

PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLIII.

Tom 171.

LIPIEC — SIERPIEŃ — WRZESIEŃ

1926



KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO”

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Teozofja w dziejach błędów ludzkich.

Pani Besant chętnie wie dzie w duchu swych słuchaczy nad brzeg oceanu i przygląda się z nimi napływowi goniących się fal, które zalewają wybrzeże. Ma to być obraz ras ludzkich, wraz z całym ich dorobkiem kultury religijnej, naukowej i cywilizacyjnej. Jedna pochłania drugą, po niej przyjdzie następna i tak bez końca, aż się wypełni wielki cykl stawania się, aż się ziści obecna Manvantara czyli objawienie Absolutu. P. Besant uważa za swe posłannictwo wyzwolić ducha ludzkiego od złudzeń bolesnych, którym ulega przez to, że się uważa za jedno z tem, co przemijające, co się w nim lub dokoła niego dzieje. Dlatego każe mu wstąpić na bardzo wysokie stanowisko, wyniesione nad wszelką doczesność, aby doszedł do prawdziwego poznania czem jest, że wyszedł z łona Absolutu i że doń powraca.

Piękny ten obraz ilustruje wybornie odwieczny stosunek Kościoła do teozofji. I Kościół od wieków przygląda się jak jedna po drugiej fala systemów teozoficznych rozbija się o jego niespożyte podwaliny, jak niespokojny duch ludzki szamoce się, by dopiąć ideałów, które świecą nad nim jasno, spokojnie, wysoko, jak gwiazdy nad spiętrzoną tonią morską, i jak każda z tych fal opada bezsilnie. Kościół przygląda się temu zjawisku spokojnie w poczuciu posiadanej prawdy, za którą zbyt wiele wycierpiał, by nie miał litości nad błędzącymi.

Wprawdzie Kościół nie wydał jeszcze orzeczenia dogmatycznego o dzisiejszej teozofji, lecz dostateczną dla katolików orientacją jest dekret Św. Oficjum z d. 19 lipca 1919. Na zapytanie: „czy nauki, które dziś zowią teozofi-

cznemi, można pogodzić z nauką katolicką — czy zatem wolno się zapisywać do towarzystw teozoficznych, brać udział w ich zgromadzeniach, czytać ich książki, wydawnictwa periodyczne, wogóle pisma?“ — instytucja, stojąca na straży czystości wiary, odpowiedziała odmownie na wszystkie te pytania.

Orzeczenia dogmatycznego o dzisiejszej teozofji Kościół może nigdy nie wyda, bo nie zwykł się powtarzać bez potrzeby, a może uważa, że forma dzisiejszej teozofji nie przedstawia szczególnego niebezpieczeństwa dla świata: dla ogółu prostego jest niedostępna, ze strony zaś ludzi myślących fantastyczny romans kosmiczny, który stanowi zewnętrzną szatę doktryny teozoficznej, nie zasługuje chyba na poważne traktowanie.

Bądź co bądź, zasługuje na uwagę to słówko „dziś“, zawarte w dekrete: czy nauki, które dziś zowią teozoficznemi itd. Widocznie co innego jest nazwa, co innego nauka — co innego forma, a co innego treść, która pod tą formą się kryje. Widocznie też doktryna ta musi być dawno znana Kościołowi, zapewne dawno już sąd o niej wydał, skoro tak bez bliższego uzasadnienia odpowiada wprost: nie, takiej nauki katolikowi wyznawać nie wolno.

W niniejszym artykule pragniemy to uzasadnić, przedstawiając pokrótce dzieje nauki, którą dziś zowią teozoficzną, a która nam się odsłoni jako odwieczny wróg nauki objawionej przez Boga, a zarazem naturalnych jej podstaw tj. zasad zdrowego myślenia. Okaże się, że teozofja nie jest bynajmniej czemś nowem, że nadto nie jest wcale poczęta z myśli religijnej ani filozoficznej, lecz jest raczej namiastką obojga.

Z końcem drugiego wieku pewien duchowny z Azji Mniejszej uważał za potrzebne, aby sfingować list Koryntjan do Apostoła Pawła, w którym go prosił, aby przybył celem zwalczania pewnych błędów gnostyckich, szerzonych przez Szymona i Kleobjusa. Heretycy ci między innemi uczyli, że świat nie jest tworem Boga, lecz aniołów, że nie masz zmartwychwstania cielesnego. Wedle wspomnianych tamże Demasa i Hermogenesa zmartwychwstanie już nastąpiło przez poznanie Boga.

Wprawdzie, jak świadczy św. Hieronim, niebawem dowiedziono owemu duchownemu, że się podszył pod imię Pawła (który zresztą sam opatrywał swe listy własnoręczną sygnaturą, bo już za jego życia krążyły fałszywie przypisane mu listy, por. 2 Tess. 2, l. n. i 3, 17), lecz charakterystycznym jest wyznanie obwinionego, że zmyślił apokryficzne Akta Pawłowe z miłości ku Apostołowi narodów. Wszak św. Paweł pierwszy stał się zwiastunem Ewangelji w samym sercu świata helenistycznego, przeto imię jego mogło stać się hasłem przeciwko błędom, tam się szerzącym.

Polem działania Apostoła narodów była Azja Mniejsza i Grecja. Azja Mniejsza, gdzie wszechwładna, lecz religijnie wyczerpana kultura grecka skrzyżowała się z mitologiami wschodnimi i wydała dziwny plód w postaci mnóstwa kultów i misterjów.

Kultura duchowa Grecji stała oddawna pod znakiem filozofji, a filozofja grecka już od czasów Platona zracjonalizowała wierzenia ludowe, przekształcając bóstwa w bezcielesne siły lub zgół abstrakcyjne pojęcia, a tem samem straciła kontakt z żywym bóstwem, tak jak go później straciła z rzeczywistością wogóle. Na Wschodzie przeciwnie, przy całej mglistości pojęć, to poczucie kontaktu z potęgami zaświatowemi było zawsze żywe i objawiało się choćby w rozlicznych praktykach magicznych lub zabobonnych.

Z drugiej strony nie tylko w ośrodkach żydowskich, lecz i w świecie helenistycznym o kulturze greckiej, daje się w epoce poprzedzającej przyjście Chrystusa Pana odczuć pewna tęsknota za jakimś odkupieniem czy wyzwoleniem. Jakieś przytłaczające poczucie grzeszności powszechnej i pragnienie duchowego zmartwychwstania pchało klasy (przeważnie inteligentne) w objęcia tajemnych sekt o pochodzeniu orjentalnem, których mitologja, pełna fantastycznych obrazów, w związku z tajemnymi obrzędami, nadawała się wybornie do alegorycznego tłómaczenia i symbolizacji duchowego zmartwychwstania człowieka. Człowiek, nie czując się na siłach, aby sam powstać z upadku, pragnął tego dokonać w kontakcie z jakimś bóstwem, którego mif wyrażał właśnie ideę: przez śmierć do nowego życia. W samej rzeczy były to przeważnie mity astralne pochodzenia chaldej-

skiego, których teogonja (geneza bóstw) była poprostu wier-nem odbiciem następstwa pór roku, zwłaszcza budzenia się natury do nowego życia po martwocie zimowej.

Otóż te motywy posłużyły do uzmysłowienia duchowego zmartwychwstania człowieka w misterjach helenistycznych. Poprzez szereg tajemniczych inicjacyj obrzędowych dochodził adept do odczucia jakiegoś realnego uczestnictwa w przeżyciach danego bóstwa, odczucia, potęgującego się aż do ekstatycznej świadomości, że pozyskał soterian czyli zbawienie i nieśmiertelność, że się stał czemś jednym z bóstwem, słowem poczuć własnej apoteozy.

Jest to moment wspólny wszystkim misterjom, ich moment synkretystyczny, powstały ze zlania się ducha greckiego z mitologjami wschodniami, który stanowi jakoby religję bezimienną (wyrażenie Harnacka) świata helenistycznego, religję nie polityczną, jaką był kult cesarza wraz z całym oficjalnym panteonem — bo Rzym, podbijając państwa i narody, otwierał gościnne podwoje i dla ich bóstw rodzimych. Misterja z natury swej wyłączały charakter publiczny, bo były dostępne tylko dla wtajemniczonych, służyły potrzebom czysto indywidualnym. To jednak nie przeszkadzało bynajmniej ich propagandzie, której i Rzym, początkowo im nieprzychylny, nie mógł się oprzeć.

Jednocześnie, a po części równoległe z tym prądem synkretystycznym, zmierzającym w gruncie rzeczy do wyrównania wszystkich religij, przez alegoryczną interpretację ich treści, prądem mającym jednak bądź co bądź charakter religijny, choć sekciarski, płynie drugi prąd filozoficzny, który do wyższej jeszcze jedności pragnie sprowadzić wszelkie wierzenia religijne. Jawi się tu, w tej właśnie dobie, tendencja podciągania objawów życia religijnego pod naturalną ewolucję ducha ludzkiego, który stopniowo, na drodze czysto myślowej czy też intuicyjnej dochodzi do poczuć swej jedności z wszechbytem. Misterja miały jeszcze charakter religijny, bo ujawnia się w nich moment istotny każdej religij, poczuć odrębności i wyższości bóstwa nad człowiekiem oraz osobisty jego i decydujący wpływ na odmianę losów ludzkich. Co prawda „soteria“ czyli zbawienie nie przedstawia się w nich na ogół jako proces etyczny i rze-

czywista odnowa duszy, lecz raczej jakoby pewna czystość rytualna, dająca jednak skutek magicznego kontaktu z bóstwem, rękomię ekspjacji.¹⁾

Otóż ten charakter religijny jest obcy, choć są pozory przeciwne, filozofji ówczesnej. W okresie narodzin chrześcijaństwa istniały różne szkoły filozoficzne, którym wspólna jest 'cecha epigoniczna. Miano swe wywodzą od sławnych myślicieli, Pitağorasa, Platona, Aristotelesa, Zenona, Epikura, lecz systemy tych mistrzów uległy znacznym zmianom w kierunku naogół ekletycznym. W szczególności w dziedzinie metafizyki po śmiałych wzlotach Platona zapanowało pewne odprężenie umysłów w postaci umiarkowanego sceptycyzmu. Zwracano się raczej ku problemom etycznym i życiowym wogóle.

Lecz głód metafizyki w człowieku wiecznie jest żywym. Nie znajdując stałego oparcia w dziedzinie myśli, rad przetrzuca się w sferę mistyki, jak to już nieraz w dziejach się zdarzyło.

Religie wschodnie ze swemi śmiałemi teogonjami i kosmogonjami, które stały się zaczynem pewnej odnowy religijności w świecie helenistycznym, wpłynęły też wprost na filozofję, zwłaszcza neopitağorejską i neoplatońską. Transcendentne do przesady pojęcie najwyższej istoty, nie mającej nic wspólnego ze światem, które filozofja grecka odziedziczyła po Platonie i Arystotelesie, wyblakłe przytem bardzo w późniejszych szkołach, dało się wobec rozbudzonej religijności uprzysięgnąć niejako zapomocą momentów, przejętych z teogonij wschodnich. Wchodziło tu w grę zwłaszcza pojęcie emanacji czyli wyłaniania się z Boga różnych istot pośrednich, zwanych później (u gnostyków) z grecka „eonomi“, których zadaniem było wypełnić nieskończony odstęp między Bogiem a światem. Wprawdzie idea emanacji nie była obcą filozofji greckiej doby dawniejszej, znajdujemy ją bowiem u Pitağorasa, lecz mędrzec ten przejął ją prawdo-

¹⁾ Nawiasowo wspomnieć warto, że popularna w ostatnich dziesiątkach lat teza ewolucjonistyczna o wpływie misterjów na pierwotne chrześcijaństwo, w ostatnich czasach straciła łaskę w oczach nawet badaczy protestanckich, jak Anrich, Schweitzer, Heinrichi, Clemen, Harnack, Feine, Deissner.

podobnie pod wpływem teologów wschodnich i odnośnie do duszy ludzkiej, podczas gdy emanacja teogoniczna była zawsze cechą religij orjentalnych. Znamienne jest, że późniejsi Neoplatonicy, by nadać swej filozofii charakter abso-lutny, wywodzili ją z objawienia. Pitagoras i Plato mieli swe filozofemy zaczerpnąć ze świętych tradycyí wschodnich. Już Numenjusz z Apamei w połowie II w. po Chr. uważa podania Brahminów, Żydów, Magów, Egipcjan, Mojżesza oraz naukę Platona i Pitagorasa za równorzędne źródła obja-wienia.

Lecz epigonowie Pitagorasa i Platona pojmowali obja-wienie inaczej, niż je religja zwykła określać. Religijne po-jęcie objawienia zasadza się na tem, że istota wyższa, Bóg, odsłania człowiekowi pewne tajemnice zbawcze, skądinąd niedostępne dla umysłu, przynajmniej nie w tej mierze lub nie tym sposobem. Zarazem w pojęciu objawienia tkwi mo-ment łask, czegoś przewyższającego naturalne aspiracje stwo-rzenia. Słowem nadprzyrodzoność, transcendencja.

Inaczej u filozofów z epoki synkretyzmu, a zwłaszcza u późniejszych nieco neoplatoników, współczesnych począt-kom chrześcijaństwa (Plotin, Jamblichus, Proklus). Tu obja-wienie odbywa się drogą intuicji, jakiegoś wyższego pozna-nia, które wprost, nie drogą dedukcyj logicznych, ujmuje istotną treść rzeczy. Zdolność do takiego poznania ma być wrodzona człowiekowi, trzeba ją tylko rozwinąć. Pojęcie in-tucji było przejęte z Platona (noesis), u którego zresztą miało charakter czysto intelektualny. Przedmiotem intuicji platońskich były idee, tu zaś emanacje teogoniczne (bogo-twórcze).

Fuzja filozofji greckiej z wierzeniami wschodnimi do-konała się w ostatnim wieku przed Chr. w Aleksandrii, gdzie zbiegały się liczne drogi handlowe i kwitnęło życie umysłowe, obok przeróżnych religij i misterjów wschodnich. W filozofji aleksandryjskiej, zapoczątkowanej przez Żyda (I w. przed Chr.), który oparł swój system na teologii Sta-rego Zakonu, interpretowanego alegorycznie w duchu filo-zofji greckiej, intuicja platońska nabrała charakteru misty-cznego, a przedmiotem stała się emanacja wszechrzeczy z łona Absolutu. Tem samem dokonała się przemiana zasa-

dniczego monoteizmu platońskiego na koncepcję panteistyczną. Religja zamieniła się na filozofję religji, na wytwór ducha ludzkiego, uświadamiającego sobie stopniowo, na drodze intuicji mistycznej swą jedność z bóstwem, panteistycznie pojętem.

Tu właśnie po raz pierwszy na Zachodzie ujawnia się myśl teozoficzna, jako czynnik równie obcy dla filozofji, jak i dla religji. Dla filozofji, bo niedostępny dla prawidłowego myślenia, jak to sam głosi, i ponieważ powołuje się na źródła, z którymi filozofja liczyć się nie zwykła. Źródła te to prawdziwe i rzekome objawienia, intuicją wyższych duchów zdobyte a przytem albo z natury swej tajne, jak różne podania ezoteryczne, albo alegorycznie i dowolnie interpretowane. Rzecz znamienna, że dowolne alegoryzowanie Pisma Św. zrodziło się tam właśnie, gdzie przyszła na świat teozofja synkretystyczna, tj. w Aleksandrii. Synkretystyczna, powiadam, bo teozofja wogóle, rozważana jako prąd czy raczej zboczenie filozofji i religji zarazem, jest daleko dawniejsza, jak niebawem zobaczymy.

Obcy to element i dla religji, bo wychodząc z założenia istotnej tożsamości człowieka z bóstwem, zasadniczo znosi pojęcie religijności, zasadzające się z jednej strony na fizycznej i moralnej zależności człowieka od wyższej istoty osobowej (odrębnej), a z drugiej strony na łaskawości bóstwa opatrznego względem człowieka. Jeżeli Bóg raczy człowiekowi coś objawić, czy podnieść człowieka do sfery, przewyższającej przyrodzone jego zdolności, będzie to zawsze naddatkiem, nieuzasadnionym żadnym tytułem w naturze ludzkiej. Tak pojmowano religję w kołach teistycznych. Rzeczą jest dowiedziona, że religjom u ludów pierwotnych, dotąd zbadanym, zgoła obcą jest jakakolwiek koncepcja panteistyczna, choć, jak to pięknie wykazał Lindworsky na zeszłorocznym zjeździe religjoznawczym w Medjolanie, sposób myślenia tych ludzi jest naiwno-mistyczny. Widocznie jakaś naturalna predyspozycja mistyczna nie kłóci się bynajmniej ze stosunkowo czystym monoteizmem, który u tych ludów przeważa.

Teozofja, jako mistyka panteizmu, jest zawsze zjawiskiem pochodnem, niby pasożytem, żerującym na po-

dłozu religijnem, zeświecczeniem religii, rodzajem świętokradztwa przyswajającego duchowi ludzkiemu to, co jest istotnie czemś boskiem i niedostępnem dla natury, chyba w drodze łaski. Konsekwentnie teozofja prowadzi do ubóstwienia człowieka. Można to wykazać kolejno na szeregu znanych systemów religijnych, które pomienionym sposobem przekształcały się w systemy teozoficzne.

Teozofja pierwotna prawdopodobnie zrodziła się w Indiach, ojczyźnie panteizmu. Tu w okresie powedyjskim, po wierzeniach monoteistycznych, których ślady zachowały się w Rig-Wedzie, a równocześnie z wyrobieniem magicznego rytuału ofiarnego (por. misterja), indyjskie szkoły filozoficzne przekształcają religję na teozofję. Spekulacja „brahma-atman“, zawarta w księgach Brahmana i Upaniszad, o bóstwie nieosobowem, pojętem jako dusza świata (brahma), i jego refleksie osobowym w człowieku (atman), mają charakter zupełnie teozoficzny, tembardziej, że tropikalne iście rojenia teogoniczne o niekończących się szeregach emanacyj, w fantastycznych okresach czasu, łudząco przypominają późniejsze romanse mitologiczne gnostyków i dzisiejszych teozofów. Treścią zasadniczą tych systemów jest nieosobowe pojęcie bóstwa, dochodzącego do świadomości w duszy ludzkiej. Dusza, pogrążona w materji, przez kolejne wyodrębnianie się od świata zjawisk (Maya), stopniowo, przez ascezę i kontemplację dochodzi do świadomości swej jedni z bóstwem i temsamem zyskuje wyzwolenie. — Rzecz godna uwagi, że późniejszy nieco racjonalistyczny system filozofji Samkhya obywatł się w swej spekulacji „porusza-prakriti“ już bez brahmy, a Buddha doszedł do zupełnego nihilizmu metafizycznego, do mistyki nicestwa, poprzez pewien rodzaj fenomenalizmu i psychologizmu. Teozofja indyjska jest związana z pojęciem reinkarnacji, wynikającej znów z pojęcia karmy, tj. kosmicznego prawa odwetu. Mocą tego prawa dusza w następnych fazach swego istnienia odpowiada za winy dawniej popełnione, a jeszcze nie zgładzone. Reinkarnacja jednak nie stanowi cechy ogólnej systemów teozoficznych, ani jej cechy wyłącznej. Wiadomo, że Pitagoras i inni filozofowie wcielili ją do swych systemów.

Podobnie i do innych religij, pierwotnie monoteisty-

cznych, wkradła się teozofja. Doczekał się jej i mahometanizm w postaci t. zw. sufizmu, początkowo perskiego, potem arabskiego. Już w dwa wieki po Mahomecie znajdujemy tu wszystkie cechy systemu teozoficznego: rezygnację z prawidłowego myślenia w sferze duchowej na rzecz mistycyzmu, powoływanie się na (tajną) tradycję, alegoryczny i ezoteryczny wykład Koranu, panteizm emanacyjny. Jest tu też teozoficzna koncepcja doskonałości, która polega na poznaniu swej tożsamości z wszechbytem (poprzez stopnie: koran, drogę, prawdę, intuicję). Wynikiem tego był zupełny indyferentyzm religijny: „Pod niewiarą nawet ukrywa się wiara”, mawiano, t. zn. wiara panteistyczna. — A Dżelal ud-Din śpiewał: „Jam promyk słońca, jam słońca krąg — jam zorzy blask i zachodni wiew — jam szmer gaiku i morskiej fali szum — jam maszt i ster, sternik i łódź — jam rafa podwodna, o którą rozbija się łódź — jam drzewem życia i ptakiem w blasku piór — milczeniem jestem i myślą, jam język i głos... jam wojna i pokój, pobojuwisko i zwycięstwo... jam zjawisk spłot i światów krąg, jam stworzeń wywód, ich wzlot i spad”. Poznanie samego siebie, to zatem ubóstwienie samego siebie. Nawet el Ghazali (Algazel, 1058—1111), umiarkowany zresztą sufita, skarży się, że niektórzy, wielbiąc Boga, w samej rzeczy siebie adorują, mówiąc: mnie chwała, mnie chwała! Tego rodzaju mistycyzm godził się wszelako u niektórych z materjalizmem i rozwiązłością. Materjalizm życiowy jest wogóle bliskim bardzo krewnym najbardziej idealnego panteizmu. Komu się roi, że się wznosi do wyżyn bóstwa, ten w rzeczy samej ściąga bóstwo na własny poziom. Jakim kto jest, mawiał Arystoteles, takie sobie stawia ideały.

I Żydzi mieli i mają swoją teozofję, której początki sięgają może drugiego wieku przed Chrystusem. Ich tajna tradycja, kabała, zawarta w księgach Jecirah (z IX w.) i Sohar (ok. 1300), mówi o jakiejś świetlistej emanacji z Boga, której prototypem jest Adam Kadmon, pierwowzór stworzenia, pierwszy człowiek — a dalszą 10 sefirot, jakby 10 kół koncentrycznych, z których powstało ciało Adama Kadmon, czyli świat najwyższy i trzy następne: świat idei, świat dusz i aniołów, oraz świat zmysłowy. Dusza ludzka składa

się z trzech części, odpowiadających trzem światom. Ostatcznym kresem emanacji jest materja, która jest pierwiastkiem złym. — Zdawaćby się mogło, że się słyszy Helenę Bławacką. — Kabała wywarła wpływ na niektórych neoplatoniskich humanistów w XV i XVI w. i wywołała różne sekty w łonie żydowstwa jak Sabatjanów, dalej zwolenników polskiego rabina Israela Baalszem i Jakóba Franka (w poł. XVIII w. na Podolu).

Wybiegliśmy poza okres czasu, który nas przedewszystkiem obchodzi. Chrześcijaństwo już w samym zaraniu swego istnienia spotkało się oko w oko z pokusą teozoficzną, lecz tej pokusie zawsze się oparło.

Uprzytomnijmy sobie w głównych zarysach tło historyczne początków Kościoła, uwzględniając jeden tylko moment, uniwersalizm. Pod względem politycznym monarchja uniwersalna, cesarstwo rzymskie, o dążeniach coraz bardziej centralistycznych, rozciągających się na wszelkie zewnętrzne formy życia ludzkiego i stwarzające religję polityczną, tj. kult cesarza, ześrodkowując zarazem w Rzymie wszelkie kultury ludów podbitych. Kultura także uniwersalna, hellenistyczna, zabarwiająca w swym duchu wszelkie objawy życia, także religijnego. Nadto podziemny prąd anonimowej religji ezoterycznej, o znacznej ekspansji. Wkońcu filozofja, również uniwersalna, dążąca do tego, aby ująć w swe kategorie i do wyższej jedności sprowadzić, co w świecie zjawisk było rozbieżnem a nawet sprzecznem.

Chrześcijaństwo, w myśl swego Założyciela, jako Królestwo Boże, miało być także uniwersalne czyli katolickie (już Ignacy męczennik w I w. użył tego słowa), a krzewić je wśród pogan miało być zadaniem Apostołów Chrystusa: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody” (Mat. 28, 19). Św. Paweł uważał tę propagandę za swe szczególne posłannictwo. Nic dziwnego, że chrześcijaństwo musiało w miarę swego rozprzestrzeniania się wejść w konflikt z tendencjami uniwersalistycznymi, które mu się przeciwstawiały. Takiego konfliktu nie było w łonie dotychczasowego uniwersalizmu, Imperjum pozostawiało swobodę myślenia i działania, o ile to nie wchodziło w kolizję z prawem. Kultura dotyczyła strony formalnej, religje sekretne nie pretendowały do kultu

publicznego i nie reformowały człowieka wewnątrznie, a kategorie filozoficzne były abstrakcyjne i ciągliwe, konstrukcje dowolne.

Chrześcijaństwo natomiast, godząc się na wszelkie formy polityczne i kulturalne, chciało niepodzielnie panować w dziedzinie religijnej, „burząc wszelaką wyniosłość, wynoszącą się przeciw poznaniu Bożemu i w niewolę podbijając wszelki rozum pod posłuszeństwo Chrystusowe” (2 Kor. 10, 5). Pozostawiając nietknięte przyrodzone prawa myślenia i cały ich rzetelny dorobek, chrześcijaństwo wyłącza wszystko, co się przeciwi prawdzie przez Boga objawionej, nie w innym celu, lecz aby wyzwolić nasz umysł od błędu w sferze religijnej. Wolność bowiem błędzenia nie może być wolnością prawdziwą. „Prawda was wyswobodzi”, mówił Zbawiciel (Jan 8, 32). Dlatego zrozumiałe jest gromkie słowo Apostoła (Gal. I, 8): „Choćby anioł z nieba przepowiadał wam mimo to cośmy wam przepowiadali, niech będzie przekleństwem!”

Z drugiej strony chrześcijaństwo, aby znów wrócić nam prawdziwą wolność moralną, stało twardo przy Dekalogu i ewangelicznym Zakonie miłości, czyniąc zarazem to jarzmo lekkim i słodkim przez łaskę; żądało nadto całego serca człowieczego dla Boga, nie jakiegoś bytu abstrakcyjnego, lecz najbardziej rzeczywistego i osobowego Stwórcy i Pana wszechrzeczy, obiecując w zamian pokój duszy, którego świat dać nie może. Przytem chrześcijaństwo miało od początku charakter społeczny i publiczny; nie zadawałniało się pokątnymi schadzkami i praktykami, jak sekty pogańskie, lecz miało być opowiadane „na dachach”. Nie powoływało się też na jakieś tajne podania, lecz na fakty publiczne, świadczące o jego boskiem pochodzeniu i posłannictwie. Nie czyniło dalej różnicy między wyznawcami a wtajemniczonymi, lecz do wszystkich zarówno odnosiły się słowa Pawłowe (I. Kor. 2, 7 i Rzym. 16, 25): „Głosimy mądrość Bożą zawartą w tajemnicy, która od czasów wiecznych była zakryta, a teraz z rozkazania wiecznego Boga znana jest między wszystkimi narodami!” — Tajemnica ta to nic innego, jak ewangeliczne Królestwo Boże, które przepowiadany przez proroków Mesjasz i Syn Boży przyniósł na świat, aby ceną

swego Odkupienia i mocą swej niczem nie zasłużonej łaski wszystkich ludzi zjednoczyć w jednej wierze i wszystkich natchnąć jednym duchem miłości i zgromadzić ich w jedno mistyczne ciało społeczne, abyśmy, stawszy się synami przybrania, odziedziczyli wiekuiste królestwo chwały, t. zn. nie rozplynęli się w jakimś nieosobowym wszechbycie, lecz mieli najkonkretniejszą pełnię życia osobowego, uczestnicząc w tem szczęściu, które samemu Bogu jest właściwe.

Rzecz jasna, że taka religia nie mogła pogodzić się z religią polityczną, z kultem cesarza i panteonem tysiącznych bóstw, ni z zabobonem misterjów, ni z zacierającą wszelkie różnice filozofją panteistyczną, choć każdy z tych prądów i systemów byłby chętnie postąpił miejsca chrześcijaństwu, byle obok siebie, byle choć w milczącej zgodzie ze sobą, jak dotąd bywało.

Stąd wyłoniły się prześladowania zewnętrzne ze strony monarchji, stąd wzgarda kultury hellenistycznej dla Boga ukrzyżowanego, stąd podstępne przejmowanie elementów kultu chrześcijańskiego przez misterja, na co uskarża się już św. Justyn w połowie II w. Stąd wkońcu zakusy filozofji synkretystycznej, by od wewnątrz, w dziedzinie myśli opanować chrześcijaństwo i zeświecczyć je, podciągając, jak i poprzednie religje, pod wspólny mianownik, jako wytwór ducha ludzkiego.

Ta próba asymilacji i absorpcji chrześcijaństwa przez ówczesną filozofję synkretystyczną nazywa się g n o s t y c y z m e m od *gnosis*, poznanie. Trzeba sobie zdać sprawę, że ta najdawniejsza forma teozofji, rzekomo chrześcijańskiej, nie wyłaniała się bynajmniej z myśli religijnej, choćby spaczanej, jak późniejsze sekty chrześcijańskie, lecz przystąpiła do Kościoła z zewnątrz, z gotowym już systemem, w którego kategorie miała się dać wtłoczyć religja Chrystusowa. Jak z jednej strony chrześcijaństwo nęciło bądź co bądź umysłowość ówczesną, choćby przez to, że przedstawiało się jako najlepszy system życia pod względem etycznym, tak z drugiej strony wyłaniał się problem, jaka też teoria metafizyczna uzasadni najlepiej taki sposób życia. Trzeba wiedzieć, że gnostycyzm powstał, zanim w łonie Kościoła wytworzył się system teologiczny, ujmujący syntetycznie całą naukę objawioną. Dla-

tego też dla umysłów słabych we wierze, a chciwych syn-tezy myślowej, skłonnych przytem do taniego mistycyzmu, koncepcje gnostyckie stanowiły poważne niebezpieczeństwo. Nie wszyscy zdołali mu się oprzeć.

Prąd ten widocznie bardzo wczesnie się rozpoczął, skoro ok. r. 100 św. Jan w swej Ewangelji tak usilnie podkreśla bóstwo Chrystusa, a w I swym liście powtarza, że Jezus jest Chrystusem, że Jezus przyszedł w ciele (rzeczywistem, nie urojonem), że „wszelki duch, który rozwiązuje Jezusa, z Boga nie jest, a ten jest antychryst“ (IV, 3).

W samej rzeczy już wówczas Cerynt, jeden z pierwszych gnostyków, dzielił Chrystusa, jak dziś teozofowie, na Jezusa, który był tylko człowiekiem i niebiańskiego Chrystusa, który przy chrzcie Janowym zstąpił na Jezusa, a przed męką Go znowu opuścił; twierdził też, że Bóg żydowski, Stwórca świata, nie jest wcale Bogiem, lecz jakimś podrzędnym aniołem, który nie zna wcale Boga najwyższego. Te myśli napotkamy u wszystkich gnostyków późniejszych: zgorszenie krzyża, które Paweł Grekom wyrzuca, i mądrość hellenistyczną, splatonizowanie, jak się Ojcowie Kościoła wyrażają, ewangelicznej nauki o Bogu. Przytem i ten moment, wspólny wszystkim gnostykom, zasługuje na uwagę, że Cerynt odrywa chrześcijaństwo zupełnie od jego podstawy historycznej. Chrystus niebiański zjawia się z nienacka, jak *deus ex machina* i równie nagle znika. Nie, to nie jest ten Syn Człowieczy, którego znamy z Ewangelji, który wedle św. Pawła (Fil. Żyd.), będąc w postaci Bożej, będąc jasnością chwały i wyrażeniem Istności Ojca, wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi i stał się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej.

Kto wie zresztą, czy już Apostoł narodów, pisząc swój testament duszpasterski w listach do Tymoteusza, nie potra-cał o błędy podobne, upominając biskupa Efezu: „Nikczemnych i babich baśni strzeż się“ (I. 4, 7), lub pisząc (6, 20): „o Tymoteuszu, strzeż tego, co ci powierzono, chroniąc się od bezbożnych nowości słów i fałszywie nazwanej umiejętności (gnozy)“. Albo (II. 4, 2—4): „Przepowiadaj słowo, nalegaj w czas niewczas, karz, proś, łaj z wszelaką cierpliwością i nauką, albowiem będzie czas, gdy zdrowej nauki nie ścierpią, ale

wedle swoich pożądlwości nagromadzą sobie nauczycielów, mając świerzbiące uszy, a od prawdy słuchania odwróca, a ku baśniom się obróca”.

Czasy te nadeszły z gnostycyzmem. Znaczna część piśmiennictwa kościelnego w pierwszych wiekach z nim się rozprawia, broniąc depozytu wiary przeciw zachłanności pogańskiej teozofji. Źródeł nie brak. Posiadamy liczne fragmenty gnostyków, zachowane u polemistów chrześcijańskich z w. II—V (św. Ireneusz, Tertuljan, św. Hipolit, Klemens Aleks. i Origenes, św. Epifanjust i katalogi herezji). Nawet Plotin, sławny założyciel szkoły neoplatońskiej w Rzymie (204—270), przeciw gnostykom występował, zarzucając im libertynizm w życiu. Źródeł oryginalnych mamy mało. Lecz jedno z nich t. zw. „Pistis Sofja” (wydane z koptyjskiego przekładu w roku 1851) starczy za wiele innych. Wiemy jednak, że gnostycy powoływali się na różne tajne podania, że posiadali swoje ewangelje apokryficzne, (między innymi i ewangelję Judasza Iskarjoty) i bajeczne dzieje różnych Apostołów, hymny, psalmy, homilje, Apokalipsy. Pisali też rozprawy teologiczne, egzegetyczne, mistyczne. Była to słowem cała powódź literatury teozoficznej, objaw ówczesnej walki duchów.

Istotną treść gnozy kreśli nam św. Ireneusz w swem dziele antygnostyckiem (I. 21, 4): zbawienie polega na gnozie, tj. na głębszem poznaniu, którego wiara (pistis) nie daje. Tego poznania dostępują tylko ludzie uprzywilejowani, „duchowni” (pneumatycy), mający w sobie pewien pierwiastek Boży, którego niema w katolikach (psychikach) ani w poganach (hylikach). Czegoż tyczy się to poznanie? Oto, że pneumatyk wywodzi ród swój z Pleromy, z pełni bytu Bożego, że za jakąś winę dostał się do świata materialnego, z którego wyzwala go tajemna, ezoteryczna nauka Chrystusa i Apostołów, niedostępna dla katolików. Kto poznaje swój boski początek, ten wyzwala się od materji. Stąd wielu gnostyków wyprowadzało wnioszek antinomistyczny, t. zn., że sprawy ciała są obojętne, bo duchowo wyzwolonemu, to, co psychicy za grzech mają, zaszkodzić nie może.

Gnostycy, za świadectwem Tertuljana, świadomi swej wyższości, chodzili nadęci: „Jeśli prostodusznie zapytasz o ich naukę, to zmarszczywszy czoło i brwi, odpowiedzą:

to nadto wzniosłe. Jeśli zaś subtelnie dochodzić będziesz, to wykrętnie i dwujęzycznie wspólną wiarę wyznawać będą". (Adv. Val. 1). W samej rzeczy bardzo im na tem zależało, aby zyskiwać zwolenników wśród chrześcijan, dlatego (za świadectwem Origenesa) za takich się podawali i nie łatwo można ich było na zewnątrz wyróżnić.

Nieprzejrzany wprost szereg systemów gnostyckich, różniących się głównie w szczegółach fantastycznych baśni mitologicznych o pochodzeniu bogów, ludzi i światów, da się sprowadzić do dwóch grup: aleksandryjskiej, która jest w zasadzie monistyczną w duchu panteizmu synkretystycznego, jak u Bazylidesa, Walentyna i jego uczniów (poł. w. II.) — i do grupy syryjskiej, dualistycznej, która pod wpływem perskim przyjmuje jakiś odwieczny, materjalny pierwiastek zła. Poza temi grupami jest jeszcze zorganizowany społecznie gnostycyzm Marcjona o tendencjach bardziej praktycznych i inne pomniejsze systemy.

By mieć pojęcie o idei przewodniej tych romansów teogonicznych, weźmy np. pod uwagę system Walentyna. Na czele świata bogów i ludzi jest abstrakcyjne pojęcie bóstwa najwyższego, pomyślanego, jakby byt i niebyt zarazem, które w swem łonie kryje w sposób nieodróżnicowany wszystkie doskonałości pochodne. Z tego bóstwa wyłaniają się kolejno emanacje czyli eony w syzygiach, t. j. stadłach małżeńskich, w tetradach (czwórkach) i ogdoadach (ósemkach), które razem stanowią pleroma czyli pełnię bóstwa. Wśród tych eonów napotykamy Umysł i Prawdę, Słowo i Życie, Kościół i Człowieka, tj. właściwie ich idee. Jeden z najniższych eonów Sofia (Mądrość) pragnie poznać bóstwo najwyższe, lecz nadaremnie. Owocem tego usiłowania nie jest nowy eon, lecz plód poroniony, Mądrość niższa, Achamoth (od heb. chochmah), która z Pleromy wypada i rodzi z rozpaczny materję chaotyczną i demonów, a następnie z tęsknoty za szczęściem utraconem pierwiastek psychiczny, z którego wyłania się Demiurg czyli Bóg żydowski, nieznający swej matki i służący bezwiednie za narzędzie potęg pleromatycznym. Ten stwarza z materji i pierwiastka psychicznego siedm nieb z aniołami, świat i człowieka. Tymczasem eon Jezus, litując się nad Achamoth, ukazuje się jej w otoczeniu

duchów świetlistych, a ona, zapatrzona weń, wyłania pierwiastek duchowy, pneumatyczny i bez wiedzy Demiurga udziela go ludziom, przezeń stworzonym. Stąd człowiek wynosi się nad Boga, Stwórcę swego i gardzi jego rozkazem. Demiurg wygania go z raju, obiecuje mu jednak Mesjasza psychicznego, który przychodzi jako Jezus Nazareński w ciele eterycznym. Z nim, bez wiedzy Demiurga, łączy się ów niebiański eon Jezus w czasie chrztu Janowego, poucza przezeń ludzi o Bogu najwyższym i własnym ich pochodzeniu, lecz przed męką opuszcza Jezusa z Nazaretu. Eon Jezus, dokonawszy swego dzieła, zaślubia Achamoth, wprowadza ją do Pleromy wraz z gnostykami-pneumatykami. Katolicy zaś po życiu cnotliwym dostaną się tylko do nieba Demiurga.

Ciekawe komentarze dodaje „Pistis Sofja“. Jezus po Wniebowstąpieniu wraca na ziemię i poucza Apostołów „Słuchajcie uczniowie moi, zachęcam was do poznania tajemnicy niewymownej... o emanacji wszechświata... kto to pozna, zaprawdę mówię wam, człowiek ten to Ja, a Ja to ten człowiek. ...Jam jest tą tajemnicą, a tajemnica owa to Ja. Wyście członkami Zbawiciela, bo wiele jest członków, a jedno ciało... Zaprawdę mówię wam kto znajdzie słowa owych tajemnic, ten człowiek jest pierwszym w prawdzie“ itd.

Księgi te wyszły prawdopodobnie z kół Ofitów, którzy przyjmowali materję odwieczną, czcili siedm duchów planetarnych i węza, którego niektórzy z tej grupy utożsamiali z Achamoth. Owszem Kainici twierdzili, że wszyscy zganieni w Starym Zakonie i Ewangeljach, to prawdziwi potomkowie Mądrości niebiańskiej, jak wąż kusiciel, Kain, Cham, Sodomici, Ezaw, Kore, Judasz. Można sobie wyobrazić etyczne konsenkwencje tej nauki, która zresztą w zasadzie była zgodna z innymi systemami gnostyckimi.

Przytem gnostycy radzi posługiwali się kabalistycznymi znakami, spekulacją liczbową, niezrozumiałymi słowami, co wszystko przejęła w dziedzictwie późniejsza teozofja.

Opozycja gnostycyzmu do chrześcijaństwa da się sprowadzić do zasad następujących: 1) Bóstwo pojęte abstrakcyjnie i panteistycznie, wskutek filozoficznej konfuzji między pojęciem bytu najwyższego a tym bytem ogólnikowym, który

orzekamy o wszystkich rzeczach istniejących i możliwych. 2). Wprowadzenie istot pośrednich, które mocą emanacji wyłaniają się z nieosobowego wszechbytu. 3). Opozycja między tem Bóstwem, a Bogiem Stwórcą, który ma być ograniczony, nieświadomy swej niższości, według niektórych nawet zły. 4). Opozycja między duchem, duszą, a materją, którą nieraz pojmują jako coś niezależnego od bóstwa i pierwiastek złego. 5). Opozycja wśród ludzi, w miarę przeważającego w nich pierwiastka materialnego, psychicznego lub duchowego. 6). Zbawienie pojęte zasadniczo nie jako czyn etyczny, lecz jako intucja poznawcza, łącznie z przewaloryzowaniem problemów etycznych na kosmiczne. — Oczywiście w tym systemie nie może być mowy o materialnem Wcieleniu Słowa Bożego ni o zmartwychwstaniu ciał.

Widzimy, że gnoza, usiłując wszystko sprowadzić do jedności, w samej rzeczy choruje na niewyrównane sprzeczności wewnętrzne, których chrześcijaństwo nigdy nie знаło, bo, uznając dualizm Boga i stworzenia, wprowadza jednak związek przyczynowy między Bogiem, a stworzeniem, od Boga wywodzi wszystko, co dobre, a zło upatruje jedynie w nadużyciu woli stworzonej, w braku zależności od Boga, która w danym czynie być powinna.

Walka z gnostycyzmem trwała długo, a chociaż formy jego wymienione nie przeżywały zazwyczaj swych autorów, lecz znacznym ulegały zmianom, rzecz sama, jakaś tradycja bezbożności, podszywającej się pod miano chrześcijańskie, nigdy zupełnie nie wygasła, lecz płynie niby podziemnem łóżyskiem, a od czasu do czasu, zwłaszcza w epokach katolicyzmów społecznych, kiedy ludzie skłonniejsi bywają do zabobonnego choćby mistycyzmu, wybucha na jaw.

Wszystkie te objawy Kościół piętnował zawsze mianem herezji i nie tak wyłączał je ze swego łona, jak raczej nie dopuszczał, by się doń wkładały. Były to bowiem zawsze czynniki obce prawdziwej myśli religijnej.

Tak było z Pryscyljanistami i Euchitami w IV w., z Paulicianami w w. VII i z Bogumiłami w w. X i pochodnymi Katarami i Albigensami w w. XII i XIII. Tu należą teozofowie z okresu t. zw. reformacji, jak Paracelsus i pokrewne mu duchem Bractwo Różanego Krzyża (pocz. XVII w.), da-

lej protestanci ultramistycy Schwenkfeld, Sebastjan Frank, Jakob Böhme. Nawet w epoce racjonalizmu teozofja budzi się w łonie pietyzmu, Swedenborgjanizmu, St. Martinizmu i pokrewnych kierunków, którym, jak wiadomo, ulegał i car Aleksander I.

Z tejże to myśli poczęło się w r. 1875 towarzystwo teozoficzne, założone przez Helenę Bławacką, które później rozbiło się na kilka szkół niezależnych, z których najbardziej wpływowa w Europie jest t. zw. antropozofja Rudolfa Steinera, u nas znana mniej ze swej strony metafizycznej, jak z importowanej do nas literatury francuskiej o charakterze mistyczno-etycznym. Rozłam Dra Steinera z p. Besant, obecną prezydentką indyjskiego Towarzystwa teozoficznego, nastąpił na tle wewnętrznych nieporozumień co do istnienia tak zwanych mahatmasów, rzekomych tajemnych opiekunów Towarzystwa i pośredników między zaświatami a naszą doczesnością, którzy rezydują gdzieś po niedostępnych wąwozach tybetańskich i białych łożach. Nawet reklamowa propaganda europejska p. Besant na rzecz nowego Mesjasza w osobie młodego Hindusa, Krisznamurti, wraz z niejakiemi ustępstwami na rzecz teozofji chrześcijańskiej (od czasu przeniesienia głównej kwatery Tow. Teoz. z Nowego Jorku do Adjar w r. 1879, teozofja nabrała charakteru specyficznie hinduskiego) nie zdołały załagodzić nieporozumień.

Podczas gdy wedle Bławackiej i p. Besant byt Tow. Teoz. jest nierozdzielnie związany z wiarą w niewidzialnych mahatmów, Dr. Steiner ogranicza się do czysto indywidualnych praktyk koncentracji myśli, aby uzyskać kontakt z zaświatem.

Zresztą nauka o pierwszej i drugiej metodzie dawno już sąd wydała. Towarzystwo dla badań psychicznych w Londynie wydało w grudniu 1884 obszerny biuletyn w sprawie objawień mahatmów, streszczające się w zdaniu końcowem, że p. Bławacka jest wyrafinowaną oszustką. O intuicjach Steinera Niemieckie Towarzystwo Filozoficzne na posiedzeniu w Jenie, w styczniu 1922, wyraziło się, że Steiner 1) z pewnością sam nie praktykował intuicji zaświatowej, bo rzekomym jego oglądom mistycznym brak cech, które psychologia religii stwierdziła u prawdziwych mistyków; że 2) St.

uchyla się od zbadania naukowego; że 3) nauka jego nie jest bynajmniej oryginalną, lecz powierzchownym zlepkiem z najróżnorodnych źródeł i dlatego system jego roi się od sprzeczności. Wiadomo też, że metoda Steinera, obiecująca każdemu przeżycia mistyczne i intuicję astralną, nie wydała pomysłnych rezultatów. Można śmiało zapytać każdego adepta antropozofji, czy naprawdę wyczytał coś w eterycznej kronice Akasza? Zresztą lekarze stwierdzają, że wysiłki mózgowe związane z taką autosugestią oddziałują szkodliwie na organizm.

Poza różnicami metody doktryna w obu gałęziach jest zasadniczo ta sama i, z pominięciem fantastycznych szczegółów, jest tu i tam panteistyczną interpretacją religii wogóle a w szczególności chrześcijańskiej.

Zasadnicze różnice między teozofją a chrześcijaństwem dotyczą tych samych punktów, które dzieliły gnozę od wiary pierwotnej. Przedewszystkiem poglądu na Boga. Teozofowie wierzą w boski pierwiastek wszechrzeczy, z którego wszystko się wyłania i do którego wszystko powraca na końcu wielkiego cyklu istnienia. Bóg teozoficzny jest nieosobowem bożyszczem panteizmu, które zawdzięcza swój początek logicznemu pomieszaniu bytu powszechnego (był jako taki) z najrealniejszym Stwórcą wszechrzeczy, którego Kościół wyznaje w pierwszym artykule swej wiary. Istnienie osobowego Boga jest zresztą prawdą dla rozumu dostępną. W dialogach Platona znajdziemy w zarysie wszystkie dowody tej prawdy, które św. Tomasz systematycznie zebrał w swej sumie, a istotę Boga określił już Aristoteles jako „noesis noeseos”, najwyższy rozum świadom sam siebie. Za cenę konfuzji abstrakcyjnego pojęcia bytu z Bogiem (grzech pierworodny panteizmu), teozofja godzi już w łonie swego bóstwa wszystkie sprzeczności i dumnie głosi swe hasło, że prawda jest nad wszystkie religie. Otóż, jeżeli prawda jest intelektualnem przyswojeniem sobie bytu, to religja objawiona jest poznaniem prawdy najwyższej, bo w niej sam Bóg bezpośrednio oznajmia się umysłowi.

