekało się w omawianem przez nas pięcioleciu (1921—1925) wspaniałego wydania *Myszeis,*[1]) staraniem redakcji czasopisma *Exlibris* z bar-

[1]) Krasicki, „Myszeidos pieśni X, z 24 ilustracjami Norblina" wy-

dzo stylowemi ilustracjami Norblina, przeznaczonemi do drugiego wydania tego arcydzieła w r. 1778, któremi ono z niewiadomych przyczyn nie zostało ozdobione, z wstępem prof. Bruchnalskiego, wydana i pod względem filologicznym z sumiennością na europejską miarę. Z innych wydań zasługują na uwagę *Monachomachja* i *Antymońachomachja*[1]) z objaśnieniami Z. Gąsiorowskiej-Szmydtowej, które przerodziły się w treściwą a źródłową rozprawę o obu poematach oraz *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, wydane krytycznie i opracowane znakomicie przez prof. Gubrynowicza,[2]) znawcę epoki i rodzaju literackiego. Wszechstronną monografją jest wstęp Bruchnalskiego do *Myszeidy*, najciekawsze jest w niej dowodzenie że *Myszeida*, niepozbawiona aluzyj politycznych, nie była jednak nigdy alegorją. Przeciwną tezę podtrzymuje dr. Bernacki,[3]) dowodząc istnienia dwóch redakcyj poematu. Krasickiego *Bajkami i przypowieściami* zajął się prof. Kleiner,[4]) z równą przenikliwością i polotem pisząc o arcy-klasyku Krasickim, jak o arcy-romantyku, Słowackim. Całokształt twórczości biskupa warmińskiego jak również jego psychikę i jej rozwój maluje wiernie doskonała synteza K. Wojciechowskiego,[5]) która ukazała się w drugiem wydaniu. Zmiany jednak przeprowadzone w niem sięgnęły tak głęboko, że zmieniły dawną książkę, popularną, na książkę nową-naukową, szeroko uwzględniającą analizę, choć ujętą w przystępną i dla niefachowców formę.

Drugi mistrz literatury stanisławowskiej, Trembecki, daleki od twórcy *Pana podstolego* w zasłudze obywatelskiej, ale przewyższający go sztuką słowa, został z tej właśnie, estetycznej strony oceniony (co mu się dawno należało) przez M. Piszczkowskiego. Bardzo ładna i bardzo me-

dał i wstępem opatrzył Wilhelm Bruchnalski, Nakł. Czasop. Exlibris, Lwów, 1922.

[1]) „Pisarze polscy i obcy", nr. 3, Warszawa, (1922).

[2]) „Bibl. nar." nr. 41, Kraków, 1921, wyd. 2, 1925.

[3]) „Pam. liter." XXI, 208—217.

[4]) „Studja i szkice z zakresu literatury i filozofji", Warszawa 1925, poprzednio w „Pam. liter." XX i XXI, oraz „Przegl. warsz.", 1923, III.

[5]) „Ignacy Krasicki", wyd. 2, zmienione i uzup., Lwów, Ossolineum, 1922.

todyczna jego rozprawa wydobywa i oświetla interesująco *Kształt i ruch w poezji Trembeckiego* (Lwów, 1924), które przeważają stanowczo nad walorami czysto malarskiemi, barwnemi. Analiza estetyczna przeprowadzona wzorowo, doprowadza autora do zaliczenia w końcowym rezultacie imaginacji Trembeckiego do typu epiczno-plastycznego. *Sofjówkę* Trembeckiego wydał wraz z wyborem poezyj niezupełnie krytycznie Wł. Jankowski w *Bibl. nar.* (nr. 80, 1925), poprzedzając wstępem o charakterze popularnym, a kilka nieznanych poezyj wydrukował Bernacki w *Księdze pam. ku czci Balzera* (j. w.).

Dwaj „poeci serca" Karpiński i Kniaźnin znaleźli się razem w pięknych ramach artykułu prof. Chrzanowskiego *Echa starożytne w dwóch utworach nowoczesnej poezji.*[1]) Są to mianowicie echa pieśni Simonidesa z Keos w *Matce-obywatelce* Kniaźnina, a Pseudo-Teokryta *Dafnisa i dziewczyny* w śpiewanej do dziś sielance *Laura i Filon* Karpińskiego. Sumienna praca L. Kalisza *Liryka Kniaźnina a poezja klasyczna* ustala na razie stosunek do Safony za pośrednictwem francuskiem *(Pam. lit. XXI).*

Różne prądy umysłowe XVIII wieku znalazły swój obraz w następujących książkach i artykułach: J. Ujejskiego *Główne koryta mistyki wieku oświeconego (Przegl. warsz.,* 1923, III, str. 333—352), powtórzony w książce *Król nowego Izraela* (t. j. Tadeusz Leszczyc Grabianka, poprzednik Towiańskiego), T. Sinki *Spór o antyk w w. XVII i XVIII (Przegl. warsz.* 1922, IV, str. 233—263). Również ideową stroną, z pominięciem artystycznej, zajmuje się M. Dadlez w swem studjum p. t. *Pope w Polsce XVIII w.*[2])

VIII.

(Opracowania szczegółowe: 5. Pseudoklasycyzm i preromantyzm).

Bezbarwny początek XIX w. nie pociąga naogół historyków literatury. Zainteresowanie t. zw. preromantyzmem, tak żywe w ostatnich czasach, w omawianym przez nas okresie — przycichło; zdaje się, jakgdyby powiedziano już

[1]) „Charisteria C. Morawski... oblata" (j. w.) i „Tyg. ill." 1923. Tamże 1925, nr. 37, artykuł Kleinera: „Fr. Karpiński" (w setną rocznicę zgonu).

[2]) „Prace hist.-literackie", nr. 17, 1923.

o tem zjawisku wszystko, choć w istocie tak nie jest. Najlepszym dowodem jest studjum prof. Kleinera o balladach Niemcewicza, pierwszego, nieświadomego jeszcze swej roli Jana Chrzciciela romantyczności p. t. *Lewis i jego Tales of wonder jako źródło ballad Niemcewicza.* [1]) Okazuje się, że dzięki „Monk"-Lewisowi Niemcewicz przyswoił pierwszy literaturze naszej ów sztandarowy utwór romantyczności *Lenorę* Bürgera, według angielskiego przekładu Taylora *[of Norwich]*, jednak pomijając niektóre cechy nowej techniki, jak n. p. sławną onomatopeję. [2]) Wybitne zjawisko w historji preromantyzmu *Malwina* Marji ks. Wirtemberskiej słusznie budzi zainteresowanie: do dawniejszych studjów K. Wojciechowskiego nad źródłami tej pierwszej u nas powieści sentymentalnej, dodaje prof. Kleiner nowe badania, uwydatniając pokrewieństwo *Malwiny* z powieścią europejską i jej rodzajami i odkrywając główne źródło w *Malwinie* p. Cottin.[3]) O poemacie Tymona Zaborowskiego *Bolesław Chrobry* z r. 1818, wykazującym wpływy romantyczne pisze O. Kownacka-Machnicka *(Pam. liter. XXI.)*. Rezultaty swoich wyczerpujących prac o Brodzińskim zużytkował A. Łucki w znakomitych wstępach do jego dzieł w *Bibljotece narodowej*, a prof. Gubrynowicz ogłasza w dalszym ciągu przyczynki do biografji i twórczości poety. [4]) Brodziński-poeta ma o wiele mniejsze zasługi, niż Brodziński-krytyk i Brodziński-tłumacz. Ostatnią zwłaszcza stroną jego działalności nie zajął się dotychczas specjalnie prawie nikt: zapowiedziana w sprawozdaniach Tow. Nauk. Lwowskiego praca K. Perića o przekładach poezji serbskiej (1924), poświęcona w części piewszej Brodzińskiemu, nie ukazała się jeszcze, a przyczynki Kleinera i Ciechanowskiej o jego tłumaczeniach z literatury niemieckiej nie są wyczerpaniem tematu. [5]) Ważną rolę w genezie jednego z pier-

[1]) „Pam. liter." oraz „Studja z zakresu literatury" (j. w.).

[2]) Nieznane autografy Niemcewicza ogłosił prof. Gubrynowicz w Pam. liter. XXI. (wiersz o Kościuszce) i księdze ku czci Balzera, tom 1.

[3]) „Przegl. narodowy" 1921, oraz „Studja" j. w.

[4]) „Pam. liter. XX i XXI".

[5]) Kleiner J. „K. Brodziński jako naśladowca Matthisona" Pam. lit. XX. Z. Ciechanowska: „Źródła artykułu K. Brodzińskiego „O pieśniach

wiastków romantyczności: odczucia i ukochania przyrody, odegra, zdaniem L. Komarnickiego, rozwój sztuki ogrodniczej u schyłku XVIII w. Temu więc zjawisku poświęca on osobne wyczerpujące studjum, w którem tezę swą przeprowadza przekonywująco, uzupełniając ją bogatą bibljografją. [1])

IX.

(Opracowania szczegółowe: 6. Mickiewicz. Wydania dzieł i materjałów).

Wschód słońca romantyczności — to Mickiewicz. Od kilku już lat, a zwłaszcza od roku setnej rocznicy wydania pierwszego tomu *Poezyj* Mickiewicza (1822), przeżywamy istotny „renesans Mickiewicza". Tytaniczna postać rośnie w naszych oczach, a zarazem rozjaśniają się harmonijne szczegóły jej konturów. Staje się drogowskazem nie tylko poetyckim, ale życiowym, a dla niektórych przedmiotem kultu, przechodzącego niemal w ubóstwienie. [2])

Z wydań dzieł Mickiewicza zasługują na uwagę: pierwszy tomik *Poezyj* z r. 1822 przedrukowany z zachowaniem cech druku, ale z usunięciem winiet przez Tow. wyd. „Ignis", *Darczanka* t. j. przekład 5-tej pieśni poematu Woltera *La pucelle d'Orléans*, wydany po raz pierwszy przez S. Szpotańskiego w *Skamandrze* (1921), niezbyt poprawnie, *Grażyna* z wstępem i objaśnieniami Bruchnalskiego (Lwów, Ossol., 1922), *Wiersze z lat 1825—1855* (A. M. *Poezje*, t. 2, Bibl. nar. nr. 66, 1924) ze wstępem J. Kallenbacha, z objaśnieniami J. Bystrzyckiego, *Konrad Wallenrod* ze wstępem i objaśnieniami Bruchnalskiego (Lwów, Ossol. 1922), toż opracował J. Ujejski (Bibl. nar. nr. 72, 1924), *Dziady* cz. III w podobiźnie autografu, wyd. J. Kallenbach (Kraków, Akad. Umiej., 1925); ważności ostatniego wydawnictwa dla badaczy nie

---

ludu angielskiego i niemieckiego" i zawarte w nim „przekłady poezyj Herdera i Goethego", oraz „K. Brodzińskiego przekład ballady morlackiej Goethego" (tamże).

[1]) Studjum o rozwoju poczucia piękna natury w polskiej literaturze romantycznej. Sztuka ogrodnicza na przełomie w. XVIII i XIX. (Przegl. hum. 1922, zesz. II-III i osobno).

[2]) Ten ton wyczuwa się w przedmowie Pigonia do antologji „Mickiewicz o życiu duchowem" (zob. niżej).

trzeba podkreślać. *Pan Tadeusz* został trzykrotnie wydany naukowo przez J. Kallenbacha i J. Łosia (Lwów, Ossol. 1921), przez J. Bystrzyckiego i M. Janika dla celów szkolnych (Lwów-Warszawa, T. N. S. W., 1921) i przez Pigonia (Bibl. nar., 83, 1925). Artykuły w *Trybunie ludów* wydał w własnym przekładzie E. Haecker (Bibl. nar. nr. 27, 1921), a S. Pigoń antologję z pism, przemówień i listów Mickiewicza, przeważnie z okresu towiańszczyzny p. t. *Adam Mickiewicz o życiu duchowem* (Poznań-Warszawa, 1922).

Wykład wstępny Mickiewicza w *Collège de France* wydał z autografu, przechowanego częściowo w Muzeum rapperswilskiem, a częściowo w Muzeum Mickiewicza w Paryżu L. Płoszewski w *Pam. Liter.* 1925.

Z *listów* Mickiewicza wydano: 4 listy ze zbiorów rapperswilskich wydał A. Lewak w *Pam. liter.* 1921, a 5 pięknych i głębokich listów do Konstancji Łubieńskiej, w których wiele mówi wieszcz o życiu duchowem, wydał, jako uzupełnienie jej korespodencji z Mickiewiczem, L. Posadzy (Poznań, 1924), dodając nadto dwa listy, wydane poprzednio mylnie. Wydaną przez Nieczajewę (*Krasnyj Archiw* 1923) zapiskę Mickiewicza dla Żukowskiego o polskich pisarzach w Królestwie kongresowem [znaną jednak już przedtem z korespondencji Mickiewicza] wraz z listem do Wołkońskiej, przedrukował K. Tyszkowski w *Przeglądzie warszawskim* nr. 34—5, 1924.

A więc, mimo stu lat kultu Mickiewicza, jeszcze znalazły się i teraz jego utwory drukowane po raz pierwszy: *Darczanka, listy*, wykład w *Collège de France*, a z rzeczy drobnych nieznany wiersz okolicznościowy z *Archiwum filomatów*, wydany przez Chrzanowskiego w *Tyg. ill.*, nr. 52, i 9 niedrukowanych dotychczas *Zdań i uwag*, które ogłosił Pigoń w *Przeglądzie warszawskim*, 1922, nr. 12. Problemy związane z kwestją wydawania dzieł Mickiewicza poruszają: Bruchnalski w doskonale na wielką skalę zakrojonej rozprawie *Próba kanonu wydawniczego w zastosowaniu do zbiorowej edycji Dzieł wszystkich Mickiewicza (Pam. lit.* XX), Pigoń we wnikliwym emendatorskim artykule *Jakiego Mickiewicza znamy?* (*Przegl. warsz.* 1922, nr. 12) i inni.

Lata dzieciństwa i młodości Mickiewicza zyskały nowe oświetlenie przez opublikowanie nowych materjałów. Jednym z najcenniejszych jest *Pamiętnik Franciszka Mickiewicza*, starszego brata poety, postaci prostej, ale dziwnie jasnej, ogłoszony przez prof. Kallenbacha (Lwów, Ossolineum, 1923), który wprowadza znakomicie w atmosferę domu rodzicielskiego poety. Wileńskie otoczenie Mickiewicza, najbliższych mu filomatów, zbliżyło do nas, jak dobrych znajomych, jak kochanych przyjaciół bezcenne *Archiwum filomatów*. Po pięciu tomach *Korespondencji*, która daje tak żywy, dotykalny niemal obraz ich grona, wydano w r. 1920 pierwszy, a w 1921 r. drugi tom *Materjałów do historji Towarzystwa filomatów*,[1]) w r. 1922 zaś dwa tomy *Poezji filomatów*.[2]) Znaczenie tego wydawnictwa zbyteczna podnosić. Materjał zawarty w Archiwum filomatów, a pomnożony wiadomościami o procesie filomatów i późniejszych ich losach wyzyskał znakomicie prof. Łucki w swoim wyczerpującym wstępie do wyboru z tegoż Archiwum w 77 tomie „Bibljoteki narodowej" (1924). Rzecz zrobiona z celem popularyzatorskim, wprowadza doskonale w sam rdzeń ducha tej młodej, a tak dojrzałej garstki, a ujmuje serdecznym stosunkiem do tematu. Przemiłe *Triolety i wiersze miłosne Tomasza Zana* wydał z autografów, przechowanych w rodzinie poety H. Mościcki w ślicznej, stylowo wypieszczonej książeczce (Warszawa 1922). W szerszy krąg, otaczający poetę wprowadzają wspomnienia filarety Stan. Morawskiego *Kilka lat młodości mojej w Wilnie*, (wyd. Czartkowski 1924) czasem niesmacznie anegdotyczne, ale prawdziwa kopalnia charakterystyk ówczesnych ludzi i stosunków i wydany przez Mościckiego zbiór materjałów *Z filareckiego świata* (Warszawa 1924). Tragiczny finał wielkich zamierzeń kreśli na podstawie nowo udostępnionych materjałów St. Pigoń w swej książce *Głosy z przed wieku. Szkice z dziejów procesu filareckiego* (Wilno 1924). Otoczenie M. w Rosji maluje R. Blüth *(Przegl. warsz.* 1925) a stosunek jego do Puszkina W. Lednicki (j. w. i *Przegl. współcz.* 1924, t. 11).

[1]) Wydali St. Szpotański i St. Pietraszkiewiczówna, Kraków, nakł. Akad.

[2]) Wydał Jan Czubek, Kraków, j. w.

X

(Opracowania szczegółowe: 7. Prace o Mickiewiczu. Towiański).

Wewnętrzna historja ducha poety w młodości została opracowana w sposób pierwszorzędny przez Konrada Górskiego w dziele *Pogląd na świat młodego Mickiewicza* (1815—1823).[1]) Zdecydowany racjonalista, staje się pod wpływem osobistego nieszczęścia reagującym uczuciowo romantykiem, by wkońcu skojarzyć „romantyczną wiarę z ideałami oświecenia", którego najpełniejszym wyrazem, są *Dziady wileńskie*. Doskonale uzasadnione wywody autora przedstawiają to jasno. Zastrzeżenie może budzić obraz roli duchowieństwa na Litwie, oraz nieuwzględnienie czynnika tradycji domu rodzinnego w rozwoju duchowym poety.[2])

Rozwojem pojęć estetycznych Mickiewicza zajmuje się owocnie H. Życzyński, sumując wyniki swych badań we wstępie do wydania *Mickiewicza pism estetyczno-krytycznych* (*Bibl. Nar.* Nr. 79, 1924). *Niektóre źródła uwag Mickiewicza nad Jagiellonidą* (*Pam. Lit.* XX), *Mickiewicz i Brodziński wobec Laokoona* Lesinga,[3]) trzy studja *Z estetyki Mickiewicza* (Cieszyn, 1923), z których najlepiej ujęta jest sprawa mickiewiczowskiej teorji obrazowania poetyckiego („Technika poetyckiego obrazowania") — to dalsze przyczynki. Niektóre literackie elementy, kształtujące twórczość poety poruszają: T. Sinki książka *O tradycjach klasycznych A. M.* (Kraków, 1923), składająca się z pięciu rozpraw, dawniej już, oprócz jednej, drukowanych, Życzyńskiego: *Mickiewicz a Szekspir* (*Pam. Lit.* XX), Ciechanowskiej: *Mickiewicz a Goethe. Ze studjów nad znajomością Goethego w Polsce* (j. w. XXI), uwzględniająca również studja filomatów nad niemczyzną, J. Kallenbacha: *Stosunek Wężyka do Mickiewicza*,[4]) i niewyczerpujący tematu szkic Życzyńskiego:

---

[1]) W wychodzących z seminarjum prof. Ujejskiego Studjach z zakresu historji lit. pol., nr. 3, Warszawa 1923.

[2]) Książka G. sprowadza do właściwej miary głoszone szumnie przez J. N. Millera „Przezwyciężenie filomatyzmu przez Mickiewicza". (Prz. warsz. 1923, nr. 23).

[3]) Arch. Towarzystwa Naukowego we Lwowie, dział I., t. 1. Lwów, 1922.

[4]) Jest to właściwie dopiero zasygnalizowanie studjów autora nad tym tematem (Spraw. Akad. 1924, Nr 3).

Stosunek Mickiewicza do poezji staropolskiej (j. w.), ograniczony niemal tylko do Kochanowskiego i Szymonowicza. Wdzięcznym tematem byłoby zbadanie stosunku stylu i języka Mickiewicza do staropolszczyzny. Nie można jednak u Mickiewicza mówić o stylu, lecz o stylach, jak to zaznacza słusznie już w tytule swojej pięknej rozprawy profesor Kallenbach (*O języku i stylach M-a, Język polski* (1922). *Melos w poezji M-a* jest przedmiotem ciekawej rozprawy T. Zielińskiego (w jego zbiorowej książce *Z ojczystej niwy*, Zamość, 1924) i artykułu Życzyńskiego w jego *Studjach estetyczno-literackich* (Cieszyn, 1924).

Z poszczególnych dzieł Mickiewicza największe zainteresowanie budzą *Dziady* i *Pan Tadeusz*, o których napisano szereg rozpraw. Pozatem opracowania dzieł związane są przeważnie z ich wydaniami. Związek *Ody do Młodości* z ideami Oświecenia udowodnił ostatecznie prof. Chrzanowski, prof. Sinko zaś ustala obecnie także i w formie i w obrazowaniu żywe tradycje starożytności klasycznej i pseudoklasycyzmu polskiego.[1]) Niezależnie od niego mówi o tradycjach klasycznych *Pieśni filaretów* i *Ody* prof. Zieliński w artykule *Filarecka poezja A. M.*, ogłoszonym w r. 1916 w Petersburgu, przedrukowanym obecnie w jego książce *Z ojczystej niwy* (Zamość, 1924). O ile ta część wywodów jest słuszna, o tyle efektowne konstrukcje, dotyczące chronologji tych utworów, upadły dzięki wydaniu „Archiwum filomatów". Problem artyzmu *Ballad* i *romansów* rozwiązuje na drodze opisowej A. Chorowiczowa (*Pam. Lit.* XX), a *Lilij* J. Czechowicz.[2])

Stosunkiem *Grażyny* do *Iljady* zajął się prof. Zieliński w studjum *Uwagi nad Grażyną* (druk j. w.). Teza jego wszakże o pierwotnym planie poematu, opartym na motywie, zapożyczonym z XIV pieśni *Iljady*, nie da się, jak wykazał Pigoń, utrzymać. Wszechstronną monografją o *Grażynie* stał się wstęp prof. Bruchnalskiego do jej wydania. Su-

---

[1]) Bibl. słuch. państw. wyższ. kursu naucz. w Lublinie. nr. 3, 1925.

[2]) W książce „O tradycjach klasycznych A. M." (Kraków 1923. Z hist. i lit.).

mienna i drobiazgowa analiza (z pominięciem jednak kwestji kompozycji poematu), prowadzi do entuzjastycznej oceny dzieła, trochę może przecenionego.

Omawiany przez nas okres możnaby nazwać renesansem *Dziadów*, które bez względu na chronologję, a ze względu na silny wewnętrzny związek, omawiamy tu w całości. Brak związku kompozycyjnego sprawiał dużo kłopotu komentatorom Mickiewicza. Nową próbę usunięcia trudności podjął W. Borowy w artykule *Zagadkowość w kompozycji Dziadów i próba jej wyjaśnienia (Przegl. Współcz.* 1922, zeszyt 3 i osobno). Jest nią dowodzenie, że chaos kompozycyjny był wprowadzony przez poetę świadomie, jako naśladownictwo metody Sterne'a. Z drugiej strony możnaby pogodzić sprzeczności, przyjmując, że część IV jest wizją w śnie kataleptycznym n. p. Maryli. Ani jedno, ani drugie tłumaczenie jednak nie trafia nam bez reszty do przekonania. Wprost seansem medjumicznym świadomym ma być druga, a nieświadomym ma być czwarta część *Dziadów* według A. Niemojewskiego *(Dawność a Mickiewicz*, Warszawa, 1921, zwłaszcza w artykule *Widma).* Tezy jego, głoszone z temperamentem, z szerokością zainteresowań, a jednostronnością ujęcia, budzą nieufność, gdy obok nich spotykamy tak uzasadnione inne jego twierdzenia, rzucane nawiasowo, jak n. p. to, że Jezus Chrystus po swem zmartwychwstaniu był także tylko... zjawą seansową.[1]) Tezy Niemojewskiego posiadają może wartość pobudzającą do badań naukowych, ale same, przy zastosowanej przez autora i właściwej mu metodzie, wartości naukowej nie mają. Różne filjacje literackie *Dziadów* wileńskich omawiają rozprawy: *Sulzer i II część Dziadów* E. Landa (*Przegl. Hum.* 1925, z. 1), M-a *Dziady wileńskie wobec Chateaubrianda powieści Atakla i René* W. Bruchnalskiego *(Księga pam. Balzera), Dziady Mickiewicza a Delavigne* Witkowskiego *(Przegl. hum.* 1924, z. 1—3. Analogje to drobne i niepewne). Łączność koncepcji dantejskiej z trzecią częścią *Dziadów* wogóle, omawia prof. Kleiner,[2]) a w szczegółach prof. Chrza-

[1]) Zapomniał autor, że Chrystusa widywano po Zmartwychwstaniu także i w biały dzień na dworze.

[2]) Przemiana koncepcji dantejskiej w Polsce („Prąd", 1921, z. 6—7)

nowski.[1]) Gwiazdą pierwszej wielkości na horyzoncie badań nad III częścią *Dziadów* jest wspaniałe wydanie całego jej autografu, darowanego przez Mickiewicza w r. 1833 Klaudynie Potockiej. Inicjatywie i staraniom prof. Kallenbacha, który przeprowadził odpowiednią uchwałę na nadzwyczajnem posiedzeniu Akademji jeszcze w r. 1922, zawdzięczamy dokonanie tego niezwykłego w historji naszej literatury faktu, którego ważność dla badań nad genezą poematu jest nieoceniona, jak to słusznie podkreślił wydawca. Przyczynkiem do nich jest S. Pigonia: *Przyjaźń z ławy uniwersyteckiej w genezie III cz. Dziadów* (Wilno, 1922. Jednodniówka *Alma mater vilnensis).* Dalszym ciągiem znakomitej rozprawy Górskiego o młodym Mickiewiczu (o. c.) jest znakomitsza może jeszcze jego rozprawka *Racjonalizm i mistyka w improwizacji Konrada (Przeg. warsz.* 1922, nr. 12). Szkic Niemojewskiego o *Tradycjach improwizacji* (Dawność a M. o. c.) zestawia pokrewieństwa jej niektórych motywów z teorjami różnych prądów mistycznych. Raz jeszcze próbę rozwiązania zagadki „44" podjął prof. Kleiner, jako symbolu imienia Adam=człowiek-ludzkość. Rozszerza on dotychczasowe pojmowanie proroctwa ks. Piotra, widząc w niem zapowiedź regeneracji świata, jako powtórnego niejako stworzenia Adama, czyli ludzkości. Konstrukcja rozwoju ideowego, zawartego w symbolice imion byłaby, według Kleinera, taka: Gustaw=człowiek - jednostka, Konrad=człowiek-naród, Piotr=człowiek - kościół, Adam=człowiek - ludzkość. Czy i ta konstrukcja zgodna jest z ideologją Mickiewicza jest dla mnie wątpliwem.[2])

Konrad Wallenrod został opracowany najszczegółowiej przez prof. Bruchnalskiego we wstępie do wydania. Geneza psychologiczna, pobudki literackie (tęsknota za epiką, nawrót do historyczności), treść i forma poematu zostały przedstawione z ogromną erudycją, a zarazem subtelnym zmy-

[1]) Kilka podobieństw między „Dziadów" III cz. a „Boską Komedją" (Przegl. warsz. 1921, z. 1).

[2]) Przegl. współcz. 1924, przedruk w „Studjach" (j. w.). Najdawniejszy, nieznany przekład „Dziadów" wileńskich na język niemiecki, dokonany przez Polaka galicyjskiego J. Dobrzęckiego, ocenia S. Łempicki w „Pam. lit." XX.

słem estetycznym; wyłonił się z tego studjum szereg nowych oświetleń, oryginalnych stwierdzeń, z których najważniejsze jest dowodzenie, że poemat Mickiewicza uważany jako apoteoza idei najwyższej ofiary dla ojczyzny, nie jest apoteozą zdrady, gdyż zdradę popełnia się w stosunku do swoich, nigdy do wrogów. Inne stanowisko zajmuje prof. Ujejski w swoim „Wstępie", sądząc, że poetę dręczyła od początku rozbieżność między ideą patrjotyczną i ideą zemsty na wrogu, jako problem moralny. W kwestji ustalenia związków literackich uwzględnia autor swoją rozprawę *Byronizm i skottyzm w Konradzie Wallenrodzie* (Kraków, 1923, Z hist. i lit. nr. 20), przyczem wbrew dotychczasowym poglądom przyznaje większe znaczenie drugiemu.

Drobne wiersze Mickiewicza od wyjazdu z Litwy, licząc w to *Farysa* i *Sonety*, wydał i omówił prof. Kallenbach z objaśnieniami prof. Bystrzyckiego w *Bibl. nar.* nr. 66 (1924). [1])

Pan Tadeusz skupia obok *Dziadów* szczególnie promienie uwagi. Gruntowne omówienie znalazło to arcydzieło we wstępach do wszystkich trzech wydań. Krótki wstęp prof. Kallenbacha doskonale odpowiada celowi wydania, które jest wydaniem przedewszystkiem popularnem, przeznaczonem dla szerszych sfer. Zmodernizowanie pisowni i charakter dopisków są tego najlepszym dowodem. Zwrócenie uwagi na sądy współczesnych i podkreślenie znaczenia tej krynicy polskości dla przyszłości, podkreślenie głęboko etycznych elementów dzieła — to obok historji powstawania poematu treść pięknie napisanego wstępu.

Wydanie Janika i Bystrzyckiego przeznaczone jest przedewszystkiem dla celów szkolnych, o czem świadczą dodane na końcu każdej książki pytania metodyczne i poziom objaśnień, dostosowanych do poziomu umysłowego ucznia szkoły średniej. Wstęp prof. Janika jest znakomitym szkicem syntetycznym, uwzględniającym liczne związane z *Panem Tadeuszem* problemy. Najsilniejszy nacisk położony jest niewątpliwie na wartości literackie utworu.