W poglądzie na stworzenie teozofja wyznaje emanację wszechrzeczy z istoty Bożej, a wszelkie formy takiego wywodu Sobór Watykański potępił jako herezje. Jest to dla

rozumu zgół niepojętem, jak istota nieskończenie doskonała może się rozszczepiać i ulegać zmianom na gorsze. Człowiek, wedle teozofji, a zwłaszcza antropozofji, jest czemś niesłychanie skomplikowanym z całego szeregu dusz i ciał. Kościół uznaje w człowieku tylko dwa składniki istotne: jedno ciało i jedną duszę duchową, która po śmierci człowieka wiedzie byt samoistny. Zresztą o szczerzej duchowości teozofja ma słabe pojęcie. Zda się to być raczej rodzaj bardzo subtelного gazu. Chrystus teozoficzny jest karykaturą Chrystusa historycznego, jego żywot powieścią z 1001 nocy, idącą o lepsze z romansami gnostyckimi. Dzieło Odkupienia przedstawia się jako proces raczej kosmiczny, może ostatecznie teurgiczny, niż jako poczęte z łaski Bożej wyzwolenie człowieka z upadku moralnego przez przywrócenie mu życia nadprzyrodzonego. Teozofowie przypisują zbawczym środkom Kościoła jakieś działanie magiczne, modlitwę pojmują na sposób fizycznego kontaktu z zaświatem, o działaniu sugestywnem na drugich.

Te zasadnicze różnice między religją katoliczką a teozofją tłumaczą dostatecznie dlaczego katolikowi „nauki, którą dziś żowią teozoficzną” wyznawać nie wolno.

Zakończmy sądem starego Denzinger'a, który dawno przed powstaniem Towarzystwa teozoficznego, bo w r. 1856 pisał te słowa: „Ze stanowiska chrześcijańskiego należy uważać gnozę i pokrewną jej teozofję za ową „tajemnicę nieprawości” (II. Tess. 2, 7, której św. Paweł w I L. do Tym. r. 3 przeciwstawia „tajemnicę pobożności”). Jest to maska, którą przywdziewa bezbożność, jeśli otwarcie Kościoła zwalczać nie może. Jest to postać anioła światłości, którą przywdziewa wróg Boga, aby zwieść nieopatrnych. Stąd to owe praktyki tajemne, ta skomplikowana symbolika, wyjęta z geometrii, chemji, astronomji i innych nauk. Stąd dążenie, by ukrywać myśli pod niezręczną i nieprzejrzystą formą, ta gwara, posługująca się niezrozumiałą terminologją, ów ton pozornie prawowierny, pełen nawet bigoterji, mieniący się przytem w przeróżnych odcieniach niby łuska węża. Pod tą powłoką kryje się tradycja bezbożności, przekazywana z wieku na wiek. Jeśli czas odpowiedni nadejdzie, teozofja zrzuci swą maskę, ton mistyczny przechodzi w skrajny naturalizm,

panteizm, a nawet w jałowy materializm. Skoro jednak obudzi się na nowo reakcja religijna, bezbożność czyni zwrot nagły i oświadcza się natychmiast gotową bronić religii owszem uzasadnić ją głębiej, niż zdoła kler nieoświecony, inaczej niż w okresie ubiegłym, nie tak dojrzałym" (Vier Bücher v. d. religiösen Erkenntnis, str. 270 n.).

Jeżeli wśród naszych nieuświadomionych dostatecznie pod względem religijnym teozofów to nowinkarstwo jest może znakiem rozbudzonej religijności, to chyba w tym sensie, jak choroba jest znakiem życia. Chorym życzymy powrotu do zdrowia.

Ks. Marjan Morawski T. J.

Bismarck wobec sprawy polskiej.

Niema może w dziejach nazwiska o równie złowrogim dla ucha polskiego brzmieniu, jak imię Żelaznego Kanclerza. Ponad całym zastępem wrogów i tępicielej polskości, którzy w ostatnich dwóch stuleciach podkopali byt państwowy Polski, wynaradawiali jej ziemie, w potokach krwi topili powstania, wznosi się demoniczna w swej grozie postać Ottona Bismarcka, niby wcielenie wszystkich ciemnych mocy, sprzysiężonych na zgubę imienia polskiego. Historyk, stając wobec tego zjawiska, zadać musi pytanie, w czym leży jego istota: dlaczego właśnie Bismarck utrwalił się w świadomości narodu jako synonim śmiertelnego wroga? Czy przyczyną tego jest może bezmiar nienawiści, któremu dał wyraz w przejmujących słowach: „Walcie Polaków, by ich ochota do życia odeszła; współczuję ich położeniu, ale, jeśli się chcemy ostać, nie pozostaje nam nic innego jak ich wytępić”.¹⁾

A jednak błędem byłoby upatrywać w Bismarcku uosobienie żywiołowej nienawiści plemiennej. Ten nawskróś realny polityk, mistrz kompromisu, który mimo głęboko zakorzenionych instynktów junkiersko-protestanckich, w imię wyższego interesu Prus paktował z rewolucją i socjalizmem, oktrojował Niemcom demokratyczne prawo wyborcze, wyciągał dłoń w kierunku Watykanu, również w stosunku do Polaków dalekim był od powodowania się motywami uczuciowymi. Może więc odnajdziemy najgłębszą istotę Bismar-

¹⁾ W liście do siostry 26. III. 1861. Bismarckbriefe 1836—1872, 1897, 210 i n.

cka, ujmując go jako fanatycznego szermierza germańskiego *Drang nach Osten*? Przemawia za tem szereg jego kreacji: ustawy językowe i osadnicze, Komisja Kolonizacyjna i Związek Kresów Wschodnich. A jednakowoż Żelazny Kanclerz był w tym kierunku tylko naśladowcą całego szeregu poprzedników, którzy do najdrobniejszych szczegółów wykończyli system polityki germanizatorskiej. Co więcej, w chwili wydania pierwszego prawa osadniczego wyznał poufnie, że nie odpowiada ono jego życzeniom. Jeżeli wreszcie chodzi o działalność Bismarcka na terenie międzynarodowym, to, mimo ciosów, zadanych sprawie polskiej w erze wojny krymskiej i powstania styczniowego, następnie zaś w okresie porozumienia trzech cesarzy, pozostaje ona daleko poza dziełem trójcy koronowanych despotów, Piotra, Fryderyka i Katarzyny, których przydomek „Wielki” sprzął się nierozzerwalnie z upadkiem Rzpltej.

Chcąc dotrzeć do samej istoty zjawiska, należy wnieść się ponad poszczególne momenty działalności Bismarcka i ująć go z najrozleglejszej perspektywy, jako wcielenie pewnych wyższych ponad wolę najpotężniejszej jednostki, odwiecznych związków i tradycji dziejowych.

Nadając postaci Bismarcka znaczenie symboliczne, nie wkraczamy przez to w dziedzinę metafizyki. Istotę wielkich działaczy stanowi właśnie zdolność wyczuwania i realizowania zasadniczych dążeń ich narodu, na które składa się cały zespół różnorodnych czynników, jak położenie geograficzne, wiekowy rozwój dziejowy, tradycje polityczne, interesy gospodarcze. Nie są oni twórcami, lecz wykonawcami. Nie Richelieu ukazał Francji „granice naturalne” jako cel ekspansji narodowej, podobnie jak nie Cromwell narzucił Anglii walkę o panowanie nad morzami, ani Piotr W. Rosji dążenie do wybicia „okna na Europę” i oswobodzenia chrześcijan bałkańskich. Oni tylko mocą swego genjuszu urzeczywistniali to, nad czem bezwiednie pracowały pokolenia. Stąd wielki polityk, poza sumą swych właściwości i poczynań indywidualnych, jest odbiciem rozwoju dziejowego swego narodu, wyrazem instynków i dążeń zbiorowości; jest jakgdyby narzędziem wielkich procesów, które, podług słów historyka francuskiego, wydają się „niemal wynikiem sił przeznacze-

nia... pędem nieprzerwanym, instynktownym, wyższym ponad przypadki i przeszkody".¹⁾

Owóż, szukając wątku tego żywiołowego procesu, przewijającego się skróś dziejów pruskich, odnajdujemy go w wiekowym, nieprzerwanym antagonizmie wobec Polski. Stosunek ten nie da się porównać z żadnym innym w historii.²⁾ W przełomowych chwilach z całym naciskiem wyrażają tę prawdę wybrane duchy obu narodów. „Polacy — w przededniu Sejmu Wielkiego ostrzegał Staszic — nikt z sąsiadów, tylko dom brandenburski, z potrzeby na naszą zgubę czaje”.³⁾ W sto kilkadziesiąt lat później, wśród zawieruchy wojny światowej, b. kanclerz Rzeszy Bülow rozwijać będzie na kartach swej „Polityki niemieckiej” programową tezę, że antagonizm wobec Polski stanowi linię przewodnią dziejów germańsko-pruskich. Istnieje pod tym względem nieprzer-

¹⁾ Bourgeois, Manuel historique de politique étrangère t. I, 1901, 389.

²⁾ Por. mój artykuł: Polska a Prusy. *Przegl. Współcz.* 1924. Odmienią tezę rozwija znakomity historyk niemiecki, Maks Lehmann, w odczycie wygłoszonym w r. 1894 p. t. Preussen und Polen (druk. w *Histor. Aufsätze u. Reden* 1911). Antagonizm polsko-pruski redukuje on do XIX w., w epoce wcześniejszej trudno o nim mówić wobec braku poczucia narodowego; przeciwnie, napotyka się niejednokrotnie dowody współdziałania polsko-niemieckiego. Oddając hołd niezawisłości poglądów szlachetnego uczonego, który, w chwili przejścia rządu niemieckiego od ugodowej taktyki Capriviego do kursu antypolskiego Hohenlohego, odczytem przeciwstawił się zwartej opinii hakatystycznej, należy wywody jego uznać za chybione. Z wręcz odmiennych pobudek, a to dla uniewinnienia polityki pruskiej, zajmuje analogiczne stanowisko historjograf hakatystyczny, Dietrich Schäfer, w artykułach: *Deutsch-polnische Kämpfe. Alldeutsche Blätter XXV* oraz *Die Schuld an der Wiederherstellung Polens Deutschlands Erneuerung* 1919. Nie tylko dawne Niemcy, ale i nowożytnie Prusy fryderycjańskie — podług jego twierdzenia — nie powodowały się wobec Polski zasadniczym antagonizmem; dowodem fakt, że od bitwy pod Warszawą 1656 r. do pierwszego rozbioru trwał pomiędzy obu państwami niczem niezmacony pokój. Udział Prus w pierwszym rozbiore tłumaczy Schäfer koniecznością przeciwstawienia się ekspansji rosyjskiej: chodziło o ratowanie niemieckiego Elbląga, Torunia, Gdańska, o zapobieżenie, by Rosja, zagarnawszy całą Rzpltą, nie stanęła przed bramami Wrocławia i Berlina. Z historykiem, który przemilcza całowiekową, niszczycielską politykę Prus wobec Polski, ignoruje niezliczone plany rozbiórcze, zrodzone w Berlinie, by przedstawić dzieło 1772 r. jako akt czyściej samoobrony, dyskusja jest oczywiście wykluczona.

³⁾ Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego, wyd. Bibl. Nar. 1926, 99.

wana ciągłość. Bismarck jest tylko kontynuatorem Fryderyka W., który znów podjął przerwane dzieło tych osadników, rzemieślników i kupców, co w wiekach średnich zapoczątkowali niemieckie *Drang nach Osten*. Największy czyn narodowy średniowiecznego cesarstwa, to nie wyprawy krzyżowe i rzymskie, lecz kolonizacja ziem słowiańskich; katastrofą tragiczną nie upadek Hohenstaufów, lecz Grunwald. Główna zasługa Hohenzollernów leży w ratowaniu Prus od spolonizowania; jest też wpływem głębszej logiki dziejowej, że pierwszy król pruski, a protoplasta pierwszego władcy wskrzeszonego cesarstwa koronował się w Królewcu, na dawnych ziemiach Zakonu teutońskiego.¹⁾ Jak gdyby żywym świadectwem prawdziwości powyższej tezy o nieprzerwalnej nici dążeń przeciwpolskich, są refleksje, jakie przeżywa współczesny bojownik ekspansji prusko-niemieckiej w dobie najwyższego jej napięcia, Eryk Ludendorff, na widok wieżycy starodawnego zamku krzyżackiego nad Niemnem. „Potężne wrażenia dziejowe uderzyły we mnie — pisze. — Postanowiłem podjąć na nowo, na okupowanej ziemi, pracę kulturalną, jaką Niemcy dokonali w tych krajach przez długie stulecia”.²⁾ Trudno dobitniej a lapidarniej ująć stosunek obu państw, aniżeli to uczynił historyk pruski Stenzel, pisząc, że „monarchja pruska i Rzplta nie mogły obok siebie istnieć”;³⁾ trudno wnikać głębiej w istotę sytuacji porobiorowej, aniżeli słynny Clausewitz w słowach: „Dla Niemiec niema wroga hardziej naturalnego, aniżeli zmartwychwstała Polska”.⁴⁾

Antagonizm Prus wobec Polski nabiera jednak właściwego znaczenia dopiero z chwilą uwzględnienia drugiego zjawiska, będącego nieodłącznym jego korelatem. Jest nim związek pomiędzy Prusami a Rosją, tak długotrwały i nieprzerwany, że słusznie uchodzić może za drugie podstawowe założenie nowożytnej polityki państwa Hohenzollernów. Trudno o sojusz bardziej naturalny, nieomal konieczny. Oba państwa pod względem struktury i charakteru najbardziej

¹⁾ Deutsche Politik, 1916, 262 i n.

²⁾ Meine Kriegserinnerungen, 1919, 138.

³⁾ Geschichte des preussischen Staates t. II, 1837, 166.

⁴⁾ Schäfer, Die Schuld an der Wiederherstellung Polens l. c. 435.

były do siebie zbliżone; oba, stworzone wysiłkiem dynastji i biurokracji, autokracje militarne, oba bezgranicznie zachłanne, drogą ustawicznych podbojów zmierzające do rzekomego zjednoczenia plemiennego, oba wreszcie sprężnięte wspólnym antagonizmem wobec Polski. Stenzel, wypowiadając swą zasadę *Vita mea — mors tua* nie przeczuwał zapewne, że w identyczny sposób ujął przed nim stosunek polityki rosyjskiej do Polski głośny dyplomata Pozzo di Borgo. „Wyłącznym niemal celem nowożytnych dziejów Rosji — w r. 1814 wykladał Aleksandrowi — jest zniszczenie Polski“. ¹⁾ Tu tkwi źródło tragizmu nowoczesnych dziejów polskich. Prusy same nie były w stanie Polski zdławić ani pochłonać; mogły tego dokonać dopiero w związku z Rosją. Jest to moment, którego doniosłości niepodobna dość silnie podkreślić. Bez popadania w optymizm historjofobiczny, bez silenia się na rehabilitację błędów dawnej Rzpltej, na podstawie bezwzględnie ścisłej obserwacji stwierdzić należy, że główną przyczyną jej katastrofy dziejowej jest nie mające analogji w historii innych państw położenie pomiędzy dwoma najbardziej zaborczymi a śmiertelnie jej wrogimi potęgami, które z bezprzykładnie konsekwentną zaciekłością nie pozwoliły jej dźwignąć się z anarchji, następnie zaś przez sto lat zgórą trzymały w niewoli. Historyk, który pragnąłby odsłonić najistotniejsze czynniki, wpływające na bieg naszych dziejów w ciągu ostatnich dwóch stuleci, powinien dziełu swemu dać tytuł: „Pomiędzy Prusami a Rosją“.

Polityka prusko-rosyjska wobec Polski wykazuje pewne stałe prawa rozwojowe. Ponieważ zbliżenie obu państw dokonało się na gruncie nieprzyjaźni wobec wspólnego sąsiada, przeto w chwilach całkowitej harmonji pomiędzy Berlinem a Petersburgiem utrzymuje się obustronna taktyka bezwzględnego gnębienia polskości. „Stworzony przez rozbiory Polski stan posiadania był dla obu państw ostrzeżeniem, nakazującym unikać waśni i uważać wspólną obronę przed wielkopolskimi (*grosspolnischen*) aspiracjami za pomost, na którym Prusy i Rosja zawsze się mogły spotkać“. ²⁾

¹⁾ Quadflig, Russlands Expansionspolitik, 1914, 25.

²⁾ Büllow, Deutsche Politik 76.

Napężenie stosunków odbijało się bezpośrednio w tym najwrażliwszym punkcie: jedno z państw poczynia wygrywać przeciw drugiemu sprawę polską. Pojednanie dokonuje się znów kosztem Polski. Sprawa polska była najwrażliwszym wskaźnikiem, zarazem zaś regulatorem wzajemnego stosunku obu państw. Te odchylenia i zbliżenia pomiędzy Berlinem a Petersburgiem były dla Polski kwestją życia i śmierci. Rzadkie chwile rozluźnienia opasującego ją żelaznego łańcucha pozwalają na zaczerpnięcie tchu. Rozłam prusko-rosyjski u schyłku XVIII w. dał Polsce Sejm Czteroletni i ustawę Trzeciego Maja. Zamierzeniom restytucyjnym Aleksandra po kongresie wiedeńskim zawdzięcza zabór poznański najpomyślniejszy okres, wolny od zakusów wynaradawiających. Z chwilą nawrotu przyjaźni prusko-rosyjskiej, sprawa polska skazaną była na beznadziejną przegraną.

W chwili, gdy Bismarck rozpoczynał działalność polityczną, stosunki prusko-rosyjskie przechodziły jeden z momentów najsilniejszego napężenia. Toczyła się wojna krymska. Europa zachodnia przeżywała okres intensywnych nastrojów przeciwrosyjskich. Podmuchał ich dotarł również nad Sprewą i rozbudził drzemiące obawy i urazy. Sielanka prusko-rosyjska miała też swoje zgrzyty. Potęga caratu, która zaciążyła nad całą Europą, nie oszczędziła i sąsiednich Niemiec. Od czasów Piotra Wielkiego Rosja czynnie wkrocza w wewnętrzne sprawy Rzeszy, od Katarzyny zyskuje oficjalny protektorat nad niezawisłością drobnych jej państewek. Dążenie do utrzymania Niemiec w stanie rozbicia politycznego stało się w XIX w. linią wytyczną polityki rosyjskiej. Wydane w r. 1839 głośne dzieło p. t. „Pentarchia europejska“, będące oficjalnym wyrazem polityki rządu petersburskiego, wręcz określa Rosję jako „strażniczkę prawdziwej wolności niemieckiej“, powołaną do czuwania, „aby szczęśliwa różnorodność i odrębność średnich państewek niemieckich nie doznała najmniejszej zmiany od zewnątrz“. ¹⁾ Ta tendencja polityki rosyjskiej godziła oczywiście w pierw-

¹⁾ Die europäische Pentarchie, 1839, 76. O autorze dzieła, warszawskim cenzorze i urzędniku do propagandy zagranicznej, Karolu Edwardzie Goldmannie por. Kucharzewski, Od białego caratu do czernego t. II, 1925, 281 i n.

wszym rządzie w państwo, które czuło się powołanem do misji zjednoczenia Niemiec. Polityka petersburska dąży też do całkowitego skrępowania Berlina. Są tu momenty, jak gdyby żywcem przeniesione ze stosunków polskich ubiegłego stulecia. Opieka mikołajowska nad „prawdziwą wolnością” Niemiec była powtórzeniem protektoratu Katarzyny nad złotą wolnością Rzpltej. Nasi sprzedawczycy znajdują godny odpowiednik w konserwatywnych junkrach pruskich, którzy przed ważniejszymi rozstrzygnięciami zwykli byli iść po rozkazy do ambasady rosyjskiej. Dobrze poinformowany obserwator stwierdza wręcz, że przedstawiciel cara, Meyendorff w czterdziestych i pięćdziesiątych latach trząsł Berlinem, jak niegdyś prokonsulowie rosyjscy stanisławowską Warszawą.¹⁾ Cały bezmiar gniołacej przewagi Rosji wykazała „wiosna ludów”, kiedy, wobec potężnego pędu ku zjednoczeniu narodowemu, Mikołaj I władczy gestem i groźbą napoły wyciągniętego oręża zgniótł ten poryw i zmusił Prusy do sromotnej kapitulacji w Ołomuńcu.

Głębiej patrzący politycy niemieccy odczuwali groźbę tego sąsiedztwa. Niemal instynktownie wzrok ich kierował się wówczas ku ujarzmionej Polsce. Pomiedzy zjawiskami temi istniała najściślejsza współzależność. Autor „Pentarchji” przyznaje, że właśnie dzięki rozbiorom uzyskała Rosja wobec Austrii i Prus przemożną pozycję militarną, umożliwiającą jej protektorat nad wolnością Niemiec. Statyści niemieccy, pragnący strząsnąć tę opiekę, rozumieli, że pierwszym krokiem będzie wydarcie Rosji jej polskich prowincyj. „Czyż Niemcy, czy Skandynawja mogą patrzeć spokojnie, jak Moskal stoi przed bramami Wrocławia i Gdańska, jak Polak jest tak rusyfikowany?” — zapytuje płomienny patriota niemiecki, Arndt.²⁾ W początkach wojny krymskiej myśl ta przybrała kształty realne. Grono wpływowych dyplomatów i urzędników pruskich, pod wodzą liberalnego polityka Bethmanna-Hollwega, postanowiło wciągnąć Prusy w sojusz z mocarstwami zachodnimi przeciw Rosji. Program tej grupy sformułował poseł pruski w Lon-

¹⁾ Berlin und St. Petersburg, wyd. bezim. 1880, 37 i n.

²⁾ Vergleichende Völkergeschichte, 1843, 323.

dynie, Bunsen, w memorjale, który stanowił jeden wielki akt oskarżenia wobec caratu. „Jak zaborczą i samolubną, jak systematycznie naprzód kroczącą, jak przytłaczającą i uparkarzającą była przemoc rosyjska, okazało się już z początkiem stulecia. Cesarz Aleksander I, entuzjastyczny przyjaciel pruskiego domu królewskiego, po tylu solennych zapewnieniach i przyrzeczeniach oderwał od Prus całą prowincję... Cesarz Mikołaj swem wybitnie wrogiem postępowaniem wobec wszelkiej próby stworzenia silnych Niemiec, przeto potężnych Prus, ujawnił jeszcze pod koniec, że uważa się za dyktatora Niemiec. Kto jednak, nie dopuszczając się karygodnej lekkomyślności, byłby zdolny zapomnieć ciężkie jarzmo, jakim Rosja gnębiła Austrię i Prusy w latach 1817—1848? Dokumentów odnośnych nie zawierają archiwa dyplomatyczne owego okresu, ani też sama tylko „Pentarchja“. W sposób najbardziej wrogi i druzgocący wypowiada je memorjał wydany w r. 1834 przez samego Nesselrodego, roszczący sobie prawo protektoratu nad Niemcami, i to nie tyle w celu przeciwwagi Francji; nie, dla zabezpieczenia niemieckich domów książęcych przed niemieckimi mocarstwami, ba, ludu niemieckiego przed jego władcami...“ Interes żywotny Niemiec domaga się przeto wypchnięcia Rosji z Europy środkowej i odbudowania Polski w jej granicach historycznych.¹⁾

W tym momencie pierwszy raz wkracza w sprawę polskie Bismarck. Już wówczas okazuje jasno skryształizowaną świadomość, która nie opuści go do końca, że wskrzeszona Polska musi się stać śmiertelnym wrogiem Prus, albowiem dążyć będzie do odzyskania dawnych granic. Plany Bethmanna i Bunsena uważa za zbrodniczy zamach na całość i byt państwa pruskiego. „Panowie ci nie znają Polaków — oświadcza — i nie wiedzą, że niezawisła Polska wtedy dopiero przestanie być wrogiem Prus, gdy ją wyposażymy w ziemię, bez których nie możemy istnieć, jak dolny bieg Wisły, całe

¹⁾ Memorjał Bunsena w *Deutsche Revue* 1882. Wspomniany tam memorjał opublikował głośny publicysta antyrosyjski, Urquhart, w swem „Portofolio“ w r. 1835. Uchodził on powszechnie za dzieło kanclerza rosyjskiego Nesselrodego; naprawdę, wyszedł z pod pióra wspomnianego Goldmanna, Kucharzewski II, 283.

Poznańskie i wszystko, co na Śląsku mówi po polsku. A wtedy nawet, w żadnej trudniejszej sytuacji nie bylibyśmy pewni pokoju z jej strony".¹⁾ Stąd wynika stosunek jego do Rosji, w której widzi przedewszystkiem współstrażniczkę faktu rozbiorów, stąd naturalną sojuszniczkę Prus.

Wystąpienie Bismarcka przechyliło wahające się szale. Plan odbudowy Polski, ku któremu skłaniał się przez pewien czas sam książę-następca tronu, późniejszy Wilhelm I, runął bezpowrotnie. Był to moment przełomowy, ostatni w dziejach, kiedy Prusy, niezahipnotyzowane jeszcze duchem bismarckowskim, myślały poważnie o wskrzeszeniu Polski. Próba stworzenia polskiego „państwa buforowego“, podjęta w dobie wojny światowej przez następcę Bismarcka na kanclerstwie a wnuka owego Bethmanna-Hollwega z czasów wojny krymskiej, była już poronioną parodią koncepcji bunsenowskiej.

To jednakowoż jedna dopiero strona systemu politycznego Bismarcka. Sprawa polska była dla niego celem, dla którego musiał dbać o utrzymanie przyjaźni z Rosją, zarazem jednak środkiem, przy pomocy którego skarbił sobie względy potężnego sąsiada. Rok 1849 okazał niemożliwość zjednoczenia Niemiec bez zgody Rosji; a jednakowoż w ówczesnej Europie, pomiędzy stojącą na straży rozdrobnienia Rzeszy Francją, a rywalizującą z Prusami o pierwszeństwo Austrią, Rosja była jedynym mocarstwem, po którym mógł Bismarck wyczekiwać jeśli nie czynnego poparcia, to przynajmniej życzliwej neutralności. A właśnie po wojnie krymskiej nastąpiło zbliżenie pomiędzy Napoleonem III a Aleksandrem. Stąd najpierwszym nakazem stało się dla Bismarcka wyrugowanie z nad Newy wpływów francuskich, utrzymanie dawnej łączności pomiędzy Berlinem a Petersburgiem. Środkiem miała być niezawodna broń przeciwpolska. Czynniki, który stał się fundamentem przyjaźni prusko-rosyjskiej, pozostał w dalszym ciągu najskuteczniejszym jej spoidłem. „Zachowanie się Rosji — pisze Bismarck — było kwestją wielkiej wagi dla przyszłości niemieckiej Prus. Polonofilski kierunek polityki rosyjskiej sprzyjał zbliżeniu po-

¹⁾ Koch, Bismarck über die Polen, 1913, 15.

między Francją a Rosją... W interesie naszym leżało zwalczanie w rządzie rosyjskim stronnictwa, sprzyjającego Polsce..."¹⁾

Z zagadnieniem tem zmierzył się Bismarck bezpośrednio w czasie swego posłowania w Petersburgu, w latach 1859—62. Społeczeństwo rosyjskie znajdowało się wówczas u szczytu zapędów liberalno-reformatorskich. Absorbujące powszechnie umysły zagadnienie reformy wewnętrznej spychało na dalszy plan poczucie antagonizmu polsko-rosyjskiego. Z przerażeniem stwierdził ambasador pruski, że szlachta rosyjska z sympatją wita ustępstwa na rzecz Kongresówki, widząc w nich zapowiedź nadania analogicznych instytucyj cesarstwu, co więcej, skłania się ku wyrzeczeniu się etnograficznych ziem polskich. Pewien wybitny polityk liberalny oświadczył Bismarckowi, że dla Rosji jest rzeczą obojętną, czy dom holsztyńsko-gottorpski zachowa nadal panowanie nad Polską. Wobec liberalizujących zachcianek kanclerza Gorczakowa i sympatyj francuskich, program autonomiczny Wielopolskiego zdawał się bliskim urzeczywistnieniem.

Odkrycie to wstrząsnęło Bismarckiem do najgłębszych podstaw jego światopoglądu politycznego. Ustępliwość rządu, sympatje społeczeństwa rosyjskiego wobec Polaków były w jego oczach niepojętem zboczeniem, godzącem w bezpieczeństwo obu państw współrozbiornych. „Jasne jest jak na dłoni, — pisze — że Polska, ograniczona nawet do czysto polskiego żywiołu, będzie zawsze gotowym i żądnym zdobyczy sprzymierzeńcem każdego wroga Rosji i Prus, sąsiadem nie do zniesienia, który ambicją swą sięgać będzie bezustannie w kierunku odzyskania starodawnych granic polskich. Zapomina się, że chodzi tu w najściślejszym słowa znaczeniu o to, aby być młotem lub kowadłem“. Z całą namietnością zwalcza Bismarck ustępstwa, zachęca do represyj, idzie w tym kierunku dalej, aniżeli by to licowało ze stanowiskiem posła cudzoziemskiego, ponad głowę rządu rosyjskiego wręczając Aleksandrowi memoriał, motywujący konieczność ostrego kursu wobec Polaków. Opuszcza Pe-

¹⁾ Bismarck, Gedanken und Erinnerungen t. I, 1898, 307.

Prz. Pow. t. 171

tersburg, umocniony w dotychczasowem przeświadczeniu, któremu niebawem da wyraz w rozmowie z Napoleonem III. „Ze względu na nasze położenie geograficzne — oświadczył cesarzowi Francuzów — wszelka możliwość pogodzenia się z myślą wskrzeszenia polskiej narodowości jest dla Prus wykluczona, a nasze najwyższe interesy polityczne zmuszają nas bezwzględnie do przeciwdziałania z całą stanowczością i wszelkimi środkami odnośnym dążeniom w obrębie naszych granic i w bezpośredniej ich bliskości. Ja osobiście uważam to zadanie za tak niezłomne, że nie moglibyśmy go podporządkować żadnym innym interesom politycznym, a każde przeciwne usiłowanie uważalibyśmy z konieczności jako wrogie“. ¹⁾

Wybuchło powstanie styczniowe. Bismarck spieszy natychmiast w imię wspólnych interesów i wspólnego niebezpieczeństwa ofiarować, a raczej narzucić Rosji pomoc. „Król żywi głębokie przekonanie — brzmiała instrukcja poselska do Petersburga — że rozwinięcie sztandaru polskiego w równej mierze zagraża interesom obu rządów i że wszelkie wyzwolenie żywiołu polskiego z pod władzy cesarza nie ograniczy się w swych skutkach do granic Królestwa, lecz tak samo zagrażać będzie bezpieczeństwu sąsiednich prowincyj królewskich, jak również zachodnich gubernij cesarstwa. To też, naszem zdaniem, stanowisko obu dworów wobec rewolucji polskiej jest w rzeczy samej stanowiskiem dwóch sojuszników, którym wspólny zagraża wróg“. ²⁾ Tak stanęła 8 lutego słynna konwencja Alvenslebena, normująca współdziałanie wojskowe obu państw w tłumieniu powstania. „Sprawa ta — tłumaczy Bismarck posłowi angielskiemu Buchananowi — ma żywotne znaczenie dla Prus, ponieważ ich własny byt ujrzałby się poważnie zagrożonym z chwilą ustanowienia niepodległego królestwa polskiego“. Niepodległość Polski przysporzyłaby Francji stutysięczną armję nad Wisłą, jest ona nie do pogodzenia z interesami i bezpieczeństwem Prus. Również nadanie Kongresówce autonomji byłoby dla

¹⁾ Raschdau. Die politischen Berichte des Fürsten Bismarck aus Petersburg und Paris t. II, 1920, 31 i n., 54 i n., 118 i n., 199.

²⁾ Sybel. Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I t. II, 1913, 369.

nich zabójcze; stanowiłoby to pierwszy krok ku zrealizowaniu żywionych przez Gorczakowa i Wielopolskiego planów wielkiej ligi słowiańskiej przeciw Niemcom a w oparciu o Francję. Odrodzenie narodowości polskiej zmusi Prusy do powiększenia armji o 100.000 ludzi. W kierunku tym szedł Bismarck tak daleko, że zapowiadał zbrojną interwencję Prus i okupację Kongresówki na wypadek, gdyby Rosja nie zdołała uśmierzyć powstania.¹⁾ W oświadczeniach tych kryły się inne jeszcze, najtajniejsze zamierzenia. Znane są poufne wynurzenia Bismarcka na temat możliwości stworzenia niepodległego Królestwa Polskiego w unji personalnej z Prusami, znane zdradliwe jego rokowania z Kłobukowskim. Wszystko wskazuje, że nieodrodny następca Knesebecka a poprzednik polityków z doby wielkiej wojny, nosił się z zamiarem wyciągnięcia z zawieruchy styczniowej doraźnych zysków terytorjalnych, przez rozszerzenie granic pruskich w głąb Kongresówki.²⁾

Rachuby te zawiodły, natomiast w każdym innym względzie osiągnął Bismarck zamierzone cele. Konwencja Alvenslebena okazała się „najpłodniejszym czynem w całej jego działalności”.³⁾ Uczyniła ona powstanie styczniowe sprawą europejską, zmusiła Napoleona III do wystąpienia za Polską, Rosję pchnęła na drogę bezwzględnych represyj. W rezultacie przyjaźń francusko-rosyjska załamała się, sprawa polska całkowicie została pograżona, natomiast związek pomiędzy Berlinem a Petersburgiem święcił w całej pełni zmartwychwstanie. Aleksander II zapamiętał, że w chwili zbiorowej interwencji państw europejskich na korzyść Polski, jedno Prusy stały wiernie u jego boku i znalazł niebawem sposobność wypłacenia się. W r. 1866 życzliwa neutralność Rosji umożliwiła Bismarckowi powalenie Austrii. W r. 1870, dzięki szachowaniu Austrii przez Rosję zdołał rozgromić Francję.

1) Filipowicz, Confidential correspondence of the british government respecting the insurrection in Poland: 1663, 1914, 46, 154, 192, 257, 329.

2) Tamże 69: Askenazy, Wczasy historyczne t. II. 1904, 452 i n. Nie brak danych, że Bismarck w prowokatorski sposób podsycił powstanie: por. Buzek, Historia polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków, 1909, 123.

3) Matter, Bismarck et son temps t. II, 1914, 80.

Z pobojowisk powstania styczniowego wiedzie prosty szlak pod Sadowę i Sedan. I oto, jak gdyby dla zadokumentowania tego związku, nazajutrz po stworzeniu nowego cesarstwa, spieszy Bismarck rozprószyć ewentualne obawy Rosji, uderzając znów w najczulszą strunę polską. „Twierdzenie, jakoby z postępów naszego ojczystego państwa powstać musiała nieodzownie rozbieżność a nawet djametralne przeciwieństwo interesów politycznych Rosji i Prus jest bezpodstawną insynuacją francuską. Interesy te, wbrew podobnemu twierdzeniu, uważać należy jako ściśle związane po wsze czasy, a to na mocy stosunku, który w całej pełni zachował swoją wartość i zachowa ją też w najdalszej przyszłości. Jest nim silne i niezachwiane stanowisko, które zarówno Prusy jak Rosja ze względu na najlepsze swe interesy zająć muszą przeciw wszelkim planom, zakusom i intrygom, zmierzającym ku wskrzeszeniu dawnego państwa polskiego... Lepszej podstawy dla dobrych stosunków dwóch sąsiadujących państw niepodobna wymyślić, ani też wyobrażnia polityka nie zdołałaby jej stworzyć... Silne Prusy są oczywiście pewniejszym wałem ochronnym dla słabego, aby tak rzec, najczulszego punktu Rosji (*seiner Herzgrube*) — gdyż tem są we właściwym słowa znaczeniu jej ziemie polskie — aniżeli Prusy słabe”.¹⁾

Utrwalenie hegemonji prusko-niemieckiej na długie lat dziesiątki zepchnęło z widowni międzynarodowej sprawę polską. Ale wyostrzony doświadczeniem instynkt polityczny Żelaznego Kanclerza wyczuwa, że mimo pozornego unicestwienia, pozostaje ona wciąż żywą i groźną i nie przestaje oddziaływać na bieg spraw europejskich, w szczególności zaś na wzajemne stosunki dworów trójcesarskich. Po dawnemu powtarza niezachwianie swój dogmat o niedopuszczalności wskrzeszenia Polski. „Nie możemy pozwolić na odbudowanie u naszych granic państwa katolickiego — oświadczają w r. 1878 ministrowi włoskiemu Crispiemu”.²⁾ Byłaby to Francja na północy. Dziś mamy przeciw sobie jedną Francję, wtedy mielibyśmy dwie, naturalnie sprzymierzone ze sobą

¹⁾ Robolsky, Bismarck und Russland, wyd. bezim. 1887, 130.

²⁾ Crispi, Memoiren, przekł. niem. 1912, 31.

i znaleźlibyśmy się między dwoma wrogami. Również z innych względów powstanie Polski przyniosłoby nam szkodę: pociągnęłoby ono niechybnie stratę części naszego kraju. Nie możemy teraz zrezygnować znowu z Poznania i Gdańska...”

W stosunku do Austrii okazywał Bismarck od pierwszej chwili zrozumienie odrębności jej stanowiska wobec Polaków. Monarchja habsburska nie miała bezpośredniego interesu w rozdrapywaniu Rzpltej, Galicja nie stanowiła nieodzownej części jej układu terytorjalnego, stąd jej polityka polska musiała się kierować odmiennymi zasadami, aniżeli polityka Rosji i Prus. Już w czasie wojny krymskiej wyłuszczył Bismarck wszystkie korzyści, jakie przyniosłoby Austrii odbudowanie Polski.¹⁾ Nadanie Galicji autonomji, aczkolwiek ze wszech miar dla Bismarcka niepożądane, znajduje w jego oczach usprawiedliwienie, ze względu na to, iż Austria nie może zrezygnować z polskiej broni przeciw Rosji na wypadek konfliktu pomiędzy obu państwami; liczył się też z możliwością kandydatury habsburskiej na tron polski.²⁾ Z rozważań tych wypłynąć musiała naturalna dążność do łagodzenia przeciwieństw austriacko-rosyjskich. Juljusz Andrassy, który jako premier węgierski oceniał niebezpieczeństwo Rosji i w celu osłonięcia przed nią Węgier dopomógł Polakom do uzyskania swobód narodowych dla Galicji, który w r. 1870 ważył możliwość rozprawy z caratem i myślał pono o przyłączeniu Kongresówki, zetknąwszy się jako kierownik polityki zagranicznej monarchji z potężniejszą indywidualnością Bismarcka, stąpił ostrze przeciwrosyjskie, wyrzekł się w sprawach polskich aktywnej polityki. Wskrzeszone w sefną rocznicę pierwszego rozbioru porozumienie trójcesarskie przypieczętowało katastrofę styczniową, w zaborze pruskim i rosyjskim sprowadziło wznowioną akcję przeciwpolską, w Galicji umożliwiło zwycięstwo centralizmu niemieckiego nad dążeniami do wyodrębnienia.³⁾

W późniejszej dobie nieuchronnych już konfliktów po-

1) Koch, Bismarck über die Polen 16.

2) Gedanken und Erinnerungen II, 235.

3) Wertheimer, Graf Julius Andrassy t. I, 1910, 454 i n. 514, t. II, 1913, 32 i n. 67. W. Feldman, Dzieje polskiej myśli politycznej t. II, 1919, 94, i n. 154 i n.

między Austrią a Rosją chwycił się Bismarck innego sposobu: oto wyzyskując niechętnie Polakom stanowisko Kalnoky'ego, doradził mu zastąpienie przeciwrosyjskiej broni polską — popieraniem Ukraińców.¹⁾ Ta rada bismarckowska, to nie odosobniony epizod, lecz, jak cała jego działalność, częstka rozleglejszego zjawiska dziejowego, ogniwo w łańcuchu skierowanej przeciw Polsce przyjaźni niemiecko-ukraińskiej, od opieki Stadjona i centralistyczno-germanizatorskiej biurokracji austriackiej nad „świętojurcami“; przez przedwojenne konszachty Ruskiego Komitetu Narodowego z hakatą, zamysły podziału Galicji ostatnich rządów upadającej Austrii, rokowania brzeskie Czernina, do tragicznego finału walki o Lwów 1918 r.

Nierównie wydatniejszą rolę odgrywała sprawa polska po dawnemu w stosunkach niemiecko-rosyjskich. Głównym dążeniem polityki bismarckowskiej po r. 1871 stało się zapobieżenie francusko-rosyjskiemu zbliżeniu. Obok wytężonej działalności dyplomatycznej głównym atutem dla utrzymania dawnej łączności z Petersburgiem była akcja przeciwpolska. Okazywał przez to Bismarck Rosji, że Niemcy pragną zachować dawną przyjaźń, zachęcał ją do stosowania analogicznych metod wobec Kongresówki. Już Gorczakow wskazywał w swoim czasie Bismarckowi, że Rosja nie może sama jedna odgrywać wobec Polaków roli państwa absolutystycznego i gwałcielińskiego.²⁾ Kanclerz Rzeszy pospieszył

¹⁾ Askenazy, Uwagi, 1924, 38. O stosunku Kalnoky'ego do Polaków podaje ciekawe szczegóły poseł niemiecki w Wiedniu, ks. Reuss, w relacji do kanclerza 8/III 1892: „Hier in Oesterreich spielen die galizischen Polen als eiserner Bestand einer Regierungspartei eine gewisse Rolle. Man lässt sich dies gern gefallen und streichelt sie gelegentlich, auch zum Nachteil der anderen Stämme. Graf Kalnoky weiss aber sehr gut, dass unter dem schwarzgelben Mantel, in welchen sich die Polen mit den loyalsten Gebärden hüllten, der weisse Adler sorgfältig versteckt wird, der nur auf den Moment wartet, seine Flügel auszubreiten. Er betrachtet diese Nationalität mit Misstrauen, baut keine Pläne auf ihre Loyalität à toute épreuve, und würde, wenn in einem eventuellen glücklichen Kriege mit Russland diese Unabhängigkeitsträume zum Vorschein kommen sollten, diesen Herren eine bittere Enttäuschung bereiten, ja ihnen eventuell die Ruthenen auf den Hals hetzen“. Die grosse Politik der europäischen Kabinette 1871—1914 t. VII, 1924, 385.

²⁾ Raschdau, Die politischen Berichte II, 85, 138.

stworzyć pożądaną *pendant*. Wyrugował język poski ze szkolnictwa, sądu, administracji, ograniczył prawa obywatelskie polskich poddanych Prus, wreszcie podjął gwałtowną walkę przeciw ogromnemu odłamowi własnego narodu, zwaną *Kulturkampfem*, by — jak — wyznaje w „Pamiętnikach“, godząc w katolicyzm, osiągnąć polskość.¹⁾

Taktyka ta znalazła pełny oddźwięk w polityce rosyjskiej. Odpowiednikiem jej stało się skasowanie reszty odrębności Królestwa, zniesienie unji, bezwzględna rusyfikacja. Nie zdołała ona natomiast zażegnać wzrastającego antagonizmu pomiędzy obu mocarstwami. Kongres berliński położył kres porozumieniu trójcesarskiemu, rozchwiał przyjaźń niemiecko-rosyjską, zmusił Bismarcka do szukania sojuszu z Austrią. W latach osmdziesiątych doszło pomiędzy Rosją a dwuprzemierzem do groźnego naprężenia na tle sprawy bułgarskiej. Bismarck wysiłał cały kunszt dyplomatyczny, by przy pomocy najbardziej ryzykownych środków (układ reasekuracyjny!) utrzymać „druć do Petersburga“. I oto w r. 1885 nieoczekiwanie spada masowe wydalenie polskich robotników sezonowych z granic pruskich, w następnym — pierwsze prawo kolonizacyjne.

Krok ten nie miał najmniejszego uzasadnienia w wewnętrznych stosunkach prowincji poznańskiej, nie dyktował go żaden interes żywotny Rzeszy. W czasie posłowania petersburskiego oświadczył się wprawdzie Bismarck za systemem flotwellowskim, uważając, że jedynie stały przyrost ludności niemieckiej uchroni Poznańskie przed zgubnem oddziaływaniem Kongresówki, atoli w r. 1886 zabór rosyjski, obdarty z reszty swobód narodowych, dławiony ręką żandarma i czynownika, dalekim był od wywierania wpływu przyciągającego. Bo też przyczyny szukać należy gdzieindziej. Wyjawił ją zaufany Bismarcka poseł konserwatywny Karsdorff. W rozmowie z kanclerzem wysunął on szereg zastrzeżeń co do celowości akcji kolonizacyjnej. Bismarck przyznał rację jego argumentom: „proszę jednak nie przeoczać — dodał — że chodzi tu o kwestję, wkraczającą w za-

¹⁾ Gedanken und Erinnerungen II, 127.

kres naszej polityki zagranicznej. Klęska, jaką Polacy, centrum i lewica zgótowały rządowi Rzeszy w parlamencie w sprawie polskiej, wywarła zagranicą silne wrażenie i utrudniała znacznie nasz stosunek do niejednego z mocarstw postronnych. Za tę klęskę trzeba mi świetnego zadośćuczynienia..."¹⁾ Całkowite potwierdzenie tego znajdujemy w relacji ambasadora niemieckiego w Petersburgu, generała Schweinitza, odtwarzającej wrażenie, wywołane dymisją Bismarcka: „Jak błyskawica jasno jeszcze oświeśla to, co zniszczyła, tak odejście księcia Bismarcka unaoczniało nagle politykom rosyjskim, co z nim i przez niego mogli byli osiągnąć... Teraz uświadomili sobie raptownie, że władza nie spoczywa już w rękach człowieka, który nie byłby nigdy dopuścił, by Niemcy bez nieprzepartej konieczności podjęli zaczepną wojnę przeciw Rosji. Współczesna historjografia, od Buscha i Poschingera aż do Sybla, była tak wszechstronna i niedyskretna, że również Rosjanom wyjaśniła całą działalność naszego wielkiego męża stanu w związku z Rosją. Rozsądni Rosjanie wysnuwali stąd sam przez się nasuwający się wniosek, że księżę Bismarck, który mógł podjąć i dokonać wielkich czynów narodowych z r. 1864, 1866 i 1870 jedynie w przewidywaniu, że Rosja pozostanie neutralną, trwał nadal w przeświadczeniu, że przyjaźń cara jest dla istnienia jego dzieła taksamo korzystną, jak była konieczną dla jego powstania. Nowe państwo niemieckie ma niebezpiecznych przeciwników, będących równocześnie nieprzejednanymi wrogami Rosji. Ci wspólni wrogowie gnieźdzą się w Watykanie i na tysiąc kilometrów długiej granicy rosyjsko-pruskiej. Tak zwaną konwencją Alvenslebena z r. 1863, nigdy wprowadzie nie wykonaną, lecz płodną w następstwa dowiódł Bismarck, na początku swej kariery ministerjalnej, jak się zapastruje na wzajemne stosunki obu katolickich państw rozbiornych, a zapastrywaniom tym pozostał wierny aż do końca; potwierdził on je jeszcze w ostatnich latach, z wielką niestety surowością, przez masowe wydalania rosyjskich i galicyjskich Polaków z naszych wschodnich prowincyj".²⁾

¹⁾ Delbrück, Bismarcks Erbe, 1915, 150.

²⁾ Die grosse Politik der europäischen Kabinette VI, 372.

Nasuwa się pytanie, czy Bismarck, w ciągłym dążeniu do zachowania łączności z Petersburgiem, prześlepiął niebezpieczeństwo, wynikające dla Niemiec z wzrastającej potęgi Rosji? Czy pod tym względem nie wzniosł się ponad dawne środowisko junkrów pruskich, wpatrzonych nabożnie w moskiewski knut? Znaczyłoby to nie doceniać jego przenikliwości politycznej. Bismarck nie tylko niejednokrotnie dawał wyraz obawom z powodu agresywności Rosji i wbrew woli swego pana przeforsował przymierze austriackie dla trzymania jej w szachu,¹⁾ lecz zdawał sobie jasno sprawę, że Prusy, pomagając caratowi w ujarzmieniu Polski, stworzyły przez to podstawę jego przewagi nad Europą. Rozmowa, jaką prowadził on z posłem francuskim Saint-Vallier'em około r. 1879, aczkolwiek dyktowana chęcią zapobieżenia francusko-rosyjskiemu zbliżeniu, odsłania nieoczekiwane możliwości, utajone w głębiach jestestwa Żelaznego Kanclerza. „Jak Anglja — wywodził Bismarck — podobnie i Rosja, dzięki wojnom niemiecko-francuskim stała się potęgą światową. Mając oczy ustawicznie zwrócone na niebezpieczeństwo nad Renem, państwa niemieckie zmuszone były szukać oparcia o Rosję, a tytułem wzajemnej przysługi popierać jej dążenia. Ze skrzepowanemi rękoma musiały pozwolić Rosji na znieszczenie sąsiedniej Polski, i przez podział tego państwa wejść w nienaturalny związek, i przyzwolić na jej wielką przewagę terytorjalną w Europie. W czasie wojny krymskiej Prusy, niby czujny pies, leżały przed polskimi bramami Rosji. W r. 1863 w czasie powstania polskiego Prusy zawarły z Rosją konwencję, wyświadczając jej tem niezmierną przysługę przyjacielską. Politykę tę dyktowała wyłącznie obawa przed Francją.“²⁾

Bismarck czuł kroczącą nieubłagane przyszłą rozprawę z Rosją. „Sojusz trójcesarski na nieszczęście przestał istnieć —

1) *Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst* t. II, 1906, 202, 275.