Oczekiwane z zaciekawieniem wydanie *Pana Tadeusza*

---

[1]) Art. S. Witkowskiego „Do genezy słynnej przenośni „Sonetów Krymskich" i "Farysa" [„Suchego przestwór oceanu"] (Przegl. hum. 1925).

przez prof. Pigonia, jednego z najlepszych niewątpliwie znawców Mickiewicza w młodszem pokoleniu, ukazało się w r. 1925, jako 83 tom Bibl. nar. Pod względem czystości tekstu jest bez zarzutu, objaśnienia obfitością i doborem przewyższają wszystkie dotychczasowe wydania. Główną wartością jednak jest wstęp, który jest czemś więcej, niż, jak chce tytuł, „szkicem syntetycznym". Obok wszechstronności cechuje go oryginalne i twórcze oświetlenie szeregu problemów, odbiegające nieraz od przyjętych dotychczas. Świetny rozdział pierwszy oświetla wewnętrzne warunki powstania arcydzieła: powszechny głód epopei, żywiołową miłość rodzinnego zakątka, na który patrzył Mickiewicz oczyma dziecka, fenomenalną pamięć plastyczną, świadomie kultywowaną obserwację etnograficzną i predylekcję do typów charakterystycznych. W historji tworzenia poematu zdobyczą ważną, a nową jest odnalezienie pięciu warstw, pięciu stadjów powstawania poematu, scharakteryzowanych, jako lot coraz wyższy. Podobnie jak treść, tak i ramy — czas, w którym się akcja rozgrywa — zmieniały się kilkakrotnie. Stosunek do Goethego, Byrona i W. Scotta, kompozycja, tło historyczne i jego obraz, przyroda, humor i liryzm, to dalsze sprawy, poruszone we wstępie. Za bohatera poematu uważa Pigoń ks. Robaka, a okok niego naród polski, akcją główną jest sprawa Robaka; problem moralnego odrodzenia jednostki z jednej strony, a historjozofja, znana z „Ksiąg" z drugiej — to idea. Cennem uzupełnieniem pracy prof. Pigonia jest zwrócenie uwagi na stronę językową i dodanie słownika rzadszych wyrazów i zwrotów. Całość jest obecnie ostatnim wyrazem badań *Pana Tadeusza.*[1]) Prof. Pigoń ocenia jednak zasługi poprzedników, czego najlepszym dowodem jest jego imię, jako wydawcy, na wznowieniu pięknej książki Tarnowskiego *O Panu Tadeuszu* (wyd. 2, Kraków, 1923. Z hist. i lit.).

Do stanowiska Pigonia zbliża się G. B. Baumfeld w swoich refleksjach p. t. *Szkice o Mickiewiczu. I. O Panu*

[1]) Szereg artykułów o fragmentach autografów „P. T." ogłosił Pigoń w „Silva rerum" 1925 r. Artykuły o różnych tytułach w Tyg. ill. 1921, nr. 24—30, Przegl. warsz. 1922, nr. 6, Przeg. współ. 1923, nr. 9—10 — to rozdziały książki „Narodziny epopei".

Tadeuszu (Warsz. 1924). Podkreśla on bardzo silnie fakt, że tęsknota poety za krajem dzieciństwa była „świadomem dążeniem do źródeł swojej mocy" i, że *Pan Tadeusz* jest pieśnią nadziei.[1]) O tych samych źródłach pieśni Mickiewicza mówi również prof. Rostafiński, zestawiając wypadki współczesne latom chłopięcym poety z ich obrazem w ostatnich księgach *Pana Tadeusza.*[2]) Do „kraju lat dziecinnych" Mickiewicza wiedzie nas również śliczna rozprawa Rostafińskiego *Las, bór, puszcza, matecznik, jako natura i baśń w poezji M.*[3]) Według niej M. reagował głównie na piękno t. zw. dąbrowy, rzadkiego lasu mieszanego, pełnego słońca, o bujnem podszyciu, natomiast bór iglasty pozostał mu obcym, a opis puszczy w mateczniku jest tylko fantazją.

Atak J. N. Millera, skierowany przeciw *Panu Tadeuszowi* z wielkim aplombem w imię „uniwersalizmu", wywołał żywe sprzeciwy, których rezultatem było uświadomienie sobie wśród społeczeństwa nieprzemijających, ogólno ludzkich wartości arcydzieła. Wezbrana fala tej polemiki[4]) wydała perłę o jasnym blasku w postaci artykułu Kleinera *O Panu Tadeuszu książce budującej (Przegl. warsz.* 1925 nr. 42*)*[5]), [6]).

Konfederatom Barskim poświęciła gruntowną, systematycznie pisaną, doskonale skomponowaną monografję A. Chorowiczowa, tem cenniejszą, że o ciekawym tym utwo-

---

[1]) Patrz również znakomity artykuł K. Górskiego „Czem miał być „P. T." dla emigracji?" (Myśl. narod. 1921, nr. 2, 3).

[2]) Wpływ przeżyć chłopięcych M. na obrazy ostatnich dwu ksiąg „Pana Tadeusza" oraz o święceniu ziół na Matkę Boską Zielną. (Kraków, 1922. Rozpr. Akad. Wydz. filol. t. LXI, nr. 1).

[3]) Kraków. 1921. Rozpr. Akad. t. LX, nr. 1.

[4]) Bibljografję artykułów w tej sprawie znajdzie czytelnik u Pigonia (Bibl. nar., nr. 83, s. CLVIII—IX.)

[5]) Por. tegoż „Pogoda i bolesność" w „Panu T." (Wiadom. liter. 1925, nr. 3.)

[6]) Sumienną pracę o słowiańskich przekładach „P. T." przygotował J. Gołąbek (Spraw. Akad. 1924, nr. 4), pracujący, jeden z niewielu, nad historją literatury polskiej zagranicą. (Por. tegoż autora „M. w Słowiańszczyznie", Kultura słowiańska, R. I. nr. 9, 1924). Rozprawy ks. Karyłowskiego: Wpływ „Eneidy" na „P. T.", jako znanej czytelnikom „Przeglądu" (druk. w t. I—1925 r.) nie omawiam.

rze pisano bardzo mało. Analiza fragmentu doprowadza do rekonstrukcji całości; związek z dawniejszemi dziełami M. i ze współczesnym dramatem francuskim z jednej, a Schillerem z drugiej strony, ujęte są bardzo dobrze. Całość posiada trwałą wartość.

Wykłady w Collège de France, ostatnie dzieło literackie Mickiewicza, nie doczekały się monografisty. Cenne przyczynki daje L. Płoszewski (w *Pam. lit.* XX i XXI. p. w.), który daje również szereg poprawek do chronologji listów Mickiewicza i Towiańskiego, na podstawie materjałów rękopiśmiennych (tamże).

Badania nad Towiańskim weszły w ostatnich czasach nakoniec w fazę naukowości. W latach, o których piszemy, nie wyszła żadna większa praca, poświęcona temu mistykowi, przedrukowano jednak kilka podstawowych artykułów Pigonia, a z rzeczy nowych wyszedł tegoż autora artykuł *Chrystologja A. Towiańskiego*, [1]) w którym dowodzi związku mistrza Andrzeja z kabałą żydowską za pośrednictwem Martineza Pasqualisa, oraz przynosząca arcyciekawy materjał praca prof. Kallenbacha: *Towianizm na tle historycznem*, drukowana w *Przeglądzie powsz.* [2])

Polityczna działalność Mickiewicza została opisana po raz pierwszy przez syna poety. Zupełnie wyczerpaną jego książkę francuską zastąpiono w r. 1921 skrótem polskim pt. *Legion Mickiewicza*. Szkic o wpływie na myśl francuską wygłosił Z. L. Zaleski na międzynarodowym kongresie historyków w Brukseli i ogłosił go pod tytułem *Le rayonnement de la Pologne en France après 1830. (Autour de l'amitié de M. Michelet et Quinet), (La Pologne au Congrès international de Bruxelles 1923)*, a Wł. Mickiewicz udostępnił materjał dokumentarny do przyjaźni trójcy profesorów w książce p. t. *La trilogie du Collège. M., Michelet, Quinet (Paris 1924)*. Pewne światło i na Mickiewicza rzuca historyczny artykuł A. Lewaka *Mazzini a emigracja polska (Prze-*

[1]) Kwartalnik teolog. wileński, 1924, i osobno.

[2]) Bardzo ważne materjały towiańskie zawierają: „Przegląd pism i not Towiańskiego z lat 1841—8" L. Płoszewskiego, „Nieznane Listy A. T." Koczorowskiego, „Układ pism Towiańskiego podług ich treści" J. G. Pawlikowskiego (Pam. liter. XXI).

gląd warsz. 1923, nr. 25). Małą monografją o „socjalizmie" M. na tle epoki jest wstęp Haeckera do wydania *Trybuny ludów*. Redaktor „Naprzodu" pojmuje w nim socjalizm bardzo obszernie i nie zaznacza dość wyraźnie różnicy, jaka dzieli Mickiewicza (napoleonidę), dla którego urzeczywistnienie reform społecznych leżało na drodze duchowej, a nie ekonomicznej, od tego, co dziś nazywamy popularnie socjalizmem. W komentarzu, gdzie zresztą wiele zostało wzięte wprost z wydania Wł. Mickiewicza, Haecker daje niejednokrotnie interpretację, odpowiadającą własnym jego przekonaniom, ale niezgodną z myślą Mickiewicza.

Syntezę Mickiewicza, jako twórcy i jako działacza zamierzyli dać trzej uczeni: T. Grabowski,[1]) M. Szyjkowski,[2]) i S. Szpotański.[3]) Dwie pierwsze książki mają charakter raczej popularyzacyjny, głównie ze względu na brak t. zw. aparatu uczonego, trzecia wymaga od czytelnika znajomości rzeczowych z zakresu biografji i twórczości poety, nadto posługuje się aparatem naukowym. Krótko możnaby scharakteryzować stosunek tych książek do siebie tak: Grabowski daje przedewszystkiem obraz rozwoju duchowego poety, Szyjkowski zwraca głównie uwagę na twórczość i na tło jej literackie, Szpotański napisał książkę przedewszystkiem historyczną opartą na nowych materjałach rękopiśmiennych, w której twórczość literacka M. zajmuje bardzo mało miejsca i która obchodzi się bez metod badania historyczno-literackiego. Nadto nie uwzględnia w ostatnim przedewszystkiem zakresie całej olbrzymiej literatury przedmiotu i dlatego nie może być uważana za syntezę badań dotychczasowych. Autor nazywa swoją metodę syntetyczną ze względu na połączenie metod historji z metodami historji literatury, ale historyk wziął w nim stanowczo górę nad literatem. Z tego jednak względu, a zwłaszcza ze względu na bardzo szeroko, a przejrzyście szkicowane tło europejskie,

[1]) A. M. jego żywot i dzieła na tle współcz. epoki 1798—1855. Poznań, Św. Wojciech. 1922.

[2]) A. M. budowniczy prawdziwej Polski, Lwów, Altenberg, 1922.

[3]) A. M. i jego epoka, T. 1. Racjonalizm i romantyzm, Warszawa, Mortkowicz. 1921, T. 2, Towianizm 1921, T. 3. Działalność polit. M. Anneksy, 1922.

ze względu na to wysokie stanowisko, z jakiego pozwala nam autor spojrzeć na M., posiada dzieło Szpotańskiego bardzo dużą wartość dla historyka literatury, mimo pewnych braków i stanowi doskonałe uzupełnienie książek Szyjkowskiego i Grabowskiego, z których ostatnia, ujmująca doskonale rzecz syntetycznie, jest zbyt lakoniczna i może wskutek tego dla czytelnika, mniej obeznanego ze współczesnemi Mickiewiczowi wypadkami historycznemi — stać się czasem niezupełnie jasną. Popularny szkic syntetyczny dla zagranicy, podnoszący zwłaszcza bardzo dobrze ogólnoludzkie wartości M., napisał M. Kridl.[1]) Z tytułów tylko już wspomnieć przyjdzie nowe wydania rzeczy dawniejszych: przedewszystkiem monumentalnej pracy prof. Kallenbacha, oraz zbiorów artykułów, rozproszonych po czasopismach, pierwszorzędnych uczonych: Tretiaka ze starszego pokolenia *(Kto jest M.?* Kraków 1921, Z hist. i lit. nr. 6), i Pigonia z młodszego *(Z epoki M.* Lwów Ossol. 1922).[2])

(Dok. nast.)

---

[1]) A. M. son rôle dans la littérature polonaise et sa place dans la litt. mondiale. Traduit du polonais par J. Delacroix. 1921. (s. l.)

[2]) Zbiór ten chronologicznie sięga wiele dalej, bo od Karpińskiego do Wyspiańskiego. Główny zrąb jego stanowią rzeczy, mówiące o towianizmie.

Dr. Zofja Ciechanowska

Przegląd piśmiennictwa.

Paul Janet, prof. Sorbony: Historja filozofji. Przełożyła E. Rutkowska, przejrzał prof. Dr. M. Sobeski. Poznań, 1926. Fiszer i Majewski. Księgarnia Uniwersytecka. Stron 292.
Tenże: Zarys etyki w rozwoju historycznym. Przełożyła J. Rutkowska, przejrzał prof. Dr. Peretiatkowicz. Tamże. Str. 100.

Po Historji doktryn politycznych Pawła Janeta wydaje Księgarnia Uniwersytecka w Poznaniu przekład Historji filozofji oraz Zarysu etyki tegoż cenionego prof. Sorbony. Nie są one równej wartości. Streścić całą historję filozofji na 282 stronach szerokiego druku, to rzecz niełatwa, z natury rzeczy wyniknie z tego tylko szkic i to szkic bardzo pobieżny, w którym trudno wszystko pomieścić. Musiał więc P. Janet wybierać. Filozofji starożytnej poświęcił stron 148, filozofji chrześcijańskiej stron 23 (148—171), filozofji nowożytnej stron 100 (172—182). Nadto filozofja nowożytna doprowadzona jest tylko do jakiego roku najwyżej 1870, wskutek czego czytelnik pozbawiony jest informacji o najnowszym ruchu filozoficznym we wszystkich krajach. Jeśli zamiarem Szanownych Wydawców było tylko przyswoić naszej literaturze dzieło P. Janeta, możnaby nie mieć do nich żalu. Jeśli jednak pragnęli zaradzić brakowi polskiego podręcznika do Historji filozofji, to nie osiągnęli, mojem zdaniem, zamierzonego celu. W dziełku bowiem P. Janeta przedstawia się najlepiej Historja filozofji starożytnej, której też poświęcono przeszło połowę książki, jako tako przedstawia się Historja filozofji nowożytnej, atoli Historja filozofji chrześcijańskiej potraktowana została wprost po macoszemu. Nie tylko dlatego, że przeznaczono na filozofję patrystyczną, średniowieczną i odrodzenia razem tylko 23 strony, wobec czego św. Augustynowi dostała się tylko jedna strona, a św. Tomaszowi z Akwinu zaledwie dwie, lecz przedewszystkiem dlatego, że pozostawiono w przekładzie, niezaopatrzonym w żadne objaśnienia, cały szereg uprzedzeń do filozofji chrześcijańskiej, co dzisiaj po tylu najnowszych badaniach w tej dziedzinie, choćby po wydaniu Ueberwega w opracowaniu Baumgartnera, jest z punktu widzenia naukowego wprost niedopuszczalne. Nie tu czas

i pora na szczegółową polemikę, której zresztą prof. Sobeski, tak bardzo interesujący się filozofją średniowiecza, nie potrzebuje, lecz trzeba wytknąć choć parę uprzedzeń, by się nie wydawało niesłusznem moje twierdzenie. Nie można się zgodzić na tak ogólne twierdzenie, że „Ojcowie łacińscy odznaczają się wogóle wrogiem stanowiskiem do filozofji", gdyż należy odróżnić filozofję od filozofji (str. 150). Krzywdzące jest zdanie, że charakterystyczną cechą filozofji średniowiecza jest „nadużywanie autorytetu", umieli bowiem myśliciele średniowiecza, zwłaszcza koryfeusze, oddać rozumowi, co mu się należy, a dziś wykazały dowodnie najnowsze badania, że i Arystoteles nie był dla nich alfą i omegą (str. 152). Chciałbym widzieć dowód na to, że n. p. św. Bernard potępiał „wprost sam rozum" (str. 157), albo na czem się opiera twierdzenie, że scholastyka doszła do „zaprzeczenia samej siebie, poświęcając rozum miłości, filozofję czystej mistyce". Nieszczęśliwe też jest wyrażenie o Lullusie, że marzył o „maszynie do myślenia". Trudno też zostawić bez notatki zdanie: „Po Heglu nie mamy w Niemczech już niczego do zaznaczenia, prócz pesymizmu Schopenhauera i Hartmanna, i materjalizmu Büchnera". Ponieważ bowiem nie zaznaczono nigdzie, w którym to roku pisał Paul Janet, przeto czytelnik przeciętny będzie przekonany, że dziś tosamo powiedzieć trzeba. Sądzę zatem, że popełniono błąd, wydając Janeta bez żadnych uwag i bez żadnych uzupełnień, błąd tem bardziej pożałowania godny, że przekład jest piękny i poprawny. Jedno tylko chyba wyrażenie nie udało się, mianowicie: byt „inteligijny", świat „inteligijny", istność „inteligijna", łacińskie *intelligibile,* francuskie *intelligible,* na oznaczenie bytu, dostępnego tylko umysłowi. Mamy przecież wyrażenia: umysłowy, analogicznie do: zmysłowy, albo też nadzmysłowy lub lepiej zazmysłowy, a ostatecznie lepiej już opisać: świat, dostępny tylko rozumowi, niż używać wyrazu „inteligijny".

Zarys etyki przedstawia się rzeczowo o wiele korzystniej i przyda się filozofom, moralistom, a także szerszym kołom inteligencji, którą zajmują dziś tak bardzo zagadnienia etyczne. Dobrze jej będzie poznać z tego Zarysu zdania myślicieli wszystkich czasów. Przydałoby się też uzupełnienie z najnowszych czasów (choćby n. p. Nietzsche), a także spis nazwisk. Przekład również jasny i piękny.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Prof. Feliks Gątkiewicz: Dzieje Polski. Fakty. — Ustrój. — Tematy. Kraków. Nakł. księgarni Katolickiej Spółki Wydawniczej „Prawda".

Autor, wytrawny pedagog, znany z kilku prac historycznych, dał tutaj umiejętnie skreślony obraz naszej przeszłości, a nadto opis ustroju dzisiejszej Polski. Książka ta odpowiada swemu celowi, podając rzeczy zasadnicze a opuszczając drugorzędne. Prócz tego ma wartość i dla szerszego ogółu, bo znaleźć w niej można

odświeżenie wiadomości ze szkół wyniesionych, oraz przebieg procesu sprawy polskiej na tle ostatniej wojny. Ta ostatnia sprawa przedstawiona jest szczegółowo i przedmiotowo, co odpowiada potrzebom chwili.

Miłość kraju, zespolona z siłą przekonań i uwzględnieniem moralnego pierwiastka, daje czytelnikowi zdrowy pokarm i drogowskaz, jak pracować *pro publico bono*. Dzieje Piastów i Jagiellonów napisane są bardzo treściwie, bo główny nacisk położono na czasy porozbiorowe.

Zwięzłość obok syntezy politycznych, literackich i społecznych czynników, oddziaływujących na nas z zachodu, otwiera szeroki widnokrąg; w ten sposób organiczny rozwój naszych dziejów znalazł tu rzetelny wyraz.

Charakterystyka Kazimierza W., jego stosunki z sąsiadami, jego praca prawodawcza i oświatowa, podane są bardzo dokładnie. Osoba króla bez czułostkowych wylewów, ukazuje się w świetle pełnem chwały. To samo trzeba powiedzieć o panowaniu Władysława Jagiełły, gdzie sprawa z Krzyżakami i stosunki z Witoldem, przywileje lub środki, zapomocą których król jednał sobie wielmożów, wplecione są zręcznie w układ, który bez natężenia wnika w umysł. Czasy Jana Kazimierza wymagają wspomnienia. Za surową jednak jest ocena ostatniego Wazy. Prawda, że za młodu grzeszył zmiennością upodobań, ale od chwili gdy zyskał koronę, widoczną jest zmiana na lepsze. Słusznie bardzo przy opisie wojen za Jana Kazimierza, podniósł autor wyznaniowy pierwiastek i zajadłość antykatolickiego fanatyzmu, co tak często bywa pomijane, by nie ściągnąć na siebie zarzutu klerykalnej jednostronności. Zgodnie z prawdą podniesiono, że między pobudkami niecnej roli, którą odegrał Radziwiłł, była nie tylko pycha, ale i fanatyzm sekciarski. Czasy Stanisława Augusta zabarwione są pewną dozą dramatyczności, koniecznej do napiętnowania zła i podłości, będących strasznem znamieniem tych rozpaczliwych czasów. Historyczny portret króla, wolny jest od przesadnej surowości, którą grzeszą często prace poświęcone tej epoce, zapominając, że człowiek ten, bez siły charakteru i zasad moralnych, za wszystko odpowiadać nie może. Wszak on nie był jedynym sprawcą tej strasznej tragedji, którą przypieczętował. Na to się jednak zgodzić trudno, co powiedział autor, że król pozbawionym był politycznej zręczności. Owszem zmysł dyplomatyczny posiadał w wysokim stopniu. Prawda, że plany jego często się w niwecz obracały, ale przyczyną tego był brak odwagi i siły woli z jednej strony, a nadewszystko zamysły jego paraliżowały intrygi Moskwy, znajdującej sprzymierzeńców wśród rozkiełznanych żywiołów w narodzie. Krótki rys Konfederacji Barskiej, wolny od anegdotycznych zboczeń, oraz sprawiedliwa ocena stanowiska króla w stosunku do ruchu, poczętego w Barze, uzupełnia jasno bieg wypadków przed pierwszym rozbiorem. To samo można powiedzieć o czasach

między latami 1772 a 1793, gdzie ruch chronologiczny i umysłowy należycie jest wycieniowany, jak i Konstytucja 3 maja. Podnieść należy opis położenia kraju we wszystkich trzech zaborach, działalność Legjonów, oraz stanowisko Napoleona, dające czytelnikowi zrąb faktów, otwierających szerszy widnokrąg na ten okres tak ważny równie dla Polski, jak i dla Europy.

Ustrój księstwa warszawskiego poddano słusznej krytyce, wykazującej dwulicowość cesarza Francuzów. Zasługują też na uznanie charakterystyki ludzi, stojących u steru rządu księstwa warszawskiego. To samo uznanie należy się dla oceny ludzi polityczne czy naukowe stanowiska zajmujących w królestwie kongresowem. Powstanie listopadowe grzeszy nieco łagodnością, równie co do nagłości wybuchu, jak i pod tym względem, że nie uwydatniono szkód, wyrządzonych przez Chłopickiego i Skrzyneckiego. Kiedy w r. 1831 rozwiały się złote sny o niepodległości, napiętnował autor z siłą i uczuciem mongolski ucisk, którym Mikołaj chciał zabić ducha narodu. Działalność Towarzystwa Demokratycznego, ruch Zaliwskiego, spiski: Konarskiego, ks. Ściegiennego, dramat 1846 i 1848 r. znalazły tu swój wyraz. Chwalebnem jest uznanie zasług ks. Czartoryskiego na emigracji. Wielka ta postać przedstawiona jest z należną czcią. Sprawa Polski podczas ostatniej wojny opisana jest w sposób kronikarski. Zachowano tu wstrzemięźliwość w ocenie stronnictw politycznych i przyznano obu ścierającym się obozom miłość Ojczyzny.

Tematy do pytań dla nauczycieli są jedną z zalet tej książki. Posługując się nimi w szkole, zniewala się uczniów do kombinowania wydarzeń dziejowych i daje się im obraz organicznego rozwoju historji.

Dr. Stanisław Kozłowski.

Ks. dr. Fr. Mirek: W o b r o n i e m a ł ż e ń s t w a. Poznań 1926, księg. św. Wojciecha, str. 128.

Książka powyższa jest systematycznie ujętym zbiorem artykułów, drukowanych w poznańskim dzienniku *Postęp* i w trzech obszernych rozdziałach rozbiera szereg zagadnień, związanych z aktualną dziś sprawą nowego prawa małżeńskiego w Polsce. Pierwszy rozdział wyjaśnia pojęcie małżeństwa, jako umowy zupełnie odrębnej od pozostałych, oraz uzasadnia jego nierozerwalność. Drugi pouczający rozdział daje rzeczową odpowiedź na kilka argumentów zwolenników rozwodu, w paru zaś końcowych paragrafach podaje religijne, filozoficzne, prawnicze i społeczne doktryny, na których podłożu rozwinęło się pojęcie rozwodu. Ostatni rozdział podaje ważną rzecz, bo konkretnie sprecyzowane postulaty prawa małżeńskiego, jakiego powinniśmy domagać się w Polsce.

Charakter książki znajduje wytłumaczenie w jej pochodzeniu; nie porusza ona wszechstronnie zagadnienia małżeństwa, nie zestawia razem całości katolickiej nauki. Poszczególne jej punkta

są rozrzucone tu i ówdzie, niektóre kwestje, jak n. p. dyspensy papieskiej i Przywileju Pawłowego, zostały nawet pominięte, lecz właściwości te nie szkodzą bynajmniej książce, a nadają jej cechę odrębną, samodzielnej pracy. Pojedyncze artykuły wiążą się z sobą dobrze i przedstawiają rzeczowo wysoką wartość, ze względu na obszerność zawartego w nich materjału, jakość użytej literatury i sposób przedstawienia, jasny, spokojny i przekonywujący. Jako cenny moment wypada podnieść, że autor uwzględnił obecne stosunki polskie i dotychczasowe głosy w sprawie przyszłego prawa małżeńskiego. Drobne pomyłki (n. p. nazwiska: Mantegazza, str. 68 i Witwicki, str. 107) nie ujmują naturalnie w niczem wartości książki, w którą autor włożył wiele rzetelnej pracy i serce, kochające Boga i naród. Z tego względu zasługuje też ona na najszersze rozpowszechnienie.

Ks. St. Podoleński

Hermann Muckermann: Ehe und Familie im Gottesreich. Herder, Freiburg im Breisg., 1925, str. 84.

Trzeci tomik omawianej już przez nas serji „Neues Leben" poświęcony jest zagadnieniu małżeństwa i rodziny. Pomijając czysto naturalne warunki ich rozwoju, które autor, znany przyrodnik, poruszył obszernie osobno, rozbiera on tu powyższy problem ze stanowiska moralnego i to przedewszystkiem nadprzyrodzonego. Pierwszy rozdział ogranicza się do zestawienia tych praw i właściwości instytucji małżeńskiej, które płyną z samego prawa natury; wskazuje więc na wyższe, ponadindywidualne znaczenie związku małżeńskiego i obowiązki z niego pochodzące, które przechodzi dość szczegółowo, uwzględniając w nich zarówno małżonków jak dzieci. W drugim ustępie przedstawia autor pozytywne prawo Boże, podyktowane na początku pierwszym rodzicom, zniekształcone następnie po ich upadku i przywrócone dopiero przez Chrystusa Pana do pierwotnego brzmienia, zwłaszcza pod względem jedności i nierozerwalności. Najgłębiej wnika w rzecz w ostatnim rozdziale, gdzie rozbiera wyższe, mistyczne znaczenie małżeństwa i wskazuje na jego wysoką godność i świętość. Całość odznacza się tą głębią ujęcia i piękną formą, jaką stale spotykamy w pracach autora.

Ks. St. Podoleński

Dżenana: Podstawy zdrowia i zadowolenia z życia. Podręcznik higjeny dla dorastających panien. Nakładem Spółki Pedagogicznej w Poznaniu; 1925; str. 136.

Ukryta pod powyższym pseudonimem autorka, pochodząca ze znanej w Polsce rodziny, pragnie tą książką zapełnić dotkliwą lukę w literaturze wychowawczej dla dorastającej młodzieży żeńskiej, dostarczając jej, względnie rodzicom i wychowawcom, podręcznika higjeny kobiecej. Obejmując wszelkie przejawy i okresy

życia kobiety, stara się podać wskazówki na czas zdrowia, oraz przestrzega i uczy zapobiegać chorobom. Dział ten obrobiony jest z wielkim nakładem pracy, zawiera mnóstwo drobiazgowych nawet rad i recept, wzbudzających tem większe zaufanie, że całość została przeglądnięta przez fachowego znawcę, lekarza. Wielką zaletą książki jest również powiązanie fizycznej i duchowej strony zagadnienia i ciągłe przypominanie, że zdrowie jednej pomaga do dobrego stanu drugiej. Wogóle rzecz jest napisana pod kątem widzenia wychowawczym, w duchu szczerze chrześcijańskim, umie wszelkie kwestje drażliwe przedstawić w sposób naturalny i odpowiedni.

Obok powyższych zalet mielibyśmy wszakże pewne zastrzeżenia. Nazywając książkę „podręcznikiem higjeny", chciała autorka objąć nią higjenę ciała i duszy; lecz powiązanie tych dwóch działów wypadło mniej pomyślnie. Przedewszystkiem należało całość podzielić na dwie części, a następnie w każdej z nich uporządkować materjał systematycznie. Z braku tego otrzymaliśmy miejscami chaotyczną mieszaninę zagadnień odrębnych, albo szereg nie wiążących się treścią rozdziałów. Dość często zawartość ustępu jest też stanowczo za szczupła wobec tego, co zapowiada tytuł. Wogóle dział higjeny „duchowej" wypadł znacznie słabiej, miejscami zaś wskutek niedokładności wyrażenia się nawet dość nieszczęśliwie (n. p. str. 108) i wymagałby przy ponownem wydaniu gruntownej rewizji.