2) *Robolsky, Bismarck. Zwölf Jahre deutscher Politik*, wyd. bezim. 1884, 273. Por. *Hammann, Zur Vorgeschichte des Weltkrieges*, 1919, 38 i n. Podobnie wywnętrzał się Bismarck przed posłem francuskim Herbettem, że Anglja opanowała świat dzięki sporom francusko-niemieckim o Alzację i Lotaryngję; por. *Friedjung, Das Zeitalter des Imperialismus* t. I, 1914, 41.

wywnętrzał się przed St. Vallier'em — ...Od dwóch lat trzeba było z mej strony wytężonej działalności dla zapobieżenia, by głucha nienawiść pomiędzy Petersburgiem a Wiedniem nie doprowadziła do gwałtownego zerwania: czy długo jeszcze zdołam powstrzymać wojnę?... Z dwóch naszych sąsiadów i sprzymierzeńców łączy nas z jednym pokrewieństwo i przyjaźń panujących, długi szereg wzajemnych usług, dobrych stosunków, wzajemnych poglądów; z drugim jednak wiąże nas wspólne pochodzenie, tożsamość rasy, języka, obyczajów, nadewszystko zaś — wspólność interesów".¹⁾ Od decydującego kroku wstrzymywał jednak Bismarcka взгляд na sprawę polską. „Wojna z Rosją, nawet zwycięska, pociągnie dla nas niebezpieczeństwo nowych zamieszek na ziemiach polskich" — oświadczył w r. 1883 ministrowi rosyjskiemu Giersowi.²⁾ W kilka lat później niebezpieczeństwo doszło do szczytu; Bismarck cofnął się wobec perspektywy, że następstwem wygranej byłoby wskrzeszenie Polski po Dźwinę i Dniepr.³⁾ Dla zażegnania „polskiego niebezpieczeństwa" trwał uporczywie w sojuszu, którego ciężar odczuwał w całej pełni — aż wkońcu padł w walce z młodym cesarzem, dążącym do rozluźnienia związku z Rosją, do ostatniej chwili wierny zasadzie, że „lepiej mieć do czynienia z carem w Petersburgu, niż z szlachtą w Warszawie".⁴⁾

U kresu wywodów możemy odpowiedzieć na wysunięte na wstępie pytanie, dlaczego postać Bismarcka utożsamiała się z pojęciem najgroźniejszego wroga polskości. Oto był on najbardziej konsekwentnym wyrazicielem tego splotu stosunków dziejowych, który spowodował upadek Polski, następnie zaś nie pozwolił jej dźwignąć się z niewoli. Jak nikt inny uosabiał przeciwpolską rację stanu Prus, jak nikt inny stał na straży ich związku z Rosją. Do traktowania spraw polskich nie wniósł nic nowego. Jego działalność germanizatorska była rozwinięciem pierwiastkowych zasad Fryderyka i Flotwella; jego polityka zagraniczna — wynikiem półtora-

1) Relacja St. Valliera z 27 IV 1879. *Bourgeois-Pages, Les origines et les responsabilités de la grande guerre*, 1922, 369, 373 i n.

2) Taube, *Fürst Bismarck zwischen England und Russland*, 1923, 153.

3) *Denkwürdigkeiten des Fürsten Hohenlohe II*, 343.

4) Taube 153.

wiekowych tradycji. I właśnie dzięki skojarzeniu starych, śmiercionośnych założeń z potęgą genjuszu, wyrósł Bismarck poniekąd do znaczenia elementarnej mocy, jak głaz ciężkiej nad przeznaczeniami Polski.

Rozwój wypadków po ustąpieniu Bismarcka wykazywać miał niezłomną logikę jego założeń. Złagodzenie kursu hakatystycznego za kanclerstwa Capriviego, „erę Kościelskiego” przyjęto w Petersburgu jako zapowiedź wystąpienia przeciw Rosji. ¹⁾ Z nawrotem do akcji prześladowczej przyszło złago-

¹⁾ Schweinitz do Capriviego 20 II 1892: „Die preussisch-russischen Beziehungen sind seit hundert Jahren vornemlich durch die Consequenzen der Teilung Polens bestimmt worden, welche die Interessengemeinschaft der beiden nichtkatolischen Mächte begründete... Jede Änderung der polnischen Dinge macht sich bald, nicht blos an der tausend Kilometer langen unnatürlichen Grenze fühlbar, sondern auf dem Gebiete der Gesamtpolitik. Das Bevorstehen einer solchen Änderung glaubt man jetzt hier wahrzunehmen, den hierauf deutenden Symptomen wird durch polnische und jüdische Unwahrheiten, sowie durch die Berichte der Militär- und Zivilbehörden im Grenzlande übertriebene Wichtigkeit beigelegt. „Jenen Berichten zufolge sind die Polen — so sagte Herr von Giers.... überzeugt, dass Kaiser Wilhelm ihr Reich wieder herstellen wird...” (dopisek Wilhelma: „Danke! sehr schmeichelhaft!“). Im weiteren Verlaufe unserer Unterredung ... erzählte der Minister, dass die Wahl des Bischofs Stablewski eine grosse Wirkung auf die Polen hervorgebracht habe, dass über Herrn von Kościelski viel gesprochen werde, und dergleichen mehr. Als ich Herrn von Giers fragte: „Was sagt denn eigentlich ihr hoher Gebieter zu diesen Berichten aus Polen“, antwortete er: „... Als er von den angeblichen Begünstigungen hörte, welche Ihren Polen jetzt zuteil werden, sagte er: „Das schadet uns nicht; dafür werden die Deutschen selber bezahlen müssen“. Dem Gedanken an die mögliche Wiederherstellung eines polnischen Staates wird in Russland wohl wenig Raum gegeben; man weiss, dass die wertvollsten Bestandteile eines rekonstituierten Polens in Galizien, Posen und Westpreussen, nicht aber auf russischem Territorium liegen würden; in den ehemals polnischen Landen, die östlich von Weichsel, Bug, Narew und Niemen liegen, ist das Landvolk grösstenteils orthodox und dem Einflusse der katholischen Edelleute, die ihren Besitz noch erhalten haben, entrückt; auch in Kongresspolen würden die Bauern, deren Lage durch die russische Regierung wesentlich verbessert ist, wahrscheinlich zu ihr stehen: die Industriellen im Weichsellande befinden sich recht wohl mit der Schutzmauer der russischen Zölle hinter und mit einem grossen Absatzgebiete vor sich; ausser bei den Geistlichen, den Juden und einigen Edelleuten würde ein Regenerator Russisch-Polens wenig Unterstützung in diesem Lande finden, in welchem es an einen tüchtigen Bürgertum fehlt“. Die grosse Politik VIII, 382.

dzenie przeciwności. „Okazuje się na nowo — pisał w r. 1897 ambasador niemiecki ks. Radolin — że Rosja we własnym interesie... stale musi i będzie szukać związku z nami. Skłania ją do tego chociażby wzgląd na sprawę polską, która chwilowo pozornie zeszła na dalszy plan, dla Rosji jednak i jej stosunku do Niemiec pozostaje bezwzględnie najważniejszą ze wszystkich, gdyż w przeciwności do spraw bliskiego i dalekiego Wschodu godzi ona w nerw życiowy państwa rosyjskiego.“¹⁾ Do szczytu doprowadził system bismarckowski kanclerz Bülow, który w najcięższym dla Rosji okresie wojny japońskiej i rewolucji wewnętrznej manifestował wobec niej lojalność, godząc w Polaków wzmoczoną akcją hakatystyczną. A gdy w r. 1914 pękł łańcuch prusko-rosyjski i sprawy poszły przewidzianym przez Bismarcka torem, epigoni jego myśli dla zażegnania polskiego niebezpieczeństwa wywoływać będą cień Żelaznego Kanclerza. Jako decydujący argument przeciw polskiemu „państwu buforowemu“ wysuwa Bülow słowa wielkiego poprzednika, że Polska po to by chyba powstała, by ją na nowo rozebrano.²⁾ „Stworzenie niepodległej Polski na sto lat poważni nas z Rosją... Fryderyk W. i Bismarck obróć się chyba w grobie“ — wybuch oburzeniem wielki admirał Tirpitz.³⁾ A główny historyograf obozu hakatystycznego, Dietrich Schäfer, tak gromi Bethmanna-Hollwega za akt 5 listopada; „Gdyby bodaj w pewnej mierze zachował był w pamięci wielokrotne wywody założyciela Rzeszy, nie byłby nigdy popełnił takiego błędu.“⁴⁾

Jakoteż sprawdziła się w całej pełni przepowiednia Bismarcka, że „wskrzeszenie Królestwa Polskiego, oderwanie od Prus ich mówiących po polsku prowincyj możliwem jest tylko przez wojnę, nieszczęśliwą dla Prus.“⁵⁾ Z pogromu stworzonej przez Żelaznego Kanclerza potęgi prusko-germańskiej, powstała niepodległa Polska, z nieprzedawnionemi prawami dziejowemi do Poznania, Śląska i Pomorza.

¹⁾ Tamże XIII, 81.

²⁾ Deutsche Politik 271.

³⁾ Erinnerungen, 1919, 500, 502.

⁴⁾ Die Schuld an der Wiederherstellung Polens I. c. 435.

⁵⁾ W mowie z 14/III 1885. Bismarcks parlamentarische Reden, wyd. Böhm-Dove, XIV, 362.

Dr. Józef Feldman.

G. K. Chesterton.

Z Gilbertem Keithem Chestertonem warto zapoznać się z różnych względów. Po pierwsze jestto przedstawiciel dziennikarstwa w najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu; jest to dziennikarz, który czuje swoją odpowiedzialność w chwili, gdy przemawia do publiczności, dziennikarz, dla którego polityka jest tylko jedną i to jedną z mniej znaczących stron życia; na pierwsze miejsce wysuwa on stosunek jednostki do samej siebie i do życia społecznego — i wierzy, że przy dobrym układzie tych dwu elementów polityka sama ułoży się dodatnio, to znaczy, że etyka, stosowana w zakresie życia jednostek, z natury rzeczy najwyższa, znajdzie zastosowanie i w stosunkach grup politycznych i narodowych. Dalej — Chesterton jest typowym Anglikiem w tem, co Anglik posiada istotnie dodatniego w swoim charakterze, t. j. pełnię humoru i pełnię zainteresowań sprawami życia duszy — dwie strony angielskiego charakteru narodowego, które trzeba zrozumieć, zanim się wogóle do poznawania sztuki i literatury angielskiej przystąpi. Stąd zaznajomienie się z Chestertonem pod tym kątem widzenia jest uzyskaniem odpowiedniego punktu patrzenia na duchową treść życia angielskiego, tak jak się ono w literaturze i sztuce przejawia.

Ale jest jeszcze jeden moment, który zachęca specjalnie nas, Polaków, do bliższego zaznajomienia się z Chestertonem, moment czy kurtuazji, czy poczucia godności własnej, która wymaga, aby zapoznać się z ludźmi, którzy są naprawdę naszymi bezinteresownymi przyjaciółmi. A Chesterton należy właśnie do nich. Nieczęsta to rzecz spotkać

w Anglii naszego, Polski, przyjaciela. Nie płynie to z fałszywych informacji o Polsce — pewno, że w powieściach, o ile się one nami zajmują, wyglądamy coś niecoś podobni do dziwołagów z przedziwnymi rysami Wschodu, ale Anglik nie wierzy informacjom z powieści. Natomiast w politycznych, handlowych, kierowniczych naukowych sferach informacji o nas nie brak i to ścisłych; jeżeli nie mamy sympatii w Anglii, to wskutek małego zainteresowania się nami, jako grupą ludności europejskiej w stosunku do ich rynków zbytu. Sympatja Anglika dla Polski, jeżeli istnieje, jak u Chestertona, to płynie ze źródeł bezwzględnie czystych, z pobudek zupełnie idealnych, ze zrozumienia prawa narodu do życia samoistnego, z poszanowania godności każdego narodu jako równego drugiemu. Będąc takim szampionem Polski, jest zarazem Chesterton nauczycielem Anglików, tego szczęśliwego narodu, któremu nie brak nigdy zdrowego narodowego egoizmu, i równocześnie wielkich pisarzy, którzy go w tym egoizmie hamują i umieją otworzyć oczy na ideały drugich. Chesterton był taksamo przed wojną, jak przedewszystkiem w czasie wojny, obrońcą wolności Irlandji zarówno jak Polski i dawał temu wyraz wszędzie, gdzie zaszła potrzeba, jest autorem prześlicznego wiersza o Polsce, podkreślającego nie nasze — żeby się tak wyrazić — „romantyczne“ zalety, ale prawo narodu do bytu, a obecnie w swoim piśmie: *G. K's Weekly* („Tygodnik Gilberta Keitha“), wydawanem od kilkunastu miesięcy, zwraca baczną uwagę na stosunek Niemiec powojennych do nas.

Jest to bowiem rzeczą zupełnie zrozumiałą, że bezinteresowna, szczerza życzliwość dla Polski musi iść w parze z niechęcią do pruskiego ducha. Stanowisko swoje w tym względzie skreślił Chesterton najlepiej w książce, zatytułowanej „Zbrodnie Anglii“, wydanej w czasie wojny. Tytuł jest naturalnie paradoksalny — te „zbrodnie“ nie są to zwykłe zarzucone przewinienia polityczne, jak ucisk kolonialny i t. d., ale ich stosunek do Niemiec, a właściwie do Prus. Taką zbrodnią było udzielenie pomocy ze strony Jerzego III, z dynastji hanowerskiej, bardzo daleko tylko spokrewnionej z dynastją Stuartów, właściwie zupełnie niemieckiej, udzielenie pomocy Fryderykowi Wielkiemu w wojnie siedmio-

letniej o Śląsk z Marią Teresą austriacką, Fryderykowi, bluźniercy i cynikowi, a więc człowiekowi, posiadającemu wady, na które wzdyga się dusza angielska; — taką zbrodnią było złączenie się Anglii z Prusami dla obalenia Napoleona, w którego postaci Prusy chcieli obalić wyzwajające ludy skutki rewolucji francuskiej; taką zbrodnią było najmowanie żołnierzy niemieckich do stłumienia wolnościowych ruchów w Irlandji, które zostawiło takie wspomnienie, że słowo „soldat“ uchodziło w Irlandji za największą obrazę; taką zbrodnią było nie udzielenie pomocy Danii w r. 1864, pod wpływem sympatyj proniemieckich, rozbudzonych propagandą wielkiego publicysty, Tomasza Carlyle’a, wielbiciela filozofji niemieckiej, niemieckiej organizacji i Fryderyka Wielkiego, taką zbrodnią wreszcie było nieprzeszkadzanie Prusom w pokonywaniu Napoleona III i w nakładaniu ogromnych ciężarów na Francję. Te „zbrodnie“ Anglii, które pozwoliły rozrosnąć się politycznej potędze Niemiec, przyczyniły się też do rozszerzania idei społecznego układu, płynących stamtąd; „państwo“ zawsze i wszędzie, „państwo“ na pierwszym i ostatnim miejscu, pochłaniające zupełnie wolność osobistą poszczególnych indywiduów. A Chesterton, pełen poczucia indywidualnej swobody Anglika-obywatela, posiadającego prawo wyboru, nie może znieść tego systemu, tej dążności do ułożenia wszystkiego w maszynę. I ze zwykłą sobie bystrością notuje fakt, że myśl niemiecka, ta wysławiana myśl niemiecka, jest nieodpowiedzialną, to znaczy, że ma ona znaczenie tylko teoretyczne, ale nie praktyczne. Myśl niemiecka jest rzeczywiście wolna, tworzy całe systemy szczegółowe wypracowane, które robią wrażenie wieczności, ale w praktyce są one bez wartości, gdyż tam działa żelazna maszyna „państwowa“. Książka ta, pisana w r. 1925, kończy się uśmiechem radości, że jednak Anglję odkupili za jej wyżej wymienione zbrodnie Anglicy, że odruch wstępowania do wojska w roku 1914 był odruchem spontanicznym społeczeństwa, które instynktownie odczuło groźbę idei niemieckich dla wolności osobistej, idei wprowadzanych przemocą przez nieszczęśliwą posiadającego rękę, demagogicznego Lloyd George’a. I o tych żołnierzach angielskich mówi w wierszu „Groby żołnierskie“, że „oni chcieli

zbawić ojczyznę, a tylko zbawili świat". To jest wielkie słowo Chestertona. Jestto głębokie zrozumienie znaczenia miłości ojczyzny jako ideału. Ideał ma tę zasadniczą cechę, że działa więcej i szerzej, niż człowiek może przewidzieć w chwili, kiedy się do pójścia w kierunku swego ideału zabiera. Ideał jest przeciwstawieniem systemu — ideał jest celem, ku któremu mogą prowadzić różne drogi; system jest samą drogą — jeżeli ta droga zawiedzie, staje się nad progiem przepaści, albo stoi się bezradnie; ideał świeci zawsze i służy za gwiazdę przewodnią. System, wprowadzony w życie, staje się martwością, maszyną, działającą może precyzyjnie, ale maszyną, którą trzeba poprawiać w miarę zmiany warunków, a każda naprawa powoduje chwilowy zastój życia; ideał jest wiecznie żywy, bo zrealizowanie go jest nieosiągalne, a droga ku niemu stwarza coraz nowe wartości. „Chcieli zbawić ojczyznę, a tylko zbawili świat" — nie przyniosła wojna Anglii rozwiązania szczęśliwego wszystkich bólów społecznych, ale przez wykazanie małej wartości ducha organizacji niemieckiej, opartej nie na pojęciu obywatelstwa, lecz na pojęciu państwa, uwolniła świat od groźby bezpłodnych niemieckich systemów.

Chesterton, jak wspomniałem wyżej, nie znosi, jako Anglik, systemów, co nie jest równoznaczne z niechęcią do systematyczności. Anglik reguluje sobie sam życie, nie znosi narzucania mu reguł przez kogoś obcego. To też naturze angielskiej przeciwny jest socjalizm państwowy i przeważna część działaczy socjalistycznych rekrutuje się ze Szkocji, przyczem dużą rolę odgrywa tu niechęć narodowa między Anglią i Szkocją, pogłębiona innym ustrojem społecznym. Dla Chestertona niema nic bardziej poniżającego jak n. p. tendencje eugenistyczne, tendencje, według niego, podszeptywane przez pruskiego ducha nauki, a dążące do kontrolowania uzdolnienia fizycznego małżeństw celem użyskania zdrowej ludności. Całą książkę „Eugenizm i inne zła" (1918) poświęca tej sprawie i wciąż w niej, jak zasadniczy motyw, powraca zarzut, skierowany w stronę zwolenników eugenizmu, że pod pozorem dobra drugich pragną jednak tylko dobra sił roboczych dla siebie. Eugenizm bierze pod uwagę tylko niejako mechanizm fizjologiczny człowieka,

a nie jego serce i duszę, poniża go do rzędu maszyny, produkującej dobre egzemplarze ludzkie; wszelkie poniżenie nie może się odbywać bez celu, cel zatem jest ukryty, egoistyczny cel warstw kapitałistycznych, które liczą na dobrą pracę fizyczną. Nie tak ostro, z innej strony, ujmuje tę rzecz w dziele p. t. „Heretycy”. „Heretykami” są nowocześni myśliciele, którzy na podstawie naukowych danych, osiągniętych przez wiek XIX, chcą stworzyć fałszywe systemy rozwoju społecznego, oparte na pojęciu człowieka, jako członka natury fizycznej. Do takich „heretyków” należy i H. S. Wells, znany powieściopisarz socjalistyczny, który w dziele swoim *Mankind in the Making* zajmuje się, jak sam mówi, problemem człowieka, „jako rodzica tylko, i wyłącznie jako rodzica” t. zn. problemem eugenizmu. Czyż warto — woła Chesterton — czyż można stawiać tę kwestję w ten sposób? Czyż to nie jest to samo, jakgdybyśmy widząc robotę młota, zapytali się, do czego on ma służyć — i otrzymali odpowiedź: „aby przy pomocy jego zrobić nowy młot”, — „a ten nowy młot do czego ma służyć?” — „do zrobienia znowu młota” i tak dalej bez końca. Czyż to jest przeznaczeniem człowieka? czyż tylko przyszłość fizyczna nowych pokoleń ma być celem jego myśli? czyż on sam nie ma prawa do własnego życia? do własnego szczęścia, którem jest własne życie duszy i serca? I Chesterton odpowiada na to twierdząco.

Chesterton wyszedł z socjalizmu. Młodość jego przypadła na okres dekadentyzmu w literaturze angielskiej, w której główne miejsce zajmował Oskar Wilde, sypiący race dowcipów, bez głębszej treści, bez zaniepokojenia się istotnym stanem społeczeństwa, któremu to niepokojowi zaczął wtedy właśnie dawać wyraz Shaw. Chesterton nie popadł w sidła tej „sztuki dla sztuki”, jego poczucie humoru oświeciło mu jaskrawo ten t. zw. „żółty estetyzm”, jako rzecz bez żadnej wartości i scharakteryzował swoich pierwszych towarzyszy literackich, jako „starców siwobrodych, bawiących się jak dzieci”. Taki tytuł nosi jego pierwszy zbiór poezji z 1900 r., wydany przez 26-letniego wtedy poetę. W okresie tym pracował już, jako mówca w socjalistycznych kursach wieczornych, zdawał sobie sprawę, że jego zdolności muszą być użyte dla dobra tych, którzy

umieją walczyć tylko pod kierownictwem. Ale i tu jego poczucie humoru nie pozwoliło mu długo pozostać w ramach systemu, którego niedociągnięcia i naciągnięcia doskonale widział i przeszedł do obozu liberałów, ale właściwie nie był w nim nigdy całą duszą, nachylające się ku socjalizmowi stanowisko Lloyda George'a wywołało usunięcie się jego z tej partji i ostatecznie Chesterton stoi sam dla siebie dzisiaj w tem znaczeniu, że ma swój własny organ prasowy i mnóstwo zwolenników i przyjaciół, między nimi wybitnego historyka, filozofa historii, Hilarego Belloc'a. Humor angielski stworzył z pary bojowych przyjaciół, wspólnie czasem wydających dzieła w postaci powieści Belloc'a, ilustrowanej przez Chestertona, władającego także ołówkiem, jakiegoś mitycznego potwora, wyrażając ich agresywność w dźwięku imienia: „Chesterbelloc“.

Chesterton jest z zawodu dziennikarzem — dziennikarzem z powołania, z wyboru własnego, w zrozumieniu, że kto ma taki dar słowa i taki talent dowcipu, jak on, musi ten dar i ten drogocenny talent zużyć dla dobra drugich. Chesterton wierzy, że żaden wysiłek nie idzie na marne, że każde słowo rzucone w świat, wywoła gdzieś oddźwięk, że jego ujmowanie się za prawem każdego człowieka do szczęścia rozbudzi dusze tych, którzy mają do tego szczęścia klucze tak, że otworzą doń bramy. Jego piękne poezje i znakomite dzieła krytyczne o Dickensie, o Rob. Browningu mówią, że Chesterton mógłby spokojnie prowadzić życie jako literat, jako krytyk literacki, jeżeli stałoby się do boju jako dziennikarz, to czyni to ze szczerego przekonania, że walka ta jest potrzebna. Chestertona nazywają Anglicy, którzy zawsze muszą znaleźć obrazowe określenie dla istoty czyjejś osobowości, „ostatnim krzyżowcem“. Ostatnim on zapewne nie jest w kraju, gdzie krzyż nie jest tylko motywem ornamentalnym, ale symbolem, ale krzyżowcem jest rzeczywiście. Ma w sobie zapał wojenny, rozumie radość walki. Chcąc go dobrze poznać, trzeba zajrzeć do jego poezji, gdzie mimowoli wyraża się pełniej jego osobistość wewnętrzna. Jest tam wśród jego poezji poemacik o bitwie pod Lepanto. Pod Lepanto odniósł w 1571 r. zwycięstwo nad Turkami Don Joan d'Austria, ostatni rycerz, który

wbrew całej polityce Europy, obawom kurji papieskiej i niezdecydowaniu hiszpańskiego dworu, doprowadził do wygrawy przeciw Turkom i potężną flotę turecką pokonał. Na cześć jego wiary pisany jest ten poemacik. Pod Lepanto walczył Cervantes, autor „Don Kiszota“, który w tej bitwie stracił lewą rękę. I kończy się utwór Chestertona myślą Cervantes’a, który patrząc na Don Juana d’Austria widzi sunącego poprzez wyżyny kastylijskie chudego „ostatniego“ rycerza, Don Kiszota z La Manszy. Europa, zbliżająca się do racjonalizmu XVII i XVIII wieku, nazwie czyn Don Juana donkiszoterją, ale to tylko nazwa, określająca negatywny stosunek do ideału; istotą rzeczy pozostanie fakt, że była wielka bitwa pod Lepanto, która wypłynęła z gorącej wiary a oddziaływała na europejską politykę. Jeszcze piękniejszym wyrazem nastroju walki za ideał jest „Ballada o białym koniu“, na cześć króla Alfreda anglosaskiego, który wbrew wszelkiej nadziei potrafił opanować inwazję Danów na Anglię, zjednoczywszy wszystkie żywioły anglosaskie, reprezentujące w przedstawieniu Chestertona symboliczne składniki narodowej kultury angielskiej. Ta bitewna pieśń pochodzi jeszcze z przedwojennych czasów, bo Chesterton czuł się zobowiązany do walki od chwili poczucia swej siły, zrozumienia potęgi swego dowcipu, giętkiego jak stal damasceńska, lśniącego, ostrego tak, że cięcie nim zadane jest głębokie, ale nie jest już bolesne. Co tydzień, w sobotę, od 25 lat pojawia się najpierw w *Daily Mail* do roku 1913, potem w *The Daily Herald*, a w czasie wojny we własnych pismach: *The Eye Witness*, *The New Witness*, i obecnie w *G. K.’s Weekly* jakiś jego artykuł, poruszający sprawę często tylko w danej chwili aktualną, ale tak ujętą, że artykuł nie przestaje tracić swojej wartości, choć sprawa przebrzmiała. To też wiele z tych artykułów sobotnich znalazło się później w zbiorach, wydawanych pod przedziwnymi tytułami, tak że dzisiaj twórczość Chestertona poza nieprzedrukowanymi artykułami, poza wstępami do szeregu dzieł (między nimi do przekładu *Nieboskiej Komedji*) obejmuje 40 tomów szkiców, wierszy, powieści. Praca to wielka, jeżeli się weźmie pod uwagę stosunkowo niepóźny wiek autora, urodzonego w r. 1874, a więc liczącego 52-gi

rok życia; praca to wielka, jeżeli się zwróci uwagę, że nie jest to praca czysto literacka, ale propaganda idei, gdzie każde zdanie musi coś znaczyć i rzeczywiście znaczy. Czytelnika zmusza przytem do uwagi forma wyrażania się. Do stylu Chestertona przyczepiono etykietę: paradoksalny, ale to określenie jest słuszne w sensie oryginalnym, greckim, takim, w jakim go używał Demostenes, a nie w sensie, jaki my mu potocznie przypisujemy. Lordem Paradoksem ochrzczono Wilde'a, ale te igraszki słów i pojęć Wilde'a są tylko powierzchownymi dowcipami, nie przynoszącymi żadnej nauki, nie rozszerzającymi naszego horyzontu myślowego. Paradoksy Chestertona są to nie powiedzenia, ale określenia zupełnie nowe, niespodziewane, *paradoxen* t. zn. wbrew powszechnie przyjętemu mniemaniu, zawierające prawdę, nie nową, ale, albo zapomnianą, albo taką, o którą mało dbaliśmy. Taki n. p. morał wyprowadza Chesterton z bajki o *Jack the Giant-Killer*. „Mocni nie mogą być dzielni. Tylko słabi mogą być dzielni; a przecież, jeżeli idzie o zastosowanie praktyczne, tylko co do tych, którzy mogą być dzielni, można być pewnym, że w chwili wątpliwej będą mocni“. Przy zastanowieniu się musimy przyznać, że Chesterton ma rację, co więcej, jesteśmy zdziwieni, żeśmy tego pierwiej nie widzieli, i dochodzimy do przekonania, że przecież to jest truizm, rzecz tak ogólnie znana, że jej nie potrzeba powtarzać; a przecież, gdy to usłyszymy, mamy swoiste uczucie w tej chwili: jeżeli jesteśmy słabi, czujemy się lepsi i godniejsi, jeżeli mocni — czujemy się zaniepokojeni, upokorzeni. Ale w obu wypadkach efekt powiedzenia Chestertona jest dodatni. I w jednym i w drugim wypadku uczucie pokory, raz w poczuciu swojej siły, drugi raz w poczuciu swojej słabości — miesza się z uczuciem godności człowieka, którą zawsze i stale podkreśla Chesterton, godności, polegającej na świadomości swoich niezmierzonych sił w drodze do ideału. „Spytajcie się człowieka, co jest wart“ — mówi w „Heretykach“ Chesterton — „a człowiek zdrowy t. j. normalnie myślący, odpowie, że nie wie, może nawet nie jest wart 6 stóp ziemi; ale spytajcie się go, co może zdobyć, a odpowie wam, że gwiazdy“. Ta wiara w wartość człowieka jest zarazem jego miłością do ludzkości, a właściwie, to miłość

była pierwwej, miłość, która nie pozwala na to, aby gardzić swoim przedmiotem, która jeśli widzi w swoim przedmiocie wady i błędy, to traktuje je jako naleciałości, dające się usunąć, nie obniżające jego wartości zasadniczej. Z miłości poczęła się praca Chestertona i to było jedną z przyczyn, które go odstręczyły od socjalizmu, który, niezawodnie powstawszy na podłożu uczucia braterstwa ludzkości, nie daje jednak w rozwoju swego systemu pożywki dla serca ludzkiego, na wszystko mając gotową formułkę, przerzucając cały ciężar odpowiedzialności z indywiduum na państwo, a miłość może się żywić jeno ofiarami, wypływającemi z poczucia własnej indywidualnej odpowiedzialności. Przytem, jak już wspomniałem, odwiodło Chestertona od współpracy z socjalizmem — poczucie humoru.

Humor jest — według określenia krytyka angielskiego, Teodora Wattsa Duntona — dwojaki: względny i absolutny, a tej analizie humoru, przez angielskiego krytyka dokonanej, można zaufać, bo żaden naród europejski nie wykazuje zmysłu humoru w wyższym stopniu niż naród angielski. Podstawą humoru wogóle jest poznanie i bawienie się niekongruentnością pewnych faktów; ale jeżeli idzie o humor względny, to ta niekongruentność rozciąga się na pewien fakt odstający jaskrawo od prawideł umownych, konwencjonalnych, jeżeli zaś o humor absolutny, to tutaj niezgodność, którą on spostrzega, tkwi między normą naturalną, ustaloną przez Naturę, a jakimś innym faktem, od tej normy jaskrawo się odcinającym. „Innymi słowami — mówi Watts Dunton — podczas gdy humor względny śmieje się ze złamania praw umownych człowieka i symetrycznego układu piramidy społecznej danego kraju i okresu — który to układ uznany jest za ostateczny, — to humor absolutny widzi niekongruentność praw konwencjonalnych i tej piramidy społecznej z bezwzględną sankcją własnej harmonji Natury“. Z tego pierwszego poczucia humoru rodzi się satyra społeczna, to jest walka między dwoma systemami społecznymi i tę satyrę spotykamy u Shaw'a; z tego drugiego humoru płynie działalność Chestertona i stosunek obu tych pisarzy, różnica źródła ich twórczości, wyraziła się najlepiej w doskonałym studjum Chestertona o Shaw'ie (przedwojennem). Nie wy-

stępuje on przeciw poszczególnym błędom w maszynie społecznej, ale przeciw ogólnemu prądowi, który nadużywa pojęcia natury dla ograniczenia indywidualnej swobody, a co zatem idzie, godności człowieka; on właśnie, Chesterton, dobrze widzi tę dysharmonję między zamierzeniami zbiorowemi, opartemi na rzekomej znajomości człowieka, jako członka Natury, na teorjach rozwoju ciągłego, a prawdziwem stanowiskiem człowieka w naturze, które zawsze było takie same. Wszystkie formuły, określające okresy przeszłości jakimś słowem, które mówi, że okres tamten był niższy od dzisiejszego, są frazesami. „Nie było nigdy żadnej epoki sztuczności. Nie było żadnego wieku rozumu — mówi o wieku XVIII, który tak chrzci się zwykle w historii literatury i myśli. — Mężczyźni byli zawsze mężczyznami i kobiety były zawsze kobietami; ich dwie szlachetne dążności były zawsze: wyrażenie swoich mocnych uczuć i mówienie prawdy. Możemy się dopatrywać sztywności i przesady w ich sposobie wyrażania się tak, jak nasi potomkowie może będą widzieli sztywność i przesadę w naszych grubo rysowanych szkicach z życia suteryn lub naszych najbardziej obnażonych sztukach patologicznych. Ale ludzie nigdy nie mówili o niczem innem, jak tylko o rzeczach poważne mających znaczenie“.

Wobec tego, że Chesterton nie chce uznać systemu społecznego, narzuconego przemocą, czy to w postaci naukowych traktatów, czy też w postaci ustaw, wobec tego, że nie uznaje idei postępu duchowego na przestrzeni szeregu pokoleń, musi z natury rzeczy skupić całą pracę etyczną w jednostce i jako cel pracy określić szczęście jednostek. Praktycznie przedstawia się to n. p. w zakresie sprawy rolnej jako oddanie ziemi pracującym na niej na ich własność; w Anglii są bowiem stosunki, przypominające Rumunję, a mianowicie: farmerzy są w ogromnym procencie dzierżawcami małych farm, wykrojonych z ogromnych majątków ziemskich — nie uznaje zaś Chesterton państwowej własności ziemi, kolektywizmu, bo to nie może przynieść szczęścia jednostce, czującej radość z powodu własności. W praktyce jest to dalej n. p.: uwielbienie domu rodzinnego, pochwała familji, podkreślanie wartości miłości w rodzinie, uczącej miłości szerszej. Dom daje pełnię swobody człowiekowi,

wszystkie jego instynkty dobroci i radości życia mogą znaleźć w domu swój wyraz. Dom jest czemś więcej, niż państwem: „można o nim powiedzieć — mówi Chesterton w swej programowej pracy „Co jest złego na świecie?” (*What is wrong with the world?*), a traktującej o prawie człowieka do własnego domu, o prawie wyborczem kobiet, o wychowaniu, o imperjalizmie i własności ziemskiej — „można o domu powiedzieć, że ta instytucja jest jedyną instytucją anarchistyczną, to znaczy, że starsza jest niż prawo pisane, że stoi poza państwem”. Państwo ma prawo kontrolować rodzinę w pewnych wypadkach anormalnych, ale „w najnormalniejszych wypadkach rodzinnych radości i bólów państwo nie ma możliwości ingerencji”.

Tu spotykamy się z określeniem, które już cisnęło się na usta od chwili, kiedy spostrzegliśmy, że Chesterton nie chce uznać żadnej systematycznej kontroli nad sobą. „Anarchistyczną instytucją” nazywa Chesterton dom rodzinny, i musimy się poważnie zapytać, czy tendencje Chestertona nie idą w kierunku anarchji. Nam, przyzwyczajonym do hasel organizacji za wszelką cenę, może się wydawać w pierwszej chwili, że tak jest rzeczywiście. Ale, jak w cytowanym ustępie, Chesterton określa odrazu, co znaczy w pojęciu jego „anarchistyczny charakter” domu, a to: niemożność ingerowania państwa w normalnem życiu domu, tak i przy przeniesieniu ciężaru odpowiedzialności za swoje życie na jednostkę i tylko na jednostkę, Chesterton nie zostawia tej jednostki bez wskazówek i bez kryteriów. Humor kryje w sobie rzeczywiście niebezpieczeństwo sceptycyzmu, nawet cynizmu, ale ogranicza się to niebezpieczeństwo do humoru względnego; humor absolutny jest tak ściśle związany instynktem z poczuciem istotnych praw Natury, że do anarchji nie tylko nie doprowadza, ale przeciwnie dopomaga do urzeczywistnienia tych praw natury, które są jedynym możliwym układem społecznym, choć wyglądają wskutek swojej wiecznej przemiany jak anarchja wobec ustalonych systemów ludzkiej myśli. Takim prawem w człowieku jest świadomość swej nieśmiertelności i stąd płynące pytanie o celu swego bytu, mające jako ostatnią konsekwencję uczucie religijne. Można chyba odrazu zrozumieć, że Chesterton jest rycerzem

wiary, prawdziwym *defensor fidei*. Pierwszy jego zbiorek szkiców, wydany w r. 1901, nosi tytuł *The Defendant* — jest to termin sądowy, któremu odpowiada polski „oskarżony“, ale angielski punkt widzenia nie dopuszcza obrazy godności człowieka przez „oskarżenie“, które może okazać się niesłuszne, dlatego nazywa oskarżonego „obrońcą“; — otóż w zbiorze tym broni Chesterton różnych przejawów życia społecznego, które mają wrogów w konwencjonalnych zasadach rozumu, estetyki i etyki. Między nimi broni „nonsensu“. „Nonsens“ to nie jest nierozsądek, brak rozumu, ale coś, co nie da się zapomocą syllogizmów wyprowadzić. Otóż: „wiera jest nonsensem“, bo wiara mówi nam o treści rzeczy, o duszy rzeczy, której nie można z jej formy zewnętrznej wyciągnąć zapomocą syllogizmu. Nonsens to cud, ale nie ten cud w znaczeniu odstępstwa od praw natury, ale właśnie spełnienie się praw natury, bo ich wytłumaczyć nie można, dlatego się stają. „Przecież nie można powiedzieć, że drzewo urosło umyślnie tak wysoko, aby żyrafa mogła się liśćmi jego żywić“ — dlaczego drzewo rośnie, nikt nie wie — to jest właśnie cud. Dlaczego powstał szereg pagórków? dlaczego ziemia podniosła się jako fala i sfałdowała? są przyczyny zewnętrzne, to znaczy, rozumiemy, jak się to stało, ale dlaczego, nikt nie odpowie — to zatem jest coś nielogicznego, jest cudem, jest nonsensem, należy do królestwa wiary. W życiu prywatnem człowieka wiara jest tem, co zastępuje teorię postępu i teorię systemów społecznych. Nie było lepszych lub gorszych czasów, bo nie było zbiorowych grup lepszych lub gorszych; zawsze był taki sam człowiek, który taksamo radował się i cierpiał, jak my dzisiaj, taksamo czuł gorąco i myślał głęboko, jak każdy z nas dzisiaj. Każdy człowiek zaś miał możność własnego rozwoju nieograniczoną w krainie wiary, która jest zbudowana na nieosiągalnych ideałach, boć przecie mówi o tem, co jest poza naszą formą życia. I ta wiara, pozwalająca na doskonalenie się wewnętrzne, jest zarazem regulatorem wszystkich kroków człowieka wierzącego; dając mu poznać radość życia, każe mu nieść tę radość życia dalej, udzielać ją drugim, rozłaczając ją wkoło siebie. Jest z nią, tak jak z każdym ideałem, że czyni więcej niż przewidzieć można — jest z nią

tak, jak z tymi żołnierzami, co za Anglję chcieli zginąć, a zginęli tylko za świat; człowiek z wiarą gorącą w sercu chce zbawić siebie, chce sobie tylko przynieść spokój, a przynosi spokój i szczęście drugim, wyrzeka się często z biegiem pracy własnego szczęścia, spokoju nawet, aby go drugim przysporzyć.

Naturalną jest rzeczą, że człowiek prawdziwie religijny stara się wejść w związek z ludźmi tej samej wiary. Chesterton był z urodzenia anglikaninem, t. j. członkiem kościoła anglikańskiego, w zasadach swoich mało różniącego się od rzymskiego katolicyzmu, od którego oddziela go właściwie nieuznawanie władzy papieskiej w sprawach wiary. Anglikanizm, który powstał równocześnie z innemi odłamami Reformacji, przechodził najrozmaitsze koleje; każde pokolenie niemal tworzyło osobną grupę w jego obrębie, tak że z początkiem XIX w. pod wpływem tego rozpadu z jednej strony, a ogromnego wpływu rządów świeckich z drugiej, kościół anglikański nie przedstawiał dla ludzi, potrzebujących życia uczuciowego duszy, jakimi są w przeważnej części Anglicy, żadnej wartości. To też ku schyłkowi romantyzmu, w 30-tych latach XIX w., rozpoczął się w tym kościele ruch, zmierzający do nadania mu więcej mistycznego charakteru, ruch, który nosi miano „ruchu oksfordzkiego”, zapoczątkowany przez późniejszego kardynała, Józefa Henryka Newmana. Ruch ten wywołał dwa skutki — w pierwszej linii oderwał całe mnóstwo najzdolniejszych jednostek od anglikanizmu i przeniósł je do Rzymu, tak n. p. samego Newmana, kardynała Manninga, w ostatnich czasach przed wojną Rob. H. Bensona, powieściopisarza-mistyka; w drugiej wywołał ferment w kościele anglikańskim, w odłamie jego, zwanym *High Church*, „wyższym kościołem”, który cały ten odłam zbliżył niepomiernie do katolicyzmu przez wprowadzenie z powrotem liturgji dawnej, czci świętych, spowiedzi usznej i t. d. Dziś ten odłam, bardzo poważny, nazywa się anglo-katolicyzmem, i Chesterton był jego wyznawcą. Ale i tu jego poczucie humoru, w tem znaczeniu, w jakim wyżej to określiłem, nie pozwoliło mu zostać na połowie drogi; jeżeli anglo-katolicyzm nie różni się prawie od Rzymu, czemu nie należeć do Kościoła starszego, opar-

tego o silniejszą tradycję, nieprzechodzącego przez okresy racjonalizmu, jak kościół anglikański w XVIII w. i na początku w. XIX, do Kościoła, nie zależnego od względów państwowych ubocznych, Kościoła, obejmującego o tylekroć szerszy zakres niż szczupła w porównaniu ilość anglo-katolików. I Chesterton przeszedł do Kościoła rzymsko-katolickiego.

Krok ten stwierdził, że działalność Chestertona płynęła ze szczerzej religijności, że problem religijny, jak zresztą dla ogromnego procentu Anglików, był dla niego naprawdę kwestją życiową, co się nam może wydawać czemś niezwykłym, a jednak jest prawdą. Dla Chestertona wiara jest światłem, które rozświeca tajemnice życia, i Chesterton nie waha się stwierdzić to otwarcie. Oto n. p. jedna z jego parabol, którą pozwałam sobie zacytować, gdyż jest zarazem charakterystycznym przykładem jego stylu. Przychodzi kilku ludziom myśl, aby usunąć z ulicy latarnię; gromadzą się zwolennicy i przeciwnicy tego projektu koło słupa latarnianego i zaczyna się zamieszanie. Wtedy szaro ubrany mnich, który jest duchem średnich wieków, zbliża się do miejsca dysputy i zaczyna mówić w suchy sposób szkolarski: „Najpierw rozważmy, moi bracia, wartość światła. Jeżeli światło jest samo w sobie dobrem“... W tem miejscu ktoś go z powodów, dających się zresztą zrozumieć, gwałtownie odsuwa na bok. Wszyscy rzucają się ku latarni ulicznej — w dziesięć minut słup leży na ziemi, i ci, co go obalili, obchodzą go naokoło, gratulując sobie wzajemnie swojej nie-średniowiecznej praktyczności. Ale z rozwojem sprawy rzeczy nie idą tak łatwo. Jedni chcieli usunąć latarnię, bo chcieli mieć światło elektryczne, inni, gdyż potrzebowali starego żelaza, jeszcze inni potrzebowali ciemności, bo czyny ich były złe. Jedni myśleli o latarni zbyt mało, inni zbyt wiele; jedni działali, aby zniszczyć kawałek autonomicznej gospodarki miejskiej, inni, aby wogóle coś zniszczyć. I rozpoczyna się walka po nocy, gdzie nikt nie wie, kogo uderza. I tak stopniowo i w nieunikniony sposób, dziś, jutro lub pojutrze, przychodzi z powrotem przekonanie, że jednak mnich miał rację, mimo wszystko i że wszystko zależy od tego, czym jest filozofja

Światła. Tylko, że zamiast abyśmy o tem rozprawiali pod światłem latarni, musimy to teraz rozważać w ciemności“.

Usiłowaniem Chestertona jest sprowadzić nas na drogę, która ku temu światłu wiedzie. Usiłowaniem jego jest pokazać nam pozytywną wartość życia. Chesterton nie znosi negacji dla negacji. My dzisiaj mamy „bardzo określone i ściśle obrazy zła, a nie mamy żadnych określonych obrazów dobra“. „Ludzka rasa, stosownie do twierdzeń religii, upadła raz i w upadku uzyskała świadomość złego i dobrego. Teraz upadliśmy po raz drugi i pozostała nam już tylko świadomość zła“. W pierwszym rozdziale swojej książki o tem „co złego jest na świecie“, mówi, że właściwie tytuł jest nieodpowiedni, bo jest tylko jedna rzecz na świecie zła, a to jest to, że nie pytamy się, co jest dobrem.

Chesterton zdaje sobie sprawę, że jego praca dziennikarska nie może zataczać szerokich kręgów, bo tygodnik jego będą przedewszystkiem czytali jego zwolennicy, dlatego wydaje swoje sobotnie artykuły w zbiorkach, które naturalnie rozchodzą się szerzej niż numery tygodnika. Ale i to mu nie wystarcza, jak również i pisanie dzieł o treści filozoficzno-religijnej, których szczytem jest wydany z końcem ub. roku: *The Everlasting Man* („Wieczysty człowiek“), rzecz o człowieku, który istniał od samego początku jako człowiek i o Chrystusie, który stał się człowiekiem, rzecz przyjęta nie tylko przez zwolenników, ale i przeciwników religijnych (*The Observer*, *The Spectator*) z uczuciem „pełnej szacunku wdzięczności“. Jednak i to mu nie wystarcza i dlatego zużył do propagandy swoich idei sztukę, t. j. powieść i scenę, dla wyrażenia swego osobistego stosunku do idei, wyrażenia samej jej esencji, zachowując poezję, gdzie taki zbiorek n. p. jak *St. Barbara and other poems* niemal przenosi nas w atmosferę poza dobro i zło życia.

Sztukę sceniczną napisał Chesterton dotychczas jedną (jeżeli nie brać pod uwagę przeróbki powieści o „Człowieku, który był Czwartkiem“), ale doskonałą. Tytuł jej: *Magic*, co się po polsku nie da dobrze przetłumaczyć, bo znaczy to i „Magja“ i „Czary“ i „Urok“. Treści, intrygi w niej niewiele, ale myśli obficie zato. Skupia tutaj Chesterton wszystkie możliwości stosunku do wiary: książę-ary-

stokrata, w którego domu rzecz się dzieje, jest zupełnym indyferentem, popierającym równocześnie działalność pastora anglikańskiego i lekarza swojego, agnostyka; jego wychowanka, synowica, mająca przez matkę pół krwi irlandzkiej, wierzy we wróżki, czary, duszki, elfy i t. d.; lekarz wspomniany, wyznawca zasad Huxley'a, jest zupełnym agnostykiem w rzeczach wiary, choć wierzy w prawa natury; pastor anglikański jest pragmatystą, dla którego religia ma znaczenie tylko regulatora społecznych stosunków; wreszcie synowiec księcia, wychowany w Ameryce, jest materjalistą, uznającym tylko „życie dla interesu“. Jeden jest tylko człowiek, który naprawdę wierzy — to prestidigitator, sztukmistrz, którego sztuką jednak wkracza w granice magji, w działanie w nieożywiony świat — młody człowiek, który żył w nędzy wskutek mezaljansu swej matki, który w tej nędzy, zarazem w poczuciu swych wielkich zdolności wszedł w kontakt z nieczystą siłą. Sprowadza go książę, aby wyleczył jego synowicę z mrzonek o czarach przy pomocy swoich prestidigitatorskich sztuk, ale, podrażniony zachowaniem się młodego Irlandczyka z Ameryki, magik używa swego kontaktu z nieczystą siłą i wywołuje zjawiska, które przerażają wszystkich, a których nikt nie umie sobie wytłumaczyć. I choć rozwiązanie, małżeństwo magika z Patrycją, jest niewystarczające, choć sztuka, jako intryga, nie przedstawia interesu, jej obfita treść dialogu, jej głębokość przedewszystkiem powiedzeń rzuca naprawdę taki urok na widza, że wraca się do niej kilkakrotnie, jak wraca się na jakiś koncert, gdzie nie myśl jest przedewszystkiem zajęta, ale drzeмиące w głębi duszy uczucie, tutaj — przy słuchaniu tej sztuki — poczucie wiary.

Trudniej jest przyzwyczaić się czytelnikowi do formy jego powieści. Forma ta jest dziwaczna — jest to naśladowanie powieści defektywistycznej i fantastycznej, bo Chesterton chce przez łatwość swej formy zainteresować szerokie koła, ale pod taką formę wkłada bogatą treść ideową. Przy czytaniu jego powieści nie należy jednak zapominać, że są to również niejako sobotnie artykuły, wyrosłe z atmosfery angielskiego sobotniego popołudnia, atmosfery może najbardziej uderzającej cudzoziemca swoją odrębnością.

Teatry wszystkie grają wtedy popołudniu i wieczór — wszędzie pełno, a najgłośniej i najweselej jest na sztukach o charakterze fars i na „rewjach“ w music-hallach miejskich i podmiejskich, gdzie gra jest właściwie szarżą, a dowcip jest właściwie dziecinny, dowcip nie dbający o pomoc ukrytej nieprzyzwoitości, lecz operujący nieoczekiwanemi assocjacjami, grą słów nieporównaną, wciągającą w swój obręb nie tylko znaczenie słów, ale i składnię, dowcip, nie dotykający nikogo w jego osobistych przekonaniach społecznych i politycznych, a pomimo tak małego — zdawałoby się — zakresu, pomimo nawet często zbytniej pomocy gestów, chwytający swoim zdrowiem obcego widza, który musi się wreszcie śmiać taksamo wesoło, jak i Anglicy rodowici. Farsy mają tak nieprawdopodobną treść, że równą jej w nieprawdopodobieństwie można znaleźć tylko na sztukach, taksamo angielskich. A kiedy się wyjdzie z takiego teatru w sobotnie popołudnie i pójdzie do Hyde Parku czy Regent's Parku, to zobaczy się tych samych ludzi, którzy dopiero co śmiali się szczerze i głośno i swobodnie, stojących przed improwizowanemi kazalniami w wejściu do głównych alei i przysłuchujących się ze skupieniem cywilnym kaznodziejom lub zabierających głos w dyspacie na tematy religijne. Stoją te kazalnice, schodki z przymocowanym do nich czasem krucyfiksem, czasem symbolicznym znakiem jakiegoś towarzystwa wolnomyślicieli, o kilkanaście kroków jedna od drugiej i, przechodząc wzdłuż nich, można w ciągu jednego wieczora dać się nawrócić z ateizmu do wiary anglikańskiej czy rzymsko-katolickiej czy jakiego innego z kilkudziesięciu wyznań, istniejących w Angji, ale można też i stracić wiarę pod wpływem propagandy jakiegoś sędziwego ateusza, który zwalcza n. p. dogmat Niepokalanego Poczęcia, operując masą cytatów z Pisma św. z pamięci. O ile się pomyli, to z pewnością znajdzie się ktoś w przygodnym tłumie słuchaczy, który go poprawi, wywiąże się dyskusja często dowcipna, i jeżeli kaznodzieja ateizmu nie potrafi dowcipnie się odcinać, słuchacze go opuszczają i dłuższą chwilę każe on do pustki przed sobą, aż się znowu skupi koło niego garść ludzi, których wystraszył niedaleko stojący prorok, głoszący, że dzień Sądu Ostatecznego już nadchodzi.

O takim nastroju sobotniego popołudnia w Anglii, o jego dwóch składowych elementach, trzeba pamiętać, kiedy się bierze powieści Chestertona do ręki.

Pierwszym eksperymentem, jaki zrobił w tym kierunku, był, przetłumaczony u nas niedawno „Napoleon z Notting Hill“. Notting Hill jest to dzielnica Londynu, zawierająca w sobie pagórek, sąsiadująca z dzielnicą Kensington, miejscem urodzenia Chestertona. Rzecz dzieje się ku końcowi XX wieku. Chesterton, biorąc tę epokę za tło, przedrwiwa wszystkie fantazje Wells'a, Sidneya Webb'a, Carpenter'a, opisujące nadzwyczajne nowe urządzenia mechaniczne i techniczne, mające stworzyć pełnię szczęścia dla ludzi. Londyn jego za prawie sto lat jest mniej więcej taki sam, bo przecież ludzie się nie zmieniają. Urządzenia są nieco odmienne, ale pozornie, formalnie tylko. Oto n. p. króla o nieograniczonej władzy w formalnych szczegółach, zresztą nie posiadającego władzy, wybiera się losem w porządku liter alfabetu; w danej chwili królem został Auberon Quin, samem swoim nazwiskiem mówiący, że wyobraża humor i fantazję. Quin, obchodząc raz wieczorem Notting Hill, został uderzony szabelką drewnianą przez chłopaka, który wyobrażał sobie, że król naruszył granice jego fantastycznej posiadłości, „jestem królem zamku“, oświadczył królowi. „Dziecko — odpowiedział król — cieszę się, że jesteś takim dzielnym obrońcą swego starego niepokonanego wzgórza Notting. Patrz codzień wieczór na to wzgórze, jak się wznosi pomiędzy gwiazdy, tak wiecześnie, tak samotnie, tak niewypowiedzianie będąc Notting. (Król, naturalnie, trochę drwi, bo Notting może brzmieć bardzo blisko Nothing = nic, co sam gdzieś na początku Chesterton zaznacza). Jak długo gotów jesteś umrzeć za święte wzgórze, choćby nawet było otoczone ze wszystkich stron armjami Bayswater“ — i w tem miejscu król przerwał, bo przyszła mu fantastyczna myśl do głowy, aby części Londynu zamienić w odrębne, średniowieczne, otoczone murami miasta, z urządzeniami formalnymi średniowiecznymi. I myśl swoją wprowadził w czyn, ale to była tylko zewnętrzna forma, ograniczająca się do tytułów średniowiecznych i średniowiecznych kostjumów i ceremonij przy odpowiednich okazjach. Ale to powiedzenie i ta myśl

wywołała inne skutki w duszy chłopca. Adam Wayne (i to są znów symboliczne imiona: Adam = człowiek, Wayne = pasterz), wychwyił z tej rzuconej, jako dobry dowcip, jako pomysł artystyczny, myśli treść i wziął ją sobie za ideał. Notting Hill stało się jego ojczyzną, której miał bronić do ostatniej kropli krwi. I w dwadzieścia lat potem, kiedy został „prowostem“ swej dzielnicy, przyszła sposobność do stwierdzenia tego czynem. Sąsiednia dzielnica, North Kensington, pod kierownictwem wielkiego finansisty, Mr. Bucka, postanowiła połączyć się wielką drogą z dzielnicą, leżącą poza Notting Hillem i potrzebowała do tego jednej, najgorszej ulicy z Notting. Wayne nie chce jej odstąpić mimo wielkiej ceny i wreszcie dochodzi do walki, w której biorą udział wszystkie dzielnice naokoło Notting Hillu. Zwycięstwo ich jest pewne, wszystko jest obliczone jak najdokładniej, ale raz zapomina Mr. Buck, który tylko w siłę fizyczną wierzy, w zgniecenie wroga siłą, że Wayne, któremu zostawiono umyślny odwrót przez gazownię, zamyka dopływ gazu, i zebrane armje rozbijają się nawzajem w ciemności, drugi raz nie liczy się z faktem, że Wayne musi się cofać w kierunku zbiornika wodociągowego; w chwili rozstrzygającej Wayne, wezwany do poddania, żąda tego samego od przeciwników, gdyż inaczej wysadzi w powietrze zbiornik; zaleje wprawdzie Notting Hill, ale zniszczy razem i wszystkie walczące armje. I ostatecznie Wayne zwycięża. To zwycięstwo jednak ma ważniejsze skutki niż obronienie ulicy Pomp przed zakusami sąsiadów. Odrodziło ono uczucie przywiązania do własnej ziemi w mieszkańcach Notting Hillu i, co więcej, w jego sąsiadach, którzy odczuli swoją klęskę jako pobudkę do ideału. Z biegiem czasu Notting-hillczycy zamienili się w imperjalistów i zaczęli „mieszać się do wszystkich i rządzić wszystkimi i cywilizować wszystkich i mówić wszystkim, co jest dla nich dobre“. Sąsiedzi powstałi znowu przeciw nim z powodu niezgody z ich strony na postawienie pomnika generałowi, który swego czasu walczył przeciw nim i w „ostatniej bitwie“ poległ Wayne i walczący u jego boku Aubeŕon Quin. W ten sposób przeprowadza Chesterton ideę powstania narodowości, ideału, który się urodził z fantazji nieświadomej dziecka i stał się później przyczyną

śmierci, ale wypełnił całe życie, jako ideał, rozszerzył się naokoło i dał szczęście. W ostatnim rozdziale tej bardzo barwnej powieści, o której humorze to krótkie streszczenie nie może dać wyobrażenia, gdzie każdy prawie szczegół ma swoje drugie znaczenie, a mimo wszystko alegoryczny charakter nie razi przez nadanie obrazowi rzeczywistości w przyszłości — w ostatnim rozdziale dwa duchy spotykają się: duch Auberona i Wayne'a — i dochodzą do wzajemnego poznania się; są one jednością, niejako dwiema półkulami tego samego mózgu, są śmiechem i miłością, radością życia i pracą życia, a razem tworzą ideał. I Wayne zaprasza Quina, aby poszedł z nim razem przez świat, „bo jesteśmy jego prawdziwą istotą“.

„Napoleon z Notting Hill“ jest zatem allegorią ideału narodowego i już w nim porusza Chesterton tę dwoistość natury ludzkiej, której walka samej z sobą stwarza rytm życia. Na szerszą skalę zastosował allegorię w najlepszej może swojej powieści o „Człowieku, który był Czwartkiem“. Oto istnieje klub anarchistów, na którego czele stoi olbrzymiego wzrostu człowiek, noszący pseudonim Niedzieli. Poszczególne oddziały wysyłają sześciu delegatów, noszących imiona dni powszednich. Takim delegatem zostaje Gabriel Syme, poeta, który jest równocześnie tajnym członkiem policji walczącej z pesymizmem, policji, stworzonej przez dyrektora, przyjmującego kandydatów do tego zawodu w ciemnym pokoju, tak że go w chwili wstępowania do zawodu nie widzą. Syme dostał się przypadkiem na posiedzenie oddziału, który miał wybrać „Czwartka“ i przez swoją płomienną mowę uzyskał to stanowisko. Przy sposobności zamachu na jedną z głów koronowanych w Europie pokazuje się — wśród przepysznych przygód, opowiedzianych z niezrównanym humorem — że cały ten komitet siedmiu składa się w całości z detektywów policji, że właśnie ten wielki Sunday, Niedziela, jest owym dyrektorem policji, nieznanym, wielkim, tajemniczym, wzbudzającym przerażenie swoją tęgością i wyrazem siły brutalnej, oglądany z tyłu, wzbudzającym miłość połączoną z zachwytem, widziany twarzą w twarz. Allegorja detektywistyczna zamienia się w symbol; w ostatnim rozdziale jesteśmy jakgdyby poza światem, na

jakiejś maskaradzie, urządzonej przez Niedzielę, gdzie członkowie Komitetu Dni wyrzucają Niedzieli, że kazał im walczyć, uciekać, cierpieć, choć sam nazywa się „Pokojem Bożym“. Ale Syme, który jedyny wśród nich był poetą — inni byli lekarzami, politykami, uczonymi — zrozumiał „dlaczego każda drobna rzecz musi walczyć przeciw całemu światu? Dlaczego mucha walczy z całym światem? Dlaczego wątły kwiat podróżnika musi walczyć z całym światem? Dla tej samej przyczyny, dla której ja musiałem być sam w strasznym „Komitecie Dni“. Dlatego aby każda rzecz, która służy praw, miała chwałę i osamotnienie anarchisty. Dlatego aby każdy człowiek, walczący za porządek mógł być tak dzielny i dobrym, jak ten, który rzuca bomby. Dlatego aby przez łzy i męki zyskać prawo powiedzieć oskarżającemu nas o spokojne życie — „Myśmy także cierpieli“. — Walka w imię tworzenia dobra jest taką samą wartością, jak walka w imię burzenia zła. Ten najwyższy prezydent Komitetu Dni jest równocześnie anarchistą i dyrektorem policji, stwarzającej ład i porządek społeczny, tak jak natura jest pozornie anarchistyczną w swoich prawach, a przecież jest źródłem ładu. Każdy z nas ma w sobie pęd do niezadowolenia z życia, oparty o niemożność wypełnienia swoich marzeń i żądań, każdy z nas ma w sobie pęd do poddania się porządkowi społecznemu, który tamto niezadowolenie indywidualistyczne hamuje. Czy to cierpienie z walki tej płynące jest naprawdę cierpieniem? Tak pyta Syme'a Wielki Prezydent po końcu jego cytowanej powyżej przemowy i my razem z Syme'm nie odpowiadamy przecząco, bo może właśnie ta walka jest radością życia.

Jest jeszcze jedno przeciwieństwo w duszy ludzkiej: żądza wiary i pęd ku krytyce i niewierze. I to przeciwieństwo stało się tematem powieści Chestertona: „Jabłko i Krzyż“ (*The Ball and the Cross*). Mr. Turnbull, księgarz, protestant z Nizin Szkockich, jest ateistą, walczącym ateistą i wystawił w oknie swej księgarenki pamflet, obrażający Matkę Boską. Inny Szkot, Evan Mac Ian, góral szkocki, jest gorliwym katolikiem i, zobaczywszy ten pamflet, rozbija szybę i staje do walki z Turnbullem. Postanawiają, po rozprawie w sądzie, który skazał Mac Iana na grzywnę, załatwić tę rzecz poje-

dynkiem i walczą po kilkakroć ze sobą na stare szpady, znalezione w sklepie antykwarza, ale za każdym razem przeszkadza im w tym pojedynku policja, sprowadzona jakąś interwencją na miejsce spotkania. Interwencja pochodzi ze strony raz tołstoisty, pomimo że wyznaje zasadę niesprzeciwiania się złu, innym razem ze strony wyznawcy nadczłowieczeństwa; raz staje na przeszkodzie konieczność obrony młodej dziewczyny w wypadku automobilowym, innym razem przyrwy morza, a zawsze zmuszeni są obaj walczący do ucieczki przed policją, będącą wciąż na ich tropie. Turbull i Mac Ian w czasie tej dziwacznej wędrówki zżywiają się z sobą coraz więcej i coraz trudniej przychodzi im z sobą walczyć, muszą nawet wynajdywać preteksty do tej walki, ale ostateczną przeszkodą staje się zakład dla obłąkanych, do którego obaj się dostają. Opinia publiczna widzi bowiem w nich, w ludziach, którzy z religii stworzyli swój cel życia, szaleńców. Do tego zakładu dostają się wszyscy, którzy się z nimi zetknęli, bo ich namiętna wiara we własne przekonania religijne pobudziła ich do zwrócenia na ten problem uwagi. Ale zakład, kierowany bezwzględną dłońią doktora Lucyfera spala się w płomieniach, spowodowanych ręką człowieka o zdrowem, spokojnem, zrównoważonem religijnem napięciu i ogród piękny Zakładu zamienia się w cały świat. Turnbull — pozwala nam się domyślać Chesterton — żeni się z religijną Małgorzatą Durand, Mac Ian z obojętną religijnie, spotkaną arystokratką angielską, ową dziewczyną z przygody automobilowej i ten wieczysty kontrast w duszy ludzkiej, zobrażowany w walce owych dwóch postaci, przemieni się obecnie w walkę-życia mężczyzny i kobiety, tworzących razem życie; nie zginie z powierzchni ziemi, w postaci śmierci jednego z dwóch zapaśników, ale będzie trwał wiecznie i będzie wiecznie owocował jako miłość.

A więc ideał, dla którego się wszystko poświęca, wiara, która jest treścią życia, zrozumienie wiecznych przeciwieństw w naturze człowieka, są źródłem szczęścia, trzeba tylko umieć na to spojrzeć. Wogóle trzeba umieć patrzeć — mówi Chesterton — trzeba umieć zapominać, że dzień jeden jest podobny do drugiego i patrzeć na każdy dzień życia jako na coś nowego. Tę ewangelję głosi Chesterton w powieści

Manalive, coby można przetłumaczyć „Żywocześnik“. Bohaterem jej jest Innocenty Smith, a znaczy to w dźwiękach angielskich tyle, co zwyczajny, niezbyt wykształcony człowiek — Smith jest najczęstszym nazwiskiem, *innocent* znaczy naiwny. Innocenty Smith przybywa kiedyś z podmuchem silnej wichury, symbolizującym *élan* życiowy, do pensjonatu angielskiego, gdzie jest kilkoro ludzi, nie wiedzących, co z sobą robić, pracujących, ale nie znajdujących szczęścia w monotonnej pracy i szukających rozrywki w konwencjonalnych zabawach. Smith przewraca wszystko do góry nogami; według niego: wszystko jest złotem, co się świeci, bo sam blask jest złotem; pełno jest pomysłów prostych, ale pokazujących życie niejako z innej strony. Do takich pomysłów należy n. p. „Smith i S-ka Towarzystwo Błyskawicznej Konfekcji“; zapomocą kolorowych kredek maluje na starej czarnej sukience siostrzenicy pensjonatu, panienci, utrzymującej swą ciężką pracą cały zakład, rozmaite desenie — rysunek trwa naturalnie kilka chwil, ale te kilka chwil wystarcza, aby mieszkający tam od paru lat młody człowiek, szukający swojego szczęścia w sportach poza pracą biurową, odkrył całe piękno tej panienci i oświadczył się o jej rękę. I druga para kojarzy się pod wpływem Innocentego Smitha: dziennikarz i poeta irlandzki, któremu ubóstwo nie pozwala na lepszą pracę twórczą i czyni go anarchistą i zamożna młoda Angielka, która dopiero w obecności Smitha zrozumiała wartość istotną biednego poety. Drugą część tej powieści wypełnia sąd zaaranżowany w pensjonacie nad Smithem, który jest oskarżony o strzelanie do swego nauczyciela w Cambridge, o włamanie do domu, o opuszczenie żony, o poligamię. Ale pokazuje się, że Smith, wyborny strzelec, przetrzymał swego profesora filozofii w niebezpiecznym miejscu, aby mu wykazać, że wbrew swoim pesymistycznym poglądom jest szczerze przywiązany do życia, że wszedł wprawdzie do jakiegoś domu przez dach, ale był to jego własny dom i uczynił to dla nowego wrażenia; opuścił na jakiś czas żonę i dzieci, w najlepszych zresztą warunkach, aby zaznać rozkoszy powrotu, a owe cztery ucieczki z Miss Grey, Black, White i Green były zawsze ucieczkami z własną żoną. W tej przesadnej allegorii jest jednak wielka prawda: każde

dzisiaj jest nowe, tylko je trzeba jako nowe zobaczyć. Życie nie zaczyna się od jutra, widzianego w marzeniach, i nie skończyło się wczoraj, wspominanem we wspomnieniach. Życie jest dzisiaj i każde dzisiaj powinno być pełnią życia. Innocenty Smith, szanował przykazania, choć łamał konwencje. Konwencje trzeba koniecznie łamać — z „chwilą, kiedy przemożemy urok konwencji, tyczących się pojęcia piękna, milion pięknych twarzy czeka na nas wszędzie naokoło, jak milion jest wkoło nas pięknych dusz“. Jeżeli przemożemy konwencję pesymizmu dzisiejszego, to „jasną jest rzeczą, — mówi w zakończeniu swoich „Heretyków“ — że im pewniejsi będziemy tego, co jest dobre, tem więcej będziemy widzieli dobra we wszystkim“.

Słowem tem chcę zakończyć ten szkic. Chesterton nie ukrywa, że istnieje na świecie zło, ale nie sądzi, że o niem tylko trzeba mówić; trzeba mówić o dobrem, o pozytywnych wartościach człowieka, o jego indywidualnej wartości. Tylko z indywidualnej pracy nad dobrem drugich naokoło rośnie ogólne dobro. I niezawodnie, kto czyta czy szkice, czy wiersze, czy rozdziały powieści Chestertona, ten poczuje w sobie, jak zapal i wiara z kart autora wraz z uśmiechem, jaki wywołuje jego dowcip, przelewa się w jego serce, budząc tensam poryw pracy indywidualnej w imię ideału szczęścia drugich.

Andrzej Tretiak.

Zadania Kościoła w dobie obecnej.

Obchód 1.600-letniej rocznicy soboru nicejskiego według orzeczenia Najwyższego Pasterza, złożonego na tajnym konsystorzu dn. 14 grudnia ub. r., przypadł bardzo szczęśliwie na rok jubileuszowy, bo nie tylko zastał dusze do uroczystowania nastrojone, lecz nadto przypomniiał światu, podaną przez sobór do wierzenia, współistotność Słowa Wcielonego i boskiej natury Chrystusa — i że myśli wiernych przeniósł do tego kamienia węgielnego, na którym spoczywa cała budowa nadprzyrodzona, przeniósł nas do samego źródła i do pierwszej przyczyny wszystkich łask i zasług, wszelkiego pojednania i świętości, wszelkiego apostołstwa i przedziwnej jego owocności, poczynając od apostołstwa Piotra i tych, co pierwsi od niego poselstwo otrzymali, aż do wysłania owych misjonarzy, których obecny następca św. Piotra wyznaczył, aby odległym narodom nieśli zbawienie, opowiadając im ewangelję.

Rocznica nicejska ożywiła w pamięci chrześcijan triumf wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa i Jego współistotność z Bogiem Ojcem — czyli postawiła przed oczy ów kamień węgielny, na którym spoczywa cała budowa nadprzyrodzona, na którym poczynając od apostołów po dziś dzień cały Kościół trudzi się nad wznoszeniem królestwa Bożego na ziemi.

Po straszliwych klęskach i upokorzeniach ostatnich lat, gdy w świecie ujawniło się tyle zła, że cywilizacja zdawała się być zagrożona w podstawach — wierni Chrystusowi uprzytomnili sobie, że czas już wielki, aby nad światem zgębnionym wojną, udręczonym nędzą i schorzałym od nie-nawiści, zapanowało wreszcie zbawienie Boże, że czas już

wielki, aby Król Pokoju zawładnął duszami, wprowadzając na ziemię błogosławioną erę jednej owczarni z jednym pasterzem na czele.

To też gdy w Kościele powszechnie odzywały się głosy, aby obwołać w świecie Królestwo Chrystusowe i aby cały rodzaj ludzki nakłonić do służenia Królowi wieków, jednemu pośrednikowi Boga i ludzi — Chrystusowi Jezusowi, to z polecenia Najwyższego Pasterza w ostatni dzień ub. roku we wszystkich kościołach świata katolickiego rozbrzmiewało powszechne błaganie:

Jezu, Odkupicielu rodzaju ludzkiego... królem bądź nie tylko wiernych... lecz i synów marnotrawnych, którzy Cię opuścili... Królem bądź tych, których albo błędne mniemania uwiodły, albo niezgoda oddziela... Królem bądź tych, którzy dotąd jeszcze zostają w mrokach pogaństwa lub mahometanizmu — i racz ich przywieść do światła i królestwa Twego. Wejrzyj wreszcie okiem miłosierdzia na dzieci tego narodu, który przez długi czas był narodem wybranym... Użycz Kościołowi bezpieczeństwa i wolności, użyż wszystkim narodom pokoju i ładu. Spraw, żeby ze wszystkiej ziemi brzmiał jeden głos: Chwała bądź Bożemu Sercu, przez które nam stało się zbawienie: Jemu chwała i cześć na wieki.

Kościół w tej uroczystej formie poświęcenia rodzaju ludzkiego Sercu Jezusowemu śmiało i głośno wyśpiewał swe ideały... Zdaje sobie bowiem sprawę, że świat stanął na przełomie, że drogą, na którą wkroczył, dalej iść nie można; gdyby bowiem z niej nie nawrócił, to obecne klęski wojen moru, głodu, trzęsienia ziemi i powodzi stałyby się owym zapowiedzianym w Ewangelji „początkiem boleści“, po którym następowałyby dalsze paroksyzmy, któreby przywiodły do ostatecznej katastrofy.

Znaną w teologii maksymę: *lex orandi — lex credendi* śmiało można przemianować na *lex orandi — lex agendi*. Kościół zna dobrze swe powołanie dziejowe i jasno uprzątnia sobie współczesne zadania, to też w roku jubileuszowym, roku łask i błogosławieństw, wyciągając ku niebu ręce po największe dobra, dokłada sił wszystkich, aby pokój Boży zapanował w Królestwie Chrystusa.

Rozrost Kościoła.

Duch pojednania.

Niewątpliwie w dziejach Kościoła, jak i w dziejach całego świata, zaczął się już nowy okres o nieprzejrzałej doniosłości nadchodzących wydarzeń. Chrześcijaństwo żyje przecuciem wielkich czasów, w których i triumfy i walki mogą się rozrósć do niebywałych rozmiarów. Społeczeństwa chrześcijańskie zaczynają coraz jaśniej przeglądać, że zbliżają się czasy walnych rozpraw, w których wszystkie narody, do których dotarła cywilizacja, mogą wziąć czynny udział. Dotąd straszyła je groza chmur, skupiających się na pogranicznych horyzontach. Dzisiaj lęk idzie od wewnątrz. Cała ludzkość przedstawia się jako jedna olbrzymia masa, ogarniająca już 1 miliard 850 milionów istnień, po której od końca do końca przelatują najróżnorodniejsze prądy, atakujące myśli, serca i mięśnie tej straszliwej siły. Misjonarz katolicki, lądujący na odległych wyspach, zastaje już posiew błędów zachodniego świata; dziś już i Czarni poczynają korzystać nie tylko z europejskiej broni, lecz i z alfabetu, a przedstawiciel żółtej rasy rozczytuje się w najprzewrotniejszych teoriach starego świata. Niech tylko materializm po doznanych klęskach skrzepnie i porośnie w pióra, a wnet, rozporządzając międzynarodową organizacją, wyciągnie rękę po rządy świata, oczywiście wypowiadając chrześcijaństwu śmiertelną walkę. Ta świadomość, oparta na przykrych zawodach i doświadczeniach, poczyną sprowadzać zadziwiającą odmianę w umysłach i sercach tych chrześcijańskich narodów, które dotąd były pokłócone ze swoją macierzą; tak w łonie protestantyzmu jak i schizmy ujawnia się skłonność do zbliżenia i pojednania — co się może kiedyś skończyć wymarzonem i upragnionem zjednoczeniem Kościołów.

a) Kościoły schizmatyczne.

Najbliżej Kościoła katolickiego stoją kościoły wschodnie, poróżnione z nim nie tyle na tle dogmatycznym, lecz raczej uwiedzione polityką i antagonizmem cywilizacji wschodniej i zachodniej, greckiej i rzymskiej. Już papież Leon XIII w encyklice *Provida matris* (1895) rzucił hasło pojednania

ze wschodnimi braćmi, zarządzając (encykl. *Divinum illud* 1897) modły o jedność Kościoła. Obecny papież chce uczynić zjednoczenie Kościołów dziełem swego pontyfikatu. W encyklikach, listach, allokucjach, konsystorzach i audjencjach 'prywatnych nie przestaje nalegać na biskupów, na duchowieństwo i wiernych, nakłaniając ich do pracy w tym kierunku. Sam tworzy Instytut orientalny, zachęca do zjazdów unijnych (ostatnie zjazdy w Welehradzie i Lublanie), nakłania zakony do poświęcenia się idei zjednoczenia. Pod jego tchnieniem grupa benedyktynów belgijskich z opactwa Mont César łącznie z zakonnikami obrządku wschodniego tworzy nowe Zgromadzenie, mające na celu pracę nad zjednoczeniem kościołów wschodnich zapomocą modlitwy, studiów, propagandy i apostołstwa.

Ojciec św. nawołuje do wytworzenia na Zachodzie żywszej sympatji do chrześcijaństwa Wschodu; w dziedzinie intelektualnej chodzi o poznanie jego myśli religijnej, jego instytucyj i zwyczajów, o studjowanie łącznych punktów w dogmacie, w obrządku i w liturgji; w dziedzinie zaś uczuć chodzi o zdobycie sympatji, życzliwości i miłości, aby roztopić lody wiekowych uprzedzeń i przełamać partykularyzm kościołów państwowych. Oczywiście to upragnione zjednoczenie będzie raczej owocem wzajemnej miłości, niżli wynikiem teologicznych dyskusyj. Trzeba doprowadzić do tego, aby bracia odszczepieni poczuli się członkami jednego Kościoła i uznali jedną głowę nad wszystkimi chrześcijanami.

Ten ruch winien mieć na celu nie tylko zdobycie jednostek, lecz i ogółu zbłąkanych. Ku niedowierzającym możliwości zjednoczenia kościołów zwraca się kardynał Mercier z wyrzutem i upomnieniem: „Jakiem prawem chcecie ograniczyć działalność miłosierdzia Bożego? Wpływajcie, ile się da, na jednostki, oświecajcie każdą duszę na waszej drodze, módlcie się za nią, poświęcajcie się jej, i to słusznie! lecz któż was upoważnia do wyłączania ogółu, chyba wasz ekskluzywizm, który zasługuje na potępienie“.

U nas w Polsce, chcąc się przysłużyć dziełu Unji, należy nie tylko sposobić się do oddziaływania na dalsze wschodnie obszary, lecz już teraz szukać dróg do tych chrześcijan, którzy się znajdują na terytorjum Rzeczypospolitej,

a przede wszystkim należy wzmóc kościelną pracę na kresach, zaopatrując je dostaniem wysiłkiem wszystkich diecezji pod względem pasterskim, śląc tam misjonarzy nie tylko zakonnych lecz i świeckich. Gorliwa praca jednego pokolenia może Kościołowi zgotować obfite i wdzięczne żniwo.

b) Protestantyzm.

Od 16 wieku zaszły już wielkie zmiany w nastrojach protestanckich społeczeństw. Studja historyczne, wyświetlające przebieg i powody rozbitcia, doświadczenia życiowe narodów, rozkład wewnętrzny protestantyzmu, nacisk zepsucia i niewiary — obok wysokiej siły atrakcyjnej katolicyzmu — stają się czynnikami odmiany i zbliżenia. W protestantyzmie zaznaczają się dwie rozbieżne dążności unijne; jedna reprezentowana przez zwolenników chrześcijaństwa jak najmniej dogmatycznego, mająca na celu połączenie protestanckich społeczeństw (Kongres 1920 r. w Genewie, 1925 w Sztokholmie); druga, ujawniona przez zwolenników unji dogmatycznej, szerczą się w łonie kościoła anglikańskiego.

Wiele rozgłosu nabrały rozmowy mechlińskie, urządzone pod protektoratem kard. Mercier'a, które się odbyły w roku ubiegłym już po raz czwarty. Brali w nich udział ze strony katolickiej teologowie belgijscy i francuscy, a ze strony anglikańskiej poważne osobistości z pośród episkopatu, ze świata teologicznego i z arystokracji. Lord Halifax już od lat 30 zabiega o zbliżenie się kościoła anglikańskiego do Rzymu. W poufnych rozmowach rozpraszają się uprzedzenia, zbliżają się dusze i gotuje się droga do jednej owczarni. Jak dalece w tych rozmowach dusze się zbliżyły, świadczy fakt, podany przez agencję Havasa, że lord Halifax, starzec 86-letni, dowiedziawszy się o groźnym stanie zdrowia kard. Mercier'a, pospieszył z Anglii, aby przy spotkaniu paść na kolana u łóża chorego, a podniósł się po to, aby się znaleźć w objęciach dostojnego starca. Charakterystyczny fakt inny, że po śmierci kardynała arcybiskup anglikański z Canterbury przesyła depeszę z wyrazami współczucia, a nawet swego delegata na pogrzeb. Mnożą się też wśród anglikanów nawrócenia jednostek i mniejszych grup. W lutym

1925 r. oświadczył kard. Bourne, że w ciągu 7 lat zapisano 70 tysięcy nawróceń.

To też jeden z biskupów anglikańskich (dr. Barnes z Birmingham) w publicznem przemówieniu nie ukrywa niepokoju protestantów z powodu sympatyj katolickich we własnych szeregach. Ciekawy będzie w tej materji sąd pewnego prezbiterjanina: „Rzym jest zdecydowany pokonać za wszelką cenę protestantyzm w Wielkiej Brytanji — i jeżeli mu się uda, to protestantyzm w świecie będzie powalony“. Jakby na potwierdzenie tych słów, donoszą świeżo z Indyj i Japonji, że znaczne szeregi tubylców, nawrócone przez protestantów, przylączają się samorzutnie do Kościoła katolickiego. W Indjach u stóp Himalajów cały jeden szczeb w liczbie 33 tysięcy znalazł się w jednej owczarni. Misje protestanckie stały się drogą do Kościoła.

c) Żydostwo.

Naród żydowski znalazł się na przełomie. Zaczynają się dzieła rzeczy, które przejmują dreszczem zadziwienia i niepokoju. Rzecz niesłychana w dziejach, aby naród jaki po 19 wiekach tułaczki wracał do dawnych siedzib, a nadto pierwsze jaskółki ruchu konwersyjnego wśród Żydów zdają się świadczyć, że druga pełnia czasów gdzieś już w pobliżu.

Prasa donosiła nam kiedyś o czytaniu św. Jana w bóżnicach na Ukrainie i w Stanach Zjednoczonych. Wśród żydostwa amerykańskiego ujawnia się wyraźny ruch ku katolicyzmowi. Już się zjawiają rabini, którzy publicznie wzywają swe owieczki do zapoznania się z nauką Jezusa, „wielkiego mistrza w Izraelu“. Żydostwo, podobnie jak protestantyzm, zaczyna się głęboko rozdwajać; powstają liczne sekty, które się wzajemnie nienawidzą i zwalczają. Ortodoksi potępiają „zdradę“ swych liberalnych współwyznawców. Wiedeńska *Reichspost* pod datą 5 stycznia otrzymuje z New-Yorku następującą depezę: „Wczoraj odbył się zjazd 400 rabinów ortodoksów wraz z 10 tysiącami wiernych ścisłej obserwacji. Zebranie przyjęło wniosek, w którym wzywa wielkiego rabina z New-Yorku, Stefana Wise, do natychmiastowego złożenia urzędu prezesa-administratora amerykańskiego fun-

duszu dla Palestyny. Ta sama rezolucja zmusza do powołania tegoż rabina przed trybunał jako oskarżonego o herezję za to, że wyznał przed niedawnym czasem wiarę w istnienie Chrystusa" (*La Croix* 23. I. 1926). Tymczasem chrześcijańska gmina żydowska w Stanach Zjedn. radzi nad nawracaniem swych ziomek pałestynskich. W Londynie powstaje Liga kapłanów katolickich do nawracania Żydów; jej członkowie głoszą publicznie kazania w dzielnicy żydowskiej. Rzymska *Liga Eucharistica* urządza świeżo uroczystą konferencję na temat powrotu Izraela. Wywodom referentów, którzy kwestję nawrócenia Żydów uważają za aktualną, przysłuchuje się doborowa publiczność z wyższych sfer kościelnych, ministrowie, poselstwa, inteligencja. Nawrócona z żydostwa panna Van Leer, obecna apostołka wśród dawnych współwyznawców, błaga na tej konferencji, składając na klęczkach wyznanie wiary, o modlitwy za nawrócenie narodu Chrystusa, Matki Bożej, proroków i apostołów. Obok słów nie brak również i czynów. W Wiedniu według statystyki kurji metropolitalnej od r. 1918—23 udzielono chrztu przeszło 2.500 dorosłym Żydom.

Tyle się prawi u nas o kwestji żydowskiej, tyle się deklamuje na temat jej rozwiązania, a nie chce czy nie myśli się do niej zabrać od podstaw. Jeżeli kwestja żydowska jest w Polsce paląca i najdrażliwsza, to wypadłoby przy jej rozwiązywaniu pamiętać przede wszystkim o tem, co stanowi jej istotę. Samo zresztą poczucie katolickie domaga się zajęcia i tą myślą nawrócenia najniewierniejszych. Jak we wszystkich pracach Kościoła, tak i tu potrzeba modlitwy, ofiary i czynu.

Powrót Żydów do Chrystusa zapowiada się w czasach, kiedy w społeczeństwach dotąd chrześcijańskich szerzy się ruch odstępczy, propagowany przez socjalizm, komunizm i masońskie wolnomyslicielstwo. Dziwne są drogi dziejowe i niezbadane wyroki Opatrzności. Kiedy Żydzi wzbranieli się przyjąć prawdę, weszli do Kościoła poganie. Dziś, gdy narody chrześcijańskie skłaniają się częściowo ku apostazji, wracają do Chrystusa ci, którzy pierwsi nie chcieli uwierzyć. Prawdziwie pierwsi stają się ostatnimi.

d) Nawrócenie pogan.

Ponad wszelkie problemy polityki światowej, ponad antagonizmy ras i tarcia cywilizacyj, ponad najcięższe przesilenia ekonomiczne świata góruje jedno naczelne zagadnienie: czy rodzaj ludzki uzna swego Stwórcę i czy odda Mu należną cześć? Z niem zaś łączy się to drugie pytanie: czy światło dane z nieba dla zbawienia wszystkich rozlało się dostatecznie po świecie i czy ogrzewa już serce całej ludzkości?

Jakże się więc przedstawia stan chrześcijaństwa w dobie obecnej? — Dokładnych liczb nie rychło można będzie oczekiwać od światowej statystyki. Rodzaj ludzki rozrasta się niezmiernie szybko, jego liczba podwaja się według minimalnych obliczeń w ciągu lat 80-ciu, a maksymalnie — 60. Kiedy więc według obliczeń dokonanych przez Knibbs'a z Melbourne w piśmie *Scientia* liczono w r. 1915 1 miliard 700 milionów ludzi, to w roku 1924 można już liczyć 1,850 milionów, a koło roku 2000 ludność świata — gdyby tak dalej wzrastała — mogłaby wynosić 3 miljardy 700 milionów. Jeżeli weźmiemy za podstawę obliczenia z r. 1915, to na 1,700 mil. mieszkańców ziemi jest chrześcijan (t. j. katolików, schizmatyków i protestantów) 674 miliony, 14 milionów żydów, a reszta, przeszło miliard, niewiernych i pogan, w tej liczbie około 225 milionów mahometan. Faktem jest zatem, że w 1.900 lat po ofierze krzyża niezliczone rzesze ludzkie błakają się jeszcze w mrokach przesądów i błędów.

Sumienie chrześcijańskie, stojąc wobec tak przerażającej prawdy, odezwało się głośno w jednym z wielkich synów Francji, Jakóbie Cartier. Znalazł się on kiedyś na żałobnem nabożeństwie w kościele katedralnym w Saint-Malo. Odśpiewywano właśnie strofki sekwencji *Dies irae*. Nagle przeszywa serce słuchacza bolesna skarga, na którą dotąd nie zwrócił uwagi:

Tantus labor non sit cassus.

Oby tak wielki trud Męki Chrystusowej nie był daremny! 19 wieków upływa od chwili ofiary na Golgocie, a dotąd jeszcze miliard ludzi nie zna tej dobrej nowiny!

Cartier wyciągnął dla siebie właściwy wniosek, bo w parę miesięcy wznosił już krzyż Zbawiciela na brzegu zatoki św. Wawrzyńca.

Uchrześcijanienie świata nie jest zagadnieniem nierozwiązalnym. Zależy ono całkowicie od kilku warunków: jest to bowiem kwestja modlitwy, ofiar i pracy.

Kościół cały jest dziełem nadprzyrodzonym, jest on jednym wielkim aktem Bożej łaski, a zatem i wszystko, co się do jego pomnożenia i wyniesienia odnosi, będzie pochodziło ze źródła dobrodziejnej Opatrzności. Ludzie otrzymują dobra, kiedy o nie proszą. Zatem najwyższe dobra świata mogą się stać jedynie owocem gorących i głębokich pragnień mnóstwa proszących. Zapał zaś jak w dziedzinie przyrodzonej tak i nadprzyrodzonej tworzy cuda. Zresztą nadszedł czas wyjątkowych dzieł Bożych. W Kościele odczuwa się nowy duch, rokujący najlepsze nadzieje. Jest to znak czasu, będący niewątpliwie świadectwem woli niebios. Trzeba dążyć niestrudzenie do tego, aby ogół wiernych zrozumiał, jakie siły w jego rękach drzemią, aby się całą duszą przekonał do wspaniałego dzieła budowania Królestwa Bożego na ziemi i aby w całym Kościele rozpałił się entuzjazm do nadprzyrodzonej krucjaty modłów o nawrócenie świata.

W ślad za modłami, za ową gorącą i niezlomną wolą pójdą poświęcenia i prace. Chrystus poświęcił się za nas, ponosząc trud bezcenny; trzeba żeby i ludzie poświęcali się i trudzili jedni dla drugich. Nie o materialnych tylko ofiarach jest tutaj mowa, bo te są rzeczą oczywistą; wszak istnieją Zgromadzenia zakonne, których członkowie całe życie pracują po to, aby wszystkie zarobki słać na utrzymanie misyj w pogańskich krajach. Dla zdobycia wielkich dóbr w dziedzinie nadprzyrodzonej trzeba ofiar, poświęceń, umartwień i wyrzeczeń, o których wiele prawi chrześcijańska asceza. Jakież zaś człowiek ma większe dobro nad życie? — Papież Benedykt XV na łożu śmierci oświadczył, że składa z życia Bogu ofiarę za pokój świata. — Na parę godzin przed śmiercią kardynała Mercier przychodzi nuncjusz z błogosławieństwem papieskim. Rozpoczyna modlitwy... Proszę ofiarować swe życie, Eminencjo, za diecezję, za Kościół i za ojczyznę. Kardynał dał znak głową... Proszę ofiarować swe

życie, Eminencjo, za jedność Kościoła, wszystkich Kościołów chrześcijańskich w jednym, prawdziwym Chrystusie. Kardynał znowu potwierdza... Ostatnia intencja: Proszę ofiarować swe życie, Eminencjo, za Najwyższego Pasterza. I znowu ofiara... Tego rodzaju poświęcenia, wyrzeczenia, ofiary z sił i życia dla sprawy Bożej stoją u Boga nad złoto i diamenty... one przynoszą owoce, które błyszczeć będą w świetle niebieskiem po wieki wieczne.

Po misyjnem *ora* następuje nieodłączne echo: *labora. Żniwo, niestety, wielkie, robotników mało*. I znowu wraca poprzednia melodia: *Proście Pana żniwa, aby posłał robotników na żniwo swoje*. Nawrócenie świata wymaga olbrzymiej misyjnej armji, zasilanej przez wojujący Kościół wszystkim, co do życia, pracy i zwycięstw potrzebne. A tymczasem w wielu krajach Europy spostrzega się kryzys powołań duchownych. Według ostatnich obliczeń (*Kirchenzeitung* 1925, Nr. 50, S. 408) ogólna liczba duchowieństwa wynosi w Kościele katolickim 312,002, z czego na samą Europę przypada 200.324. Mamy księży w świecie 300 tysięcy; gdyby przyszło do pasterskiej obsady wszystkich narodów, potrzebaby mieć najmniej półtora miliona. Oczywiście do tej miary nigdy nie dojdzie, gdyż dzieje narodów nie idą po linii najlepszej możliwości. Fakt to jednak niezaprzeczony, że wiele dobra na misjach przepada z braku sił duchownych.

I tutaj wyłania się nowy problem... Klucz świata znajduje się u narodów chrześcijańskich, głównie Europy. Od ich wiary i miłości, od ich pracy i poświęcenia zależy zbawienie niezliczonej ludzkiej rodziny. Żeby Kościół rósł, trzeba mu zapuścić głęboko korzenie w starym świecie, trzeba się zwycięsko opierać wszelakim wichrom i przynosić na starym gruncie owoc stokrotny.

Stan chrześcijaństwa.

Jakież jest obecnie stan religijno-moralny chrześcijańskich społeczeństw? Jakie siły podkopują wpływy i działalność Kościoła? Co wreszcie począć, aby sprostać dziejowym zadaniom? — Oto kilka pytań, na które, idąc za wątkiem dotychczasowych wywodów, trzeba dać choć w zarysie wyraźną odpowiedź.

Poszukamy jej u kilku czołowych społeczeństw. Na-przód Niemcy. Katolicy w tym kraju stanowią trzecią część ludności. Ostatni wykaz statystyczny (*Kirchliches Handbuch*, Krose-Sauren, wydany za r. 1924/5) będący obrazem życia i trosk Kościoła, świadczy o wspaniałej, szeroko rozwiniętej działalności katolicyzmu w tym kraju: imponująco przedstawia się życie religijne, rozrasta się organizacja społeczna, rozwija się życie zakonne, kwitnie dobroczynność... Smuci jednak zakradająca się obojętność religijna co do mszy niedz. i sakramentów, zastraszają małżeństwa mieszane, przez które Kościół więcej traci niż zyskuje, następnie rozwody, zmiana wyznania i apostazje. Już się zaznacza zmaganie z dechry-stjanizacją, z odstępstwem od Kościoła, propagowaniem przez socjalizm i komunizm. W r. 1920 odpada od Kościoła 44,704; w r. 1921 — 40,447; w r. 1922 — 24, 500; w r. 1923 — 18,074. W tymże roku na 18 tysięcy odstępstw przypadło nawróceń 7,625, powrotu apostatów 2,636. W bilansie przeważają straty.

Jakże się przedstawia chrześcijaństwo niemieckiego protestantyzm? Protestantyzm, religja $\frac{2}{3}$ części narodu, już od lat znajduje się w stadium rozkładu, co się ujawnia w zaprzeczaniu podstawowych prawd chrześcijaństwa, w masowych odstępstwach i zupełnej niewierze. Pozbawiony podstaw duchowych, rozpadł się już blisko na 200 sekt i dzisiaj stoi nad brzegiem przepaści. W ostatnich czasach ujawniają się nawet silne tendencje do wznowienia starogermańskiego pogaństwa; ten ruch tworzenia germańskiej religji wyłonił już, jak twierdzą znawcy, około 20 nowych organizacji (*neugermanische Kirchen*). *Jung-Deutschland-Orden*, liczący w r. 1924 100 tysięcy członków, oskarżany jest przez katolików o kierunek radykalno-prawicowy i pogański. Dwa potężne ruchy niemieckie (*national-sozialistisch u. deutsch-völkisch*) noszą zabarwienie nie tylko antykatolickie, lecz i antychrześcijańskie. Ogólna linja stanu religijnego Niemiec — to silna, nawet kwitnąca część katolicka społeczeństwa, która walczy i ponosi straty, lecz żyje i trzyma się, kiedy pozostała protestancka część społeczeństwa podlega wewnętrznemu rozkładowi, chyląc się ku zupełnej dechrystjanizacji.