Pomimo tych niedomagań książka wspomniana, dzięki bogactwu praktycznych uwag, będzie obecnie bardzo pożyteczną i, zwłaszcza wobec braku pewnej i zdrowej literatury o tych rzeczach, zasługuje na polecenie.

Ks. St. Podoleński.

Ferdynand Goetel: Przez płonący Wschód. Wrażenia z podróży. Z 80 ilustracjami. Wyd. II. Nakład Gebethnera i Wolffa, stron 277.

Przez płonący Wschód — od Taszkientu do Bombaju — przedzierała się niezwykła karawana, złożona z autora książki, jego rodziny i garstki polskich *réfugiés*, rozprószonych po bolszewickim Wschodzie — w chwili, kiedy armja czerwona toczyła zaciekły bój na ziemiach Polski, a zamyślała nawet o pochodzie na Indje. Miłość ojczyzny „przechowywana zazdrośnie... obroniona wszystkiemi siłami ciała i duszy, przemówiła wielkim głosem serc" po długoletniem tułactwie i wiodła zesłańców okrężnemi szlakami do Polski.

Postanowienie wydobycia się z bolszewickiej gehenny „gwałtów bezprawnych, zbrodni bezkarnych, okrucieństw o pomstę do nieba wołających" — przeszło w sferę rzeczywistości. Po wielu bolesnych dla Polaka perypetjach przygotowawczych rozpoczęła się fantastyczna „odyseja powrotna", wypełniona męczeństwem

i poświęceniem, a trwająca 13 miesięcy do chwili, kiedy wygnańcy stanęli w Częstochowie.

Wrażenia „fantastyczne", jak i sama podróż, stanowią główną treść książki, bogatą, budzącą podziw i współczucie. Na szczególniejsze podkreślenie zasługują trafne spostrzeżenia autora, dotyczące destrukcyjnej, bankrutującej gospodarki komunistycznej w Turkiestanie oraz stosunków polityczno-społecznych i kulturalno-religijnych wśród kolorowych obywateli brytańskiego imperjum. W kraju Indusów szerzy się zgubna akcja komunistyczna, pod wpływem bolszewickich idej rośnie ruch wolnościowy, dążący do zrealizowania hasła: „Azja chce żyć dla siebie" — a konsekwentnie do zrzucenia władzy angielskiej.

Lecz gorsze to, co autor zaznacza, że „ruch nacjonalistyczny, łącznie z falą muzułmaństwa, idącą z północy, stawia olbrzymią zaporę postępom katolicyzmu, które to postępy, dzięki cierpliwej, niestrudzonej działalności katolickich misjonarzy w Indjach należały do najwspanialszych i rokowałyby zapewne na przyszłość nadzieje najszersze".

Książka ta, z powodu niezwykle ciekawej, urozmaiconej treści, wysnutej z przeżyć i spostrzeżeń wiarygodnego świadka, z powodu wykwintnego wydania, ozdobionego mnóstwem ilustracyj, stanie się cennym przyczynkiem do historji polskiej reemigracji, źródłem informacyj dla późniejszych badaczy takich historycznych zjawisk, jak bolszewizm. *M.*

Włodzimierz Tetmajer: P r z e z n a c z e n i e. Wydawnictwo Komitetu fundacji Tetmajerowskiej. Z przedmową B. Pochmarskiego; str. 126.

Postać Włodzimierza Tetmajera, jako działacza społecznego, autora słynnej rezolucji majowej z 1918 r., zbyt jest znana, żeby o niej szeroko się rozwodzić. Znamy też twórczość malarską tego artysty; że miał on przytem żyłkę poetycką, to oprócz wydanego za życia „Marszu Skrzyneckiego" i drobnych wierszy, odsłania świeżo wydana książka „Przeznaczenie". Główną jej treścią są wdzięcznie i z życiową prawdą wyrażone żale po bohaterskiej śmierci syna, Kazimierza, poległego w lecie w r. 1920 w walkach na kresach wschodnich. Tradycja ułańska oddawna pielęgnowana była w domu pp. Tetmajerów; wszakże znaną popularną pieśń „J a k w s p a n i a ł a n a s z a p o s t a ć" ułożył stryj Włodzimierza, Józef Tetmajer, porucznik I p. ułanów w r. 1831. Syn autora, jako oficer 8 p. ułanów ks. Józefa, wskrzesił tradycję przodków w walkach z zagonami Budiennego. Przedwczesna jego śmierć na polu bitwy wyrywa z ust stroskanego ojca przepojone żalem, ale i dumą ojcowską, dumą narodową elegje, przypominające nieco „Treny" Kochanowskiego po śmierci ukochanej Urszulki. Brak wyszukanych ozdób literackich zastępuje tu swojskość treści i szczerość uczucia ojca-obywatela; to też książkę czyta się z niekłamanem zajęciem i szczerem współczuciem dla

czcigodnego autora. Najpiękniejsze są strofy, wyrażające w najprostszych słowach bezpośrednio uczucia ojca, który troska się o syna walczącego na froncie i otrzymuje wreszcie wiadomość o jego zaszczytnej śmierci za ojczyznę. Do takich należy strofa na stronie 94:

Niby relikwję chowam liścik z pola,
Biedne karteczki, ołówkiem pisane,
A taka wieje z nich siła i wola
I taką wiarą te słówka owiane,
Że mi się moje łzy i ma niedola
Zdają na ołtarz Ojczyzny składane,
Gdy czytam: Kraj nas pamięta, już wiemy
Lepiej nam, teraz my już bić zaczniemy.

Taka jest też strofa na str. 47:

Odkryła trumnę, zaraz go poznała
Jego twarzyczkę już zczerniałą, suchą...
Na piersi rana dymem okopciała,
Czapka ułańska ściągnięta na ucho,
Pod nią krwi krople... był po skroni cięty,
Spocony w boju... z konia w niebo wzięty...

Prawdziwie zimnej literackiej krytyce strofy podobne wymykają się, pisane są one serdeczną krwią i łzami. Czytelnik, nie szukając już wybrednych wrażeń estetycznych, pochyla głowę przed bólem ojcowskiego serca i mimowoli nasuwa się mu na myśl, że gdyby więcej było takich ojców patrjotów, nie widzielibyśmy czerni bolszewickich u wrót stolicy.

Ks. T. Karyłowski.

J. W. Goethe: F a u s t. Przełożył W. Kościelski. Warszawa 1926. „Bibljoteka Polska"; str. 223.

Okres spółczesnej literatury naszej, nie obfitujący w wielkie oryginalne dzieła, przynosi nam cały szereg przekładów z literatur obcych o niepospolitej wartości artystycznej. Przekładu prawdziwie artystycznego „Fausta" dotąd nie mieliśmy. Sama treść „Fausta" silnie podszyta ustawicznym wpływem szatana na akcję dramatu, tło ma ponure i jakieś dziwnie obce naszej słowiańskiej naturze; „Faust" nigdy w Polsce popularnym nie będzie. Nie da się jednak zaprzeczyć, że silne jego wpływy napotykamy u naszych wielkich romantyków i przez poznanie ich źródła stają się one bardziej zrozumiałe. Cóż mamy powiedzieć o obecnym jego przekładzie? Jest on bardzo staranny i poprawny co do formy, umie sobie nawet radzić z miejscami trudnemi do oddania w polskim języku, znać w nim jednak tu i ówdzie pewien przymus i sztuczność, tłumacz nie okazuje tej swobody poetyckiej i soczystości stylu, jaki znamionuje wielkich mistrzów słowa. Rymy naogół poprawne, lecz często zbyt łatwe, większego rozmachu poetyckiego nie odczuwa się, choć całe sceny tłumaczone są

z wdziękiem i pewną lekkością stylu, świadczącą o dużem wyrobieniu literackiem tłumacza.

Ks. T. Karyłowski.

Wydawnictwa „Bibljoteki Narodowej". (Krak. Spółki wydawniczej).

Sonet polski, opracował Wł. Folkierski, str. XXXII i 370.

Samuel Twardowski: Nadobna Paskwalina, opracował Roman Pollak, str. 158

Franciszek Karpiński: Wybór poezyj, opracował Wł. Jankowski, str. XLVII i 99.

Sonet, dziecię średniowiecza, nieznany zgoła starożytnym, stał się ulubioną formą poezji wśród ludów Europy aż do najnowszych czasów. Zapobiegając — jak trafnie wyraził się prof. Chrzanowski — gadatliwości poety, zmusza go niejako precyzyjną swą formą do wyrażenia myśli zwięźle i w słowach brzemiennych treścią. To też skreślenie historji sonetu u nas jest zadaniem niezmiernie wdzięcznem i odpowiadającem niesłabnącemu zainteresowaniu, jakiem ogół czytelników tę formę wiersza zawsze otacza.

Trafnie wywiązał się z tego zadania prof. Folkierski. Po wyczerpującem wyjaśnieniu rozwoju budowy sonetu i jego estetyki przedstawia nam na setkach przykładów wspaniały obraz rozwoju sonetu polskiego przez cztery blisko wieki. Widzimy tam sonety Kochanowskiego, Szarzyńskiego, pełne galanterji „dworskiej" sonety Andrzeja Morstina, gładkie, choć niewyszukane strofy St. Lubomirskiego, nie brak nawet „Wydźwięku" poczciwego Jacka Przybylskiego. Ze szczególnem jednak staraniem roztacza przed nami prof. Folkierski obraz rozwoju sonetu w czasach nowszych, od niedościgłych w piękności sonetów Mickiewicza do strof spółczesnych nam autorów, jak Staffa, Tetmajera i Kasprowicza. Ostatnią serję przykładów p. t. „Sonety w sonecie" bez szkody dla całości można było śmiało opuścić. Zbiorek cały stanowi miłą wiązankę; o niejednym autorze szerszy ogół publiczności dowie się może z niej poraz pierwszy; niedoceniane dotąd sonety Faleńskiego i Nowickiego doczekały się w zbiorku należnego im uznania.

„Nadobna Paskwalina" Samuela Twardowskiego ciekawa jest jako objaw smaku literackiego z czasów przekwitającego baroku i chęć przyswojenia literaturze ojczystej zabytków literatur obcych. Stanowi ona jakby jedno, dosyć wdzięczne ogniwo w dążeniu do stworzenia eposu polskiego na wzór tak popularnego u nas Wirgiljusza, dążeniu, które dopiero po dwóch wiekach miało znaleźć swe uwieńczenie w „Panu Tadeuszu". „Nadobna Paskwalina" jest raczej rymowaną powieścią, a jako taka zaciekawia znowu próbą skreślenia typu niewieściego, który odtąd coraz częściej będzie pojawiał się w naszej literaturze narodowej, zanim dojdzie do takich triumfów w tej dziedzinie, jakie znajdujemy u Sienkiewicza.

Znamienną cechą „Paskwaliny" jest pomieszanie pojęć pogańskich z chrześcijańskiemi, daleko bardziej rażące niż u Sarbiewskiego, który z właściwym sobie smakiem literackim umiał unikać zbytnich dysonansów w tej mierze.

Choć nazwaliśmy „Nadobną Paskwalinę" raczej rymowaną powieścią, niż utworem epicznym, to przecież nie da się zaprzeczyć, że zacięcie epickie, zaczerpnięte z wielkich eposów klasycznych, przebija w starannej formie wiersza i bądź co bądź dużem przejęciem się nikłą i raczej żartobliwą treścią. Jako Maro zaczynał swą „Enejdę" od gromkich słów *Arma virumque cano*, tak podobnie całkiem na serjo gromkiemi słowy zapowiada Twardowski narodziny swego poematu:

Wojnę powiem miłości i zwycięstwo nowe
Nadobnej Paskwaliny, gdy przez rady zdrowe i t. d.

Urbs antiqua fuit — Tyrii tenuere coloni — mówi Maro, a nasz poeta parafrazuje niemal jego słowa:

Miasto jest w Hiszpanijej, ku zachodzie słońca,
Gdzie do swego Europa z tej tu strony końca
Już dochodzi i t. d.

Ciekawe są również krótkie opisy przyrody, nie pozbawione wdzięku epickiego. Takim jest n. p. początek „Punktu II":

A jak skoro ku morzu pochylił się złoty
Nisko Febus, na gony i lube pieszczoty
Rozigranych delfinów spoglądając mile.

Mimowoli przypomina się tu początek „Ojca Zadżumionych" Słowackiego, tak dziwnie do niego podobny. Zdaje się, że i lektura Nadobnej Paskwaliny nie była bez korzyści dla późniejszych twórców, choć sam utwór Twardowskiego z wielu względów nie jest zupełnie oryginalny.

Wstęp p. Pollaka rzuca sporo światła na genezę i znaczenie utworu. Razi przecież na pierwszej zaraz stronie niekrytyczne powtarzanie oklepanych zarzutów przeciw szkole jezuickiej XVIII wieku. Że w stosunku do dzisiejszych wymagań i postępu wiedzy nauka tej szkoły wydawać się musi niewystarczająca, to rzecz jasna. Nieprawdą jest przecież, jakoby „czołobitne a szablonowe mowy i deklamacje" miały stanowić „niezbędny kapitał wiedzy", podstawę całego nauczania. Dając gruntowną znajomość łaciny, otwierały bądź co bądź szkoły jezuickie drogę do źródeł kultury, na których kształciła się cała zachodnia Europa, że zaś nie pogrążały się w samym panegiryzmie, dowodem na to Sarbiewski, który, mimo niezaprzeczonych naleciałości modnego podówczas hołdowania możnym, daje przecież wiele rzeczy o istotnej i trwałej wartości literackiej.

Niewielki „Wybór poezyj" Fr. Karpińskiego, dokonany przez Wł. Jankowskiego, zawiera, naogół mówiąc, trafnie dobrane wiersze, dające pogląd na całokształt twórczości „śpiewaka Ju-

styny". We wstępie zaznajamia nas komentator z życiem i twórczością Karpińskiego, w czem miał ułatwione zadanie z tego względu, że sam poeta pozostawił obszerny pamiętnik swego życia. Karpiński, jako autor kilku pieśni religijnych, śpiewanych po całym kraju i prześlicznych „Żalów Sarmaty" nigdy nie pozwoli o sobie zapomnieć, choć wiersze i pamiętniki odsłaniają także niejedną ciemną stronę słabego charakteru poety, który uchyla się od Konfederacji Barskiej i obok trenów nad stratą Ojczyzny pisze wiersze pochwalne dla Repnina i innych Rosjan. Załączyć wypada uwagę, że wybór wierszy poczytnego bądź co bądź poety jest trochę zanadto skąpy.

Ks. T. Karyłowski.

Z niemieckiej literatury kaznodziejskiej:

Wilhelm Dedrichs: Predigt-Gedanken, Skizzen zu kurzen Ansprachen für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Str. 104. Freiburg im Breisgau, 1926, Herder.