Cóż Francja? Cóż powiedzieć o tym kraju, ongi całkowicie katolickim, gdzie znaczna mniejszość katolicka doko-

nywa rzeczy nadzwyczajnych, utrzymując własne szkolnictwo wszystkich stopni, w tem 5 uniwersytetów, która z krajów europejskich łoży największe ofiary na misję, dając nadto od siebie Kościołowi około 10.000 misjonarzy, gdzie narodowa federacja katolicka, licząca do 2 milionów członków, urządza kilka tysięcy wieców rocznie w obronie praw Kościoła, gdzie jeden wiec protestacyjny potrafi zgromadzić, jak np. w Bretanji, 50 tysięcy mężczyzn, gdzie życie religijne tak żywym bije tętnem, że gdy jedno pismo zaproponowało ofiarować Ojcu św. na gwiazdkę Komunię św. na intencję pokoju w świecie, to otrzymało 20 tysięcy zgłoszeń?

Wiele się czyta i słyszy o stanie religijno-moralnym tego kraju. Aby nie powtarzać rzeczy znanych, przytoczymy świadectwo najbardziej wiarogodne, bo pogląd arcybiskupa paryskiego, kard. Dubois, wyrażony w czasie wywiadu dziennikarza belgijskiego z *Le XX siècle* (dn. 11. XI. 1925 r.).

— Przed dwoma laty (t. zn. podczas ostatniego wywiadu) Eminencja pesymistycznie się wyrażał o sytuacji; sądził bowiem, że się z pewnością pogorszy.

— Niestety, aż nadto miałem rację!

— A więc dechrystjanizacja, Eminencjo?

— Tak, i to szybka i głęboka. Nasza wieś jest nią bardzo dotknięta. Stolicy i przedmieściom bardzo zagraża komunizm. Komuniści zdobyli znaczną część młodzieży. W patronatach i związkach wszelkiego rodzaju usiłują systematycznie i metodycznie wychować młodzież dla komunizmu. Zdobycze czynią zastraszające. Za 10 lat, kiedy ta młodzież dorośnie, trzeba się lękać rzeczy najgorszych. Niestety, w sferach rządowych nic się faktycznie nie robi, aby złu zapobiegać.

— A czy masy robotnicze są zdechrystjanizowane?

— Niemal zupełnie! Robotnicy, robotnice, drobni urzędnicy i urzędniczki w znacznej mierze przepadają.

— Jaka zaś głębsza przyczyna zła, Eminencjo?

— Szkoła świecka, bez dogmatów i bez moralności, wychowywanie bezreligijne i antyreligijne naszej dziatwy. Jeżeli nie wszystko stracone, to zawdzięczać należy katechizacji, stowarzyszeniom młodzieży i szkole prywatnej. Bo szkoła świecka, jaką mamy we Francji, jest zastosowaniem

systemu politycznej filozofji, która ma za cel wyzwolić człowieka ze wszelkiej religji pozytywnej, a nawet ze wszelkiej religji.

— U nas (t. zn. w Belgji), Eminencjo, szkoły prywatne, katolickie są jeszcze mocne i dechrystjanizację zwalczamy licznymi organizacjami. Mimo to i u nas niebezpieczeństwo się wzmacnia, gdyż i u nas demokracja polityczna już ujawnia zgubne owoce. Jeżeli naród belgijski zawczasu nie zaradzi, to powszechne głosowanie, nieograniczone i niezorganizowane, doprowadzi i u nas do szkoły świeckiej, a przez nią do dechrystjanizacji szybkiej i powszechnej.

Dodajmy nawiasem, że tenże dziennik belgijski, polemizując na innym miejscu (21/XI 1925) z pismem socjalistycznym, *Le Peuple*, otwarcie przyznaje, iż „niestety prawdą jest, że Belgja się dechrystjanizuje“.

Pod koniec wywiadu kard. Dubois dodał jeszcze, że elita katolicka, będąca pociechą i nadzieją lepszej przyszłości, jest niestety rozbita politycznie — i to stanowi główny powód słabości katolików francuskich. „Zresztą pracuje się dla lepszej przyszłości, obudziła się zbawienna reakcja i może nam sprowadzić szczęśliwe niespodzianki“.

— Lecz, Eminencjo, jeżeli nic nie powstrzyma tego pędu ku przepaści, Francja wkrótce a Belgja później, stanie się krajem misyjnym!

— Niestety! *Deus, misereatur nostri...* Zresztą nie tracmy nadzieji i pracujmy!...

Owoce tej straszliwej siejby zjawiły się w postaci przerażającej, bo w samobójstwie narodu. Niedawno pisma nasze powtórzyły za paryskim dziennikiem *Temps*, że we Francji będzie przeciętnie trzech starców na jednego młodzieńca. Czy będziemy się temu dziwili, jeżeli w r. 1911 statystyka wykazała 1,686.915 bezdzietnych małżeństw, 3,011.026 małżeństw z jednym dzieckiem, 2,557.949 z dwojgiem dzieci i t. d. W r. 1914 w senacie francuskim przy debatach na temat wyludnienia kraju przytoczono przerażające liczby, wskazujące, że w samym tylko Paryżu w ciągu roku dokonywa się według jednych 70, a według drugich 100 tysięcy sztucznych poronień. Równa niemal liczba kołysek i trumien (z małą dzisiaj nadwyżką ku poprawie) oznaka gasnącego życia —

to najcięższa w doczesności dla narodu kara, to najwymowniejszy wyrok potępienia na zbrodniczą, od kilku pokoleń prowadzoną dechrystjanizację społeczeństwa.

Odwróćmy teraz kulę ziemską i przenieśmy się do nowego świata. Jakiż znajdziemy stan życia w owym kraju, który powstał z europejskiej emigracji, z krajów chrześcijańskich, a który taki wpływ wywiera na losy świata? Według statystyki z r. 1923 (źródło protestanckie — *Year Book of the Churches*) Stany Zjednoczone liczyły 108 milionów mieszkańców, w tem jednak katolików 18,104,804, protestantów w 193 sektach 29.302,747, a reszta — rzecz niesłychana — nienależących do żadnego wyznania 60,591.749.

Czyżby takie spogranienie miało ujść społeczeństwu bezkarnie? Owoce nie dały długo na siebie czekać. W żadnym kraju materializm tak się nie rozpanoszył, jak w Stanach Zjednoczonych Am. Półn. Świat to młody, a już się wyludnia i tylko ratuje go przypływ emigracji ze zdrowych krajów. Bo też wśród wszystkich ras i klas, nawet w szkołach, uprawia się propagandę za sztucznem zmniejszaniem rodzin (*American Birth Control League*). Sekty amerykańskie, które uczą, że małżeństwo jest rzeczą świecką, są wobec tej agitacji zupełnie bezradne. Nadto Ameryka Półn. stoi na czele wszystkich cywilizowanych narodów pod względem życia rodzinnego. W r. 1916 naliczono 112.036 rozwodów. Przed trzema laty na 76 ślubów wypadało 10 rozwodów, w stanie Nevada więcej wypada rocznie rozwodów niż ślubów. Zato prostytutka pochłania rocznie w wydatkach i stratach 829 milionów dolarów.

Nie dziw, że ludzie zdrowo myślący dzwonią na alarm. Prezydent Stanów Zjednoczonych, Coolidge, głosi konieczność nawrotu do praw moralnych i do religji, bo w przeciwnym wypadku grozi państwu zagłada. Sekretarz stanu, p. Hoover, nie mniej stanowczo się wyraża. Wyższy urzędnik z New-Yorku uskarża się na wielką liczbę 20-letnich przestępców, bez ideałów, bez poczucia odpowiedzialności, gardzących rodzicami, nienawidzących prawa i będących na stopie wojennej z jego przedstawicielami.

Weźmy inne skargi! Zjazd biskupów kościoła episkopalnego ubolewa nad tem, iż widzi osłabienie i upadek ży-

cia religijnego, brak opieki nad dziećmi, brak wychowania religijnego. „Widzimy w naszym kraju dziesiątki milionów mężczyzn i niewiast, które otwarcie oświadczają, że nie uznają żadnej religii. Skutek jest ten, że wielka liczba dzieci wyrasta zupełnie bez wychowania religijnego. Z tego zaś stanu rzeczy wypływa duch anarchji, wzrost przestępczości, pomnożenie liczby młodych zbrodniarzy“.

Maszyna życia i pracy pędzi jeszcze naprzód dzięki zdrowemu kierunkowi nadanemu tradycją amerykańską, ale przyjdzie czas, że kapitalistyczny materializm runie i znajdzie śmierć we własnych gruzach, a upadek jego będzie tak wielki, jak wielką była jego pycha i jego winy.

Grzmoty i burze.

Nastają dla świata czasy w najgroźniejszym tego słowa znaczeniu przełomowe. Proces życiowych przemian zapowiada się we współczesnych społeczeństwach o wiele gorzej, niż bywało dawniej, nawet za pogaństwa. Ogi bowiem wpadano w błędy religijne i moralne, nawet bardzo grube, lecz nie zaprzeczano podstawy życia: zależności od jakiegoś bóstwa i odpowiedzialności za swoje czyny. Dzisiaj już się nie wpada w partykularne herezje i schizmy, nie głosi się błędnych wierzeń, uznając w zasadzie istnienie prawdziwej religji, lecz zawraca się kompletnie z drogi, jaką dotąd kroczyła ludzkość i nie chce się wiedzieć ani słyszeć o jakiegokolwiek myśli i woli będącej ponad człowiekiem.

Materializm nieodwołalnie rozstrzygnął, że z życiem wszystko się kończy, a zatem trzeba się urządzić w świecie po swojemu. Przedewszystkiem wyzwała się życie jednostki i społeczeństwa z pod wpływu religji i głoszonej przez nią moralności, opartej na woli i prawie Bożem. Wolnomyślicielstwu, liberalizmowi, masonerii przyświeca jako ideał pełna autonomia człowieka w dziedzinie rozumu, sumienia i woli. Rozum występuje w tej hipotezie jako jedyne i ostatnie źródło prawdy, wola zaś człowieka jako ostatnie źródło prawa. Jeżeli się wyzwała rozum i wolę z pod autorytetu Bożego, to moralność będzie niezależna, świecka. Według tych wskazań wychowuje się młodzież — oto jest i szkoła świecka. Na tych zdobyczach opiera się rodzinę — mamy

więc śluby cywilne i rozwody. Oczywiście na tych samych podstawach niezależnej moralności buduje się i państwo, państwo areligijne, świeckie, a zatem musi nastąpić oderwanie państwa od Kościoła.

Z tych przesłanek idą logicznie dalsze konsekwencje. „Złotej wolności“, wyzwalającej ciało i ducha z pod sankcyj i zobowiązań nie odda się za żadne skarby. A że religja, którą głosi Kościół, mogłaby się kiedyś upomnieć o swoje prawa, więc trzeba ją zniszczyć. Dlatego demoniczna nienawiść woła *Ecrasez l'infame!* A że się rozporządza wpływami i władzą, więc się tępi religję w nauce, w prasie i w prawodawstwie. A jak trzeba, to się robi i prześladowanie krwawe, aby wygładzić ze świata te resztki „zabobonów“. To obraz spoganienia konsekwentny i cały. Tak się będzie rozwijało — za dziesiątki, czy za setki lat?, to rzecz drugorzędna — życie zdechrystjanizowanych społeczeństw. Nastąpi wtedy ostatnia dla Kościoła i dla świata próba. Przyjdzie, bo to przewidziano i zapowiedziano... *Habemus firmiorem propheticum sermonem...*

Teraz zdolni będziemy pojąć w całej pełni okrzyk przeżalenia, jaki padł przed 20-u laty ze Stolicy Piotrowej, z ust Piusa X (w encyklice *E supremi apostolatus cathedra*, 1903): Świat się gubi! Jego śmiertelna choroba — to odwrócenie się od Boga, to apostazja społeczna, to ulegalizowany ateizm, to laicyzm! To zbrodnia szatańska, zbrodnia antychrysta, — ludzkości, która się czyni Bogiem.

Oto diagnoza choroby, na jaką świat cierpieć zaczyna. Co gorsza, że ta choroba rozchodzi się po świecie od czoła ludzkości, od narodów, które kroczą na czele kultury, od narodów, które wzrastały na gruncie chrześcijańskiej cywilizacji i, gdy się nasyciły i wybujały, zaczynają same wyrodnieć i odmieniać porządek natury, a następnie siać rozkład wśród tych narodów, które jeszcze nie zaznały prawdziwego życia. Jeżeliśmy się kiedy dziwili, czemu w świecie tyle narodów dotąd nie poznało chrześcijańskiej prawdy, to może zdamy sobie nieco sprawę z dróg Opatrzności, gdy zastosujemy do nich orzeczenie św. Piotra: *Boby im lepiej było nie uznać drogi sprawiedliwości, niżli poznawszy, wrócić się nazad od podanego im rozkazania świętego* (2 Pt. 2, 21). Le-

piej nie poznawać prawdy, niżli ją później shańbić i zarzuć. Komu więcej dano, więcej odeń wymagać będą.

Stanęliśmy wobec zagadnień pierwszorzędnej wagi. Ateizm, jako owoc zmaterializowanego życia, niesie ze sobą zaród nieuchronnej śmierci. Bóg nie może na dłuższy dystans tolerować szatańskiego buntu tylu rozumnych stwórczeń. Przeciwno takim możliwościom burzą się najgłębsze fibry odwiecznej słuszności. Jedno drgnienie prawicy starczy do zgniecenia ostatniej w stworzonym świecie rewolucji.

A przecież na nią w świecie kiedyś się zaniesie. Bez zmiany powtarza się wśród ludzi odwieczna historia: piekło wykrada niebu formy i zapełnia je swą treścią. Jest królestwo niebieskie, tworzy się piekielne... Syn Boży zakłada swój Kościół, odrazu przychodzą odszczepieństwa i antykościół... Dąży Kościół Chrystusowy do odrodzenia, zbratania i nawrócenia ludzkości — zjawiają się tuż obok siły, które głoszą humanitaryzm, federację narodów i wyzwolenie świata... „Oto czego chcemy, powiadają: Zorganizować ludzkość bez Boga” (Jules Ferry). Czy to nie jest istotnie przedpiekle, po którym, należałoby bać się nastania prawdziwego piekła?

Walka i triumf.

I tutaj stoi Kościół przed zadaniem sposobienia się do ostatniej walki i do ostatecznego triumfu. Sposobić się ma nie inaczej jak usilnem i wytrwałem pełnieniem boskiego posłannictwa — rozpalać narody jasnem i gorącym światłem życia religijnego, nadprzyrodzonego i nieść to światło do wszystkich zakątków świata. Postulat ten odnosi się przede wszystkim do starych, dawnych społeczeństw chrześcijańskich, od których idzie w świat cywilizacja i praca misyjna, do społeczeństw, które są jakby sercem i mózgiem naszego globu. Kościół, zapatrując się w dal i marząc o zdobyczach na krańcach ziemi, musi użyć wszystkich sił, aby jego najbliższe ogniska nie tylko nie wygasły, lecz nabierały coraz więcej żaru i zapału.

I tu się wyłania duszpasterski ideał, będący równocześnie ideałem Ewangelji — rozniecenia w społeczeństwie bujnego życia religijnego. Konkretnie biorąc, chodzi o to, by jak

największa ilość wiernych żyła z wiary i w łasce Bożej trwała przez całe życie, we wszystkich jego przejawach. Praca duszpasterska nad rozbudową i pogłębianiem w społeczeństwie życia religijnego — to problem nadzwyczajnej doniosłości. Drogi, do jego rozwiązania wiodące, winny się stać przedmiotem usilnych prac nie tylko duchowieństwa, lecz i katolików świeckich, zdających sobie sprawę, że tu chodzi o wielkie i wspólne dobro. Środki, skłaniające wszystkich wiernych do życia pamiątką z Golgoty, wiodące do rozkrzewiania w nich wiary w życiu społecznym i zawodowym, środki wiodące do zaszczepiania zasad chrześcijańskiej moralności we wszystkich członach organizmu społecznego — oto troski dziś najpilniejsze i wiernych i kleru, dobra, którym trzeba żyć i o nich śnić.

Jakież są przyczyny dechrystjanizacji narodów? — Pomijając to, iż w świecie ustawicznie zmagają się pierwiastki zła i dobra, nie rozwodząc się nad źródłami posiewu zła w postaci zepsucia i propagandy niewiary, nie mówiąc o wewnętrznym rozkładzie społeczeństw, jak również o bierności, niedbalstwie, błędach nadużyciach i zgorszeniach jako ludzkim pierwiastku w Kościele — trzeba stwierdzić, że jednym z ważniejszych powodów, czemu te i owe siedliska, klasy i stany od Kościoła odchodzą, jest niedostateczna opieka pasterska lub brak jej zupełny. Pasterska praca Kościoła, jak promienie słońca, powinna docierać wszędzie, do wszystkich serc i do wszystkich umysłów. Gdzie braknie przez pewien czas słońca, tam poczyną się chorzenie i rozkład. Niech tylko w jakim ośrodku przemysłowym nagle liczba mieszkańców wzrośnie, a nie podąży za nimi opieka duszpasterska, tam w niedługim czasie obyczaje się kaza, światło wiary gaśnie, a źli ludzie zawsze się znajdują, by posiać obficie kąkol.

I znowu staje przed nami rozległy postulat, aby Kościół w swej pracy pasterskiej mógł dotrzeć i aby faktycznie docierał do wszystkich wiernych ze wszelkich zawodów i stanów. Jeżeli bowiem znajdują się jednostki lub zespoły, nie wciągnięte w orbitę wpływów Kościoła, jeżeli wszyscy parafianie nie będą ogarnięci okiem, słowem i sercem pasterskim, to znajdują się i tacy, co w życiu i w sercu zaczną się

stopniowo odchyłać od duszy Kościoła, a wreszcie ujrzą się poza nawiasem widzialnego społeczeństwa wiernych. Tu dla myśli pasterskiej otwiera się szerokie pole do inicjatywy, do pracy i do organizacji.

Czy trzeba się rozwodzić, że Kościół, jako matka narodów, ma się troszczyć o dobro rodziny i o wychowanie swej dźwiaty? Wszak w dziele rodziny widzimy ze strony Opatrzności najwięcej miłości i troskliwości. *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze*. Niechże rodzina z woli niebios będzie odbłaskiem i wzorowaniem życia i szczęścia niebios, niech sposobi i przywiedzie swych członków do szczęścia wiekuiestej rodziny. Od rozkładu rodzin poczyną się upadek narodów i państw, poczynając od starożytności, aż do chwili obecnej. Gdy się wkradną do rodziny zarazki, to zepsucie i rozkład, jak pożar, ogarnie rychło całą krainę. Straszne grzechu dopuszczają się społeczeństwa, które po-błażliwie patrzą na rozluźnienie obyczajów, na zgorszenie i rozpustę. A jeżeli złu w postaci moralnego liberalizmu uda się zerwać naturalną tamę jedności i nierozzerwalności małżeństw, tam ze ślubów cywilnych tworzą się gniazda legalnej rozpusty, która niszczy u podstaw byt społeczeństwa i państwa.

Poziom moralny i kulturalny narodu wznosi się lub opada, zależnie od stopnia pracy wychowawczej wkładanej w nowe pokolenia. Rolę pierwszorzędną odgrywa tu szkoła, czyli nauczanie i wychowanie szkolne. Katolicy tych krajów, gdzie istnieją rozmaite pod względem wyznaniowym typy szkolnictwa, doskonale zdają sobie sprawę z doniosłości wychowania religijnego za pośrednictwem szkoły i największe ponoszą ofiary, aby swej dźwiatwie zapewnić szkołę religijną. Katolicy szwajcarscy otrzymali sensacyjne poprostu co do wagi oświadczenie ministerstwa oświecenia publicznego, urzędu, mówiąc nawiasem, protestanckiego, w okólniku skierowanym do katolików w Zurychu. „Niemożliwością będzie, czytamy w okólniku, nakłonić dziecko do nagięcia się pod jarzmo moralności, jeżeli mu się nie uprzytomni, że istnieje ponad rozumem ludzkim Autorytet wyższy. Najlepiej się zaś to uprzytomni, jeżeli sam nauczyciel głębokością przekonania religijnego, nauczaniem a przede wszystkim przykładem pokaże, że podlega temu Autorytetowi“.

W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej katolicyzm stanowi najmocniejszą ostoję ładu moralnego on jeden skutecznie przeciwstawia się materjalizmowi, przeżerającemu tamtejsze społeczeństwo. Dzieje się to zaś dlatego, że katolicy, korzystając z wolności nauczania, gwarantowanej konstytucją, zakładają szkoły, w których wychowanie oparte jest na religii, wykładanej przez nauczycieli i nauczycielki, żyjących według etyki, której nauczają. Na jak szeroką skalę katolicy amer. wykorzystują do tej pracy Zgromadzenia zakonne, świadczy fakt, że jeden tylko z uniwersytetów katolickich w Stanach Zjedn. udzielił w ciągu 13 lat stopni akademickich 623 zakonnikom, przeznaczonym do nauczycielskiego zawodu.

Wnioski stąd płyną jasne. Przez rodzinę i szkołę religijną prowadzi się proces uchrześcijanienia społeczeństwa, przez nie pogłębia się poczucie religijne i moralne, przez nie podnosi się poziom kulturalny narodu. Zatem z chrześcijańskiej rodziny i szkoły należy tworzyć fortece zdrowia moralnego, rodzinę i szkołę należy przepajać atmosferą religijną, aby przez nie skutecznie się opierać laicyzowaniu życia i świata.

Mówiąc o rodzinie, nie wolno nam z oczu tracić tych rodzin, które się rozrosły do niesłychanych rozmiarów w postaci narodów, zorganizowanych w państwa, oraz całej ludzkości. Ostatnia encyklika Ojca św. (*Quas primas*) wręcz oświadcza, że na katolikach ciąży obowiązek, by organizacją i pracą przygotować i przyspieszyć powrót narodów do Chrystusa-Króla. Ideał chrześcijańskiego państwa może być zdobyty solidarną i wytrwałą pracą całego społeczeństwa. Życie bowiem narodu jest bardzo skomplikowane i wielu wymaga zachodów, aby we wszystkich przejawach stało się chrześcijańskim. Ociążałości i niedopatrzeniu obywateli przypisać trzeba, jeżeli nie wszystko w życiu społecznym i państwowym układa się według myśli i woli Bożej. Już encyklika *Immortale Dei* napominała katolików, aby nie oddawali w ręce nieprzyjaciół wiary wszystkiego, co zapewnia w społeczeństwie wpływy, jak prasa, wybory, urzędy i organizacje społeczne. Obecny Ojciec św. boleje nad tem, że wielu katolików w życiu społecznym nie zajmuje tego sta-

nowiska ani nie cieszy się tą powagą, jakaby słusznie przystała tym, którzy niosą przecież pochodnię prawdy. Trzeba to przypisać opieszałości i bojaźliwości ludzi lepiej myślących, którzy albo powstrzymują się od udziału w walce, albo słaby stawiają opór. Oczywiście wrogowie Kościoła pobudzą się tem do większej śmiałości i zuchwalstwa. Jeżeli wierni powszechnie zdadzą sobie sprawę, że pod sztandarem Chrystusa Króla trzeba walczyć śmiało i wytrwale, to z apostołską mocą będą się starali ciemne i zbłąkane dusze sprowadzać do Boga oraz będą walczyli o nietykalność praw Boskich.

Nie znaczy to wcale, żeby Kościół oficjalnie w osobie swych duchownych przedstawicieli miał czynnie występować w walkach politycznych i partyjnych. Kościół ma za zadanie prowadzić do zbawienia wszystkich obywateli kraju, a zatem w najgroźniejszych nawet momentach życia społecznego musi mieć drogę otwartą do wszystkich. Kościół więc, jako organizacja, będzie stał ponad ustrojami państwowymi, ponad formami rządów, a tem bardziej powinien stać zdala od tarć klasowych i politycznych. Inna rzecz występować w obrońie podstaw życia społecznego, nawoływać społeczeństwo do normowania życia według zasad wiary, o co się mają w prawodawstwie dobijać katolicy politycy różnych ugrupowań, a inna samemu Kościołowi występować w polityce czynnej i zniżyć się do roli partyjnego czynnika.

Kościół jest instytucją ogólnoświatową, a zatem jego wpływy i ideały winny się uwydatniać w życiu i w stosunkach międzynarodowych. Kościół najbardziej się nadaje do normowania życia międzynarodowego, gdyż nie kto inny tylko chrześcijaństwo reprezentuje ideały ludzkości, ideały oparte na prawie natury i na woli nieba, tak jasno i tak wzniosłe wyrażone w Objawieniu. Oddziaływanie Kościoła na bieg życia świata tem silniej się uwydatni, im żywszy wezmą udział w pracach społecznych i państwowych katolicy świeccy. Że zaś od międzynarodowych organizacji trzeba się spodziewać najcięższych dla Kościoła ciosów, więc i obrona własna i postęp ogólny domaga się skupienia wszystkich sił katolickich świata.

Dążyć należy, aby katolicy różnych krajów spotykali

się z sobą nie tylko w kościelnych manifestacjach i zjazdach, lecz przede wszystkim przy wspólnej pracy. Trzeba się nam zbliżać, porozumiewać i działać. Inicjatywy ku zbliżeniu i szlachetnej woli nie brak, co stwierdza choćby przykład 300 tys. młodzieży katol. w Niemczech, przyjmującej pewnej niedzieli Komunię św. na intencję pojednania z Francją. Trzeba się zatem zbliżać i poznawać, aby wszystkie kraje katolickie korzystały wzajemnie z przykładu, z podniety i z cudzych doświadczeń. Współpraca się wyłoni z kontaktu katolickich działaczy, pokrewnych stowarzyszeń, syndykatów, ciał naukowych i t. d. Dążyć należy, aby akcja katolicka we wszystkich krajach była planowa, jednolita, wspólna, a przez to skuteczniejsza. Zetknięcie się i współpraca wywoła nowe myśli i czyny, wytworzy program prac partykularnych i powszechnych. Katolicy staną się w świecie wydatnym czynnikiem pokoju i zgody. Taka instytucja międzynarodowa jak Liga Narodów może się stać pod wpływem katolickiej myśli i czynu rzecznikiem międzynarodowej sprawiedliwości i miłości.

Niechby świat zaczął rozumieć, że stanowi jedną wielką rodzinę, wyrosłą ze wspólnego pnia, i że ma życie swe urządzić według woli Bożej, wyrażonej w stworzeniu i potwierdzonej przez Syna Bożego, niechby siłami wspólnymi służył Stwórcy, ażeby wszystek rodzaj ludzki po wielowiekowej wędrówce pomyślnie wylądował w tym świecie, gdzie już będą nowe niebiosy i nowa ziemia.

„Jakkolwiek opłakany jest stan społeczeństw, jakkolwiek przeważają oznaki powszechnego rozprzężenia — powiada kard. Pie — to jednak żywimy nadzieję, że ostatnia katastrofa jeszcze nie stoi przed drzwiami, że jeszcze nastaną dni pomyślne dla religji i że prawda zajaśnieje jeszcze nowym blaskiem, nim się zacznie chylić ku wiecznym przybytkom; ufamy, że w naszym przeznaczeniu wypisana jeszcze era pociechy, a może i triumfu, aż po niej nastąpi okres ostatecznego rozprzężenia, po którym przyjdzie triumf wieczny”.

Uroczyste przypomnienie przez Kościół Królestwa Chrystusowego w czasie, gdy się dzieje ludzkości przełamują ku nowemu życiu, jest jakby podaniem hasła i zagrzaniem

wiernych do pracy i walki. To jest zapowiedź ostatecznego triumfu i Rezurekcji. Kiedy bowiem Kościół wojujący odbędzie swą Golgotę, wtedy zjawi się Król chwały z mocą wielką i z majestatem i wszyscy święci z Nim, a wtedy rozlegną się w przestworzach wszechświata triumfalne okrzyki, którym już nie będzie końca — *Tu, Rex gloriae, Christe!*...

Ks. Z. Pilch.

Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu.

(Ciąg dalszy)

IV.

Treść poetycka aktu drugiego i jej rozbiór.

Akt drugi Parsifala rozgrywa się w otoczeniu niesłychanie różniącym się od środowiska, które się nam wraz z aktem pierwszym zamknęło, i ten silny kontrast niemało przyczynia się do artystycznego, dramatycznego efektu. Jesteśmy w czarownym zamku, zwanym w średniowiecznym francuskim podaniu *chastel merveil*, u znanego nam już z opowiadania Gurnemanza czarnoksiężnika Klingsora. Kurtyna odsłania nam wnętrze baszty, otwartej u szczytu, ku któremu prowadzą schody; w głębi spostrzegamy zejście do ciemnych podziemi. Klingsor, otoczony narzędziami czarnoksiężskimi i przyrządami nekromantycznymi, siedzi zapatrzony w czarodziejskie lustro. „Chwila się zbliża“, mówi, „już prostaczek, zwabiony przez mój zamek, podchodzi z dziecinną radością. Zaklęcie moje trzyma jeszcze wle targu tę, którą zeń zbudzić umiem. Więc, do dzieła!“ To mówiąc schodzi w głębi cokolwiek niżej i zapala tam ogień, z którego podnosi się niebieskawy obłok dymu, poczem staje nad czeluścią i z tajemniczymi ruchami wygłasza zaklęcie: „Do mnie! do mnie! pan twój cię woła, ty bezimienna, praszatanko, róże piekła!“ Po chwili wśród niebieskawego obłoku ukazuje się powoli postać... Kundry, która zrazu wygląda uśpioną, następnie jak gdyby z trudem budziła się ze snu, wreszcie dochodząc do przytomności, wydaje straszny krzyk, a potem przerywanemi, pojedynczemi wyrazami i jękami okazuje swą rozpacz, iż musi ulegać

wstrętnej dla siebie przemocy. Teraz słowa Klingsora i jej odpowiedzi wyjaśniają nam cały dramat życiowy tej dziwnej istoty. Kundry żyje bez końca wśród ciągłych przemian i odrodzeń wskutek odwiecznego przekleństwa, skazującego ją na to, by we wciąż nowych postaciach budzić namiętność miłosną w mężczyznach i uwodzić ich do grzechu; możność wyzwolenia się z pod tego przymusu, możność zbawienia, odkupienia, wskazana jej jest tylko w jednym wypadku: jeżeli pełen życia a czysty młodzieniec oprze się jej czarowi. Dotąd jednak żaden się nie oparł. Po każdym nowym, przez siebie samą znienawidzonym tryumfie, Kundry wpada w rozpacz i wtedy, zrzucając z siebie wdzięk i urodę, przywdziewa dziwną i dziką powierzchowność, w którejśmy ją poznali, szuka pokuty, łaknie zadań najcięższych, któremiby zło wyrządzone odkupić mogła. Ale po pewnym czasie wraca pragnienie szukania zbawienia na jedynej drodze wskazanej, zbawienia przez mężczyznę przez nią kuszonego. Wtedy wpada w letarg, z którego budzi się już nie pokutnica, ale zalotnica, zdolna najsilniej pociągające powaby roztoczyć. Dwie pozornie przeciwne sobie siły do nowej ją pchają próby: nadzieja spotkania nareszcie zbawcy i pragnienie rozkoszy; próba zaś zawsze kończy się chwilą szału, po której następuje przypływ wstrętu, pogardy dla słabości tych, od których jej los zależy, nienawiści, skłonności do szyderstwa, do rozpacz. Łatwo pojąć, że taka istota musiała ściągnąć na siebie oko Klingsora, potrzebującego pomocy do swej walki z dziedziną dobra. Sztuką czarnoksięską ujarzmił on Kundry i poddał ją swym rozkazom, a sztuka czarnoksięska działała dlatego, że w duszy Kundry leżały siły, nadające się na narzędzie dla Klingsora. Ostatnim, największym jego tryumfem, osiągniętym za jej pomocą, było uwiedzenie Amfortasa i zdobycie świętej włóczni.

Ale dziś chodzi o pokonanie przeciwnika najtrudniejszego do usidlenia, bo, jak mówi Klingsor, „broni go puklerz naiwności“. Daremnie Kundry wzbrania się; oprzeć się magicznej mocy nie zdoła. Klingsor, widząc w swoim czarownym lusterku, że Parsifal już blisko, wybiega na wierzch baszty, skąd trąbi na alarm, a potem śledzi za dalszym przebiegiem wydarzeń, wołając: „Jakże oni spieszą na mury, by

bronić swych pięknych djablic! Tak, tak! naprzód! śmiało! Ha, ha!... A on jednak się nie zląkł! Jednemu wyrwał broń i naciera na nich! Tego ciął w ramię, tego w nogę!... Ha, zmykają!... A jak on wygląda dzielnie! Z jakim dziecinnem zdziwieniem spogląda w mój ogród! He, Kundry! Ogląda się i spostrzegłszy, że Kundry już znikła, woła: „Co? już pośpieszyła do dzieła! Moje zaklęcie działa! Ty, młody śmiałku, byłem ci wydarł czystość, a będziesz mój!”

I przy tych słowach przejście do drugiej odsłony odbywa się nagle, w mgnieniu oka, Klingsor zapada się w głąb z całą basztą, a naszym oczom ukazuje się czarowny ogród. W nim za chwilę rozgrywa się scena pełna niewysłowionego wdzięku, znana i sławna pod nazwą sceny dziewcząt-kwiatów, *die Blumenmädchenszene*. W prześlicznej, zachwycającej muzyce tej sceny krytyka zgodnie podnosi świeżość wprost młodzieńczą, zdumiewającą w utworze sześćdziesięciokilkoletniego kompozytora; dla oka zaś przedstawia ona obrazek niedającego się opisać uroku. Scenę zapełnia podzwrotnikowa roślinność, wszędzie moc kwiatów, z boku wierzch muru, okalającego zamek, do niego przytykają części samego zamku, zbudowanego w najozdobniejszym arabskim stylu. Na murze stoi Parsifal, spoglądający z zachwytem w czarodziejski ogród. Naraz, ze wszystkich stron, z głębi ogrodu, z pałacu, pojedynczo, to grupami, wpadają na scenę piękne dziewczyny, otulone w różnobarwne szaliki, jak gdyby zbudzone dopiero co ze snu. „Tu był ten zgiełk!” wołają. „Kto był sprawcą?” — „Mój kochanek raniony!” — „Mój gdzieś znikł!” — „Gdzie oni?” — „Ja widziałam kilku rannych w sali!” — „A ja słyszałam trąbkę mistrza, wszyscy nadbiegli”. — „Kto ich tak pobił? Ach! to pewno ten! ten! patrzcie!” „Precz, ty tam! Czemuś nam wyrządził taką krzywdę? Bądź przeklęty!” Ale Parsifal, tą klątwą bynajmniej nie zmieszany, zeskakuje z muru ku nim. Dziewczyny cofają się z okrzykiem: „Ha, ty zuchwalcze! śmiesz się zbliżyć?! Czemuś pobił naszych kochanków?” — „Śliczne dzieci, czyż mogłem się nie bić z nimi, kiedy mi bronili przystępu do was?” — „Więc ty chciałeś się dostać do nas?” — „Nigdy w życiu jeszcze nie widziałem tak miłych istot”, mówi z naiwnym zachwytem Parsifal. „Czy pozwalacie sobie powie-

dzieć, żeście śliczne?" Dziewczyny z rozżalenia przechodzą w zdziwienie, potem w wesołość, potem w zalotność, potem niektóre z nich znikają i wracają ustrojone jakby żywe kwiaty, co spostrzegając z zazdrosnem oburzeniem inne po kolei grupami śpieszą się je naśladować, tak, że wkońcu zapełnia scenę ruchliwy rój żywych kwiatów, wciąż zalotnie szczebiocących, nie — jakby to było w dawnej operze — zgodnemi sztywnemi akordami, lecz rozbitemi, indywidualnemi głosami, z niesłychanem mistrzostwem — przez Wagnera już przedtem w „Śpiewakach Norymberskich“, w scenie bójki nocnej, okazanem — powiązanemi w siatkę jedwabnej miękkości, rozpostartą nad symfonią orkiestralną przedziwnej słodyczy i wdzięku. Parsifal, otoczony rojem, stoi w środku sceny naiwnie zadziwiony, rozbawiony, rozweselony. „Baw się z nami! gra idzie o nagrodę kochania!“ Wreszcie rozbite głosy zlewają się w niezmiernie uroczy chór: „Pójdź, pójdź, piękny chłopcze! Nie bądź obojętny! Jeśli nas nie będziesz kochał, powiędniemy i zginiemy!“ Potem zaczynają się o niego spierać: „Ja najładniejsza!“ — „Nie, ja!“ — i tak go coraz ciaśniej okrażają, wabiąc dotknięciem swych listków, że naiwny prostaczek poczyną łagodnie je usuwać i bronić się od ich natręctwa. „Ach, jaki zimny! jaki obojętny! Czy ty może boisz się kobiet? Nie ufasz sobie? Jaki nieśmiały! Jaka szkoda! Ale on będzie mój!“ — „Nie, mój!“ Nakoniec Parsifal zniecierpliwiony chce już odejść, gdy nagle, z boku, rozlega się głos kobiecy wołający: „Parsifal! Zostań!“ Chłopiec, który był to imię słyszał tylko z ust matki, odwraca się zdumiony. Pomiedzy klombami kwiatów staje się zwolna widzialną cudnej piękności młoda kobieta, nawpół leżąca na łożu z kwiatów, lekko przykryta fantastyczną w arabskim stylu zasłoną. To Kundry w zmienionej zupełnie postaci. Powolną, łagodnie rozkazującą mową zwraca się ona do dziewcząt-kwiatów: „Wy, dziecinne zalotnice, odstańcie od niego! Szybko wiedzące kwiecie, nie wam ku zabawie on przeznaczony!“ Żywe kwiaty niechętnie odchodzą, rzucając ku Parsifalowi czułe, acz nieco ironiczne słowa pożegnania: „bywaj zdrów, ty miły, ty dumny, ty... naiwny!“

Parsifal zostaje sam na sam z Kundry i rozpoczyna się

owa sławna scena kuszenia, zwana często przez niemieckich krytyków *eine wahrhaft gewaltige Szene*, tak zupełnie inna, tak niepodobna do wszystkich znanych nam z teatru scen kuszenia! Bojąc się bezmyślnego, z pospolitej rzeczywistości czerpanego, na tani efekt obliczonego a modnego dzisiaj realizmu w wykonaniu, Wagner z drobiazgową ścisłością przepisał wszystkie postawy, gesty i ruchy tej sceny. I mimo hojnego roztoczenia najsilniejszych środków przynęty, nie widzimy ani na chwilę choćby cienia pospolitej, grubej zmysłowości. Pamiętam, jak siedzący w Bayreuth obok mnie znany obywatel z Pomorza, ojciec dwóch synów podówczas kilkunastoletnich, których pragnął wychować zdala od wszelkich wpływów rozprzegających, zauważył: „Na tę scenę śmiałobyś swoich synów przyprowadził!” Zda się, iż Wagnera dążeniem było, ażeby słuchacz stał się, zarówno jak Parsifal, „świadomym przez współczucie”, bez ocknięcia się w nim struny zmysłów.

Gdy Parsifal, zdziwiony usłyszeniem swego imienia, zbliżył się do czarodziejki, pytając: „Czyś mnie wołała?” — „Tak”, odpowiada Kundry, „zawołałam cię imieniem, które umierający w boju ojciec twój, Gamuref, tobie jeszcze nie narodzonemu przeznaczył”. — „Czy to nie sen? czy i ty wykwitłaś z tego gaju kwiatów?” Kundry mądrze nie spieszy z użyciem swych wdzięków, lecz uderza w strunę najłatwiej w Parsifalu drgającą, w strunę serca współczującego: „Nie, ja przybyłam tu zdaleka na to, byś mnie tu znalazł. Tam w ojczyźnie, widywałam twą matkę, z tobą jako dziećciem...” — i tu stopniowo, umiejętnie poczyną rozrzucać Parsifala obrazem czułości matki, dla której po śmierci ojca on był wszystkim; opowiada, jak ona truchłała, gdy się oddalał i nie wracał, jak się radowała, gdy go odnajdywała — wreszcie jak bolała, gdy ją opuścił ostatni raz i nie wrócił, jak żal i łzy wkońcu przemogły... i serce pękło. — „Biada mi, biada”, wybucha Parsifal, „przez głupią bezmyślność stałem się zabójcą najlepszej matki! O miła matko, jakże ja mogłem o tobie zapomnieć! Tylko tępą głupota żyje we mnie!” Zmożony wzruszeniem opuszcza się na ziemię u nóg Kundry i zakrywa twarz rękami. Wtedy Kundry, zawsze w postawie leżącej, nachyliła się ku niemu powoli,

powoli obejmuje szyję ramieniem, mówiąc: „Obcym ci dotąd był ból, ale też i obcą słodycz pociechy — żal ukoić czar miłości. Wyznanie winy maże ją, uświadomienie zamieni bezmyślność w wiedzę. Poznaj tę miłość, która Gammureta upoiła, gdy matka twoja nią zapalała — miłość której życie zawdzięczasz, a którą ci dzisiaj matki błogosławieństwo zsyła z pierwszym miłosnym pocałunkiem“. Tu zbliżywszy powoli twarz swą do twarzy Parsifala, usta swoje do jego ust przyciska. Chwila spokoju — w orkiestrze brzmi słodki motyw uwodzenia, lecz po chwili przechodzi on nagle w burzę, w której uderzają nas pomieszane w gwałtownym porywie motywy ze sceny na Monsalvacie. Parsifal zrywa się nagle z wyrazem przerażenia, ręką chwyta się za serce, jakby okropnym bólem przejęte, z krótkim okrzykiem: „Amfortas! rana!“ potem z rosnącym przejęciem: „Rana! ona teraz w mojem sercu się pali! O ta skarga, straszna skarga! Widzę ranę krwawiącą — teraz krwawi ona we mnie, tu, tu! Nie, to nie rana! Jej krew niechby płynęła potokami! Ale ten pożar w sercu, to pragnienie, ta straszna żądza, która mi wszystkie zmysły obejmuje i chwyta! O męko miłości! Jak wszystko drży i miotą się w grzesznem pożądaniu!“ Dalej jakby w uniesieniu ze wzrokiem wlepionym w jakiś obraz niewidzialny: „Oto spojrzenia utkwione w czarę zbawienia, krew święta płomienieje, czar odkupienia, bosko kojący, przenika w koło wszystkie dusze — tylko tu, tu w sercu męka nie ustępuje. Rozlega się w niem skarga Zbawiciela, ach! skarga na skalanie świętości. „Uwolnij, wyratuj mnie z rąk grzechem splamionych!“ Ta skarga Boga samego ogromnym głosem wołała do mojej duszy, a ja, nędzarz, nikczemnik, wróciłem do dzikich rozrywek młodzieńczych!“ Tymczasem Kundry, która spoglądała na Parsifala ze zdumieniem i podziwem, zbliża się do niego nieśmiało i chce go ukoić, próbując pieśczoł. Parsifal wciąż nachylony, spoglądając na nią mówi z przejęciem: „Tak, to ten sam głos, tak do niego się odzywała — ta warga tak drżała ku niemu — tak samo pukle włosów go muskały — tak samo ramię obejmowało jego szyję i usta pocałunkiem wyssały mu duszy zbawienie! Ach, ten pocałunek!“ Tu podnosi się i odtrąca Kundry ze słowami:

„Uwodzicielko, odstęp odemnie!“ Ale opór ten budzi w Kundry tem gwałtowniejsze pragnienie zwycięstwa; z najwyższą namietnością woła ona: „Okrutny! jeśli w sercu swem odczuwasz tylko innych cierpienia, to odczujże i moje! Od wieczności czekam na ciebie! O gdybyś ty znał to przekleństwo, które mnie przez sen i jawę, przez śmierć i życie dręczy w ciągu całego mego istnienia, hartując wciąż do nowych katuszy! Oto ja... ujrzałam jego, — jego — i... roześmiałam się!... Wtedy ugodziło we mnie... jego spojrzenie!... Odtąd szukam jego od świata do świata — w najwyższej udręce wydaje mi się czasem, że jego wzrok znowu na mnie spocznie; ...nagle wraca mi ów przeklęty śmiech, ...i jakiś grzesznik pada w moje objęcia! Więc śmieję się, śmieję, ...płakać nie mogę, — tylko krzyczeć, szaleć wśród wciąż powracającej nocy oblędu, z której dopiero co pokutą się budziłam! O, pozwól mi się rozplakać na twem łonie! W tobie poznaję tego, którego niegodnie wyśmiałam; niechaj na jedną godzinę z tobą się połączę, a będę w tobie rozgrzeszona i odkupiona, choćby mię potem miał odtrącić Bóg i świat!“ A wtedy Parsifal: „Na wieki byłabyś razem ze mną potępiona za godzinę zapomnienia w twoich objęciach mego posłannictwa! Ukojenie, które twą mękę zakończy, nie może wypłynąć ze źródła, z którego ta męka sama pochodzi. Inna, inna jest krynica zbawienia, ta, do której tam... bracia w trudach i umartwieniach dążą! O cóż to za oblęd świata, pogrążający go w ciemnościach, by w pogoni za najwyższem dobrem sięgać do źródła potępienia!“ Kundry na te słowa wybucha w uniesieniu: „Więc to mój pocałunek sprawił, że wzrok twój tajemnicy świata przenika? Jeśli tak, to pełny mój uścisk da ci boskość, a ja niech za tę godzinę będę potępiona!“ — „Odkupienie, grzesznico, przynoszę i tobie; ale przedtem wskaż mi drogę do Amfortasa.“ — „Nigdy, przenigdy! nędznika pozostaw jego losowi!“ — a po chwili: „Ha! bądź moim przez godzinę, niech ją będę twoją, a potem wskażę ci tę drogę!“ Gdy on ją jednak odtrąca — Kundry z wściekłością woła pomocy, by zuchwalca zatrzymano — a wreszcie rzuca na Parsifala przekleństwo: „Choćbyś stąd uszedł i wszystkie gościńce świata stały ci otworem, ścieżki tej jednej, której szukasz, nie znajdziesz, bo

drogę, co cię odemnie odwodzi, ja przeklinam! Błędzenie, błędzenie, mnie tak znane, ciebie daję mu za przewodnika!“

W tej chwili zjawia się na murze zamkowym Klingsor z włócznią w ręku i wykrzykując: „Stój! zatrzymuję cię właściwą bronią! prostaczka dostawi mi włócznia jego pana!“ Ciska włócznię — ta jednakże leci ponad głowę Parsifala i tam zawisa w powietrzu. Parsifal spokojnie ujmuje ją w rękę i ze słowami: „Broń ta zabliźni ranę, którąś nią zadał, a złudny przepych zła niechaj ona strąci w gruzy!“ — Kreśli nią szeroki znak krzyża. Nagle zamek z Klingsorem się zapada, ogród w mgnieniu oka usycha, scenę zaścielają kwiaty zwiędłe, Kundry pada z krzykiem. Uchodzący Parsifal odwraca się raz jeszcze do niej ze słowami: „Wiesz, gdzie mnie spotkać możesz!“ Kurtyna spada.

Akt, który się skończył, jest tak pełen głębokiej życiowej treści, że, chcąc ją rozwinąć nie nazbyt rozwlekłe, jest się doprawdy w kłopotcie, co poruszyć, a co pominąć. Rad byłbym, gdyby te streszczone uwagi, jakie zdołam tu pomieścić, zachęciły kogo z czytelników do dalszego, szczególniejszego nad Parsifalem studjum. W scenach, któreśmy przed chwilą przebiegli, a zwłaszcza w ostatniej, w scenie kuszenia, niema ani jednego słowa, któreby nie kryło w sobie bogatej materji myślowej — a że jednocześnie, jak już wiemy z samej teorii dramatu muzycznego, niema też ani jednego słowa, któreby nie potraçało o uczucie, zdolne wyłożyć swój Ton w kształty muzyczne — tutaj zaś tym wykładnikiem uczuć jest istotnie mistrzowska wagnerowska muzyka — więc całość składa się na dzieło sztuki, z którem nie wiem, czy którekolwiek inne mogłoby współzawodniczyć cò do mocy wywierania wrażeń.

Pozostając z konieczności przy samej tylko treści myślowej, przypatrzmy się działającym w dramacie osobom, które po wysłuchaniu obu opowiedzianych aktów znamy już teraz wszystkie. Tworzą one jakgdyby grę, jakby łańcuch rozpięty pomiędzy punktem zetknięcia ludzkości z duchem zła i ciemności u spodu, a punktem jej zetknięcia z duchem światła i dobra u góry. Pierwszem ogniwem łańcucha tego u dołu, tym typem ludzkim, który podał rękę duchowi przezwyciężenia i bezpośrednio od niego przejmuje prąd natchnień

ujemnych, by mu służyć za przewodnik ku górze, jest Klingsor. Nie jest on bynajmniej banalnym typem „czarnego charakteru“, jakimby może był, wystarczająco dla celów akcji, u innego, mniej szerokie widnokreśli obejmującego, poety. I on nie tylko miał w sobie zarodki dobra, ale nawet chciał sięgać do jego szczybli wyższych; lecz pobudką jego była tylko ambicja, miłość zwrócona ku sobie, antyteza miłości prawdziwej. Nie zdoławszy pójść drogą poświęcenia egoizmu, jedyną do celu prowadzącą, spróbował oszukać Boga, wymykając się z Jego porządku; odtrącony, straciwszy nadzieję wywyższenia siebie między szlachetnymi, zwrócił się po wyróżnienie, po znaczenie, po władzę, do strony przeciwnej, która mu je dała, ale oczywiście kosztem wprężenia go w swoją służbę. To wszystko jest pełne prawdy życiowej. Ludzi tego typu, zaprzysiężonych i konsekwentnych szerzycieli zła, spotyka się niewielu, ale niemniej są oni ważkim czynnikiem w społeczeństwach, bo, ponieważ burzyć stokroć łatwiej, niż budować, plon usiłowań takiej jednostki bywa bez porównania obfitszy, niżby nim mógł być w służbie bożej; a w każdej takiej jednostce tkwi w mniejszym lub większym stopniu... Klingsor, pycha zawiedziona, a chciwa znaczenia za wszelką cenę.

By przewodnik prądu zła przełożyć dalej ku górze, Klingsor, jako gospodarz rozumny, nie chcący sił marnować, prąd ten rozdwaja, co również odpowiada życiowej rzeczywistości i skutek tego niejednokrotnie odbicie swoje znajduje w dziełach poetyckiej fantazji. Wszak n. p. w „Zaczarowanym Kole“ Rydla mamy osobnego chłopskiego djabła, Kusego, do uwodzenia prostaczków, a innego, szlacheckiego, w kontuszu i żupanie, do kuszenia wojewody. Więc i Klingsor dla chwytania drobniejszych rybek posługuje się siłami żywiołowemi, nieświadomemi, upostaciowanemi we wdzięcznych dziewczętach-kwiatach, do podboju zaś wyższej kategorii jednostek ujarzmia zręczniejszą, bo świadomą, nierównie bardziej wyrobioną istotę, Kundry.

Ten typ kobiecy zawsze wśród ludzkości się znajduje, i dlatego Kundry nie umiera i nie starzeje się. Do poddania się jarzmu Klingsora usposabiał ją własny jej charakter. Charakteru tego cechą główną jest zmienność i brak kon-

sekwencji. Ona w gruncie swej duszy pragnie dobra, ale niebardzo w nie wierzy; chciałaby wynagrodzić zło przez siebie wyrządzone, ale w chwilę potem z pokrzywdzonego szydzi; pobudką posług, które chętnie spełnia, nie jest miłość bliźnich, ale jakieś niejasne i chwiejne szukanie zadośćuczynienia; celem dążenia tego jest ona sama; zdradza to jej częsty, lekkomyślny, szyderczy śmiech, któremu nie oparła się nawet, widząc Zbawiciela, idącego na mękę. Kara za to jest wieczna skłonność do tego śmiechu, którego echo ją samą potem rani. W tym typie Kundry, kryjącym jakby ogólny pesymistyczny pogląd na naturę kobiecą, możnaby może dopatrzeć się śladów wpływu Schopenhauera, któremu Wagner swego czasu, jak wiemy, silnie ulegał. Z doskonałej obserwacji życia wzięty jest ten rys pozornie dziwny, że Kundry, szczerze rozpaczająca nad niewolą, w jakiej ją trzyma oparta na jej własnej naturze przemoc Klingsora, a wiedzącą przytem, że wybawić z niej może ją jedynie oparcie się jej kuszonych przez nią mężczyzny, w chwili, gdy po tylu zawodach wybawienie to wkońcu jest tuż, tuż przed nią, wpada w szal, byle doń nie dopuścić. Chęć dogodzenia popędowi chwili bierzę górę, pragnienie zwycięstwa swych wdzięków i chwili szału przemaga aż do podszeptania jej tego wykrzyknika żywcem z życia wziętego: godzinę rozkoszy, a potem niech będę potępiona na wieki! Iluż ludzi zgubiła ta chwilowa egzaltacja szału, wpływ szeregu poprzednich, stopniowanych upadków! To też kobieta typu Kundry o własnych siłach nie dojdzie do zbawczego poświęcenia swego egoizmu w godzinę próby stanowczej; będzie się zawsze dopiero później miotła, jak ona, w rozpaczliwym szukaniu pokuty, przeplatanem wybuchami drwin z siebie, ze swych ofiar, ze wszystkiego — a to szyderstwo jest również wybitnie typową cechą istoty, złożonej z samych niekonsekwencji. Jednakże budzące się w niej zawsze pragnienie pokuty czyni z niej wyższe od Klingsora ogniwo wspomnianego łańcucha ludzkiego; jest ono w niej istotnym, choć słabym i niejasnym hołdem, składanym dobru — i ta zdolność do przyjęcia kierunku ku górze może posłużyć za punkt zaczepienia sile, któraby ją zdołała podźwignąć z poniżenia. Tą siłą będzie — mocą wielkiego prawa

solidarności ludzkiej — zasługa bratniej istoty, która, poszedłszy za powołaniem z góry i zwyciężywszy w chwili walki rozstrzygającej, będzie miała prawo i moc powiedzieć jej: „i tobie, grzesznico, przynoszę odkupienie“.

Tymczasem rozdwojony przez Klingsora prąd pokusy święci po obu stronach tryumfy; powaby dziewcząt-kwiatów wyszczerbiły już poważnie szeregi strażników Grala; z pomiędzy moralnie słabszych już spora garstka pogodziła się ze swym upadkiem i zamieszkała na stałe w przybytku zmysłowych rozkoszy. Inni pozostali wierni, ale nawet ich wybitny przedstawiciel, niezachwiany w wierności Gurnemanz, uznaje grozę niebezpieczeństwa, wiszącego nad rycerstwem od chwili, gdy kusicielce elity udało się uwieść samego wodza, kapłana, powołanego, by być przewodnikiem źródła łask, spływających z góry. Najwyższem ogniwem owego łańcucha ludzkiego, wznoszącego się aż do punktu zetknięcia z pierwiastkiem boskim, był przedtem Titurel, do którego bezpośrednio schylały się moce niebieskie; ale życie nie zna zastojów, kanał łask bożych musi się z biegiem czasu zmieniać; Titurel pozostaje żywym jeszcze świadectwem przypomnienia przeszłości, ale przymierze musi być przez dalsze wyrabianie się ducha w ludzkości odnawiane, więc czynną rolę Titurela przejął prawy jego dziedzic, Amfortas. I ten upadł! Jednakże Amfortas nie jest zwyczajnym, tuzinkowym grzesznikiem. Trudno o obraz żywiej wywołujący poczucie całej godności istoty ludzkiej, jak obraz tego człowieka w upadku. Bezgraniczność cierpień, jakie mu zadaje wyrzut sumienia i uczucie swej niegodności wobec Grala, jest miarą wielkości jego duszy; jest ona zarazem gwarancją osiągnięcia w przyszłości przebaczenia i wyzwolenia; niemniej jednak Amfortas nie będzie mógł zostać nadal piastunem najwyższych darów. Trzeba, żeby ludzkość wydała z siebie znowu jednostkę zbawczą, a raczej żeby wymodliła sobie płynące z góry powołanie takiej jednostki. I oto gorące modły zostają wysłuchane. Wybór pada, ale nie na żadnego z rycerzy, widocznie ich środowisko straciło świeżość, która łaskę przyciąga — pada na wychowanego w odludziu, nieświadomego, nieznającego jeszcze życia... prostaczka.

W tajemniczej przepowiedni, którą Amfortas usłyszał

i która krzepi przygnębionych rycerzy, zebrane są wszystkie rysy, istotnie cechujące Parsifala, tak nieomal, jak całość kształt własności danej krzywej zawarty jest w jej matematycznej formule. „Oczekuj wybrańca mojego, prostaczka czystego, świadomego przez współczucie“. Najprzód tedy — wybór z łaski. Na wszystkich stopniach rozwoju moralnego pierwiastek łaski niezbędny jest do zwycięstwa ducha nad materją, ale do zajęcia owego najwyższego szczybla na drabinie ludzkości, owego ogniwa, stykającego się z pierwiastkiem boskim, trzeba łaski wyjątkowej, powołania szczególnego. Przypatrzmy się teraz, jakie przymioty w istocie ludzkiej wybiera sobie ta łaska, by wśród nich zamieszkać. Czystość, serce skore do współczucia i... naiwność prostaczka. Serce gorące, czystość, — tak! wszak to pojmujemy odrazu — ale czemu naiwność, którą już podania wszystkich ludów jako sprzyjający rozwojowi bohaterstwa warunek wysuwały, a którą Wagner tak silnie podkreśla, określając ją nawet energicznijszem mianem: *Torheit*?

Do zrozumienia Parsifala najważnijszem może jest jasne uświadomienie sobie tego pojęcia. Spróbujmy je oświecić. Jak przyroda w początkowym wzroście każdego kielka otacza go zawsze jakąś pokrywką materji z samego ziarna zaczerpniętej i tem troskliwiej to czyni, im delikatnijszym jest kielek, by za wczesne zetknięcie z szorstkiem i częstokroć wrogiem otoczeniem nie sparaliżowało jego rozwoju, tak przy wykształcaniu się ducha ludzkiego wpływy opiekuńcze, przychylne, przedstawione tutaj pod postacią matki, pozostawiają na nim jak najdłużej powłokę jego przyrodzonej nieświadomości złego. Szczęśliwa roślina i szczęśliwa dusza, która zachowa pokrywę swoją, aż póki kielek nie nabierze dostatecznej dzielności, by się sam dalej od naporu otoczenia obronić. Przyjdzie chwila, kiedy ta pokrywa — lekceważona, częstokroć wyśmiewana i za niższość poczytana przez zaślepione w swoim wcześniejszem uświadomieniu sąsiednie jednostki, pod wpływem wewnętrznego parcia rosnącego pędu, rozdzieli się sama na zewnętrzną skorupę naiwności, *der Torheitschild*, która odpadnie, i na wewnętrzną łaskę, która nadal pozostanie i rozwinie się w stałą, chroniącą korę czystości intencji, wiary w dobro, owego dzie-

cięctwa duszy, warunku niezbędnego, wedle słów Chrystusa, by móc wejść do Królestwa Niebieskiego. Kora ta będzie, jak kryształ, dostatecznie przejrzysta, by wzmocniona już wewnątrz siła współczucia mogła ogarnąć wzrokiem cały świat zła zewnętrznego, pojąć je i nieść mu promienie ratunku; — a zachowa dostateczną nieprzenikliwość, by od przejęcia się poznanem złem, od zatrucia się niem, uchronić zbawczą siłę czystości, sam rdzeń ducha. Oto byliśmy świadkami przełomowej chwili, w której z duszy Parsifala spadła skorupa niewiedzy, nierozumienia, *der Torheit*. Odtąd będzie on świadom, ale pozostanie czysty, pojmujący zło jedynie siłą miłości dla ludzi niem zarażonych. Jeden pocałunek Kundry uczynił go *welthellsichtig*, sprawił, że jego wzrok naraz świat przeniknął; bo jego duszy, którą, od chwili gdy na nią padły promienie Grala, napełniała i przejmowała coraz potężniej świadomość cierpienia ludzi i zniewagi Boga, brakło tylko przejrzenia ich przyczyny, zetknięcia z pokusą, zrozumienia jej podniety, odczucia jej ościenia.

Tu narzuca się nam porównanie Parsifala z Zygfyrydem. Wszakże ten jest także czysty, nieświadom zła, dusza jego tchnie świeżością; jednakże, spostrzegłszy Brunhildę pada w jej objęcia, a my czujemy, że tak tutaj być musiało, gdy tam — stać się nie było powinno. Skąd ta różnica? Oto Zygfyryd jest dziecięciem przyrody, stojącym na tym stopniu rozwoju, na jakim był Parsifal, gdy strzelał do łabędzia. Wówczas byłaby go Kundry niechybnie usidliła. Ale Parsifal już był usłyszał jęk Amfortasa i, co więcej, wołanie Zbawiciela do siebie zwrócone: „uwolnij mnie z rąk niegodnych!“ Obie te skargi wpawiły w drżenie jego duszę współczującą, przejęły ją nawskrós i rozpoczęły w niej ukrytą, nieświadomą pracę nad wytworzeniem owej kory wewnętrznej, która tarczą mu dzielną pozostanie, gdy puklerz naiwności odpadnie. Wszakże to jest obraz nie spaczonoego niczem rozwoju ducha pod wpływem moralnej kultury.

Zygfyryd i Parsifal, to typowi przedstawiciele dwóch epok w rozwoju dotychczasowym ludzkości, których Cieszkowski dał nam w historjofizycznym wstępie do „Ojciec Nasz’a“, obraz niezwykle trafności i siły, przekonującej

i dla tych czytelników, do których mniej przemawiają wywody myśliciela o przyszłej, trzeciej epoce. Zygfryd, to epoka przedchrześcijańska, epoka czystego Bytu, niezachwianego jeszcze niczem panowania Natury, narzucającej wszystkiemu swoją przyrodzoną równowagę. W tę równowagę wniósł Chrystus rozdzielenie, rozerwanie, walkę ducha z ciałem, warunkującą kształcenie się samoistnego Ducha. Parsifal usłyszał wezwanie Chrystusa, — przy zetknięciu z pokusą zrozumiał cały dramat tej walki ducha z ciałem i, dając zwycięstwo duchowi, stał się typowym przedstawicielem epoki Myśli, szermierzem Chrystusowym, idącym za usłyszanem powołaniem przeciw głosowi krwi. Bo wszakże zdajemy sobie sprawę, że krew w nim zawrzała z całą gwałtownością świeżej natury młodzieńczej, pokusa wlała się do duszy pełną falą, z siłą, którą mierzyć możemy szerokością widnokręgów, jakie jej zwalczenie przed oczyma jego odrazu odstąpiło. Zdajemy sobie też sprawę z tego, że przecie nie chodzi tu wcale o zasadniczą, bezwzględną ascezę; rycerze nawet, do których Parsifal jeszcze się nie zalicza, nie składają ślubów wieczystych. Wszak wiemy, że później, w porządku bożym, będzie on ojcem Lohengrina, tak, jak poprzedni wybraniec Grała, Titurel, jest ojcem Amfortasa. On tylko wśród nieznaney sobie dotąd, nagle rozpetanej burzy zmysłów, jakby w łunie błyskawicy ujrzał przed sobą grzech; z jasnością doskonale przez poprzednie etapy jego duchowego rozwoju w oczach naszych uzasadnioną i psychologicznie usprawiedliwioną rozeznał w nim odrazu przyczynę męki Amfortasa i zniewagi Boga; poczuł, że idąc w tej chwili za głosem krwi zdradziłby i zgubił swego ducha; zrozumiał wreszcie, że nieść ratunek splamionej grzechem braci i wyzwolić Zbawiciela z rąk niegodnych będzie miał prawo i moc tylko, jeżeli zwycięży siebie. I duch wziął górę; wzięła górę miłość Boga i miłość braci. Nieśmiertelna scena kuszenia przedstawia nam więc ów tryumf miłości prawdziwej, miłości ofiarnej — tryumf już nie negatywny tylko, przez ukazanie śmierteczności jej braku, lecz bezpośredni, dający nam podziwiać nagły wzrost jej potęgi na życie, objęcie władzy przez owego królewicza z urodzenia, jakeśmy miłość nazwali, ukoronowanie go na dalsze panowanie, opromienione życiodajną siłą,

ów zatem tryumf, o którym mówiłem, że poprzednie dzieła Wagnera nigdzie nam go w pełni nie ukazały, jakkolwiek wszystkie ku niemu przynajmniej częściowo i pośrednio zmierzały — tryumf, dający nam syntezę ich duchowego kierunku, obraz, bez którego treść duchowa dzieła wagnerowskiego byłaby niezupełną.

Tworząc ten potężny, mistrzowski obraz w chwili, gdy t. zw. naturalizm w sztuce stał u zenitu swego rozwoju i nadawał ton krytyce, Wagner niewątpliwie zdawał sobie sprawę, że dzieło jego spotka się niechybnie z zarzutem niezgodności z prawdą życiową. Jakoż napisano rzeczywiście i powtarzano nawet następnie, że Parsifal w scenie kuszenia jest nienaturalny, że jest „zanadto nadludzki, *zu übermenschlich*”. Ci, co tak myślą, byłiby dopiero zadowoleni, gdyby Wagner był nam dał w tej scenie jakiś stotysięczny warjant „Dziejów grzechu”. Otóż, jeżeli chcemy sądzić zupełnie obiektywnie, bez powziętych zgóry uprzedzeń, to — niezależnie od swego światopoglądu, usposobień i gustów — musimy stwierdzić, że niema nic płytszego i mniej z rzeczywistością zgodnego, jak powyższa krytyka. Czy Parsifal w scenie kuszenia nadludzki? Czyż nie jest właśnie cechą typowo ludzką, odróżniającą człowieka od zwierzęcia, władza skierowania swej woli przeciw własnym instynktom zwierzęcym? A skoro ta władza istnieje w człowieku, czy może być rozsądnem przyjąć za prawidło bezwzględne, że jest skazana na to, by być zawsze pobita? A jeśli to jest siła ducha, któż śmiałby nazwać nienaturalnem jej wystąpienie tam, gdzie chodzi o ratowanie tegoż ducha, o obronę jego życia? Czyż nie jest to właśnie osiągnięciem przez nią jej właściwego przeznaczenia? Prawda — z pomiędzy milionów skrzydlatych ziarenek, które gaj brzozowy na wiosnę rozsiewa, może tylko co tysiączne ujmie się ziemi i wzędzie; ale cobyśmy powiedzieli o botaniku, któryby badania swe, kierowane metodą eksperymentalną, zreasumował w następującym wyroku: „Znana teoria o ziarnach wschodzących jest bajką; zbadałem ściśle dzieje kilkuset ziarn — wszystkie zginęły. Ziarno kiełkujące byłoby nienaturalne, byłoby „nadbrzozowe”. Są jednak mędrcy, częstokroć cieszący się wpływem, którzy w ten sposób wyrokuje, i to stojąc

w pośrodku gaju brzozowego, niepomni, skąd się brzozy wzięły. Jeżeli wszakże spojrzymy głębiej w życie moralne ludzkości, uznamy, że to życie stoi całe na wierze w możliwość poskromienia żądz; co więcej, na przeświadczeniu, że zwycięstwo nad sobą jest możliwe, przeświadczeniu eksperymentalnem również, bo chyba rzadko się zdarza jednostka tak słaba, któraby tego doświadczenia w mniejszym lub większym stopniu w ciągu życia nie zrobiła. I zwycięstwa, choćby tylko częściowe i drobne, nie typowe i świetne, jak w ideale przedstawionym przez sztukę, bez wątpienia częstsze są stosunkowo w życiu, niż w romansach. I, dzięki nim ludzkość się nie rozpręga, niemi ludzkość żyje tak, jak gaj brzozowy trwa, pomimo, że setki ziarenek giną. Tak — Parsifal przedstawia nam zjawisko życiowe głęboko prawdziwe, typowe, chociaż rzadkie, najzupełniej realne, chociaż ukazujące nam w danych rozmiarach i warunkach ideał. A jakiż wdzięczniejszy temat, jaki szlachetniejszy przedmiot może sobie obrać sztuka, jak nie odtwarzanie ideału, kresu naszych dążeń górnych? A zatem, jakiegokolwiek wyznajemy przekonania i światopoglądy, nie będziemy czynili Wagnerowi zarzutu z tego, iż nie dał nam w Parsifalu stotysięcznego warjantu „dziejów grzechu“. Powiem więcej: niezależnie również od swych światopoglądów uznamy wszyscy w tym jego czynie odwagę i śmiałość, z jaką poszedł przeciwko panującemu podówczas w pojęciach o życiu i sztuce kierunkowi; zawsze bowiem budzi w nas podziw człowiek silny, który płynie przeciw prądowi i nie tylko woda go nie znosi, ale on się zdoła w kierunku przeciwnym jej biegowi posuwać. Jeżeli wreszcie wyznajemy wraz z Wagnerem światopogląd spirytualistyczny, to będziemy mu wdzięczni za to, że oddał swój genjusz, swą wzniosłą sztukę na obronę najwyższych wartości moralnych, na obronę praw przyćmionych w onej dobie przez kult ciała, kult siły i zmysłów — obronę praw ducha.

(Ciąg dalszy nastąpi)

Konstanty Przewłocki.

Średniowiecze a teraźniejszość.

(Ciąg dalszy)

W klasycznym okresie średniowiecza, pomimo walk cesarstwa z papieżem, nauka kościelna o celach i zadaniach państwa cieszy się naogół uznaniem w całym zachodnim świecie chrześcijańskim. To też okres ten jest jednocześnie okresem prób ze strony Kościoła stopniowego wcielania w życie zasad, według których ma być zbudowane chrześcijańskie państwo Boże na ziemi. W tym celu Kościół dążył przede wszystkim do pacyfikacji świata chrześcijańskiego, bez czego niemożliwe byłyby żadne płodne próby reformatorskie. Środkiem, prowadzącym do tego, było ustanowienie w pierwszym rzędzie, tak zwanego, pokoju Bożego, *treuga Dei*, który, obejmując z początku trzy dni w tygodniu, miał się z czasem zamienić na stały pokój między jednostkami i narodami chrześcijańskimi. Następnie Kościół dążył do tego, by wszelkie spory o charakterze międzynarodowym rostrzygane były przy pomocy sądownictwa polubownego, to też sądownictwo to cieszyło się w średniowieczu wielkim uznaniem, a wydawanie wyroków powierzone było często samym papieżom. W celu łagodzenia skutków wojen i walk wewnętrznych oraz utrzymywania samej walki na poziomie rycerskim, Kościół dążył do usuwania z użycia oręża, który mógł obniżać ten poziom i powiększać ilość ofiar walk orężnych. Tak więc Sobór Laterański z r. 1139 zabronił używania kusz, jako broni nierycerskiej, obniżającej charakter walczących. Jeżeli teraz dla porównania uprzytomnimy sobie, że w naszych *quasi*-oświeconych czasach państwa cywilizowane przygotowują się najspokojniej i otwarcie do przy-

szłej wojny chemicznej na wielką skalę, to zaiste zmuszeni będziemy zakwestjonować utarte ogólnie zdanie o barbarzyństwie wieków średnich, natomiast zmuszeni będziemy postawić pytanie, jaka epoka jest bardziej barbarzyńską: średniowiecze, które stara się zabronić używania stosunkowo tak niewinnej broni, jak kusza, czy też nasze czasy, które dopuszczają masowe mordowanie ludzi, niby jakichś szkodliwych owadów?

Przytoczone powyżej przykłady oddziaływania Kościoła na stosunki zewnętrzne i wewnętrzne społeczeństw chrześcijańskich charakteryzują w dostatecznym stopniu poglądy ówczesne na zadanie i cele chrześcijańskiego państwa Bożego na ziemi. Jak wiemy z historii, państwo to wskutek oporu władzy świeckiej oraz przewagi pierwiastków ziemskich w człowieku wogóle, pozostało tylko rozpoczętym fragmentem, lecz nawet to, co zostało zrobione w tym kierunku, to częściowe ujęcie w karby jedynie drogą moralnego oddziaływania społeczeństw, składających się z ludzi o pierwotnych jeszcze instynktach i nieokiełzanych namiętnościach, wskazuje w dostatecznym stopniu, że droga, obrana przez średniowiecze, była jedynie prawdziwą i że pacyfikacja i przeobrażenie oblicza świata mogą być osiągnięte jedynie przez wcielenie w życie zasad chrześcijańskich pod duchowem kierownictwem Kościoła.

Przechodzę obecnie do poglądów średniowiecza na małżeństwo. Ponieważ dla średniowiecza wytyczną przy ocenie rozmaitych instytucji ludzkiego współżycia był przypuszczalny stan tej instytucji przed grzechem pierworodnym, przeto i poglądy na znaczenie i wartość małżeństwa uzależnione były od zapatrywań na wzajemny stosunek płci w stanie bezgrzesznym. Bóg ustanowił wprawdzie małżeństwo już w raju, lecz stosunki między płciami wówczas wobec nieśmiertelnej natury człowieka musiały, według wszelkiego prawdopodobieństwa, posiadać inny charakter, niż po grzechu, co jednak może być ustalone tylko przypuszczalnie. Tak więc wschodni teolog, św. Jan Damasceński, a poprzednio Grzegorz z Nissy, nauczali, że dziewictwo leżało w naturze pierwotnych ludzi i że mnożenie się rodzaju ludzkiego miało się odbywać inną, nie płciową drogą. Tomasz z Akwinu

jest wprawdzie innego zdania i sądzi, że rozmnażanie się rodzaju ludzkiego odbywałoby się i w bezgrzesznym stanie też drogą płciową, lecz popęd płciowy był, według jego zdania, wówczas wolnym od obecnej zmysłowości, „dlatego też, mówi on, wstrzemięźliwość, która w stanie niewinności nie zawierała w sobie nic chwalebne, obecnie jest chwalebną”.

Wobec takich poglądów, małżeństwo, przynajmniej w obecnej jego formie, mogło się wydawać dla średniowiecznej myśli religijnej skutkiem grzechu pierworodnego, skutkiem spaczenia naszej pierwotnej natury, a ponieważ zasadniczym celem chrześcijaństwa jest wzbudzenie w nas pierwotnej, niespaczonej natury, wskrzeszenie nowego Adama, przeto ideałem chrześcijańskiego średniowiecza stał się dziewictwo, które zbliża człowieka do pierwotnego bezgrzesznego stanu. Pogląd o wyższości dziewictwa był rozpowszechniony już w pierwotnym Kościele; dziewictwo uważane było za stan bliski anielskiego, jakby za wstęp do przyszłej doskonałości nadziemskiej i dlatego też zasadniczym warunkiem naśladownictwa Chrystusa było zachowanie dziewictwa, zupełne wyrzeczenie się ziemskiej miłości. Jednakże taki ascetyczny ideał dostępny był tylko dla garstki wybranych i nie mógł się stać ogólną regułą, chociażby ze względu na dalsze istnienie rodzaju ludzkiego, przeto Kościół nie tylko uznaje związek płciowy między mężczyzną i kobietą, ale i uświęca go, widząc w nim jeden z sakramentów, ustanowionych przez Chrystusa; przytem uznaje ten związek za potwierdzony przez samego Boga, a wobec tego nierozzerwalny, w myśl Chrystusa: „co Bóg połączył, człowiek niech nie rozłącza”. Według nauki Kościoła, małżeństwo, mając z jednej strony, ze strony ziemskiej, za główny cel mnożenie się rodzaju ludzkiego, posiada z drugiej strony znaczenie alegoryczne, jako symbol zjednoczenia się wierzącej duszy z Bogiem oraz połączenia Chrystusa z Kościołem. Papież Innocenty III w ten sposób określa znaczenie i cel małżeństwa w liście swym do biskupa z Metz: „Wyjaśniam Ci, drogi bracie, że dla małżeństwa potrzebne są dwa warunki, mianowicie łączność dusz i połączenie się ciał; pierwsze oznacza miłość duchową pomiędzy Bogiem a wierzącą duszą, do której stosują się słowa apostoła: „łączący się z Bogiem jest jednym i tym samym duchem

z Nim“; ¹⁾ drugie oznacza wewnętrzne cielesne połączenie Chrystusa z Kościołem, na które wskazują słowa Ewangelji: „I słowo stało się ciałem i mieszkało między nami“. ²⁾ W ten sam mniej więcej sposób charakteryzuje cel i znaczenie małżeństwa Rajmund Sabaudzki w swej naturalnej teologii. „Małżeństwo, mówi on, jest ustanowione i uświęcone w tym celu, by służyło jako znak i widomy wyraz tej duchowej wspólności i jedności, które powinny istnieć pomiędzy Bogiem i duszą ludzką“.

Ten transcendentalno-figuralny cel małżeństwa Kościół stawiał na pierwszym planie, a według poglądów, najczęściej odpowiadających duchowi Kościoła, sam związek małżeński ustanowiony był właściwie w celu ujęcia w karby ludzkiej zmysłowej natury. Małżeństwo miało zostać środkiem wychowawczym, dostosowanym do potrzeb ziemskiego życia i ludzkiej natury, a mającym na celu stopniowe osiągnięcie nadprzyrodzonej cnoty dziewictwa. Według tego, Kościół, biorąc pod swą opiekę i uświęcając małżeństwo, nie wyrzekał się w ten sposób wcale swego ascetycznego ideału naśladowania Chrystusa, lecz przez ujęcie w karby zmysłów ludzkich spodziewał się osiągnąć możliwie największe zbliżenie do tego ideału. Wobec tego zalecanem było zachowanie czystości nawet w małżeństwie i taki stan uważany był za szczyt chrześcijańskiej doskonałości, samo zaś małżeństwo miało za cel w takim razie nie wydawanie potomstwa, lecz duchowe wewnętrzne uświęcenie. Historia średniowiecza przytacza nam przykłady takich małżeństw, do których między innemi należało małżeństwo cesarza Henryka II, a u nas Bolesława Wstydliwego i Kingi.

Co do stosunków rodzinnych, to i w tym wypadku średniowiecze stało niewzruszenie na swem transcendentalnem stanowisku, przyznając przed uczuciami rodzinnemi pierwszeństwo miłości względem Boga, w myśl słów Chrystusa: „kto kocha więcej ojca swego lub matkę swą odemnie, nie godzien jest mnie“. To też w średniowieczu spotykamy cały szereg wypadków, że ludzie, poświęcający się Bogu,

¹⁾ I Cor. 6, 17.

²⁾ Decret. Gregor. IX l. I, tit. 21, c. 5.

wyrzekają się najbliższych związków krwi. Jako klasyczny przykład może tu służyć Elżbieta Turyńska, która z miłości do Chrystusa dążyła do wypłenienia ze swego serca wszystkich uczuć ziemskich i osiągnęła ten cel o tyle, że widok jej własnych dzieci nie wzbudzał w jej sercu większego odruchu od widoku innych osób, a następnie usunęła od siebie zupełnie swe własne dzieci i poświęciła się pielęgnowaniu obcych, porzuconych dzieci. Postępowanie to, które obecnym ludziom wydaje się przeciwnem naturze, w średniowieczu uważane było za nadprzyrodzone. Można się nie zgadzać z tym poglądem, można go odrzucać, lecz należy przynajmniej postarać się zrozumieć go w związku z ogólnym światopoglądem średniowiecza. Według tego ostatniego Bóg jest źródłem wszystkiego, do niego wszystko winno zdążać, a wobec tego osiągnięcie jedności z Bogiem przez poszczególnych ludzi stwarza samo przez się jedność wszystkich istot w Bogu, co jest celem świata. Ten więc, kto szuka jedności stworzeń bez poprzedniego zjednoczenia ich z Bogiem, jest na błędnej drodze i buduje na piasku, ten zaś kto wyrzeka się nawet najbliższych związków krwi dla Boga, staje się współpracownikiem budowy nadprzyrodzonego gmachu jedności całego świata, w której odzyska też jedność ze swoimi najbliższymi. Można, wprawdzie, zaprzeczać potrzeby takiego wyrzekania się najbliższych związków, lecz musimy tu uwzględnić, że, wobec wręcz przeciwnych tendencji ludzkiej natury, zdolnej naogół tylko do egoistycznej miłości najbliższych, niezbędne są wyjątkowe natury, któreby, przewyciężając najsilniejsze ludzkie instynkty, były jako świece, wskazujące ludzkości jej transcendentálne cele i niepozwalające zapomnieć o ich istnieniu. Zresztą jeżeli ujmie się poglądy średniowiecza na stosunki rodzinne nawet z punktu widzenia ich praktycznych wyników dla ziemskiego bytowania, to najniezawodniej stosunki rodzinne, oparte na pierwszeństwie miłości do Boga przed wszelką inną, układać się będą w szerokich masach ludności normalniej i prawidłowej, niż przy światopoglądzie społecznym, który, stawiając instynkty naturalne niby to na pierwszym planie, wnosi w ostatecznym rezultacie najsłabszy egoizm do stosunków rodzinnych i doprowadza do rozbicia rodziny,

jak to już widzimy częściowo w Europie, a całkowicie w Rosji sowieckiej.

Reasumując powyższe widzimy, że zarówno w sprawie małżeństwa, jak i stosunków rodzinnych, średniowiecze stoi niewzruszenie na gruncie przyznania pierwszeństwa transcendentalmu celom ludzkości przed ziemskimi. Że ascetyczne tendencje Kościoła, dążące do ujęcia w pewne karby nadmiernej zmysłowości ludzkiej natury, spotkały się z najwyższym oporem ze strony ludzi świeckich, zbytecznem jest chyba mówić. To też w tym zakresie Kościelne Państwo Boże zostało tylko w najwyższym stopniu niedokończonym fragmentem, który musiał ulec ostatecznemu rozbiciu pod naporem sił zmysłowej ludzkiej natury, nie będącej w stanie przewyciężyć swego przywiązania do ziemi i jej uciech. Jednakże historia świata nie zna drugiej równej epoki, któraby z podobną siłą i odwagą poszła w bój przeciw największej potędze świata, jaką są zmysły, i któraby z równą energią podjęła się zadania przeistoczenia natury ludzkiej w celu postawienia w niej pierwiastku duchowego nad cielesnym. W walce tej zmysły odniosły ostatecznie zwycięstwo, lecz pomimo swej porażki średniowiecze wydało całe zastępy ludzi, którzy wbrew wszystkim trudnościom osiągnęli to przeistoczenie i już za życia stawali się częściowo jakby mieszkańcami świata nadprzyrodzonego, obywatelami transcendentálnego Królestwa Bożego. Żadna inna epoka nie może pochlubić się równymi wynikami w dziedzinie uduchowienia człowieka; ani antyczna, ponieważ przed przyjściem Chrystusa człowiek nie był w stanie jeszcze wyraźnie przeciwstawić swej duszy światu zmysłowemu, ani epoka nowa, ponieważ człowiek nowoczesny przez dobrowolne pograżenie swej duszy w wir zjawisk materialnych zatracą ją coraz więcej i zbliża się do stanu nieomal tak groźnego, jak przed przyjściem Zbawiciela.

Przechodzę obecnie do innego działu systemu państwa Bożego, mianowicie do poglądów na pracę i własność. I w tej dziedzinie średniowiecze pozostaje wierne swej podstawowej zasadzie, że wszelkie czynności i wszelka działalność człowieka posiadają wartość o tyle tylko, o ile sprzyjają jego wewnętrznemu doskonaleniu się i osiągnięciu przez to zba-

wienia wiecznego. Ponieważ wszelka działalność ziemską odrywa człowieka w mniejszym lub większym stopniu od rozmyślań nad tem, co wieczne i co dotyczy zbawienia duszy, przeto życie kontemplacyjne w zasadzie uważane było za wyższe od życia czynnego. W pierwotnym bezgrzesznym stanie nie było żadnej pracy, żadnych walk i trosk o chleb powszedni, lecz niewzruszony spokój w Bogu. Dla poparcia tezy o wyższości życia kontemplacyjnego nad czynnem opierano się też na tekście ewangelicznym, według którego Chrystus przy odwiedzinach dwóch siostr, Marji i Marty, przyznał pierwszeństwo pierwszej z nich, pogrążonej całkowicie w słuchaniu słów Jego, podczas gdy druga zajęta była wyłącznie krzątaniem się koło ugoszczenia Jego. Jednakże Kościół, uznając zasadniczo wyższość życia kontemplacyjnego nad czynem, nie zapominał o klątwie, rzuconej na pierwszych ludzi w raju: „w pocie czoła twego zdobywać będziesz chleb twój“, zdawał sobie także doskonale sprawę z tego, że obecne warunki życia ziemskiego różnią się zasadniczo od stanu pierwotnej niewinności i że bezczynność może stać się zgubną dla duszy, wciągając ją w sieć żądz zmysłowych. Dlatego praca była usilnie zalecana przez Kościół, jako środek moralno-pedagogiczny ogromnej doniosłości. I w tym więc wypadku Kościół nie odstępuje od swej transcendentalnej ideologii i ma na celu nie tyle użyteczność pracy dla życia ziemskiego, jak raczej znaczenie jej dla uduchowienia człowieka, a tem samem dla osiągnięcia przez niego zbawienia wiecznego. W myśl tej zasady założyciele zakonów, jak św. Franciszek, Bernard, Benedykt i inni, uznając pracę za jeden ze środków umartwienia ciała, wnosili do reguły klasztornej wymagania usilnej pracy i chociaż nie miała ona mieć za główny cel powiększania ilości dóbr ziemskich, jednakże pomimo to była wykonywaną z wielkiem wyęzieniem sił, wobec przyznania jej charakteru ascetyczno-wychowawczego. Stwierdzonem jest, że mnichom średniowiecza zawdzięczamy w znacznej mierze wykarczowanie lasów, ulepszanie roli i przetworzenie pierwotnych lesistych i błotnistych gruntów na uprawne i kwitnące pola; w szczególności położyli oni ogromne zasługi koło zakładania winnic, sadów owocowych i ogrodów warzywnych. Najsurowsi

asceci byli też ludźmi wytrwałej pracy, którzy w imię pokory i umartwienia swego ciała nie wstydzili się wykonywać najniższych robót.

Z drugiej strony jednak wszelka praca, która wychodziła poza ramy religijnego celu zbawienia duszy, a miała charakter przemysłowy, obliczony na korzyść, uważana była za szkodliwą, jako mająca na względzie jedynie ziemskie cele. Praca powinna być naogół tak wykonywana, aby przez nią nigdy nie tracić z oczu głównego celu ludzkiego życia, t. j. zbawienia wiecznego. *Speculum monachorum*, pedagogiczny utwór z XII wieku, daje następujące nauki mnichom, żyjącym po klasztorach: „gdy rozpoczynasz pracę, powinienes prowadzić ją tak, aby troska o nią nie odrywała ducha twego od rzeczy Boskich“. Z tego też względu osobom duchownym wzbronione było prowadzenie pracy, mającej na celu tylko materialne zyski.

Streszczając, co się powiedziało, możemy stwierdzić, że, według światopoglądu średniowiecza, właściwym ideałem było życie kontemplacyjne, a praca była zalecaną nie ze względu na jej wartość ekonomiczną, ale tylko ze względu na jej znaczenie religijno-wychowawcze; miała ona służyć nie do osłabienia życia kontemplacyjnego, lecz raczej do spotęgowania go przez umartwienie ciała, spowodowane wysiłkiem, nieodłącznym od wszelkiej pracy. Dlatego praca na równi z modlitwą, postem i biczowaniem stanowiła treść ascetycznego życia w średniowieczu.

Na tych samych zasadach oparty był też stosunek Kościoła do innego ekonomicznego problemu, jakim jest posiadanie własności nieruchomości. W stanie pierwotnej niewinności nie było potrzeby pracy, nie istniało też prawo własności. Pierwotny Kościół uznawał wobec tego wspólność własności za nakaz samego Boga: „Bóg, powiada św. Ambroży, chciał, aby posiadanie ziemi i korzystanie z jej owoców było wspólnem dla wszystkich ludzi, lecz chciwość ustanowiła prawo własności“. Papież Grzegorz I nauczał także, że ziemia jest wspólną własnością wszystkich ludzi, a więc i owoce jej powinny być używane narówni przez wszystkich. Kościół w średniowieczu potwierdzał tę doktrynę dawniejszego Kościoła, a Sobór Wiedeński z r. 1267 wygło-

sił to we wstępie do swych dekretaljóv. Tomasz z Akwinu tak pisze w tej kwestji w swej „Summa Theologiae”: „na mocy prawa naturalnego wszystkie rzeczy są wspólną własnością, lecz jednocześnie z grzesznym upadkiem przyszła chciwość, która na miejsce pierwotnego wspólnego władania wprowadziła instytucję indywidualnej własności. Chciwość jedynie stworzyła pojęcia „moje” i „twoje” w przeciwieństwie do prawa naturalnego, według którego wszystko jest wspólne”. W „Romansie Róży” wszystkie nieszczęścia świata wyprovadzone są z pojawienia się prywatnej własności.

Tak więc, według ogólnie przyjętego w średniowieczu poglądu, własność powstała jedynie wskutek grzechu, a przeto człowiek, odkupiony przez Chrystusa z niewoli grzechu, winienby wyrzec się własności i stać się dobrowolnie ubogim, powinienby wyrzec się ziemskich bogactw, by zdobyć wieczne, niebieskie, w myśl słów Chrystusa: „nie gromadźcie bogactw na ziemi, lecz gromadźcie je na niebie”, lub też innych: „łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igły, niż bogaczowi wejść do Królestwa Niebieskiego”. Te teksty ewangeliczne oraz kompletne ubóstwo samego Chrystusa służyły za podstawę do przyznania ubóstwu zasadniczej wyższości nad bogactwem. Naśladowanie Chrystusa wymagało zupełnego ubóstwa, a logicznem następstwem tego musiała być bezwzględna negacja własności dla ludzi, którzy obrali drogę tego naśladownictwa. To też do reguł wszystkich zakonów średniowiecza wprowadzone było wymaganie wyrzeczenia się wszelkiej prywatnej własności. Apostoł ubóstwa w średniowieczu, Franciszek z Assyżu, tak nauczał w tej sprawie: „nago (t. j. pozbawiony wszelkiej własności) powinien się oddać w ręce Zbawiciela, ponieważ przez własność, o którą się ludzie troszczą i o którą wiodą wzajemne walki, zanika miłość wszelka ku Bogu i bliźniemu”. Lecz ze wszystkich form własności najnienawistniejszą dla ascetycznego ducha średniowiecza był pieniądz, który w największym stopniu rozwijał w ludziach uczucie chciwości i umożliwiał korzystanie z uciech tego świata. „Nie możecie służyć Bogu i mammonie”, te słowa Chrystusa były przewodnią zasadą średniowiecza.

Ma się rozumieć, że ewangelja ubóstwa, będąca zasadą

wszystkich zakonów, nie mogła stać się ogólną regułą, któraby obowiązywała także ludzi świeckich, lecz i dla świeckich ubóstwo miało być, jeżeli nie regułą, to w każdym razie idealnym wzorem. I w świeckim życiu należało stawiać tamy dążeniu do gromadzenia bogactw i ograniczać się tylko do posiadania niezbędnego minimum życiowego. Z tem ograniczeniem Kościół od początku dopuszczał istnienie prawa własności; można było korzystać z własności dla zaspokojenia niezbędnych potrzeb, wszelka zaś nadwyżka dochodów miała być oddana na wspólny użytek. Kościół w średniowieczu zajął analogiczne stanowisko. Co prawda, św. Tomasz z Akwinu wątpi, aby ktobądź miał prawo do wyłącznego władania jakąś rzeczą, lecz jednocześnie, powodowany względami praktyczności, uznaje za konieczne, aby dobra ziemskie pozostawały we władaniu poszczególnych osób. Według niego, grzech stworzył prawo prywatnej własności, ale właśnie trwanie tego grzesznego stanu wymaga, aby prawo to zostało utrzymane, albowiem ludzie w stanie grzechu lepiej pracują na swoim, niż na wspólnym. I w tym więc wypadku kościelna myśl średniowieczna zmuszoną jest czynić ustępstwa na rzecz słabości ludzkiej natury i uznawać istnienie prywatnej własności, jednakże uznanie to ogranicza warunkiem, że korzystanie z własności nie powinno przekraczać granic niezbędnych środków do życia. Tak więc, gdy od mnichów wymagałoby się całkowite wyrzeczenie się wszelkiej własności, ludzie świeccy powinni byli ograniczać korzystanie z niej do zaspokojenia tylko niezbędnych potrzeb.

Słowem światopogląd średniowiecza na pracę i własność możemy streścić jak następuje: Kościół, zachowując, jako niezwruszony ideał w życiu klasztornej stan zupełnego ubóstwa i ascetycznej kontemplacji, uwarunkowanej wszelkimi formami umartwienia ciała z usilną pracą włącznie, w życiu świeckim robi niezbędne ustępstwa na rzecz wymogów praktycznych, żądając od wszystkich usilnej pracy, głównie jako środka pedagogiczno-moralnego, oraz uznając częściowo prawo własności w celu pobudzenia pracy do większej intensywności i wytwórczości.

Nauka Kościoła o ubóstwie, jako niezbędnym warunku

naśladowania Chrystusa, przyczyniła się do wspaniałego rozwoju dobroczynności w wiekach średnich. Ludzie bogaci dobrowolnie zrzekali się swych bogactw na rzecz Kościoła, by zbliżyć się możliwie do ewangelicznego ideału ubóstwa. Jednocześnie z tem oddawano się z wielkim zaparciem się siebie pielęgnowaniu chorych, jednakże to ostatnie, zarówno jak i jałmużna, miały na celu nie tylko ulżenie cierpieniu innych, ale też ascetyczne umartwianie własnego ciała, w imię naśladowania Chrystusa. Cierpienie bowiem, według ówczesnego światopoglądu, było zesłaniem Niebios i jako takie pomocne do zbawienia duszy; ulżenie więc cierpieniom innych winno być połączone z własnem umartwieniem i takim sposobem uczynki miłosierdzia stawały się zbawieniem dla stron obu, dla pełniącego je i przyjmującego. Wobec tego jałmużna w średniowieczu, równie jak i praca, należą do zakresu ascetycznego umartwiania ciała. Sobór w Hohenalbheimie z r. 916 tak głosi: „pokuta powinna się składać z postu, nocnego czuwania, modlitwy i jałmużny“, a Cezary Hejsterbach tak pisze o tem: „jałmużna jest uzupełnieniem postu, ozdobą modlitwy i nocnego czuwania, oznaką dobrego serca i nadzwyczajnym środkiem leczniczym przeciw grzechom“. Sam Kościół uważał siebie jakby za naturalnego opiekuna wszystkich chorych i ubogich oraz wdów i sierót, dlatego też miał w specjalnej pieczy wszystkie instytucje dobroczynne, jak przytułki dla biednych i opuszczo-nych, oraz szpitale dla chorych, które, według zarządzenia Kościoła, powinny były być zakładane przy każdym klasztorze.