Leo Wolpert: Gebetsweisheit des Kirche, Lesungen im Anschluss an die Sonn- und Festfagsorationen. Str. VI + 274. Freiburg im Breisgau, 1925, Herder.

Dr Karl Rieder: Gottesgnadenruf und die Antwort der Menschenseele, Str. 58. Freiburg im Breisgau, 1926, Herder,

Dr Robert Linhardt: Feurige Wolke, Kanzel Vorträge auf die Sonn- und Festtage des Weihnachts- und Osterkreises. Str. + 178 in 8^0. Freiburg im Breisgau, 1925, Herder.

Dr Joseph Jatsch: Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit, Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres. Str. VIII + 480 in 8^0. Freiburg im Breisgau, 1926, Herder.

Dr Alphons Steinman: Die Bergpredigt, exegetisch-homiletisch erklärt. Str. V + 221. Paderborn, 1926, Ferdinand Schöningh.

1. Szkice ks. Wilhelma Dedrichsa poprzedza przedmowa krótka dr. Vidmara, w której stara się przekonać kaznodzieję, że najlepszą metodą przysposobienia się do kazań jest tylko wypracowanie sobie szkicu. Wypracowanie kazania na czysto i wyuczenie się go do *amen* jest zabójcze, dlatego należy z tym sposobem zerwać jak najprędzej, w imię dobra samego kaznodziei i w imię dobra słuchaczy. Dla poparcia swego twierdzenia powołuje się na zdania homiletów, zabierających swój głos we *Volkstümliche Redekunst.* Przyczyną zaś wewnętrzną dlaczego dokładne opracowanie nie przynosi takiego efektu, jak szkicowe, ma być ta, że kazanie obrobione przed kilku dniami, ujęte w określoną formę streszcza w sobie uczucia mówcy z przed kilku dni, a tamuje nastrój, jaki podnosi się w jego duszy w chwili obecnej. Stąd kazanie takie będzie tchnęło chłodem, nie potrafi słuchaczy porwać, brak mu będzie tego bezpośredniego zetknięcia się, tej iskry elektryczmej, przeskakującej od mówcy do słuchaczy i naodwrót.

Nie przeczymy, że taka przedmowa do wydania szkiców

była potrzebną i wskazaną, nie będziemy przeto z przedmową polemizować.

Przesuwając się od przedmowy do samych szkiców, zaznaczamy tylko mimochodem, że ktoby chciał na samych szkicach się oprzeć, a zwłaszcza na szkicach ks. Dedrichsa, nie mając uprzednio bogatego materjału, zebranego czy to doświadczeniem życiowem, czy z oczytania się i rozwałkowywałby tylko myśli przez szkic kazania podsunięty, ten naprawdę przeorywałby zwietrzałą glebę, z której ulotniły się wszelkie składniki odżywcze i na której udać się może tylko marna egzystencja chwastów.

Szkice Wilhelma Dedrichsa są szkicami, które suponują skądinąd materjał obfity.

2. Ze szkicami, ze względu na treść, spokrewniona jest książka ks. Leona W o l p e r t a „Gebetsweisheit der Kirche". Autor wprawdzie książki swej kazaniami ani szkicami nie nazwał lecz czytankami, umieszczamy ją jednak w ocenie między kazaniami, ponieważ te czytanki od kazań różnią się chyba tylko tem, że nie zawierają na początku bezpośredniego zwrócenia się do słuchaczy, a jakby na przekór ich nazwie razi w nich patos, retoryczny styl. Charakterystyczną cechą tej książki jest to, że autor w swych przemówieniach za motto obiera sobie modlitwy mszalne i rozprowadza je na tle odnośnej perykopy. W każdem prawie przemówieniu jest krótki przykład, czasem nawet kilka. Od biedy, po wyrzuceniu oczywiście wierszyków, mogłaby ta książka służyć za podręcznik do kwadransowych kazań na wszystkie niedziele i ważniejsze święta.

3. Za punkt wyjścia do kazań wielkopostnych posłużył ks. dr. Karolowi R i e d e r ' o w i obraz Zbawiciela, pukającego do drzwi: „Oto stoję u drzwi twoich i kołaczę". Takie zapraszanie się Zbawiciela do naszych serc odzywa się szczególnie w W. Poście. Kiedy usłyszycie, powiada, poraz pierwszy uderzenie dzwonu w tym św. czasie, pomyślcie, że to właśnie chwila, w której Zbawiciel bierze krzyż na swe ramiona. Obarczony krzyżem idzie przez ulice miast, od domu do domu, od drzwi do drzwi i puka do chorych i zdrowych, do ubogich i bogatych i mówi: „Oto ja jestem, Ukrzyżowany!" Należałoby się spodziewać, że to Oblicze św., zalane krwią, że Głowa św., ukorowana cierniem u nikogo nie spotka się z odepchnięciem.

Autor, ażeby zachęcić swoich słuchaczy do tem serdeczniejszego przyjęcia Zbawiciela, kreśli w 6 kazaniach pochód Jego przez dzieje pierwszych lat chrześcijaństwa, na podstawie *Dziejów Apostolskich.*

Puka Chrystus do św. Pawła a razem już z Pawłem przychodzi do Lidji, handlarki szkarłatu z miasta Tjatyrskiego, do przełożonego więzienia we Filipach, idzie pośród mówców, artystów, uczonych uniwersyteckiego miasta Aten, działa cuda przez

ręce Pawłowe w Efezie. Staje przed Feliksem i jego żoną, Żydówką, w Cezarei.

Przyjęcie lub nieprzyjęcie, z jakiem się spotyka, pokuta lub tem większa zatwardziałość, jakie te odwiedziny powodują, są osią, około której obracają się refleksje lub praktyczne wskazówki ks. Rieder'a. Stylem gawędziarskim nawiązuje rozmowy z osobami, o których mówi, karci je lub chwali, daje im wskazówki lub sam od nich bierze naukę.

4. Różne od wszystkich poprzednich, nastrojone na wysoki ton są kazania, obejmujące okres Bożego Narodzenia i Wielkanocy, dr. teologji ks. Roberta Linhardta „Feurige Wolke".

Wyciągnąć z perykopy niedzielnej czy tajemnicy świątecznej myśl, któraby znalazła oddźwięk w sercu dzisiejszego człowieka, oto próba tych kazań, wspomóc myślącego chrześcijanina w szlachetnej walce o sharmonizowanie w sobie wiary i wiedzy, natury i łaski, oto ich cel.

Mają być również kazania te, według zamierzenia autora, jednym krokiem naprzód lub przynajmniej utorowaniem drogi pod zamierzony ruch kaznodziejski, ruch stwarzający na nowe czasy nową formę w kazaniach. Wiara uświęcająca jest i pozostanie jedna, ale formy duszpasterstwa są i powinny być różne, a więc i kaznodziejstwa.

Miał swój sposób głoszenia słowa Bożego św. J. Chryzostom, św. Bernard z Clairveaux, miał Tauler, Segneri, Abraham a Sancta Clara, powinny mieć i nasze obecne czasy. *Verbum Dei non est alligatum.* Metoda dzisiejszego kaznodziejstwa ma pójść w ślad zasad pedagogicznych dzisiejszych szkół; ma zrezygnować z przedstawienia tematu, rozpięcia dyspozycji, szeregowania tez, które następnie ma się udowadniać przez a i b, ale drogą indukcyjną, odwołującą się do doświadczenia, przeżyć, rozumu słuchacza, powinna skłonić go, jego samego do sformułowania prawdy, której go chcemy nauczyć i postanowienia, które chcemy wywołać.

Oczywiście takie kazanie powinno wyróść niejako organicznie z duszy kaznodziei, który sam nawskróś jest przepojony prawdą głoszoną, który zna wszystkie finezje stylistyki i retoryki, ale posługuje się niemi wszechwładnie, nie daje się uwięzić ich regułom. Zdaje sobie sprawę ks. Linhardt z trudnego zadania, jakiego się podjął i dlatego pod koniec zaznacza, że nie zawsze zamiary piękne nakrywają się z wykonaniem.

Trzeba jednak przyznać, że kazania jego mają nowsze ujęcie i po części są tem praktycznem wskazaniem, jak dostać się do tych tajemniczych drzwi dzisiejszej duszy ludzkiej.

Styl piękny, nowożytny, choć może czasem za bombastyczny sprawia, że te kazania czyta się mile. Porównania i zestawienia uprzystępniają głęboką naukę.

5. Ze szczególniejszem uznaniem w krytyce kaznodzieskiej spotkały się kazania ks. dr. Józefa Jatsch'a, profesora teologji

pastoralnej na uniwersytecie niemieckim i kaznodziei tegoż uniwersytetu w Pradze. Uznanie spotkało je naprzód z tego względu, że omawiają tematy, których się rzadko na ambonie słyszy, że wymienię kilka: Biblja a nauki przyrodnicze, śluby cywilne, źli katolicy, księża i papieże, misje wśród pogan, świecka szkoła, dobra i zła prasa, postęp, religja a dobrobyt, chrześcijański pacyfizm. Oto kilka z wielu tematów, przeznaczonych na niedzielne omówienie z ambony.

Powtóre, nie są to tylko nalepione etykiety na kazania czy ich nagłówki. Dr. Jatsch tematy opracował ściśle, sumiennie, jak wykłady z katedry profesorskiej, a przytem sposób przedstawienia ma tak prosty i jasny, uwity z porównań i przykładów, mimo że nie podaje dyspozycji, tak logiczny, że w ślad za jego rozumowaniem potrafi podążyć każdy. Metoda, jaką się przeważnie posługuje jest ta, że naprzód zbija trudności, jakie przeciw danym tematom nasunąć się mogą lub rzeczywiście obiegają, a potem wyjaśnia naukę Kościoła katolickiego. Kwiatków stylistycznych u niego nie szukać, zato tem silniej podbija logiką swoich przekonywań. Powiedzenie ma jędrne; chwilami daje się unieść zapałowi, a wtedy mowy jego przybierają ton druzgocący, bije od nich majestat wymowy kościelnej. Jeźli z czytania kazań dr. Linhardta odbiera się wrażenie, że są tworzone sztuką, to w kazaniach dr. Jatscha wyczuwa się prostotę, ale i tę naturalną siłę przekonania, która bezpośrednio opiera się na prawdzie.

6. Już nie samemi kazaniami, ale materjałem obfitym do kazań jest dzieło dr. Alfonsa Steinmanna, prof. egzegezy w akademji w Braunsbergu p. t. „Die Bergpredigt", jako 8 tom wydawnictwa „Predigt-Studien". Autor zebrał tu wszystkie najnowsze zdobycze egzegezy, odnoszące się do kazań na Górze, zawartych w 5, 6 i 7 rozdz. Ewangelji według św. Mat. Z tego względu książce tej należy się ocena egzegezy. Z kaznodziejstwem łączy ją to, że w każdym rozdziale, po części teoretycznej, znajduje się część praktyczna, poświęcona homiletyce: *Homiletisches.*

Nie zawsze u kaznodziei słowa Pisma św., jako siły dowodowej, usprawiedliwione są wykładem egzegetycznym; przeważnie posługują się kaznodzieje znaczeniem mistycznem Pisma św., najczęściej cytaty Pisma św., urywki stale się powtarzające, dorzucone są do kazań i pływają po nich luźnie, jak zeschłe skórki chleba po nijakiego koloru i smaku zupie. Dr. Steinmann w poszczególnych rozdziałach, w sposób naukowy a zarazem przystępny, wyjaśnił dosłowne znaczenie przemówień Chrystusa, zwanych kazaniami na Górze, przeciwstawiając je jako nową naukę chrześcijańskiej sprawiedliwości w opozycji do Starego Testam. i nauki rabinów; następnie zebrał gotowy już materjał dla kaznodziei, przytoczył zarzuty, jakie dziś jeszcze podnoszą się przeciw odnośnej nauce Chrystusa z obozu niekatolickiego i dał im odprawę od siebie lub słowami innych egzegetów czy mówców;

a wkońcu pod koniec każdego rozdziału podał streszczenie całego dyskursu w formie dyspozycji. Tak mamy przedstawione między innemi ośmioro błogosławieństw, rozbiór 5, 6 i 2 przykazania, o miłości nieprzyjaciół, o poście, mamonie, zbieraniu skarbów, o Ojcze nasz, modlitwie wogóle, modlitwie wspólnej, o nadmiernej trosce w sprawie odzieży i chleba i t. d.

Dołączony jest ekskurs o znaczeniu socjalnem modlitwy Pańskiej.

Autor znany już jest z wydanego uprzednio dzieła: „Jesus und die soziale Frage".

Ks. J. Godaczewski T. J.

Ks. K. Konopka: Jak urządzać bibljoteki, wydanie II, powiększone. Kraków 1925. Wydawnictwo Ks. Jezuitów; stron 100.

Przed laty kilkunastu, gdy się ukazało tejże książeczki pierwsze wydanie, nie wiedziano wogóle u nas, by poza fachowemi dziełami z zakresu bibljotekarstwa, były jakie przystępniejsze informacyjne książeczki. Dzisiaj jest ich kilkanaście już prawie, mimo to, pod względem przystępności i praktyczności trzeba pierwszeństwo przyznać omawianej broszurce. Jest tutaj wszystko zestawione, co o katalogowaniu książek bibljotekarz wiedzieć powinien, a zestawione w sposób fachowy, ale bardzo przystępny.

Oto treść: jakie miejsce obrać na bibljotekę i czytelnię, jak technicznie urządzić półki i szafy, w jaki sposób ustawiać książki i jak je katalogować. Mamy pouczenie, jak urządzać katalogi specjalne dla rozmaitego rodzaju bibljotek, szkolnych, stowarzyszeniowych, teatralnych, muzycznych, t. j., na co specjalnie przy katalogowaniu takich bibljotek zwrócić trzeba uwagę, by katalog był praktycznie urządzonym i ułatwiał szukanie.

W praktyczny sposób jest przedstawiona cała praca po daniu ogólnych uwag — formalnie jakby się widziało swemi oczyma, jak bierze się książkę do ręki, nalepia numer czy pieczątkę, zapisuje i ustawia na półce.

W ostatnim rozdziale parę uwag ogólnych o nabywaniu książek: przy dzisiejszem zarzucaniu nas książkami najlżejszej, t. j. najwięcej wątpliwej treści, cennemi są uwagi autora w tej mierze: od jakiej firmy, jakich książek można się spodziewać. Przy wykazie nakładców dzieł muzycznych pominięto niestety najruchliwszą może polską firmę, Piwarski w Krakowie, oraz Seyfartha i Zdunowicza we Lwowie.

Książeczka ta, omawiając całokształt tego, co każdy bibljotekarz wiedzieć powinien, jest właściwie podręcznikiem, niezbędnym dla każdego bibljotekarza, który nie studjował tej wiedzy na specjalnych wykładach.

M.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

W sprawie obchodu jubileuszu św. Stanisława Kostki.