W związku z poglądem średniowiecza na pracę, stoi też rozwój ekonomicznej polityki w tej epoce. Ponieważ praca była cenioną głównie z moralno-pedagogicznego znaczenia, własność zaś była ograniczoną do zdobywania niezbędnych środków do życia, przeto i nabycie wszelkiej własności mogło być tylko rezultatem poprzednio wyłożonej pracy. Wszelki więc przemysł, obliczony na dochód, był z tego punktu widzenia niedopuszczalnym, sama zaś produkcja musiała być ograniczoną tylko do wytwarzania rzeczy niezbędnych. Kościół ganił wszelki zbytek w mieszkaniu i w odzieży, a przeto przemysł, obliczony na zaspokojenie

bardziej wyrafinowanych potrzeb, nie mógł się rozwijać. Następnie, ponieważ praca uważana była za jedyne źródło uprawienia do zarobku, przeto wszelka spekulacja stawała się czemś niedopuszczalnem; szczególnie sprzeciwiało się poglądom średniowiecznym oddawanie pieniędzy na procent. Dla średniowiecza było niezrozumiałem, jak pieniądz sam przez się może tworzyć nowy pieniądz; procent uważano tylko jako premję za czas, każdy więc, kto pobierał procent, wykorzystywał dla swej osobistej korzyści instytucję Boską, jaką jest czas. Wobec tego cały szereg dekretów rozmaitych soborów oraz papieży zabraniał stanowczo pobierania procentu. Również niedopuszczalnem było podnoszenie w celach zysku cen na przedmioty pierwszej potrzeby. Już kapitułarze Karola Wielkiego zabraniały sprzedaży zboża drożej w latach nieurodzaju, niż w normalnych czasach. Wogóle sprzedaż nabytego przedmiotu po cenie wyższej, niż cena nabycia, uważana była za dopuszczalną o tyle tylko, o ile sprzedający ulepszył ten przedmiot przez własną pracę. Praca była nie tylko niezbędną podstawą prawa do zarobku, ale suma tej pracy stawała się miarą obiektywnej wartości przedmiotu. W myśl tej zasady regulatorem cen nie był stosunek podaży do popytu, jak to jest obecnie, lecz ceny były ustanawiane drogą prawną przez dekrety władz duchownych i świeckich. Wobec uznania pracy za jedyne i wyłączne źródło prawa na zarobek, średniowiecze patrzyło równie niechętnem okiem na handel, jak i na pieniądz tembardziej, że cała gospodarka tej epoki była naturalną, a nie wymienną; podstawą jej było rolnictwo, a wszystkie stosunki prawne opierały się na stosunku do ziemi.

Jak widać z powyższego, zasady ekonomicznej polityki średniowiecza były diametralnie przeciwne ekonomicznym pojęciom świata antycznego. Ten ostatni cenil najwyżej to, co dla średniowiecza było najwstrętniejszem, mianowicie pieniądz. Dlatego też w starożytności ceniono wyżej handel od rolnictwa i rzemiosł, jako środek do prędszego i łatwiejszego wzbogacenia się, w średniowieczu zaś odwrotnie miano w nienawiści pieniądz i handel, jako źródło zmaterializowania i przywiązania ludzkiego ducha do ziemi, stawiano natomiast wysoko rolnictwo i rzemiosła, ponieważ praca

w tych zawodach, umartwiając ciało, podnosiła myśl i ducha ku Bogu.

Więc w zakresie ekonomicznej polityki także, narówni z innymi dziedzinami życia ludzkiego, średniowiecze pozostawało wierne swej podstawowej zasadzie dążenia przede wszystkim do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi z pozostawieniem na uboczu wszystkich wyłącznie ziemskich celów. Lecz i w tej dziedzinie system państwa Bożego nie był w stanie przewyciężyć ziemskich instynktów człowieka w większej mierze, niż w poprzednio przedstawionych dziedzinach życia ludzkiego. Tak, jak państwo świeckie naogół niechętnie tylko wyrzekało się swej niezależności na rzecz idealnego Państwa Bożego, jak ascetyczne tendencje Kościoła w zakresie życia płciowego spotkały się z najzaciętszym oporem ze strony zmysłowej ludzkiej natury, jak wreszcie zasada ubóstwa i ograniczenie prawa własności rozbiły się o chciwość ludzką, tak samo i w zakresie polityki ekonomicznej zakaz wszelkich zarobków, nie opartych na pracy, już to w postaci spekulacji, handlu czy też oddawania pieniędzy na procent, spotkał się z oporem tej ziemskiej strony natury ludzkiej, która dąży do osiągnięcia jak największej korzyści przy minimalnym wysiłku; opór w tym kierunku przejawiał się szczególnie ze strony czynników miejskich, które w XIII wieku zaczynają przychodzić do głosu i znaczenia, i które najwięcej ze wszystkich warstw społeczeństwa ówczesnego sprzeciwiają się ascetycznym tendencjom Kościoła, co znachodzi swe wytłumaczenie w nadzwyczaj szybkim wzroście bogactw w miastach po ukończeniu wypraw krzyżowych.

Przechodzę obecnie do pojęć prawnych w średniowieczu. Podstawą prawa w starożytności było istnienie państwa narodowego. Jednostka była podmiotem prawnym o tyle tylko, o ile była członkiem pewnego państwa, obcokrajowcy zaś byli pozbawieni naogół prawie wszelkich praw. Wprawdzie na tworzenie się pojęć prawnych wywierały wpływ istniejące wierzenia religijne, ale te ostatnie nie wychodziły też poza ciasny zakres idei państwa narodowego. Idea przyrodzonych praw każdej jednostki ludzkiej oraz idea braterstwa ludzi były prawie zupełnie obce światopoglądowi epoki

antycznej; słabe przebłyski tych pojęć spotykamy dopiero u schyłku tej epoki w neoplatonizmie lub u stoików rzymskich, i dopiero chrystjanizacja Europy wprowadza do zakresu prawa pojęcia, nie stojące w związku z narodowym państwem, lecz odwrotnie stojące ponad nim w postaci prawa naturalnego, jako wyrazu woli samego Boga. „Razem ze stworzeniem świata Bóg ustanowił prawa naturalne“, powiedziane jest na wstępie do dekretów Soboru Wiedeńskiego z r. 1267. Wprawdzie wskutek grzechu pierworodnego prawo naturalne zostało spaczne i istniejące prawo państwowe w mniejszym lub większym stopniu odstępuje od zasad prawa naturalnego, lecz w każdym razie związek z tem ostatniem nie jest zupełnie zerwany i zadaniem Kościoła staje się sprowadzenie istniejących norm prawa państwowego do czystych norm prawa naturalnego, wyrętego w sercach ludzkich przez Boga. Wobec takiego poglądu źródłem prawa w średniowieczu staje się nie władza państwowa, lecz sam Bóg, przejawiający swą wolę przez Kościół, a celem prawa nie tyle obrona interesów państwa ziemskiego i ziemskiego współżycia ludzi, ile współdziałanie w przeistoczeniu stosunków ludzkich dla osiągnięcia transcendentnego Królestwa Bożego.

Prawo kanoniczne w średniowieczu stara się, wprawdzie, opierać na istniejących normach prawa rzymskiego i staro-niemieckiego, ale modyfikuje je w myśl zasad chrześcijańskich. Przedewszystkiem prawo kanoniczne uznaje równą zdolność prawną wszystkich ludzi, bez różnicy ich stanowiska socjalnego i pochodzenia, w przeciwieństwie do prawa rzymskiego, które uwarunkowywało przyznanie tej zdolności posiadaniem prawa obywatelstwa rzymskiego, oraz staroniemieckiego, które w tym wypadku stawiało, jako warunek, posiadanie wolności osobistej. Następnie, ponieważ podstawą wszelkich stosunków między ludźmi powinno być przedewszystkiem dążenie do urzeczywistnienia transcendentnego Królestwa Bożego, przeto wszelkie normy prawa cywilnego powinny być też wyprowadzone nie tyle na podstawie pojęć ekonomicznych, ile na podstawie oderwanych pojęć świata nadzmysłowego.

Jak już wiemy, transcendentálny światopogląd średnio-

wieczą zajmował zasadniczo negatywne stanowisko względem instytucji własności indywidualnej, zmuszony był jednak względami praktycznymi do częściowego jej uznania. Kościół starał się przynajmniej zmodyfikować prawo własności według wymagań światopoglądu chrześcijańskiego, dążył więc w pierwszym rzędzie do wyeliminowania człowieka ze sfery prawa rzeczowego, innemi słowy do zniesienia niewolnictwa, a następnie do ograniczenia prawa własności przez obowiązkowe wydzielanie części dochodów z niej na rzecz Kościoła, który wzamian za to obejmował cały zakres działalności dobroczynnej. W analogiczny sposób traktował też Kościół normy prawa, dotyczące nabywania własności nieruchomości. Gdy prawo rzymskie uznawało nabywanie własności przez przedawnienie i wymagało tylko, by pierwotne zewłaszczenie dokonywane było *bona fide*, prawo kanoniczne, rozpatrując tę kwestję wyłącznie z punktu widzenia moralnego, żąda w tym wypadku, by nie tylko pierwotny właściciel, ale i żaden z następnych nie poczuwał się nigdy do nieprawego posiadania własności. Jest rzeczą naturalną, że wobec takiego stanowiska względem nabywania własności przez przedawnienie wogóle, musiał Kościół potępiać stanowczo to nabywanie w wypadkach, gdy pierwotne zewłaszczenie dokonywane było drogą gwałtu, co się zdarzało dość często w praktyce owych czasów. W celu utrudnienia takiego nieprawego nabywania cudzej własności Kościół dążył do wprowadzenia w świeckim prawodawstwie możliwie długiego terminu dla przedawnienia.

Co się tyczy prawa umownego, to i w tym wypadku Kościół zajmował stanowisko, zasadniczo przeciwne pojęciom prawa rzymskiego. To ostatnie wymagało, aby wszelkie umowy zawierane były według pewnej ściśle określonej formy — dopiero późniejsze, tak zwane prawo pretorskie osłabiło w znacznym stopniu ten rygor, nie znosząc go jednak zupełnie — w przeciwnym razie umowa stawała się nieważną. W przeciwieństwie do tego, prawo kanoniczne stoi niewzruszenie na stanowisku, że dane słowo jest święte i obowiązuje samo przez się, bez żadnych dodatkowych formalności, a wobec tego dla ważności umowy nie potrzebnem jest zachowanie żadnych specjalnych formalności, wystarcza

ustne wyrażenie woli; innemi słowy dana obietnica służy sama przez się do wytworzenia zobowiązania. Niewykonanie obietnicy byłoby naruszeniem Boskiego prawa naturalnego, a więc szkodliwem dla zbawienia duszy, a wobec tego nie może być ono dopuszczalnym; takie było zapatrywanie prawa kanonicznego w tej kwestji.

W interesie też zbawienia jednostki Kościół odmienił staroniemieckie prawo spadkowe, według którego dziedziczenie dopuszczonem było tylko na zasadzie stosunku pokrewieństwa, a, zgodnie z przepisami prawa rzymskiego, przyznał testatorom prawo dowolnego rozporządzania swym majątkiem, by dać ludziom możność zapisami dobroczynnemi łagodzić skutki ziemskich grzechów po śmierci. Z powyższego widzimy, że przy ustaleniu norm prawa cywilnego Kościół, nie odstępując od swej wytycznej linii, kierował się nie tyle względami na same sprawy ziemskie, ile względami na interesy moralne jednostki, interesy jej wiecznego zbawienia.

Więcej jeszcze, niż w prawie cywilnem, uwydatnia się transcendentalna ideologia Kościoła w prawodawstwie karnem. Przedewszystkiem same dowody procesualne opierały się wyłącznie na religji, przyczem prawo kanoniczne dopuszczało w charakterze dowodów jedynie przysięgę, składaną przez świadków i strony wtedy, gdy prawo świeckie dopuszczało w tym celu także pojedynek, jako sąd Boży, oraz próbę ognia i wrzącej wody. Kościół stał na stanowisku, że opierać się w dochodzeniu prawdy na wynikach pojedynku, lub też próby ognia i wrzącej wody, znaczy kusić Boga, by czynił cud, co jest niedopuszczalnym ze stanowiska religji. Na miejsce tego, w wypadkach niemożliwości wykrycia prawdy zwykłemi drogami prawo, kanoniczne wymagało od oskarżonego złożenia przysięgi niewinności, która w pewnych wypadkach powinna była być potwierdzoną przez poręczycieli, składających przysięgę na to, że są przekonani o prawdziwości zeznań oskarżonego.

Co się tyczy samego przyznania zaistnienia przestępstwa, to takowe opierało się nie tyle na dokonanym fakcie, ile na stwierdzeniu istnienia lub nieistnienia przytem subiektywnej złej woli. Gdy dla prawa staroniemieckiego, również

jak i dla nowoczesnego miarodajnym dla stwierdzenia przestępstwa jest sam obiektywny jego fakt, dla prawa kanonicznego wystarcza w tym wypadku stwierdzenie obecności złej woli, chociażby wola ta dla jakichbądź względów nie mogła przejawić się w czynie. Odwrotnie, gdy niema złej woli, niema przestępstwa, chociażby istniał sam obiektywny fakt. Tu przejawia się najjaskrawiej transcendentalizm światopoglądu średniowiecza, który wszystkie złe czyny ludzkie ujmuje wyłącznie z punktu widzenia grzechu, z punktu widzenia przekroczenia woli Bożej, i na każdym kroku ma na względzie przeważnie interesy duszy, interesy zbawienia wiecznego. Wobec takiego ujęcia sprawy przestępstwa, podstawą do wymierzania kary staje się nie sam obiektywny fakt, lecz istnienie złej woli, niezbitcie stwierdzone zapoczątkowaniem wykonaniem. Samo zaś przestępstwo było uważane przede wszystkim za naruszenie zgody między ludźmi, nakazanej przez Boga, i rozpatrywane było z punktu widzenia obrazy Majestatu Boskiego, z punktu widzenia złamania praw Boskich, a nie państwowych. Dlatego w średniowiecznym prawie karnym zanika prawie zupełnie pojęcie przedawnienia, które odgrywało wielką rolę w prawie karnym rzymskim, oraz staroniemieckim, również, jak odgrywa w nowoczesnym: dla przestępstwa przeciw Bogu nie może być przedawnienia, i, jako grzech, może być ono zmyte tylko drogą pokuty.

Co się tyczy celu kary za przestępstwo, to cel ten nie polega na rekompensacie poszkodowanego, jak to miało głównie na względzie prawo staroniemieckie, lecz polega z jednej strony na zadośćuczynieniu za obrazę Majestatu Boskiego, a z drugiej na oczyszczeniu z grzechu samego przestępcy. Chociaż więc w średniowieczu istniały świeckie kary, jednakże na pierwszym miejscu postawioną była kościelna pokuta, która miała oczyścić winowajcę z grzechu i uchronić go od potępienia wiecznego w dniu sądu Bożego. Wieczne więc zbawienie duszy, a nie ochronę interesów ziemskich, stawia kanoniczne prawo karne na pierwszym miejscu. — Tak się przedstawia w krótkim zarysie treść zasadniczych pojęć prawnych według systemu nadzmysłowego Królestwa Bożego na ziemi. Prawo to nie troszczy się zbyt

wiele o obronę ziemskich interesów ludzi, lecz ma głównie na celu ich moralne przeobrażenie dla osiągnięcia swego ostatecznego ideału, królestwa Bożego na ziemi, gdzie wszelkie ziemskie prawo stanie się samo przez się zbytecznem, a ludzie w swem postępowaniu poczną kierować się tylko normami prawa naturalnego, wrytego w ich sercach przez samego Boga. W praktyce jednak tendencje prawa kanonicznego musiały spotkać się z oporem państwa świeckiego, które, chociaż podzielało w zasadzie transcendentálny pogląd Kościoła, jednakże powodowane instynktem samozachowawczym sprzeciwiało się ostatecznym wywodom tego światopoglądu, które musiałyby doprowadzić do pochłonięcia prawa świeckiego przez kanoniczne. W tym też zakresie średniowieczne Państwo Boże, jak i w zakresie polityki i stosunków ekonomicznych, pozostało tylko nie wykończonym fragmentem, z których każdy jednak świadczy o wzniosłości i wielkości całego planu, według którego miał być zbudowany całkowity gmach Państwa Bożego na ziemi.

Pozostaje jeszcze ustalić zasadnicze pojęcia średniowiecza co do ustroju społecznego wogóle. Jak już wiemy, zasadniczą nauką Kościoła było, że państwo i własność powstały tylko wskutek upadku człowieka i nieznane były w stanie pierwotnej niewinności; wszystkie więc nierówności społeczne, wynikające z istnienia tych dwóch instytucyj, nie mogły się wobec tego zmieścić w ramach systemu Państwa Bożego. Jak wszyscy ludzie wychodzą równi z rąk Stwórcy, tak też wszyscy zostali jednako odkupieni przez Chrystusa z niewoli grzechu i są wobec tego równi w obliczu Boga. Stąd Kościół musiał zajmować zasadniczo wrogie stanowisko względem istniejącego w średniowieczu ustroju społecznego, który był zbudowany na zasadach feudalno-arystokratycznych i dążył od samego początku z jednej strony do złamania samowoli wyższych warstw społeczeństwa, a z drugiej do podniesienia niższych warstw i wyrwania ich ze stanu niewoli. Jako pierwowzór dla ustroju społecznego wystawiano podział aniołów na dziewięć hufców, chociaż wszyscy aniołowie są równi w obliczu Boga. Tak i tu na ziemi ludzie mają być podzieleni na klasy i wykonywać rozmaite funkcje społeczne, lecz funkcje te powinny być

uważane jako obowiązek i nie mogą dawać żadnych specjalnych praw i przywilejów; w myśl tej idei całe społeczeństwo ludzkie ma tworzyć harmonijną całość, na którą mają się składać rozmaite klasy społeczne, każda w swym zakresie. Socjalną politykę Kościoła można więc scharakteryzować w ten sposób, że dążyła ona do utworzenia ze społeczeństwa ludzkiego, jakby odbicia świata niebieskiego. Pierwszym krokiem Kościoła w kierunku zreformowania społeczeństwa było dążenie do podporządkowania wszystkich ludzi wspólnemu prawu, bez różnicy ich stanowisk społecznych. Jak wszyscy ludzie są równi w obliczu Boga, tak też wszyscy powinni być równi przed sądem Kościoła, jako namiestnictwa Bożego; król i najniższy wyrobnik zostają w tym sensie najzupełniej zrównani; władca, który naruszył nakazy Boskie, ulega karze kościelnej narówni z każdym innym śmiertelnikiem.

Taką była zasada prawa kanonicznego w średniowieczu, lecz rzecz jasna, że takie stanowisko Kościoła spotkało się ze silnym oporem możnowładztwa i Kościół również i w tej dziedzinie stosunków ludzkich zmuszony był uwzględnić wymogi życia praktycznego, które nieuniknienie prowadziło do podziału na wyższych i niższych, bogatszych i biedniejszych, i uznać w pewnym stopniu istniejące stosunki społeczne. Uznanie to, wprawdzie, było uwarunkowane przyznaniem ze strony wyższych klas prymatu duchowieństwa, jako wspólnego kierownika wszystkich ludzi ku wiecznym celom, ale w rzeczywistości prymat ten, nawet w czasie największych wpływów Kościoła, nie mógł nigdy osiągnąć tego znaczenia, do jakiego dążył Kościół. Tak więc, pomimo swych wysiłków, Kościół nie był w stanie zmienić zasadniczo istniejących stosunków społecznych i zmuszony był ograniczyć swój wpływ w tym kierunku do łagodzenia rażących przeciwieństw klasowych i do poddania w możliwie największym stopniu wszystkich ludzi jednostajnemu prawu.

Streśćmy jeszcze raz pokrótce wszystko, cośmy powiedzieli o średniowiecznym systemie Państwa Bożego na ziemi. Podstawą tego systemu było przedewszystkiem dążenie do przeistoczenia natury ludzkiej w celu postawienia w niej

pierwiastka duchowego nad cielesnym, a następnie dążenie do przekształcenia stosunków ludzkich w ten sposób, aby społeczeństwo ziemskie mogło być stopniowo przeobrażone w nadzmysłowe Królestwo Boże, gdzie sam Bóg obejmie bezpośrednie rządy nad światem. Droga do przeistoczenia natury ludzkiej prowadzi przez ascezę i dlatego asceza stanowi podstawę całego nadprzyrodzonego gmachu Królestwa Bożego. Bez opanowania zmysłowej natury nie może być odrodzenia duchowego, tych ponownych urodzin, o których Chrystus mówił Nikodemowi; każdy więc, kto dąży do tego odrodzenia, musi przestać być sługą ciała, tego źródła grzechu, a stać się jego panem. Taką była logika ascezy w stosunku do jednostki, a w stosunku do społeczeństwa opiera się ona na niewzruszonej wierze w słowa Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam przydana”. Gdy zaś nastąpi duchowe odrodzenie poszczególnych jednostek, wtedy świat ziemski, ów padół łez i cierpienia, opromieni się Boskiem światłem, wtedy nastąpi także przeistoczenie jego w nadzmysłowe Królestwo Boże, w którym znikną wszelkie łzy i cierpienia, a będzie wieczny spokój w Bogu. W ten odległy ideał zapałtrzone jest średniowiecze w osobie najlepszych swych synów i dla osiągnięcia tego ideału Kościół dążył do poddania swym wpływom stosunków ziemskich z państwem świeckim na czele. Jak wiemy, Kościół w tem swem dążeniu napotkał na silny opór ducha świata tego, ducha cielesności i przywiązania do ziemi, i wobec tego zmuszony był odstępować od swych prostolinjowych dążeń i robić niezbędne ustępstwa na rzecz zmysłowej ludzkiej natury, lecz nawet same ustępstwa te na rzecz państwa, małżeństwa, własności i wszystkich innych instytucyj ludzkich Kościół czyni w ten sposób, aby instytucje te nie służyły wyłącznie cielesnym, ziemskim celom ludzkości, lecz mogły być jednocześnie szkołą, etapem przygotowawczym do stopniowego osiągnięcia coraz to wyższych form doskonałości dla jednostki oraz stopniowego ulepszenia zbiorowego życia ludzkiego. Zgadzając się więc na kompromisy ze zmysłową ludzką naturą, Kościół nie tracił nigdy z oczu swego zasadniczego ideału, jakim było *Civitas Dei* na ziemi. Tak uznając istnienie państwa świeckiego, Kościół stawia,

jako zasadniczy warunek tego uznania, że państwo to będzie chrześcijańskim, czyli że w swych zewnętrznych stosunkach z innymi państwami, równie jak w swym wewnętrznym życiu, opierać się będzie wyłącznie na zasadach chrześcijańskich. Pod tym warunkiem państwo świeckie zyskiwało nie tylko uznanie Kościoła, ale nawet częściowe uświęcenie przez osobę swego monarchy, który zyskuje w tym wypadku od Kościoła dostojęstwo pomazaństwa Bożego i, stając się źródłem wszelkiej władzy i hierarchji w państwie, łączy to ostatnie poprzez Kościół ze światem nadzmysłowym. W takim też tylko wypadku staje się słuszną maksyma o pochodzeniu wszelkiej władzy od Boga, a sama władza państwowa zyskuje niezłomną wytyczną dla swego postępowania oraz dochodzi do posiadania niezbędnego autorytetu, bez którego niemożliwy jest normalny rozwój państwowy. Instytucja własności prywatnej zyskuje uznanie Kościoła tylko pod warunkiem, że będzie służyła do zaspokajania jedynie niezbędnych potrzeb życiowych, nigdy zaś do zbytkownego życia lub jako środek do ciemnienia innych. W myśl tej zasady wszelka nadwyżka dochodów miała być oddawana do rozporządzenia Kościoła, który ze swej strony miał ją rozdzielać pomiędzy wszystkich ubogich i potrzebujących. Wprowadzenie tej zasady w życie rozwiązałoby automatycznie kwestję socjalną, która, w innym ujęciu, staje się równaniem z wielu niewiadomymi i nigdy rozwiązana być nie może, jak to już w dostatecznym stopniu potwierdził przykład wszystkich rewolucyj, z ostatnią rosyjską włącznie. Małżeństwo, z punktu widzenia doktryny kościelnej, jest stanem niższym od dobrowolnego dziewictwa, lecz pomimo to Kościół uświęca je przez przyznanie mu charakteru sakramentu i uznaje go za związek absolutnie nierozzerwalny dwojga istot, mający służyć nie tylko ziemskim celom mnożenia się rodzaju ludzkiego, ale przede wszystkim zostać środkiem do ujęcia w karby zmysłowej natury ludzkiej i do wzajemnego duchowego doskonalenia się małżonków. Praca, która według doktryny chrześcijańskiej stała się niezbędną na ziemi tylko wskutek upadku ludzkości, zostaje jednak uświęconą przez Kościół i podniesioną do rzędu środków, umartwiających ciało i wznoszących ducha ku Bogu. Staje się

zasadą, że praca nie powinna mieć na widoku jedynie celów materialnych, ale powinna być przede wszystkim wykonywana, jako nakaz Boży, w celu umartwiania ciała, reszta zaś, to jest materialne rezultaty pracy zjawiają się same przez się. Przy takim ujęciu problemu pracy niemożliwą staje się jakakolwiek eksploatacja pracujących na wzór obecnej, gdy pracodawcy widzą w cudzej pracy tylko środek do osobistego wzbogacenia się, a sami robotnicy są traktowani jako maszyny do produkowania dóbr ziemskich, skąd biorą źródło wszelkie nienawiści i walki klasowe. W polityce ekonomicznej średniowiecza przewodnią ideą jest przekonanie o niedopuszczalności wszelkiego zarobku, nie opartego na pracy, stąd zakaz wszelkiej spekulacji i wogóle wszelkiego pasożytnictwa, które się tak rozwiłmożniły w społeczeństwach nowoczesnych. Prawo, zarówno cywilne, jak i karne, ma w systemie Państwa Bożego na celu nie tyle obronę interesów ekonomicznych i wogóle spraw ziemskich poszczególnych jednostek, ile doskonalenie stosunków ludzkich oraz poprawę przestępcy czyli grzesznika.

Tak się przedstawia w krótkim zarysie całokształt stosunków ludzkich według systemu Państwa Bożego na ziemi. Każdy bezstronny badacz tego systemu, bez względu na swe religijne *credo*, zmuszony będzie przyznać, że system ten jest logicznym bez zarzutu łańcuchem wywodów z jednej podstawowej tezy, którą jest uznanie istnienia Osobowego Boga oraz transcendentalnych przeznaczeń jednostki i całej ludzkości, i że system ten pomimo swych transcendentalnych przesłanek i celów stwarza tak mocne podstawy dla ziemskiego bytowania ludzkości, jakich nie jest w stanie wytworzyć żaden inny system, opierający się wyłącznie na uznaniu tylko doczesnych celów jednostki i całej ludzkości. Systemowi temu nie było danem, jak wiemy, osiągnąć pełnego rozwoju; musiał pozostać tylko najwznioślejszą próbą uniwersalnego przeistoczenia świata, jaką znają dotychczasowe dzieje ludzkości i niepowodzenie której stwierdziło tylko słowa Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata“.

Jak widzimy, system średniowiecznego Państwa Bożego na ziemi obejmował całokształt stosunków ludzkich. Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, co było w średnio-

wieczu podstawą etyki osobistej. Etyka w tej epoce nie potrzebowała specjalnego uzasadnienia, ponieważ była wyłącznie opartą na zasadach chrześcijańskich. Życie i postępowanie człowieka oceniano w świetle najdoskonalszego wzoru, jakim był Chrystus, a postępowanie etyczne miało na celu osiągnięcie wiecznego zbawienia duszy. Sądzę, że będzie tu na miejscu odeprzeć zarzut, czyniony etyce chrześcijańskiej przez jej wrogów, że opiera się ona na uczuciach egoistycznych, bo na nadziei nagród pośmiertnych i na bojaźni kar wiecznych. Przedewszystkiem należy stwierdzić, że podstawą tej etyki jest na pierwszym planie miłość Chrystusa, a następnie, że celem wszelkiej etyki wogóle jest zwalczanie egoizmu i potęgowanie altruizmu na ziemi; jeżeli więc etyka, oparta na egoizmie transcendentálnym, daje w wyniku ziemski altruizm, to cel jej jest w zupełności osiągnięty; wymagać zaś od jednostki zupełnego zaparcia się egoizmu, nawet transcendentálnego, jest to żądać od niej zupełnej negacji własnej jaźni, czyli stawiać za ideał buddyjską nirwanę.

Czyniony jest jeszcze inny zarzut już nie samej etyce chrześcijańskiej, lecz chrześcijańskiemu średniowieczu, że pomimo wzniosłych ideałów etycznych epoka ta stała, jeżeli nie niżej, to w każdym razie nie wyżej od czasów nowych. Sądzę, że zarzut ten może wychodzić tylko od ludzi, którzy niedostatecznie orjentują się w różnych okresach historii średniowiecza i nie odróżniają należycie jego klasycznego okresu, okresu częściowego wcielenia w życie idealnych postulatów systemu Państwa Bożego, od okresu późniejszego średniowiecza, czasów renesansu, w których sceptycyzm i zepsucie miejskie zapuściły już dość głębokie korzenie w życiu ówczesnych społeczeństw. Ta ostatnia epoka średniowiecza, bezwątpienia stała już na stosunkowo niższym poziomie moralnym, a sztylet i trucizna były orężem dość rozpowszechnionym w ówczesnym życiu wogóle, a szczególnie w życiu wyższych warstw społeczeństwa. Natomiast klasyczny okres średniowiecza jest nie tylko epoką Świętych, ale naogół epoką o wysokim przeciętnym poziomie moralnym szerokich warstw społeczeństwa, epoką, w której powstał ideał prawdziwego chrześcijańskiego rycerza, nieustraszonego i czystego, obrońcy pokrzywdzonych i uciśnionych.

Były, ma się rozumieć, i wtedy występki, bo te są wieczne, jak ludzkość, ale zasadniczo różnią się one od występków w czasach obecnych po pierwsze tem, że nie były wynikiem istniejącego światopoglądu, jak to jest obecnie, lecz trafiały się wbrew niemu, a powtóre tem, że człowiek ówczesny, stając się nieraz przestępcą tylko wskutek gwałtowności swej natury, uznawał jednak swój grzech i często pokutą całego życia starał się go zmazać, człowiek zaś nowoczesny popelnia przestępstwo z całym wyrafinowaniem i cynizmem i ma na myśli jedynie uniknięcie karzącej ręki sprawiedliwości.

Na zakończenie niniejszego studjum o średniowieczu chcę jeszcze poddać krytyce zarzuty, czynione światopoglądowi tej epoki, a polegające na tem, że hamował on jakoby rozwój nauk wogóle, a w szczególności nauk przyrodniczych, będących podstawą nowoczesnego rozwoju cywilizacji. Bez względu, klasyczne średniowiecze stało na stanowisku, analogicznem poglądom pierwotnego chrześcijaństwa, według którego jedynie poznanie Boga jest źródłem wszelkiej wiedzy, potrzebnej człowiekowi. Klasycznym jest tu zdanie w tym przedmiocie św. Anzelmia Kantuarijskiego, który wraz ze św. Augustynem twierdzi: „wierzę, a przez wiarę poznaję”. Średniowiecze stało w sprawie poznania na stanowisku absolutnie dedukcyjnem: przez wiarę poznaje się Boga, a przez Boga, jako źródło wszelkiego bytu, poznaje się dopiero świat zjawisk. Czy ten pogląd można uważać za błędny? Na pytanie to wypadnie dać odpowiedź twierdzącą, jeżeli za poznanie będziemy uważali jedynie ustalenie kolejności zjawisk po sobie oraz ujęcie stosunków między zjawiskami w pewne formułki matematyczne bez względu na ich stosunek do świata, jako całości. Natomiast musimy odpowiedzieć przecząco, jeżeli za prawdziwe poznanie uważać będziemy jedynie poznanie łączności wszystkich istot i zjawisk w Bogu, jako źródle wszelkiego bytu. Na tem właśnie stanowisku stało średniowiecze i konsekwentnie nie uznawało potrzeby badań przyrodniczych dla poznania świata. Badania przyrodnicze miały dla tej epoki znaczenie o tyle tylko, o ile prowadziły do poznania Stwórcy w Jego dziełach. „Wiedza wszelkiej mądrości jest bezużyteczną, gdy nie

wchodzi w nią poznanie Boga", mówi Wincenty de Beauvais, zaś św. Tomasz z Akwinu nauczał, że badanie dzieł stworzenia powinno mieć na celu nie zadowolenie marnej i znikomej żądz wiedzy, ale zbliżenie ku temu, co nieśmiertelne i wieczne.

Kwintesencją myśli średniowiecznej w tym kierunku było twierdzenie, że filozofja winna być sługą, *ancilla theologiae*, lecz z tego nie wynika wcale, aby średniowiecze miało zasadniczo negować wszelką naukę, ale tylko to, że epoka ta, w przeciwieństwie do czasów nowych, uznawała wyższość mistycznego poznania świata nad zewnętrznym poznaniem prawidłowości zjawisk i dlatego nie uznawała badań przyrodniczych za jedyne źródło wiedzy, jak to czynią czasy nowożytne. A czy rzeczywiście jesteśmy uprawnieni do twierdzenia, że droga, którą obrały czasy nowe, jest prawdziwszą od dróg średniowiecza? Czy po 400 latach skrętnych i usilnych badań przyrodniczych jesteśmy bliżsi rozwiązania zagadki bytu, niż świat antyczny lub średniowiecze? Jeżeli zechcemy być szczerzy, to zmuszeni będziemy dać przeczącą odpowiedź na to pytanie. Świat w jego istocie pozostaje dla nas takim samem nierozwiązalnem *X*, jak dla poprzednich epok, natomiast ciągłe kawałkowanie i analizowanie przyrody bez łączenia jej części w jednym wspólnem źródle sprawiło, iż umysł nowoczesny zatracił prawie zupełnie poczucie harmonji i jednolitości świata. Człowiek nowoczesny dostrzega raczej to, co rozdziela istoty i rzeczy, niż to, co je łączy, jednym słowem, przez zewnętrzne poznanie, nie oparte na dążeniu do poznania Boga w Jego dziełach, świat stał się dla nowoczesnego człowieka w rzeczywistości zupełnie niezrozumiałym, w przeciwieństwie do mistyka średniowiecznego, który w ekstazie łączył się z Bogiem i przez to poznawał świat, jako jedną wielką całość.

Jak widać z powyższego, jesteśmy uprawnieni jedynie do twierdzenia, że średniowiecze uznawało zasadniczą wyższość mistycznego, wewnętrznego poznania nad poznaniem zewnętrznym, ale z tego, powtarzam, nie wynika wcale, aby miało negować zupełnie to ostatnie, zarzut więc, że światopogląd średniowieczny musiał nieuniknienie hamować rozwój nauk przyrodniczych, a w następstwie tego rozwój rolnictwa i tech-

niki, zarzut ten nie może być wcale uważany za dowiedziony. Średniowiecze nie troszczyło się, wprawdzie, specjalnie o rozwój materialnych zasobów, ale przyczyna tego zjawiska tkwi przede wszystkim w tem, że rozwój ten nie był w owych czasach palącą potrzebą wobec wystarczalności ówczesnej gospodarki naturalnej dla stosunkowo rzadkiej ludności, równie więc słusznie możnaby oskarżać światopogląd antyczny o te same grzechy, ponieważ w starożytności nie dokonywano także odkryć i wynalazków, któreby mogły iść w porównanie z nowożytnymi. Należy raczej logicznie przypuszczać, że zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu, bez względu na światopogląd tych epok, nie nastąpił poprostu jeszcze czas dla rozwoju nauk i techniki na większą skalę.

Dla poparcia tezy o szkodliwości światopoglądu średniowiecznego dla rozwoju materialnej kultury ludzkości pozostawałoby wobec tego jedynie twierdzenie *a priori*, że prawdziwie chrześcijański światopogląd musi nieuniknienie doprowadzić do zahamowania i upadku kultury i cywilizacji. Twierdzić zaś to, to znaczy albo zaprzeczyć prawdziwości religii chrześcijańskiej, albo stawiać tamy Boskiemu kierownictwu i Boskiej możności przeobrażenia świata. Z jednej strony nie wiemy, jakiemu nadprzyrodzonemu przeistoczeniu mógłby ulec świat, gdyby ludzkość nie zboczyła z wytyczonej linii chrześcijańskiej, a z drugiej nie mamy najmniejszego prawa powątpiewać, że Bóg skierowałby prawdziwie chrześcijańską ludzkość ku badaniom przyrodniczym, gdyby to było niezbędnem dla dalszego jej rozwoju. Jeżeli ludzkość, odstępująca coraz to więcej od zasad chrześcijańskich, pomimo to była natchnioną na nowoczesne olbrzymie odkrycia naukowe i techniczne, bo tem bardziej, należy przypuszczać, miałoby to miejsce, gdyby ludzkość pozostała wierna chrześcijańskiemu ideałowi średniowiecza. Bo czyż można przypuszczać, że cały ten olbrzymi rozwój nauki i techniki, którego jesteśmy świadkami w nowych czasach, był tylko wynikiem raptownie spotęgowanej mądrości ludzkiej, nie zaś rezultatem natchnienia Boskiego? Grecy i Rzymianie byli bez wątpienia nie głupszy od nas, ale nie czynili tych wszystkich odkryć i wynalazków, któremi szczycą się nowe czasy,

dla tej prostej przyczyny, że godzina dla tego nie wybiła jeszcze na zegarze dziejów.

Na tem kończę studjum o światopoglądzie średniowiecza, skryształizowanym w systemie Państwa Bożego na ziemi. Z powyższego widzimy, że klasyczne średniowiecze było jedynym okresem w dziejach chrześcijańskiej Europy, które głęboko i szczerze przeniknięte było dążeniami do wcieleń-
nia w życie ideałów religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo było dla średniowiecza nie doktryną teoretyczną tylko, przeznaczoną do świątecznego użytku, jak to jest w czasach nowych, ale nerwem i treścią życia całego. Ludzkość ówczesna szczerze i namiętnie dążyła do urzeczywistnienia ideałów chrześcijańskich, lecz w dążeniu tem zabrakło jej ostatecz-
nie tchu. Ziemska strona natury ludzkiej wzięła ostatecznie górę nad duchową i wraz z upadkiem niewykończonego gmachu Państwa Bożego na ziemi zaczyna się stopniowe poganizowanie Europy, które trwa dotychczas. Jak wiemy z historii, władza świecka, z początku w osobie cesarzy niemieckich, a później królów francuskich, wyłamywuje się z pod wpływów hierarchji Państwa Bożego i toruje sobie samodzielną drogę w celu zbudowania państwa, opartego wyłącznie na świeckich podstawach. Za ostateczny kres upadku idei *Civitas Dei* należy uważać reformację XVI wieku. Po-
tem następuje okres wojen religijnych, zakończony pokojem Westfalskim 1648 r.; jest to właściwie ostatni okres w życiu Europy chrześcijańskiej, w którym ideały religijne panują jeszcze nad umysłami ludzi i zdolne są pobudzać ich do walk i cierpień. Następnie świat europejski wchodzi w okres absolutyzmu władzy świeckiej i wojen dynastycznych, by przez oświecony absolutyzm i rewolucję francuską, wysuwającą zasadę zwierzchnictwa ludu, wkroczyć w okres rządów reprezentacyjnych z wyraźną przewagą burżuazji. Jednocześnie z tem w XVIII, a szczególnie w XIX wieku idzie olbrzymi rozwój nauk przyrodniczych i wynalazków technicznych, który wytwarza w XIX wieku materialną kulturę o nieznanej poprzednio wysokości. Równolegle z tem w Europie rozwija się nowy światopogląd monistyczno-materialistyczny, wręcz przeciwny chrześcijańskiemu i zasadniczo zaprzeczający go. Za kulminacyjny punkt tego okresu należy uważać czasy

z przed ostatniej wojny światowej, po której następuje przełom, który dla każdego obiektywnego obserwatora posiada wyraźne oznaki głębokiego kryzysu całej naszej cywilizacji. Przyczyny tego kryzysu w związku z nowym światopoglądem zamierzam zbadać w drugiej części tego studjum.

(Ciąg dalszy nast.)

Inż. Adolf Kliszewicz.

Historja literatury polskiej w ostatniem pięcioleciu.

(Dokończenie)

XI.

(Opracowania szczegółowe: 8. Słowacki i Krasiński).

Stosunkiem Mickiewicza i Słowackiego zajmuje się od szeregu lat prof. Kridl, ogłaszając częściowo wyniki swych badań. W ostatnim roku wyszła ich całość w obszernej książce p. t. *Antagonizm wieszczów. Rzecz o stosunku Słowackiego do M.* Warszawa, Arct, 1925. Autor zwraca uwagę przedewszystkiem na ideowe różnice, dzielące obu, a te rozważania kulminują w rozdziale *Mistyka Słowackiego i Mickiewicza*. W wyczerpującej i metodycznej swej pracy nie zaniedbuje Kridl także i oblicza artystycznego Słowackiego. W ten sposób urzeczywistnia i drugi swój cel, którym było „przedstawienie zasadniczych elementów twórczości” autora *Króla Ducha* i „jej linii rozwojowej”.

Prof. Kridl umiał powiedzieć wiele rzeczy oryginalnych i różnych od poglądów Kleiner'a, którego monografia uchodzi w opinii ogółu słusznie za ostatni wyraz badań wielkiego poety, a przedewszystkiem oświecił ostatni okres życia Słowackiego, do którego Kleiner jeszcze nie dotarł. Okres sprawozdawczy przyniósł dopiero trzeci tom monografji, obejmujący lata 1839—42,¹⁾ skupiający się dokoła ogniska centralnego, jakim stało się nowe opracowanie *Beniowskiego*,

¹⁾ Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości. T. III. Okres Beniowskiego. Warszawa, Geb. i Wolff, 1923. W tymże roku wyszły dwa pierwsze tomy w wyd. 2, a w r. 1925 w 3.

znane już zasadniczo poprzednio z rewelacyjnego pod wielu względami wydania tego poematu w *Bibl. nar.* (nr. 13—14, 1920). Okres ten charakteryzuje zwrot do realizmu w twórczości, obok czego jednak rozwija się już mistycyzm. Z bogatej treści, obok najobszerniej potraktowanego *Beniowskiego*, wysuwa się analiza *Mazepy*, *Pogrzebu kap. Mayznera* i świetna rzecz o *Fantazym*. Nowoczesna w metodzie, wspartej niezwykle talentem autora, monografia Kleinera zdobyła sobie odrazu i krytykę i czytelników. Tom III stoi na wysokości poprzednich: to stwierdzenie starczy za charakterystykę.

Wzmianka należy się tu pracy docenta slawistyki w uniwersytecie padewskim G. Mavera p. t. *Saggi critici su J. S.* (Padowa, 1925), na którą składają się dwa szkice: pierwszy charakteryzujący ogólnie twórczość poety, drugi omawiający kwestię bluszczowości, oba ciekawe, jako obraz Słowackiego, odbity w psychice cudzoziemca.

Oryginalną pracę p. t. *Psychoanaliza jednej pomyłki S.* ogłosił „freudysta” dr. S. Baley (*Pam. lit. XXI*). W skomplikowanym łańcuchu konstrukcyj dochodzi do wniosku, że rola matki w twórczości S. jest znacznie większa, niż się na pozór wydaje, ukrywa się jednak symbolicznie pod różnemi, na pozór z nią nic nie mającemi wspólnego, obrazami. Praca T. Grabowskiego *Źródła filozofii J. S.* została zapowiedziana w Sprawozdaniach Akademii (1925, nr. 4).

Ciekawą i nową metodycznie jest praca S. Skwarczyńskiej *Ewolucja obrazów u S.*,¹⁾ rzecz bardzo ważna dla badań stylu i wyobraźni twórczej poety, która powinna mieć dużą wartość pobudzającą do podobnego zbadania innych jednostek twórczych.

Opracowania poszczególnych utworów S. są przeważnie w związku z ich wydaniem. I tak: *Powieści poetyckie* opracował M. Kridl w 47 tomie *Bibl. nar.*, *Mindowego* — W. Hahn (tamże, nr. 43, 1921), *Mazepę* — B. Gubrynowicz, podnosząc, w przeciwieństwie do Kleinera, wartość tego dramatu (tamże, nr. 76, 1924), *Balladynę* — J. Kleiner (nr. 51, 1922), *Trzy poemata* — J. Maurer (nr. 49, 1922) a J.

¹⁾ Lwów, Ossol., 1925 (Badania literackie t. 1).

Kleiner w *Pis. pol. i obcych* (nr. 2, 1921). Przecudny poemat *W Szwajcarji* został omówiony w kilku ważnych artykułach: S. Baley'a *Psychologiczne uwagi o genezie poematu S. W Szwajcarji* (*Przegl. filoz.* 1921) są przeprowadzoną metodą freudowską [a więc wyniki trzeba brać z zastrzeżeniami] charakterystyką poematu, jako wyrazu pasywnego odczuwania miłości. S. Łempickiego piękna rozprawa *Miłość dantejska w poemacie w Szwajcarji* (*Pam. lit. XXI*) wykazuje na czym polega odczuwany i dawniej „powiew dantejski, unoszący się nad poematem”, Włodz. Fiszera studjum podkreśla znaczenie w nim estetyczne wyobraźni (*Przegl. warsz.* 1923, nr. 22), o poemacie szwajcarskim mówi też jedno ze *Studjów estetyczno-literackich* Życzyskiego (Cieszyn, 1924). Krótki wstęp poprzedza wydanie *Anhellego* przez Kleinera (Lwów, Ossol. 1922), a E. Kucharski bardzo interesująco odkrywa i tłumaczy symboliczność postaci starego konfederata w *Anhellim* (*Jabłoń gwiazd* w *A. Przegląd warsz.* 1921, nr. 1).

Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu, oraz fragment powieści *Le roi de Ladawa*, znany dotychczas w lichym przekładzie polskim, wydał M. Kridl (1924),²⁾ ograniczając się we wstępie do opisu autografu. *Lilla Weneda* została wydana wraz z *Grobem Agamemnona* i opracowana przez Kleinera (*Pis. pol. i obcy* nr. 5, 1923). W przeciwieństwie do Kleinera zajął w stosunku do obu utworów stanowisko krytyczne prof. Chrzanowski, (*Czy Lilla W. jest arcydziełem dramatu? Przegląd warsz.* 1924, nr. 36, *Grób Agamemnona*, *Tyg. Ill.*, 1924, nr. 33 i n.), stosując w pierwszym kryterja estetyczne, w drugim ideowe. W ostatecznym wyniku *Lilla Weneda* okazuje się wprawdzie nie arcydziełem dramatu, ale „arcydziełem poezji”, a *Grób Agamemnona* dlatego zawiera niesłuszne oskarżenia, że genezą jego jest gorycz, że jest to typowy okaz „liryki gniewu”. Oba studia odznaczają się właściwą prof. Chrzanowskiemu gruntownością i są bardzo instruktywne. Mistyczne dramaty Słowackiego *Ksiądz Marek* i *Sen srebrny Salomei*, które niesłusznie były jakoś

¹⁾ Lwów, Ossol. 1925 (Badania literackie t. 1).

²⁾ Warszawa 1924, (Prace kom. do badań nad hist. lit. i oświaty Tow. nauk warsz. t. 2, zesz. 1 i 2).

przez badaczy zaniedbywane, opracował prof. S. Turowski w „Bibl. nar.” (nr. 29, 1921 i nr. 57, 1923). Trafnie dostrzegając prawdziwą genezę *Księdza Marka* zestawił punkta styczne między tym dramatem, a nauką Towiańskiego, co znacznie pogłębił A. Boleski¹⁾ w swem studjum, nie odznaczającym się naukowym obiektywizmem, ale cennem, jako komentarz utworu, napisany przez wyznawcę Towiańskiego.

Urywki z pamiętnika i Wybór listów zestawił i wydał umiejętnie prof. Kridl (Pis. pol. i obcy, nr. 4. 1922).²⁾

Pomnikowem wydaniem jest *Król-Duch* (Lwów 1924, 2 tomy), opracowany przez J. G. Pawlikowskiego, znakomitego, oddanego całą duszą swemu zadaniu, pracownika. Całe lata pracy, przedsiębranej z olbrzymim nakładem trudu, głębokie wniknięcie w ducha utworu, uczyniły z niego jedynie i najlepiej powołanego do wykonania zadania. Tekst został nakoniec ustalony, a miejscami zrekonstruowany z przedziwną przenikliwością, a komentarz wprowadza znakomicie w arcydzieło poety.

Pozycją naczelną w pracach, związanych z osobą Słowackiego, zdarzeniem epokowem jest niewątpliwie przedsięwzięte przez Zakład narodowy im. Ossolińskich zupełne wydanie *Dzieł Wszystkich Słowackiego* i dlatego wspom-

¹⁾ Książd Marek S. a Sprawa Boża, Warszawa 1922 (Bibl. Univ. liberae Polonae, fasc. 5).