W chwili, w której rozprzężenie moralne poczyna odbijać się coraz silniej na różnych dziedzinach życia prywatnego i publicznego, oraz podkopywać fundamenta rodziny i wychowania naszej młodzieży, staje przed nami świetlana postać jej patrona-rodaka, wzywająca do powstania i wskazująca na lepszą przyszłość. Dnia 31 grudnia b. r. upływa 200 lat od chwili, w której Kościół wyniósł na ołtarze św. Stanisława Kostkę, i piękny ten a rzadki jubileusz postanowiono wyzyskać w celu duchowego odnowienia narodu przez silniejsze oparcie jego życia na ideałach chrześcijańskich. Samoobrona przed upadkiem moralności, religijno-moralne podniesienie rodziny i wychowanie młodzieży — takie ma być hasło zbliżającego się obchodu jubileuszowego, do którego gotuje się cała Polska katolicka.

Z początkiem marca b. r. odbyło się w sali Towarzystwa im. Piotra Skargi w Warszawie pierwsze zebranie Głównego Komitetu obchodowego, na którem w liczbie przeszło stu osób reprezentowane były różne organizacje religijne, społeczne i wychowawcze. Zebranie wyłoniło z siebie Komitet wykonawczy, z prezesem, p. Glinką na czele; zadaniem jego ma być zorganizowanie obchodów w całym kraju, a przedewszystkiem urządzenie w dniach od 27 do 31 sierpnia b. r. ogólnego Zjazdu katolickiego w stolicy pod hasłem „Odrodzenia polskiej rodziny katolickiej". Rozległą pracę podzielono pomiędzy Komisje: organizacyjną, finansową, referatową, prasowo-propagandową, wycieczkową, artystyczno-literacką, prawniczą i rewizyjną. Przystąpiły one bezzwłocznie do dzieła, a postępy jego ogłaszają co pewien czas w osobnych biuletynach prasowych.

Komisja organizacyjna weszła w kontakt z wszystkiemi diecezjami, aby cały kraj pokryć siecią komitetów diecezjalnych,

dekanalnych i parafjalnych. Wielką pomoc zyskano tu ze strony Kół ks. prefektów, za których pośrednictwem organizuje się zjazd delegatów młodzieży wszystkich szkół polskich, który weźmie udział w złożeniu relikwij św. Stanisława w Rostkowie (otrzymanych z Rzymu a obecnie znajdujących się w Płocku) oraz w zjeździe warszawskim. — Komisja prasowa stara się o nawiązanie kontaktu z redakcjami wszystkich pism polskich, opracowuje komunikaty i teksty odezw. Komisja referatowa przygotowuje tematy referatów i rozdaje prelegentom. Komisja finansowa postanowiła wydać nalepki, znaczki i medaliki pamiątkowe; główną wszakże jej troską jest zebranie funduszów i dlatego, wobec rosnących wydatków, zwraca się do społeczeństwa z prośbą o poparcie; ofiary przyjmuje w lokalu Komitetu (Warszawa, ulica Miodowa Nr 17, m. 12).

Oprócz zjazdu sierpniowego odbędą się w dzień św. Stanisława, a zatem około 13 listopada, uroczyste nabożeństwa. Z końcem zaś roku, o ile warunki pozwolą, wyruszy pielgrzymka młodzieży polskiej do Rzymu, gdzie dnia 31 grudnia, jako we właściwą rocznicę kanonizacji, odbędą się główne uroczystości ku czci św. Stanisława i św. Alojzego Gonzagi, razem z nim kanonizowanego; po drodze pielgrzymka zatrzyma się w Wiedniu i zwiedzi kaplicę, urządzoną w dawnem mieszkaniu św. Stanisława.

Jubileusz obecny nie ma się jednak ograniczyć do samych obchodów w kraju. Już na pierwszem zebraniu warszawskiego Komitetu organizacyjnego postawiono jako punkt programowy: staranie się o rozszerzenie czci św. Stanisława na cały świat katolicki i ogłoszenie go patronem młodzieży dla całego świata. W tej też myśli J. Em. ks. kardynał Kakowski wystosował z początkiem kwietnia b. r. w imieniu całego Episkopatu polskiego następujący list do wszystkich biskupów katolickich świata:

„Dostojny Arcypasterzu!

Choć Kościół katolicki zawsze usilnie popiera kult wszystkich świętych, tem jednak rządzi się prawem, że wobec poszczególnych niebezpieczeństw ku szczególniejszym zwraca się patronom, którzy, czy to przykładem życia, czy wstawiennictwem modlitwy mogą być bardziej pomocni.

W obecnej chwili największe grozi niebezpieczeństwo od tej przedwczesnej wolności obyczajów, która codziennie zaraża dusze młodzieży i sprowadza je na bezdroża. Tej młodzieży należy koniecznie przyjść z pomocą.

Już zaś taką pomocą stać się niewątpliwie może słoneczny wzór życia i skuteczne wstawiennictwo ukochanego patrona młodzieży, — świętego Stanisława Kostki. Święty ten młodzieniec, który w kiełkującym ledwo kwiecie młodości otrzymał już łaskę świętości dojrzałej, posiada wszystkie warunki, ażeby serca rówieśników ku sobie pociągnąć i po drodze cnoty opieką swoją je prowadzić. Ażeby jednak ten wpływ zbawienny mógł osiągnąć, jedno jest potrzebne, to mianowicie, ażeby święty ten młodzieniec, czczony dotychczas czcią publiczną w pewnych tylko częściach Kościoła, też cześć odbierał w całym Kościele katolickim.

Dlatego, gdy na rok bieżący przypada 200-setna rocznica kanonizacji św. Stanisława, usilnie proszę, ażeby Dostojność Wasza raczyła tę samą prośbę skierować do Stolicy Apostolskiej, którą przedkładają w tej chwili Ojcu świętemu biskupi polscy, ażeby święto św. Stanisława Kostki rozciągnięte zostało na cały Kościół.

Przy tej miłej sposobności zasyłam Dostojności Waszej najpełniejsze wyra y czci i kreślę się najoddańszy sługa w Chrystusie Panu

Z delegacji biskupów polskich.

Aleksander kardynał Kakowski,
arcybiskup warszawski".

List ten z pewnością nie minie bez wrażenia, tem bardziej, że już sam jubileusz, który wiąże nierozdzielnie z sobą dwóch patronów młodzieży, pochodzących z tego samego zakonu, musi przyczynić się do zapoznania się z nimi całego świata. W niektórych zresztą krajach, zwłaszcza gdzie są liczniejsi Polacy lub gdzie istnieją jakie pamiątki po św. Stanisławie, imię jego jest już znane, a komitety miejscowe gotują się do uroczystego obchodu jego jubileuszu. Taki komitet powstał n. p. w Medjolanie i wszedł w porozumienie z warszawskim, komitet zaś rzymski wysłał już 24 lutego b. r. piękny list do J. Em. ks. kardynała Kakowskiego, w którym donosi o swem zawiązaniu i o przygotowaniach do publicznego uczczenia św. Stanisława. List podpisany jest przez kardynała Laurenti, honorowego prezesa komitetu i kończy się słowami:

„Przy tej sposobności winszujemy z głębi serca całej Polsce takiej chluby i chwały, jaką jest Stanisław Kostka i za jego pośrednictwem życzymy Wam i wszystkim tak wiernym Polakom wszelkiej pomyślności".

Dwie zatem wielkie perspektywy otwiera przed nami zbliżająca się uroczystość. Jedna z nich, to zapoznanie zagranicy z naszym Świętym i staranie się o ogłoszenie go patronem młodzieży całego świata; przy znanej przychylności obecnego Ojca św. dla Polski pomyślny wynik tej sprawy jest zupełnie możliwy, byle zyskała silne poparcie ze strony przedstawicieli duchowieństwa i narodu. Druga, ważniejsza jeszcze rzecz: to odnowienie w nas życia katolickiego, zapewnienie losu rodziny i młodzieży, oraz zrzeszenie się dla wspólnej systematycznej pracy dla lepszej przyszłości.

Ks. S. P.

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

Druk ukończono 31 maja 1926 r.

Spis rzeczy tomu 170.

Artykuły.

Str.

J. Urban: Pojedynek a opinja katolicka 3
A. Zahorska: Dzieło Stefana Żeromskiego 17, 183
Prof. J. Kallenbach: Towianizm na tle historycznem (dok.) 32
I. Gałęzowska: Religja w oświetleniu socjologji współczesnej 52
Rafał Blüth: Rosyjski romantyk nawrócony. (O. Włodzimierz Peczerin) (c. d.) 68, 200
A. Świderska: Św. Franciszek a Dante 87
Dr. K. Krotoski: Na marginesie książki o Bolesławie Chrobrym 100
E. Kosibowicz: Upadek ewolucjonizmu w zagadnieniu pochodzenia religij 129
K. Przewłocki: Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu . 151, 315
Bp. M. Godlewski: O mistycyźmie ces. Aleksandra I (dok.) 169
Z. Ciechanowska: Historja literatury polskiej w ostatniem pięcioleciu 218, 353
J. Urban: Nauki krwawych dni 1*
Inż A. Kliszewicz: Średniowiecze a teraźniejszość . . 273
Ks. Dr. J. Pastuszka: Psychika nowoczesna a rekolekcje 298
St. Podoleński: Dziecko proletarjatu 338

Przegląd piśmiennictwa.

Juljusz Kleiner: Studja z zakresu literatury i filozofji. (St. Bednarski) 114
Ks. Dr. Szymański: Polityka społeczna. — Stef. L. Zaleski: Idea słusznej płacy. — Ks. Dr. Franc. Mirek: Idea odpowiedzialności w życiu społecznem. — L. Caro: Zasady ekonomji społecznej (R. Moskała). 116
Dr. Arnold Rademacher: Religion und Leben. (M. Szafranówna) 249

F. W. Foerster: Etyka a polityka (J. Urban) 250
Eugene Tavernier: Cinquante ans de politique (J. Urban) . 252
L. T.: Powrót do Boga (J. Urban) 252
Dom du Bourg: Z pola bitwy do Trapistów (T. B.) 254
Generał Bronisław Grąbczewski: Wspomnienia myśliwskie (M.) 255
Z czasopism dla młodzieży: Prąd. — Wiara i czyn. — Dziś i jutro. — Młody Polak. — Przyjaciel młodzieży i młoda Polska. — Pod znakiem Marji. — Mały Światek (St. Podoleński) . . . 255
Paul Janet, prof. Sorbony: Historja filozofji; — Zarys etyki w rozwoju historycznym (Fr. Kwiatkowski) 373
Prof. Feliks Gątkiewicz: Dzieje Polski. (Fakty. — Ustrój. — Tematy) (Dr. St. Kozłowski) 374
Ks. Dr. Fr. Mirek: W obronie małżeństwa (St. Podoleński) 376
Hermann Muckermann: Ehe und Familie im Gottesreich (St. Podoleński) 377
Dżenana: Podstawy zdrowia i zadowolenia z życia (St. Podoleński) 377
Ferdynand Goetel: Przez płonący Wschód (M.) 378
Włodzimierz Tetmajer: Przeznaczenie (Karyłowski) . . 379
J. W. Goethe: Faust (Karyłowski) 380
Wydawnictwa „Bibljoteki Narodowej": Sonet polski. — Samuel Twardowski: Nadobna Paskwalina. — Fr. Karpiński: Wybór poezyj (Karyłowski) 381
Z niemieckiej literatury kaznodziejskiej: Wilhelm Dedrichs: Predigt-Gedanken. — Leo Wolpert: Gebetsweisheit der Kirche. — Dr. Karl Rieder: Gottesgnadenruf und die Antwort der Menschenseele. — Dr. Robert Linhardt: Feurige Wolke. — Dr. Joseph Jatsch: Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. — Dr. Alphons Steinman: Die Bergpredigt (J. Godaczewski) . . . 383
Ks. K. Konopka: Jak urządzać bibljoteki (M.) 387
Nadesłane 120, 257

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Kwiecień: Głos episkopatu polskiego w obronie sakramentu małżeństwa. — Ankieta w sprawie rozwodów (J. Urban) . . . 121
Maj: Reorganizacja hierarchji kościelnej na Litwie kowieńskiej. — Prześladowanie katolicyzmu w Meksyku (J. Urban) . . 259
Hipotezy o początkach państwa polskiego (Dr. M. Gumowski) 125
Szkolnictwo polskie w cyfrach (St. Podoleński) 266
W sprawie obchodu jubileuszu św. Stanisława Kostki (St. P.) 388

Nauki krwawych dni.

Rzecz oczywista, że czytelnicy nasi nie czekali na pojawienie się *Przeglądu Powszechnego*, by zająć stanowisko wobec krwawych wypadków warszawskich. Miesięcznikowi, nawet gdy jest politycznym, trudno brać na siebie rolę informatora i kierownika opinji wobec zdarzeń, które się rozwijają szybko, z godziny na godzinę. I obecnie między chwilą, gdy piszemy te parę stron, a dniem dojścia ich do rąk czytelników zajdą zapewne w wytworzonej sytuacji niemałe zmiany i gdybyśmy chcieli patrzeć na rzeczy pod kątem obecnej chwili, może to, cobyśmy napisali, stałoby się nieaktualnem w chwili czytania. Z drugiej strony, czyż może nic nie powiedzieć pismo katolickie, choćby od bieżącej polityki stroniące, o tragedji, która tak boleśnie szarpnęła każdem polskiem sercem? Czy wolno mu milcząco przejść nad wypadkami do porządku dziennego, kiedy głośno wołają same kamienie uliczne, krwią bratnią rzęsiście zbroczone? Więc streścimy przynajmniej te nauki, z krwawych dni płynące, które pozostaną zawsze aktualnemi dla naszego życia publicznego.

Następstwo wypadków zbyt jest wszystkim znane, by je potrzeba było rejestrować lub przypominać. Streszczają się one w wystąpieniu znacznej części wojska, które to wystąpienie rozmaicie nazwano: rokoszem, buntem przeciwko państwu, zamachem stanu, rewolucją, albo znowu łagodnie tylko demonstracją zbrojną w obronie zdeptanej moralności w rządach i zapoznanych interesów armji narodowej. Kwalifikacja wystąpienia marsz. Piłsudskiego jest, jak widzimy, najrozmaitsza: gdy jedni potępiają go jako zuchwałego bun-

townika, inni prekonizują na zbawcę Ojczyzny; zależy to od tego, jakiemi oczami kto na jego wystąpienie patrzy. W historji na ostateczną ocenę podobnych zdarzeń w wielkiej mierze wpływały praktyczne ich wyniki, korzyści albo szkody dla narodu; w naszym wypadku na tego rodzaju pragmatyczną ocenę wystąpienia Piłsudskiego jeszcze zawcześnie, tem bardziej, że rozwój wypadków zdaje się nie dobiegł do swej ostatecznej mety. Tak, jak obecnie rzeczy się przedstawiają, pewny sąd o nich można wydać tylko ze stanowiska prawa państwowego i ze stanowiska religji.

Że ze stanowiska prawa formalnego wystąpienie marsz. Piłsudskiego było nielegalne, o tem nikt nie wątpi, nie wyjmując samych uczestników tego wystąpienia. Zwłaszcza od momentu historycznej rozmowy na moście Poniatowskiego i ogłoszenia przez prezydenta Wojciechowskiego, najwyższego zwierzchnika sił zbrojnych, rozkazu do armji, wzywającego ją do uległości konstytucyjnemu rządowi. Nielegalność swoich dalszych kroków (jeżeli co do wstępnych przygotowań można było mieć dwojakie zdanie) widział sam p. Piłsudski; wszak miał powiedzieć wtedy: „dla mnie legalna droga już zamknięta".

Ze stanowiska religji wystąpienie marszałka można i trzeba ocenić ze względu na przysięgę, którą związani byli ci, co szli na Warszawę. Rota przysięgi, jaką składa żołnierz polski, obowiązuje go nie do posłuszeństwa tym, których kocha, w których rozum czy wzniosłe intencje wierzy i nie do obrony państwa czy dobra narodu w abstrakcji, czy też według interpretacji tego czy innego wodza; w przysiędze swej, złożonej Wszechmogącemu Bogu i Ojczyźnie, żołnierz polski zobowiązuje się do posłuszeństwa konkretnie określonym władzom, w szczególności najwyższemu zwierzchnikowi armji, prezydentowi Rzeczypospolitej, i zobowiązuje się do bronienia — oprócz zewnętrznych granic państwa — także zasadniczego ustroju Rzeczypospolitej, wyrażonego w jej konstytucji. Ta przysięga została zbiorowo złamana i tego faktu żadne rozumowania zasłonić nie zdołają. I dlatego bólowi ojców i matek, których synowie polegli w bratobójczej walce, dlatego wstydowi wobec świata, żeśmy narodem, w którym waśń wewnętrzna dochodzi aż do takich

szaleństw — towarzyszy w sumieniach Polaków wierzących uczucie zgrozy wobec sponiewierania Imienia Najwyższego, którego wzywano w przysięgach tak potem zlekceważonych. Kiedy w parę dni później nowy gabinet, a w nim marsz. Piłsudski składał nową przysięgę na wierność konstytucji, to nasuwało się pytanie: czy nie lepiej było opuścić tę ceremonję, by czasem nie była ona „braniem Imienia Bożego nadaremno". Pragnęlibyśmy, aby katolickie sumienie narodu ocknęło się najpierw z dość powszechnej jeszcze lekkomyślności w traktowaniu religijnej przysięgi; niech odda należny hołd tym, którzy jej dotrzymali, a zażąda uznania swej winy ze strony tych, którzy ją zlekceważyli. Może słowa końcowe rozkazu dziennego nowego ministra wojny do żołnierzy: „niech Bóg nad grzechami litościwy nam odpuści" wyrażają to żądane przez nas *nostra culpa.* W takim razie krwawe dni nauczyłyby już nas czegoś bardzo wielkiego i bardzo zasadniczego w naszym stosunku do Boga i Ojczyzny.

Stało się! Konstytucyjny bieg życia państwowego został pogwałcony, przysięga złamana, brat wymierzył w pierś brata.

Ta tragedja jest nie tylko olbrzymiem nieszczęściem narodowem, ale i karą Bożą, która dotknęła cały naród za winy wszystkich. Dlatego krwawe dni powinny nas nauczyć powszechnego wzajemnego przebaczenia. Niech więc umilkną głosy tych, co chcieliby wyzyskać swą przewagę do ostatecznego pognębienia politycznych swych antagonistów, ale niech się uciszą także uczucia mściwe myślących o rewanżu w przyszłości. Ktoby chciał rzucać dalej kamieniem potępienia w przeciwnika, niech w myśl Chrystusa zastanowi się, czy sam jest aniołem niewinności. Czy w naszym politycznym świecie wielu się znajdzie takich, którzy z ręką na sercu i wobec Boga ośmielą się powiedzieć: ja w niczem nie zgrzeszyłem, w niczem nie przyczyniłem się do zaostrzenia waśni w narodzie? Gdy podobno zawielu jest tych, którzyby na karę zasługiwali, niech raczej wszystkie siły zwrócą się ku temu, by w przyszłości win nie przybywało.

Dlatego musi odpaść wszelka myśl o zbrojnem przywracaniu pogwałconej praworządności. Choćby teoretycznie może słusznem było takie żądanie, w zastosowaniu sprowadziłby musiało większe nieszczęście od tego, jakie mia-

łoby się naprawić. Chyba jasne musi być dla każdego, jak na dłoni, że wszczynanie nowej orężnej rozprawy znaczyłoby nowe rozdarcie narodu, nowy podział Ojczyzny na dzielnice, dokonywany własnemi rękami, jakby wyręczając wrogich sąsiadów, którzy sięgnęliby już niebawem po gotową zdobycz.

Ale nowa walka w obronie rzekomo praworządności, w tych warunkach, w jakich się znaleźliśmy, byłaby wewnętrznym także illogizmem, nonsensem prawnym. Jakkolwiek będziemy kwalifikowali dokonany przewrót, jedno nie ulega wątpliwości, że po ustąpieniu poprzedniego rządu i rezygnacji prezydenta Wojciechowskiego, przywrócony został porządek prawny, zgodny z konstytucją. Stało się to może wbrew logice, do jakiej wydarzenia zmierzały z natury rzeczy, ale gdy się to stało, nikt w narodzie nie ma mandatu do nowego gwałcenia tego porządku. Ktokolwiekby się na to porwał, tem samem podeptałby zasadę, w której szukałby racji swego wystąpienia. Żyjemy zaiste w kraju, gdzie logika mało znajduje zastosowania; nie wolno wszakże powiększać zamętu, bo wtedy usuną się nam z pod nóg ostatnie ostoje praworządnego życia.

Pozostaje więc nakazem chwili, jako dalsza nauka z przeżytych krwawych dni, skupić się wokół tego ośrodka krystalizacyjnego naszej państwowości, jaki się dziwnym sposobem wyłonił z chaosu zdarzeń i jaki winien się utrwalić przez wybór nowego prezydenta Rzeczypospolitej. Jako droga do tego powinna posłużyć powszechna pacyfikacja kraju. Bez względu na to, kto je rzucił, hasło to winno być pochwycone przez wszystkich. I niech nie będzie ono dla nikogo pokrywką załatwiania porachunków osobistych i partyjnych, ale punktem wyjścia dla wytężonej wspólnej pracy.

Nie tylko zwolennicy osoby marsz. Piłsudskiego i apologeci jego czynów, ale i przeciwnicy niech przyjmą za swoje te słowa, które on skierował do żołnierzy polskich: „Stańmy do naszej pracy, która ziemię naszą wzmocni i odrodzi"... Po krwawych dniach warszawskich hasło „wspólnej pracy" nad odrodzeniem i umocnieniem Ojczyzny winno stać się podwójnie obowiązującem, bo za przyszłość i za zmarnowaną przeszłość.

Najważniejsza praca, jaka nas czeka, to zaiste moralne odrodzenie narodu. Odrodzenie przez uleczenie go ze wszystkich jego chorób: z wiekowych anarchicznych nawyków, z zatrucia, zaszczepionego niewolą u obcych, z rozdarcia i wzajemnego oddalenia się dzielnic wskutek rozbiorów, ze wspomnień rozbieżnych orjentacyj politycznych w czasie wojny światowej, z prywaty, szukającej w służbie Ojczyźnie własnych pożytków, z korupcji i niewierności tych, co na straży dobra ogólnego stać winni. Jest z czego się leczyć i zupełne zdrowie może nie zaraz nastąpi. Krwawe dni warszawskie wszakże tę dobrą, choć tak bolesną oddały narodowi usługę, że odsłoniły w zupełności całe natężenie trapiącego nas zła. Nauka tych dni przepadłaby marnie, gdyby hasło „moralnej sanacji" pozostało własnością tylko tych, którzy w imię jego dokonali politycznego zamachu, albo pozostało tylko pustym dźwiękiem.

Byłoby rzeczą niepożyteczną dochodzić, czy hasło to było bezwzględnie szczerem w ustach tych, którzy je tak głośno rzucili, czy też osłaniało może mniej szlachetne i mniej bezinteresowne cele. Faktem jest, że musiało być w narodzie i wśród tych, którzy nim rządzili, dużo prywaty i korupcji, skoro owe hasło znalazło tak szerokie i skwapliwe przyjęcie, jak to widzimy w dniach ostatnich. Faktem jest, że niejeden żołnierz ważył się aż na łamanie swej przysięgi, by posłużyć dziełu moralnego oczyszczenia w kraju. Nazwijmy, jak chcemy, to sięganie po cnotę przez dopuszczenie się nowej winy: moralnym nonsensem, paradoksem, aberracją — nie usuniemy faktu, że poczucie zła w narodzie, które należało usunąć, według zdania wielu, choćby taką drogą, było dość powszechne. Krwawe dni warszawskie zobowiązują wszystkich do gruntownego rachunku z własnem sumieniem i do pozbycia się tych wad, jakie każdy w sobie znajdzie i jakie składają się w całości na to, co jest śmiertelną chorobą narodu i niemocą życia państwowego. Powszechna pokuta staje się nakazem tych tragicznych wypadków dla każdego, kto nie chce być Kainem braci swoich.

Zadania moralnej sanacji narodu nie wolno pozostawiać tylko tym, którzy się go sami podjęli: do spełnienia tego zadania muszą zmobilizować się wszystkie zdrowsze

siły w społeczeństwie i sanację tę winne zacząć przeprowadzać nie w szeregach swych politycznych przeciwników, lecz w szeregach własnych stronnictw, własnych klas i kół społecznych.

Jeżeli Bóg pozwoli, że wybór nowego prezydenta Rzeczypospolitej nastąpi w dniach najbliższych, postulatem politycznym, jednym z najpilniejszych do przeprowadzenia, będzie wzmoznienie jego autorytetu w narodzie i to bez względu na to, kto zostanie obleczony w tę najwyższą godność. Kierowanie się względami na osobę przewidywanego elekta spowodowało radykalny błąd pod tym względem przy uchwalaniu konstytucji. Błąd ten mścił się na naszem życiu państwowem przez trzy zgórą lata. Obecnie dojrzała już wśród wszystkich naszych stronnictw decyzja naprawienia tego zła. Oby znowu jakieś względy osobiste nie sparaliżowały jej! Drugim podobnie dojrzałym postulatem jest rozwiązanie obecnego parlamentu. Zdaje się, że największym, jaki nasi posłowie i senatorzy mogą w tych warunkach okazać, czynem ofiarnym będzie samounicestwienie się i pozostawienie pola do twórczej pracy dla świeżych mniej partyjną niezgodą rozdartych sił.

Jeszcze jedna, może najważniejsza rzecz na koniec. Podczas smutnych wypadków warszawskich głośno rozbrzmiewało i dotąd głośno się powtarza rozróżnienie między praworządnością formalną w państwie, a wyższemi moralnemi interesami narodu. Po jednej stronie szuka się w tych ostatnich usprawiedliwienia chwilowego podeptania praworządności, — po drugiej stronie z tej praworządności czyni się niejako dobro absolutne, którego naruszenie domaga się absolutnej pomsty. Trzeba przyznać, że to rozróżnienie między praworządnością a „wyższem dobrem" narodu nie zjawiło się po raz pierwszy dla usprawiedliwienia marszu na rząd Witosa. Szermowali niem trzy lata temu ci, co bronili zabójcę pierwszego prezydenta Rzeczypospolitej, czyniąc z Niewiadomskiego niemal bohatera narodowego, który „poszedł za głosem sumienia", targając się na życie legalnego naczelnika narodu. Piętnowaliśmy wtedy także takie rozróżnianie w *Przeglądzie Powszechnym*, wskazywaliśmy, że stanowi ono niebezpieczną zachętę dla innych, zwracaliśmy z drugiej

strony także uwagę, jak nie właściwej dla siebie roli podjęła się ówczesna polityczna lewica, stojąc w obronie pogwałconej strzałem Niewiadomskiego praworządności. Ówczesne stanowisko nasze daje nam moralne prawo potępienia tegoż rozróżnienia dzisiaj, gdy taż sama lewica chełpi się, że z legalności i praworządności nie czyni sobie fetysza, a w „fetyszyzm" wpada prawica, z której w swoim czasie rekrutowali się apologeci Niewiadomskiego. Widzimy więc, że i tu znajdą się wspólne winy i jednakowe zasadniczo zapatrywania, tylko raz stosowane do siebie, drugi raz do przeciwnika, według potrzeby. Ale, gdy się zasadę obraca raz w jedną, drugi raz w drugą stronę, daje się tem dowód, że nie zbyt głęboko się w nią wierzy. I rzeczywiście możemy z pociechą stwierdzić, że nikt owego rozróżnienia nie uważa w głębi sumienia za godne uznania i szerzenia w narodzie i uciekają się do niego to jedni to drudzy, gdy za wszelką cenę chcą być adwokatami niepięknych swych czynów. Może w szkolnej kazuistyce dałoby się ono utrzymać, życiowo wszyscy musimy je potępić i odrzucić, jeśli nie chcemy uprawnić wszelkiej anarchji, którejby spodobało się narzucić na ramiona katonowski płaszcz cnoty narodowej.

Abyśmy wszakże nie znajdowali się nigdy w smutnej konieczności albo uciekania się do owego rozróżniania dla obrony siebie, albo do walczenia z niem, nasza myśl polityczna musi postawić sobie za zadanie takie uzdrowienie narodu, by nigdy między prawdziwem dobrem ogółu a legalnością i praworządnością nie zachodził ani cień kolizji. Legalność i praworządność, porządek prawny i karność społeczna mają być tylko zewnętrznym wyrazem wewnętrznej sprawiedliwości i uczciwości politycznego ustroju narodu. Tego się jednak nigdy nie osiągnie, jeśli praw i ustaw naszych nie oprzemy całkowicie na niepisanem prawie naturalnem, Bożem, gdy tworzyć je będziemy tylko wolą, niczem nie krępującą się, przypadkowej większości. Samowola takich wyzwolonych z pod prawa Bożego suwerenów łatwo stwarzać będzie takie porządki „legalne", które inni odczuwać będą jako niegodziwość. Jednem z trwałych złudzeń ludzkich jest złudzenie, że można trwale rządzić i panować

nad pokonanym przeciwnikiem politycznym, albo nawet wymusić jego uznanie i miłość. Jak w walce klas społecznych, tak w polityce narodu nie wiele warte zarówno zwycięstwa Henryków, jak Pankracych. Dla ludzkości — i dla Polski potrzeba trwałego zwycięstwa Galilejczyka i zapanowania Jego królewskich praw nad wszystkimi.

Ks. Jan Urban T. J.

26 maja 1926.