²⁾ Dwa listy Słowackiego do Krasińskiego z r. 1843, zawierające uwagi o „Przedświcie” ogłosił z komentarzem prof. Ujejski w „Przegl. warsz.” 1925, nr. 40. Ważną pracą emendatorsko-wydawniczą jest Pawlikowskiego: „O układzie dialogów genezyjskich S-go (Pam. lit. XIX).

Z rzeczy drobniejszych rozmiarami zasługują na uwagę: W. Klingera „Z nieznanych pamiątek po J. Sł.” (Nowy Przegl. lit. i sztuki, 1921, nr. 1—3), Szyszkowskiego „S. i Bergson, ewolucja ducha” (tamże) S. Studnickiego „Źródła do lat szkolnych Słowackiego” (Rocznik Tow. Przyj. Nauk w Wilnie. t. VII. 1922), Chrzanowskiego „Godzina myśli” Z wykładów o S. (Przegl. hum. 1922), Ułaszyńska „Na marginesie „Beniowskiego” (Prace filologiczne, t. X.), Tauba „O idee przyrodnicze w „Genezis z ducha” S”. (Przegl. warsz. 1924, nr. 29). Książki: W. Hahna „Przyszłość moja! i moje będzie za grobem zwycięstwo” (Poznań 1921), Hoesicka: „Siła fatalna poezji S.” (Kraków 1921), Z. Wasilewskiego „Mickiewicz i Słowacki” (Warszawa s. a.) — to rzeczy dawniejsze, na nowo drukowane.

nam o niem na końcu. Przedsięwzięte z ogromnym pietyzmem, z powołaniem do współpracy pierwszorzędných sił, oddane pod kierunek prof. Kleinera, który chce je uważać za dzieło swego życia, ma wszelkie dane po temu, by stać się *editio ne varietur*. Wydawca pragnie wejść jak najdalej się da w intencje twórcy i stąd pochodzi zasadniczy podział na dwa wielkie działy: 1) utwory wydane za życia poety i 2) pośmiertne, dla których zarezerwowano tomy 8—16. W obrębie działów układ ma być chronologiczny, jednak z zachowaniem układu samego poety tam, gdzie on istniał. W myśl tej zasady pierwszy tom (w r. 1924) wydawnictwa objął dwa pierwsze tomiki poety w całości (opracowane przez J. Ujejskiego), w tomie III wydano: *Anhellego*, *Poema Dantyszka*, *Trzy poemata*, *Kilka słów odpowiedzi*, w IV: *Balladyne*, *Mażepe*, i *Lillę Wenedę*. Wstępy i komentarz do tych tomów opracował J. Kleiner. Ukazał się nadto t. X (w r. 1925), opracowany przez Kleinera i Czubka, w którym najważniejsze pozycje stanowią: dramat *Beniowski*, *Fantazy i Złota czaszka*. Tekst opracowany jest z bezprzykładną sumiennością. Krytyka tekstu wymagała niemal stworzenia osobnej nauki, której zasady wyłożył Kleiner we wstępie. Uzupełnieniem każdego z tomów jest bibliografia, opracowana przez W. Hahna, wieloletniego w tym zakresie pracownika.

Wstępy historyczno-literackie do poszczególnych utworów staranne, piękne, związane są istotnie, jak było zamiarem wydawców, syntezą badań dotychczasowych, a nadto posuwają naszą znajomość utworów poety znacznie naprzód. W całości to wzorowe wydanie „Dzieł” Słowackiego będzie, sądząc z dotychczas wydanych tomów, zjawiskiem niezwykłym dotąd w naszej historii literatury. Żaden z pisarzy, poza Kochanowskim, nie doczekał się takiego pomnika! A trud włożony i zasługę cenić należy tem wyżej, że właśnie wydanie Słowackiego jest, wobec stanu rękopisów, najtrudniejszym z wydań nie tylko w naszej, ale może i w niejednej innej literaturze.

O trzecim z trójcy wieszczów, o Krasińskim pisano bardzo mało. Ciekawe *Raporty szpiegów o szesnastoletnim Z. K.* ogłosił Ujejski w *Pam. Lit.* XX;

ważnem zdarzeniem jest ogłoszenie *Listów K. do A. Potockiego*, poprzedzone przedmową Chrzanowskiego p. t. *Przyjaźń w życiu Krasińskiego* (Warszawa, 1922), Życzyńskiego *Estetyka Z. K.*¹⁾ i Kleiner'a *Mesjanizm narodowy w systemie K.*²⁾ to przedruki; praca Włocha: *Z. K. o wielkim człowieku w okresie wymiany listów z H. Réve'em* (Warszawa, 1923) daje ciekawe zestawienia, nie we wszystkim odpowiada jednak wymaganiom naukowym. Najważniejszym zdarzeniem jest wydanie *Irydiona* w *Bibl. Nar.* (Nr 42, 1922), dokonane przez prof. Sinkę i poprzedzone obszernym wstępem, w którym zwłaszcza znakomicie została wyjaśniona geneza utworu i zanalizowany styl, nie mówiąc o komentarzu, w którym klasyczna erudycja autora znalazła wdzięczne dla siebie pole. O *Nieboskiej komedji* pisał J. Kleiner,³⁾ który wydał ją poprzednio w *Bibl. Nar.* (nr. 24, 1920) i S. Tatarówna.⁴⁾

XII.

(Opracowania szczegółowe: 9. Malczewski, „Szkola ukraińska“, Norwid, drobniejsi poeci romantyczni).

W literaturze o M a l c z e w s k i m doniosłem zdarzeniem jest nader wyczerpująca, a wogóle pierwsza, monografia po tak niewielu pracach o genialnym niemal poecie, monografia prof. Ujejskiego *A. Malczewski poeta i poemat* (Warszawa, 1921). Część I nie uzupełnia wprawdzie wiele biografji poety, zato rzuca ją na szersze tło i zawiera z niezwyklej przenikliwością wysnuty z poematu obraz jego filozofji w okresie pisania *Marji*, po przełomie, jaki w duszy jego nastąpił. Cechuje ten pogląd na świat głęboki pesymizm, ale pesymizm pełen rezygnacji, chrześcijański. Część II, poświęcona bardzo bystremu, podkreślającemu wszędzie oryginalność i artyzm poety, rozbiorowi *Marji*, przynosi cały szereg nowości. Najważniejszą z nich jest uzasadnienie wpływu W. Scotta i stwierdzenie, że, jako powieść narodowa,

1) W „Studjach est.-liter.“ (j. w.).

2) W „Studjach i szkicach“ (j. w.).

3) Przemiana koncepcji dantejskiej (j. w.).

4) „Nieboska komedja a dramaty polityczne Goethego“ (Przegl. nar. 1921, nr. 6).

stała się *Marja* pierwszą realizacją jednego z doniosłych postulatów romantyzmu. Ten moment podkreślił bardzo silnie prof. Brückner w swoim wydaniu *Marji* (Łwów, Ossol., 1925), gdzie w świetnie napisanym wstępie jej znaczenie historyczne wznosi ponad pierwsze tomiki Mickiewicza, gdyż w niej program romantyzmu urzeczywistnił się w nierównie szerszym zakresie i nierównie głębiej.¹⁾

Z przedstawicieli „szkoły ukraińskiej” zajęto się w ostatnich czasach na nowo Goszczyńskim. J. Tretiak, który znał jeszcze osobiście Goszczyńskiego, napisał jego biografię we wstępie do wydania *Króla zamczyska*,²⁾ podkreślił zachowawczą do pewnego stopnia ideologię rewolucyjnego działacza, wydobyl autentyczne wiadomości o Machnickim i jego portret, na koniec wykazał — co jest może najciekawsze — niewątpliwy wpływ *Króla zamczyska* na koncepcję Matejkowskiego Stańczyka. Uzupełnieniem tej ślicznej i cennej pracy jest wstęp do wydania *Zamku kaniowskiego*, w którym Tretiak daje estetyczną bezstronną ocenę Goszczyńskiego, jako pierwszorzędnego, pełnego plastyki, talentu epickiego. Pierwszą część materiałów autobiograficznych Goszczyńskiego ze zbiorów w Rapperswyłu wydał pod ogólnym tytułem *Podróż mojego życia* S. Pigoń, według odpisu ś. p. J. Komendy. Z materiałów tych jeszcze w rękopisie korzystał Z. Wasilewski, którego znakomite szkice przygotowywacze do monografii o Goszczyńskim, rozproszone po czasopiśmie, wyszły obecnie razem p. t. *S. Goszczyński. Szkice literackie* (Poznań, 1923). Wartościową pracę ogłosił S. Pazurkiewicz p. t. *Poczucie przyrody w twórczości S. Goszczyńskiego* (Tarnów, 1921), a S. Pigoń zanalizował notaty do zamierzonego poematu o byronistycznych i towianistycznych pierwiastkach. (*S. Goszczyńskiego nieznana powieść poetycka*

¹⁾ Tekst wydania swego oparł na krytycznym wydaniu Ujejskiego w Bibl. Nar. (Nr 46, 1922), które jest znakomitem uzupełnieniem monografii. Por. też arcyciekawy artykuł Brücknera w „Przegl. Warsz.,” 1923 Nr 16, gdzie występuje w obronie kompozycji i języka „Marji” i recenzję Kucharskiego, przynoszącą cenne sprostowania w „Pam. Lit.” XX (i osobno). Nowe szczegóły biograficzne podał S. Wasylewski („O miłości romantycznej” „Słowo Polskie” 1924 i „Zatrute kołaczki” *Tyg. Ill.* 1922).

²⁾ „Bibl. Nar.” Nr 44, 1921.

o Wernyhorze; *Przegl. Współcz.* 1925, Nr 37). — Wybór poezyj B. Zaleskiego ogłosił świetny monografista tego poety J. Tretiak (*Bibl. Nar.* Nr 30).

Norwid ma swoich wyznawców zawsze i znajomość tego niezwykłego i głębokiego talentu rozszerza się ciągle. Łąca ostatnie przyniosły szereg drobnych ineditów¹⁾ i zbiór listów, wydany przez Erzepkiego w r. 1921 (Poznań). *Wybór pism* opracował S. Cywiński w *Bibl. Nar.*, poprzedzając wydanie dobrym wstępem (Nr 64, 1924). Wydania natomiast Zrębowicza nie są naukowe. Najlepszy stosunkowo *Promethidion* (Warszawa, 1922). Subtelną pracownicą na niwie Norwida okazała się Z. Gąsiorowska-Szmydtowa, która ogłosiła psychologiczne studjum: *Norwida przekład Ody Horacego „Ad Pompeium“* (*Pam. Lit.* XX) i *Norwid wobec tradycji literackiej* (Spraw. gimn. im. Plater-Zyberk i osobno. Warszawa, 1925). Cenna jest I część tej pracy, omawiająca warszawską twórczość poety.

Ta sama autorka ogłosiła ładny artykuł *Teofil Lenartowicz. W setną rocznicę zgonu* (*Przegl. Warsz.* 1922). Surowo osądził twórcę *Lirenki* Chlebowski w IX tomie wznowionego w r. 1923 wydawnictwa *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej*, gdzie Lenartowicz znalazł się w towarzystwie *Zielińskiego, Czajkowskiego, Żmichowskiej, Zmorskiego, Kondratowicza* i innych. Kondratowicz został opracowany przez Drogoszewskiego. Setna rocznica jego urodzenia wywołała nadto dwa *Wybory poezyj* Bielaka (*Bibl. Nar.* Nr. 54, 1922) i Cywińskiego (t. I—III, Wilno, 1923), z których tylko pierwszy można nazwać istotnie „wyborem“, i odczyt prof. Zdziechowskiego, podkreślający „rzewność“, jako pierwiastek litewsko-białoruski, który Syrokomla do poezji polskiej wnosi (Wilno, 1924). *Deboroga i Szkolne czasy* wydał i objaśnił wszechstronnie i źródłowo Jul. Krzyżanowski. (*Pis. pol. i obcy*, nr. 8, 1925).

Uwagi nad poematem Zielińskiego „Kirgiz“ ogłosił J. Gołabek (*Przegl. Hum.* 1922, Nr 2—3). Inni poeci romantyczni

¹⁾ Zestawione w „*Pam. Lit.*“ XXI. Nadto ogłosiła Z. Szmydtowa dwa wiersze i wspomnienie o Horacym Delaroche w „*Przegl. warsz.*“ 1925, nr. 45.

znaleźli się w opracowaniach *Bibl. Nar.* — *Pola Pieśni Janusza* opracował Kallenbach, a *Mohorta* — Łucki. *Wasilewskiego Wybór poezyj* — Haecker, *Sowińskiego* — Bryda, *Ujejskiego* — Janik; Lam, który też ogłosił parę listów Ujejskiego (*Tyg. Ilustr.* 1923), wydał *Romanowskiego Dzielnicę z Sącza i Wybór liryków* poraz pierwszy krytycznie, streszczając we wstępie własną wartościową monografię o tym poecie, a ważne przyczynki *Z nieznanej spuścizny M. Romanowskiego* ogłosił B. Gubrynowicz (*Pam. Lit.* XX).

XIII.

(Opracowania szczegółowe: 10. Twórczość dramatyczna, powieść, krytyka, filozofia).

Obok renesansu Mickiewicza przeżywamy renesans, Fredry. Wśród pracowników na tem polu wysunął się w ostatnich latach na pierwsze miejsce E. Kucharski, a wśród jego prac nad tym tematem najlepsza jest książka *Fredro a komedja obca. Stosunek do komedji włoskiej* (Kraków, 1921, *Z hist. i liter.* Nr 5). Tematem jest zestawienie twórczości autora *Zemsty* z twórczością Goldoniego, autor daje jednak znacznie więcej. Wyszukiwanie źródeł i podniety dla poszczególnych komedyj Fredry stanowi pierwszą część pracy, drugą jest doskonale zrobione zestawienie obu twórców, jako ludzi i jako pisarzy. Jednym z najcenniejszych nabytków jest wydobyte na jaw głębokiej etyczności Fredry, uwidocznione w oryginalnie ujętym rozbiórce *Męża i żony*. Z porównania, przeprowadzonego w całej książce, dostrzegamy z radością, jak Fredro głębia, jako człowiek, i artyzmem, jako pisarz góruje nad włoskim poprzednikiem. Ważnem w książce Kucharskiego jest też zwalczanie przesądu o moljeryzmie Fredry. Inną cenną pracą Kucharskiego jest *Chronologja komedyj i niektórych pomniejszych utworów Al. Fredry*,¹⁾ oraz prowadzone w dalszym ciągu studia p. t. *Źródła i podniety niektórych pomysłów i wątków fredrowskich. (Zrządność i przekora, Mąż i żona. Nowy Don Kiszot i Cudzoziemszczyzna. Pam. Lit. XIX)*. Notatkę *Dookoła źródła „Męża i żony”* (t. j. sztuczki francuskiej p. t.

¹⁾ Rozpr. Akad. Wydz. filol. t. LXI, Nr 3, 1923.

Drugi rok) ogłosiła Z. Reutt-Witkowska (tamże), a W. Folkierski ujął w trzech studjach wzajemne stosunki między teatrem Fredry a Francją¹⁾ (*Śluby panięskie* we Francji, Rodowód Astolfa z *Odludków i poety*, Papkiniana). Jest to jedna z rzadkich u nas prac z dziedziny porównawczej historii literatury. Książka W. Borowego *Ze studjów nad Fredrą* (Kraków, 1921, *Z hist. i lit.*) wprowadza dwie nowości: tłumaczy chaos układu pamiętnika Fredry *Trzy po trzy* świadomem naśladowaniem metody Sterna i doszukuje się (z pomocą wykresów) 4 akcyj w *Zemście*, upatrując w tem (czy słusznie?) znanie techniki romantycznej. Prof. Brückner (*Przegl. warsz.* 1923, nr. 20) zwrócił uwagę na konieczność szukania źródeł komedyj Fredry przede wszystkim w otaczającym go współczesnem życiu. Odezwa ta nie pozostała bez echa: Kucharski ogłosił artykuły *Epoka Fredry i jej wizerunek w komedji (1815—1848 I Rząd i władze, II Społeczeństwo)* i *Lwów fredrowski* (*Prz. Warsz.* 1922, Nr 4 i 5), a A. Grzymała-Siedlecki pisze świetnie na ten temat w *Tyg. Illustr.* (1926). Kucharski również wydał w r. 1920 *Śluby panięskie*, a w r. 1921 *Zemstę i Pana Jowialskiego* (*Bibl. Nar.* Nr 22, 32, 36), rozjaśniając w wielu punktach kwestję genezy i wpływów.

J. Korzeniowskiemu jako pisarzowi dramatycznemu, poświęciła Z. Reutt-Witkowska obszerną, trzytomową monografię.²⁾ Rzecz nie zawsze równomierna, irytująca czasem przez swój sposób ujmowania zagadnień, jest niemniej nadzwyczaj cenna przez wszechstronność i drobiazgowość badań, które, wsparte rozległą erudycją, objęły całość problemów. Ta sama autorka opracowała *Karpackich górali* w wydaniu *Pisarzy pol. i obcych* (Nr 7, 1924), a w *Bibl. Nar.* wydał tę tragedję W. Hahn (Nr 63, 1923).

Powieść romantyczna znalazła kilku badaczy. O Rzewuskim napisał doskonałą monografię Z. Szweykowski p. t. *Powieści historyczne H. R.* (Warszawa 1922, *Studia z zakresu hist. lit. pol.* nr. 1). Występuje w tej prawdziwie naukowej rozprawie wyraźnie zasługa Rzewuskiego, jako tego,

1) Rozpr. Akad. Wydz. filol. t. LXII, Nr. 1, 1925.

2) *Prace hist.-lit.* Nr 15—16 i 18, 1921 i 1923.

Prz. Pow. t. 171.

którego powieści były realizacją i zarazem syntezą dążeń poprzednich twórców powieści historycznej, od Niemcewicza poczynawszy. Poglądy filozoficzne, społeczne i religijne Rzewuskiego, zacofańca z zasady, uwydatnił J. Łytkowski w paraleli z Józefem de Maistre (*Józef de Maistre a H. R. Studium porównawcze*. Kraków 1925. *Prace hist.-liter.* nr. 24). Występuje tu jasno powierzchowność Rzewuskiego w porównaniu z wiele głębszym jego pierwowzorem, którego tragedją i pomyłką było łączenie przebrzmiałych hasel politycznych i społecznych z katolicyzmem. Praca Łytkowskiego, pisana bardzo obiektywnie i spokojnie, ujmuje temat zajmująco i naogół metodycznie. Rzewuskiego *Listopad* wydał Wojciechowski w *Bibl. nar.* (61, 1923). Wartość „Wstępu” zbyt duża podnosić. A. Bara: *Charakterystyka i źródła powieści Kraszewskiego w latach 1830—1850* (Kraków 1924, j. w. nr. 21), pisana żywo i z szerszym zakrojem uwydatniająca ewolucję pisarza, nie wolna jednak od przeoczeń, pozbawiona ostatecznego wykończenia w szczegółach i w stylu, zwraca uwagę przede wszystkim na źródła, które są liczne i różnorodne. Bar opracował też w *Bibl. nar.* *Zygmuntowskie czasy* (nr. 91, 1925). Inne powieści Kraszewskiego wydał tamże Wojciechowski (*Stara baśń*) i W. Hahn (*Budnik, Powrót do gniazda, Historia o Janaszu Korczaku i Morituri*). Ostatnia powieść została poprzedzona obszernym wstępem o życiu i twórczości Kraszewskiego. W *Bibl. nar.* również została opracowana w sposób monograficzny *Kolokacja Korzeniowskiego* przez Wojciechowskiego, a *Murdeljo Kaczkowskiego* przez Szwejkowskiego (nr. 28, 1921 i 84, 1925). Jednym z mniejszych, Walerym Łozińskim, zajął się prof. Bruchnański i ogłosił jego zwięzłą biografię i szereg listów (*Pam. lit. XXI*).

Z filozofów polskich doczekał się obszernej, prawdziwie naukowej monografii J. Gołuchowski przez Harraskę (*Prace hist.-liter.* nr. 22-23, 1924). Bardzo cenna jest też J. Ujejskiego: *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim* (Warszawa, 1925), osadzająca surowo wartość jego filozofii. Poszczególne utwory Wrońskiego w tłumaczeniu J. Janakowskiego ukazują się od r. 1919, staraniem „Instytutu mesjanicznego”. W r. 1923 zostało ukończone nowe, zupełne

wydanie *Ojciec nasz Cieszkowski* z przedmową A. Żółtowskiego.

Krytyka literacka epoki romantycznej zajmuje Grabowskiego (*Spraw. Akad.* 1925, grudzień i *Przegl. współcz.* 1924, nr. 8). W ostatnim artykule zajmuje się krytyką literacką popowstaniową w kraju, omawiając najszerzej poglądy M. Grabowskiego, nawołującego do historyczności. W przeciwny kraniec Europy przenosi nas szkic *Z dziejów krytyki literackiej w czasopiśmie emigracyjnych*, który ogłosił K. Kolbuszewski (Wilno 1924). Na tle reakcji przeciw przedpowstaniowej apolityczności literatury i krytyki, którą emigracja poddała służbie narodowej, szkicuje poglądy Ropelewskiego, reprezentanta (w teorii przynajmniej) krytyki estetycznej. Rozprawę *Mochnickiego o literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* opracował H. Życzynski w Bibl. nar. (nr. 56, 1923). Szkic p. t. *Pojęcie dramatu u Magnuszewskiego na tle prądów romantycznych* ogłosił J. Andysz (Wilno 1925).

XIV.

(Opracowania szczegółowe: 11. Od pozytywizmu do czasów najnowszych).

Dobłą syntezę pozytywizmu, jako prądu duchowego, umiejętnie grupując fakty, dał A. Drogoszewski w *Encyklopedji wychowawczej*, zeszyt 10 (Warszawa, 1923). Najczelniejszym rodzajem literackim staje się w tym okresie powieść, a na czele jej staje tak mało „pozytywny” Sienkiewicz. Uroczysty pogrzeb Sienkiewicza wywołał cały szereg rzeczy okolicznościowych, wśród nich tak piękne, jak Chrzanowskiego *W dniu pogrzebu Sienkiewicza* (Kraków, 1924) i Kallenbacha *Sienkiewiczowi podzwonne* (*Przegl. Wsp.* 1924, Nr 31). Charakter okolicznościowy ma też do pewnego stopnia książka Lama *H. Sienkiewicz. Cechy i elementy twórczości* (Poznań, 1924), przynosi jednak niejedno oryginalne spostrzeżenie. T. Zielińskiego *Idea Polski w dziełach Sienkiewicza* (Zamość, 1921), studjum świetne, budzi niejedno zastrzeżenie (zwłaszcza ujęcia Ligji, jako symbolu Polski). Rozprawą estetyczno-naukową, opartą na teorjach Lippsa i Volkelta, jest bardzo metodyczna i nowoczesna praca S. Papèe’go *H.*

Sienkiewicz jako humorysta (Poznań, 1922). Filjacje literackie Płoszowskiego wyszukuje M. Załęska (*Przegl. Pow.*). „Artyzm Sienkiewicza“ kreśli pięknie Kleiner w *Sztynchach* (Lwów 1925). Bardzo ważnem jest wydanie *Pism zapomnianych i niewydanych*, dokonane z wielkim nakładem pracy przez Chrzanowskiego. Przynosi głównie rzeczy publicystyczne, wiersze wszystkie i komedję *Zagłoba swatem*. Pierwszą redakcją noweli Sienkiewicza *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela* ogłosił Chrzanowski w *Silva rerum* (1925).

Z radością witamy kilka prac o Prusie. O filozofji jego pisał Z. Wasilewski (*Tyg. Illustr.*, 1922, Nr 23) i B. Gawecki (*Przegl. Warsz.* 1923, Nr 18), który usiłuje ująć ją w formalny system, okazujący się po bliższej analizie systemem metafizycznym, harmonijnym i konsekwentnym, a stanowiącym dobrą podbudowę dla etyki Prusa. Autor określa go jako „panpsychizm“, pluralistyczny, ewolucyjny. Systemem etyki twórcy *Emancypantek* zajął się poważnie, choć trochę chaotycznie w szczegółach F. Araszkiewicz *Bolesław Prus i jego ideały życiowe* (Lublin, 1925). W cennej tej pracy, wskazującej, jak właściwie dalekim był Prus od właściwego pozytywizmu, chybiłone w celowości zdają mi się wykresy graficzne, mające ilustrować rozwój duchowy bohaterów Prusa. Scharakteryzować Prusa, jako pewien typ twórczy, zamierzył prof. Bystron w nader ciekawem studjum *Wyobraźnia artystyczna Bolesława Prusa* (*Przegl. Warsz.*, 1922), gdzie odmawia mu artystycznego odczucia przyrody, z czem polemizuje Wasilewski; przyczynkiem do tej kwestji może też być artykuł Szwejkowskiego *Przeżycia osobiste Prusa w „Faraonie“* (*Tyg. Illustr.*, 1924).

By skończyć z powieściopisarzami zaznaczam, że od r. 1921 wychodzi *Wydanie zbiorowe zupełne pism Reymonta* (nakład Gebethnera i Wolffa), poprzedzone świetnem studjum krytycznem A. Grzymały-Siedleckiego. W r. 1925 ukazał się tom XX. Przyznanie Reymontowi nagrody Nobla w r. 1925, rozbudziło zainteresowanie wielkim artystą, zwróciło nań oczy społeczeństwa i przyniosło m. i. ogólną charakterystykę twórczości poety i jej istoty w doskonale zwartej, artystycznie umierzonej broszurze Z. Dębickiego

i w publicystycznej w ujęciu, a przesadnej w stylu, pisanej z młodym rozmachem rzeczy A. Dody. Liczne artykuły, ogłoszone po śmierci obu wielkich pisarzy, Żeromskiego i Reymonta, jako rzeczy przeważnie okolicznościowe, pomijam.¹⁾ Rozproszone po czasopismach studia Matuszewskiego o *Żeromskim* wyszły w r. 1921 w jednej książce p. t. *Studia o Żeromskim i Wyspiańskim*.

Twórczością dramatyczną epoki zajął się zdolny aktor i historyk literatury Z. Tempka-Nowakowski, ogłaszając doskonale napisaną pracę *Józef Narzyski i komedia społeczna* (Kraków, 1922, *Z hist. i lit.* t. 13), oraz opracowując monograficznie wstęp do wydania „*Pana Damazego*” *Blizińskiego* (*Bibl. Nar.* Nr 38, 1921). Felicjanowi poświęcił entuzjastyczne studium W. Przecławski *Felicjan Medard Faleński, Żywot i dzieła* (Poznań, 1922). Brak metody naukowej wynagradza w nim do pewnego stopnia zapoznanie nas z nowym materiałem rękopiśmiennym, biograficznym i literackim.²⁾

J. Tretiak wznowił w roku 1922 trzy swoje studia o Asnyku, E. Kucharski napisał bardzo ładne studium trochę może za słabo podkreślające filozoficzne zamyślenie twórcy sonetów *Nad głębiami*, jako wstęp do wyboru poezyj (j. w. Nr 67, 1924), wydany też osobno p. t. *Twórczość liryczna Asnyka*, a Zetowski omówił *Hellenizm Adama Asnyka* (*Minerwa*, Nr 2, 1922).

Z prac o „Młodej Polsce” zasługuje na uwagę bardzo jednostronna rzecz Boyé’go *U kolebki modernizmu. Estetyczne poglądy na łamach krakowskiego „Życia”*,³⁾ J. N. Millera *Uniwersalizm w twórczości Młodej Polski*⁴⁾ oraz śliczne, jasne wprowadzenie w filozofję Stanisława Brzozowskiego przez M. Zdziechowskiego.⁵⁾

¹⁾ Podobnie dalekie od metod naukowych były polemiki o ostatnie utwory Żeromskiego, ważne jednak jako wyraz recepcji dzieł jego w społeczeństwie.

²⁾ Utwory W. L. Anczyca opracował Bystroń w „*Bibl. nar.*” (1924, nr. 69 i 78).

³⁾ Kraków, 1922 („*Z hist. i liter.*”).

⁴⁾ „*Przegl. warsz.*” 1923.

⁵⁾ Głoryfikacja pracy. *Myśli z pism i o pismach St. Brz.* (Kraków, 1921. „*Z hist. i lit.*”).

Naczelną postacią w literaturze ostatniej jest niewątpliwie Wyspiański. Budzi też ciągle i słusznie zapal, a studja nad nim pogłębiają się nieustannie. Znakomitem ich ułatwieniem stanie się rozpoczęte w r. 1924 przez Instytut wydawniczy *Biblioteka Polska* pierwsze zbiorowe wydanie *Dzieł*. Poziom wydania jest bardzo wysoki, o czym świadczą najlepiej nazwiska wydawców: prof. Sinki, który opracowuje wstępy, wprowadzające w rozumienie utworów i A. Chmiela, który z ogromną sumiennością zajął się naukowym aparatem, zestawiając w *Przypisach krytycznych* wszelkie odmiany tekstu. Zwięzłe, jasne wstępy prof. Sinki, w których Wyspiański występuje mniej zrationalizowany, niż w jego *Antyku*, utworzą, razem złączone, krytycznie ujętą monografię o wielkim poecie. Wydanie to tem cenniejsze, że zapowiedziano w nim i korespondencję poety. Brak niestety zwrócenia dostatecznej uwagi na korektę i na estetyczny, stylowy wygląd zewnętrzny, odpowiedni dla artysty, tak dalekiego zawsze od wszelkiego szablonu. Z żalem przychodzi na myśl przepyszny miriamowski Norwid!

Z prac o Wyspiańskim zasługuje na uwagę wydanie zebranych szkiców pierwszego „hierofanta” (jak go nazwał Sinko) Wyspiańskiego S. Lacka.¹⁾ W zrozumienie, w popospolitem tego słowa znaczeniu, dzieł poety może nie wprowadzają, ale przez oryginalność i głębię ich ujmowania, niezwykły, choć ciemny styl, zasługiwały na wznowienie. Wznowieniem do pewnego stopnia jest też przekład doskonałej pracy Zdenki Marković,²⁾ wydanej po niemiecku w r. 1915. W sposób zwięzły, jasny, ujmując metodycznie zagadnienia dramaturgiczne na tle własnej teorii twórcy *Klątwy*, zawartej głównie w jego *Hamlecie*. W niektórych wynikach spotyka się ze znacznie głębszą pracą S. Kołaczковского *St. Wyspiański. Rzecz o tragedjach i fragizmie*. (Poznań, 1923).³⁾ Książka jego rozpada

¹⁾ Wyd. Pazurkiewicz, Częstochowa, 1924.

²⁾ Pojęcie dramatu u W-go. Ze słowem wstępem S. Dobrzyckiego (Poznań 1924). Drobniejsze notatki to J. Dürra „Lata uniwersyteckie W-go” („Przegl. Warsz.” 1924, Nr 37). Życzyńskiego „Do genezy Daniela” i Warszawskiej „Do genezy Nocy listopadowej” („Pam. Lit.” XXI).

³⁾ Por. też bardzo cenny i logicznie ujmujący sprawę, artykuł Ort-

się właściwie na dwie części. W pierwszej po uzasadnieniu naukowości swej metody, przeciwstawionej ostro metodom „genetycznym“, które do dzieła sztuki zdążają drogą okólną, po szerzej rozproowanej, a samodzielnie przemyślanej, chociaż opartej (ze znacznymi modyfikacjami) na M. Schelerze, definicji tragizmu, po krytyce wreszcie stosunku dotychczasowych badaczy do naczelnego w twórczości W-go zagadnienia tragizmu — ujmując wkońcu autor swój problem, tragizm Wyspiańskiego do pewnego stopnia syntetycznie. Odwołuje się tu, może trochę w niezgodzie ze swym stanowiskiem antigenetycznym, do psychologicznych źródeł tragizmu poety. W tym zakresie przynosi nam m. i. bardzo ważne odkrycie w duszy poety renesansowej pełni odczuwania wartości życia. Pewne niejasności w ujęciu (wszak o najbardziej skomplikowanych zjawiskach można mówić jasno i prosto) ustępują zupełnie w drugiej części książki, która przynosi rozbiór szeregu dzieł twórcy *Sędziów*, pod kątem widzenia zawartych w nich elementów tragizmu. Studja te, stanowiące uzupełnienie, a czasem i pewne modyfikacje twierdzeń, zawartych w ogólnej części książki, są same przez się świetne. (Szczególnie rozbiór *Powrofu Odyssa, Lelewela i Legjonu*). Pominiecie niektórych innych utworów poety, podobno ze względu na brak w nich pierwiastka tragizmu, nie zostało dostatecznie uzasadnione. Jako całość jest książka K. w ogólnym bilansie studiów nad Wyspiańskim, jedną z najpoważniejszych pozycji. Zdobył ją już w skład „nauki o Wyspiańskim“. Zasiłał się nią wyraźnie J. (Kretz-) Mirski w wykładzie p. t. *Mistyka W-go* (Lwów s. a., Bibl. tęczowa nr. 7). Autor, sam zasłużony i samodzielny badacz ideologii twórcy *Ākropolis*, uwzględnił szeroko wyniki prac poprzedników i własnych i dał przez to w swym wykładzie bardzo dobry, popularny zarys syntetyczny filozofii Wyspiańskiego, ujmujący prostotą i jasnością przedstawienia. Prof. Sinko napisał znakomitą pracę o epickich, o *Rapsodach historycznych Wyspiańskiego* (Kraków, 1924, *Z hist. i lit.*)¹⁾ i wydał w drugiej, rozszerzonej

wina „Zagadnienie tragizmu w twórczości W-go“, ogłoszony w związku z pracą Kołaczkowskiego („Przegl. Warsz.“ 1923, Nr 25).

¹⁾ Próbę rekonstrukcji jednego z rapsodów „św. Stanisław“ od-

głównie w kierunku „tła“, edycji swój *Antyk Wyspiańskiego*. (Warszawa, 1922). J. Rachwał widzi wpływ Asnyka w poglądzie twórcy *Wesela* na społeczeństwo i na rolę poezji (*Asnyk a Wyspiański, Przegl. Warsz.* 1924, Nr 39), a symboliczne przeciwstawienie siły materialnej i duchowej w narodzie widzi w *Danielu*, który, przeszczepiając do kraju, nowy na Zachodzie, symbolizm, jest zarazem programem poetyckim Wyspiańskiego (*Symbolizm w Danielu W-go. Przegl. warsz.* 1923, nr. 24). Mirski zestawia stosunek scen II aktu *Ākropolis* do księgi *Genesis* (tamże, t. 2).

Z żyjących poetów jeden tylko doczekał się pracy o całokształcie swej twórczości. Jest nią S. Kołaczkowskiego *Twórczość Jana Kasprowicza* (Kraków, 1924, *Z hist. i liter.*), ujęta przedewszystkiem ze stanowiska estetycznego. Kreśli tu autor ewolucję poezji Kasprowicza, przedstawiając ją jako podnoszącą się ciągle wzwyż. Nie wyznacza jednak dla niej jeszcze miejsca w historii literatury, nawiązując do tego, co jest poza Kasprowiczem tylko przygodnie. Szkice swoje o Kasprowiczu, ważne przedewszystkiem dla biografii poety, zebrał Z. Wasilewski w r. 1923. Trafną, doskonale napisaną, charakterystykę talentu pierwszorzędnego naszego tłumacza — Żeleńskiego-Boya — dał W. Borowy w 2 artykułach w *Przegl. warsz.* (1922, nr. 7 i 9).

Na zakończenie słówko o historii nowszej i najnowszej krytyki i historii literatury. Poświęcił jej osobną książkę M. Kridl (*Krytyka i krytycy*, Warszawa 1923). Nie jest to historia krytyki nowoczesnej, (tej jeszcze nie mamy), ale szereg bardzo cennych studjów o różnych pracownikach na tej niwie, które mają służyć za ilustrację naczelnej rozprawy *Historja literatury a krytyka literacka* (p. wyżej). Jest tu i Chlebowski i Kleiner i Pigoń i Śliwiński i Haecker i Miriam (Przesmycki) i A. Potocki. Częściowo są to studja dawniejsze w zmienionej postaci. Powtórzeniem dawniejszych prac są też charakterystyki Spasowicza, Chmielowskiego, Tarnowskiego, Gostomskiego i J. Korzeniowskiego (i in.) w książce Chrzanowskiego

mienną, niż Sinki, daje S. Kolbuszewski w broszurze „Wizja W-go“ (Poznań 1924).

Wśród zagadnień, książek i ludzi (j. w.) oraz Małeckiego, Chlebowskiego i A. Niemojewskiego w *Szttychach* Kleinera (Lwów, 1925). Niezapomniany I. Matuszewski doczekał się pożądanego wydania *Pism*.¹⁾ W roku 1925 wyszedł t. I, zawierający na czele wyczerpującą rozprawę J. Muszkowskiego p. t. *Żywot i dzieła Ign. M-go*. Autor jej opracował również bardzo gruntowne przypisy do ogłoszonych artykułów. Naukową działalność zmarłego w r. 1925 K. Wojciechowskiego omówił szczegółowo Kleiner,²⁾ a czterdziestoletni jubileusz pracy naukowej prof. Kallenbacha wywoływał prace o niej Kleinera i Wasylewskiego.³⁾

Próbując zdać sobie sprawę z całości, musimy stwierdzić, że ruch na polu historii literatury był żywy. Plon byłby jeszcze bogatszy, gdyby zaliczyć tu rzeczy, które celowo pominęliśmy: niekomentowane wydania tekstów, prace, podporządkowane celom szkolnym, wreszcie rzeczy bez znaczenia naukowego. Jako charakterystyczne cechy można wyznaczyć: 1) wzmożone zainteresowanie zagadnieniami teoretycznymi, 2) żywą działalność wydawniczą w zakresie tekstów (*Bibl. nar. Wielka, Pis. pol. i obcy*, wydania krytyczne *Ossolineum*, rozpoczęte wydania zbiorowe dzieł Skargi, Słowackiego, Wyspiańskiego, dokończenie *Archiwum filomatów, Dziady* cz. 3, *facsimile, Pan Tadeusz* 3 wydania, *Król-Duch*), 3) rozbudzone zajęcie literaturą bezimienną (Badecki, Piekarski, Krzyżanowski), 4) renesans Skargi, 5) renesans *Dziadów*, 6) trwające zajęcie się Wyspiańskim.

Nadto tyle ukazało się w omówionym przez nas okresie ważnych, epokowych niemal prac — plon tak jest bogaty, że wyliczenie ich zajęłoby wiele miejsca, a shierarchizowanie byłoby trudne. Wśród wielu innych, godnych pamięci, wymieniam tylko kilka: Brücknera „Literaturę“, dzieło Korbuta, Kleinera „Słowackiego“, Ujejskiego „Malczewskiego“, dzieła Badeckiego i Bernackiego, dalej prace monograficzne Bruch-

¹⁾ I. M. Pisma w 4 tomach. Wydał, charakterystykę autora, bibliografję i przypisy opracował J. Muszkowski, t. I. Warszawa, Wende, 1925.

²⁾ Cieniem K. W. Księga pami. sekcji polonist. T. N. S. W. we Lwowie, Lwów 1925.

³⁾ J. Kallenbachowi... dawni uczniowie (o. c.)

nalskiego, Pollaka, prace o Reju, o Skardze, o Wyspiańskim i wiele, wiele innych, wreszcie *Przegląd warszawski*, zamknięty niestety z końcem 1925 r. Sądzę, że może najtrwalszą wartość będą mieć, rozpoczęte z takim rozmachem, wielkie wydawnictwa tekstów, przede wszystkim dzieł Słowackiego i Wyspiańskiego. Daj Boże tylko, by wewnętrzne warunki pracy w kraju dozwoliły na dokończenie budowy tych pomników ducha... i wielkich duchów.

Dr Zofja Ciechanowska.

O stosunek katolicyzmu do socjalizmu i socjalizmu do katolicyzmu.

Wyjaśnienia na dwa fronty.

Stawiając pytanie: „czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?”,¹⁾ niczego tak nie pragnąłem, jak wywołania dalszej na ten temat dyskusji w prasie zarówno socjalistycznej, jak katolickiej. Zdawałem sobie sprawę, że zagadnienie stosunku socjalizmu do katolicyzmu jest tak złożone z powodu głębokich różności w samym socjalizmie a zwłaszcza tak zaciemnione przez namiętą walkę socjalizmu w niektórych krajach z tem, co on nazywa klerykalizmem, a w którym częstokroć godzi w samą istotę religii, — że byłoby za rozumiałością chcieć w dwóch artykułach wyczerpać temat i dać ostateczne rozstrzygnięcia. Zamiarem moim było postawić pytanie i ukazać pewne perspektywy możliwości, jeżeli nie zupełnej zgody, to przynajmniej zbliżenia pod pewnymi warunkami.

Pragnąłem, by dalszą dyskusję na ten temat poprowadzili bardziej odemnie kompetentni myśliciele i uczeni obydwóch zainteresowanych obozów — i byłem na to gotów, że w toku dyskusji niejedno z moich skromnych twierdzeń ulegnie rzeczowej poprawce, albo jakaś moja nadzieja okaże się niemożliwą do zrealizowania. A jedno i drugie byłoby pożyteczne zarówno dla mnie osobiście, jak wogóle dla ogółu czytającej polskiej publiczności.

Artykuły moje nie pozostały bez echa, jakkolwiek nie

¹⁾ Zob. *Przegląd Powszechny*, styczeń i luty 1926 r.

wywołały takiej dyskusji, jakiej oczekiwać kazała ważność przedmiotu, bez względu na wartość i powagę mojego pióra. Okazało się jeszcze raz, że polska publicystyka unika zasadniczych rozstrząsań tematów, które uważa za drażliwe czy trudne; wydaje się, jakoby u nas było zasadą najwyższą w stosunku do ideowych przeciwników nie wdawać się w żadne inne z nimi rozmowy, jak tylko polemikę dyktowaną przez partyjne względy, nie szukać zbliżeń, ale raczej kopać głębsze przepaści. Rzeczowa dyskusja zwykle prowadzi do wyjaśnienia prawdy, lecz przed prawdą ma instynktowny lęk polityczna i partyjna namiętność, a wiadomo, że takiej namiętności jest u nas zbyt wiele... Te osobliwości naszej publicystyki sprawiają, że dyskusja na temat stosunku socjalizmu do katolicyzmu tak się nie udaje. Jeżeli nie brać w rachubę streszczenia w paru dziennikach (np. w *Głosie Narodu*) i kilku drobnych notatek w innych, artykuły moje wywołały, o ile wiem, tylko trzy obszerniejsze głosy: jeden ze strony katolickiej, na ławach *Prądu*, pióra St. Kaczorowskiego i dwa ze strony socjalistycznej, M. Jastrzębskiego i M. Porczaka, na szpaltach krakowskich pism partyjnych *Naprzodu* i *Robotnika Drzewnego*. Trzeba stwierdzić, że to za mało, a przytem wszystkie te trzy głosy, zamiast wejść głębiej w istotę postawionego przezemnie zagadnienia, wołały — każdy z innego powodu — okazać niezadowolenie, że zagadnienie to wogóle postawionem zostało. To stanowczo zamało, skoro jednak nikt więcej się nie odezwał, warto może streścić zaznaczone trzy artykuły. Da to nam możliwość wyjaśnienia paru nieporozumień i postawienia nanowu może niemiłego, ale nie przestającego być aktualnem zagadnienia.

Zaczynam od tego, kto mi bliższy, od p. Kaczorowskiego z *Prądu*.

Zasady St. Kaczorowskiego przeciwko moim artykułom dają się sprowadzić do trzech: po pierwsze, ulegam złudzeniu, dopatrując się w angielskim socjalizmie jakiegoś zbliżenia do religji; powtórę, przeoczam w socjalizmie odłam komunistyczny, wyraźnie wrogi religji, wreszcie, przeciwstawiając nawzajem socjalizm i liberalizm, nie dostrzegam istnienia chrześcijańskiej demokracji i zamiast ją poprzec, zajmuję

czytelników czysto teoretyczną kwestją możliwości zgody z socjalizmem.

Poświęćmy po kilka wierszy każdemu z tych zarzutów.

Czy w socjalizmie angielskim tkwią jakiekolwiek pierwiastki religijne, a przynajmniej czy wolny jest on od sekciarskiego ducha marksowskiego ateizmu? Zwracam uwagę, co już lekko zaznaczyłem w swoim artykule, że nie studjowałem wyczerpująco socjalizmu angielskiego, wszystkich mogących nurtować w nim prądów; wziąłem tylko jedną książkę Macdonalda i miałem przed oczami jedno zdanie kardynała Bourne'a. Co można powiedzieć na ich podstawie? P. Kaczorowski twierdzi, że „idealizm Macdonalda nie ma nic wspólnego z chrystjanizmem; w książce Macdonalda niema ani jednego zdania, w którymby autor zrywał z ateizmem, tkwiącym u podłoża socjalizmu... wogóle całe wywody Macdonalda abstrahują od religji i nie mają z nią nic wspólnego“. Otóż sądy te p. Kaczorowskiego uważam za zbyt kateryczne.

Prawda, że książka wodza angielskich socjalistów nie zajmuje się *ex professo* religją ani stosunkiem socjalizmu do niej, ale nieprawda, by w tej książce nie było ani jednego zdania, w którymby autor zrywał z ateizmem. Przeciwnie, takich zdań jest wiele, są niemi wszystkie zdania, w których odrzuca marksowski „materjalizm dziejowy“ i podkreśla znaczenie czynników „moralnych“ w społecznej i ekonomicznej przebudowie świata. Zdaniem p. Kaczorowskiego, „ateizm tkwi u podłoża socjalizmu“ i jest to prawdą w odniesieniu do socjalizmu, sformułowanego przez Marxa, ale właśnie Macdonald wyrzuca z marksyzmu to, co sam Marx uważał za naukową podstawę socjalizmu i co sam Marx utożsamiał z ateizmem — materjalistyczny rozwój dziejów; po wyrzuceniu zaś tej podwaliny marksyzmu, pozostawia z niego to, co jest wspólnem dla wszystkich odmian socjalizmu, mianowicie wizję ustroju społecznego, w którym własność prywatna będzie zastąpiona przez taki czy inny rodzaj uspołecznienia środków produkcji, a rozdział owoców pracy będzie sprawiedliwszy, niż obecnie. W urzeczywistnienie tej wizji można wierzyć namiętnie, lub zapatrywać się na nią dość sceptycznie; nie można wszakże twierdzić, że wizja ta,

pomysł ten ustroju świata jest z natury rzeczy ateistyczny; wszak rozwijał go także w swej „Utopji“ myśliciel nawskróś chrześcijański, jakim był Tomasz More, beatyfikowany przez Kościół, jako męczennik za wiarę katolicką. Możliwość całkowitego komunistycznego ustroju gospodarczego, zwłaszcza trwałość takiego ustroju można zwalczać argumentami, czerpanymi z natury człowieka, jaką się ona objawia w codziennym życiu, można przeciwko niemu przytoczyć z historii cały szereg nieudanych doświadczeń; nie można wszakże mówić jego zwolennikom: to jest system z natury swej ateistyczny, a zatem nie do przyjęcia. Tem mniej z religijnych pobudek wolno zwalczać teorie, które, stojąc w zasadzie na komunistycznym stanowisku, łagodziłyby zbyt utopijne właściwości komunizmu.

Dlatego, gdyby nawet Macdonald nic więcej nie zrobił i nie powiedział oprócz odrzucenia pseudo-naukowej koncepcji markowskiego materializmu, jużby był otworzył możliwość ludziom wierzącym do porozumiewania się z nim. On jednak czyni coś więcej: podkreśla znaczenie dla socjalizmu czynników moralnych, jak idei większej sprawiedliwości w rozdziale dóbr tego świata i ideę tę każe propagować wśród wszystkich, nie tylko robotników, ale i kapitalistów, od przeniknięcia nią społeczeństwa (nie od rewolucyjnych przewrotów) spodziewając się urzeczywistnienia swego socjalistycznego ideału. Idea ta bynajmniej nie jest wyjęta z materialistycznej i ateistycznej filozofji, ale z ewangelji, a stanowi ona duszę tego, co „jest słuszne i trwałe w socjaliźmie“, bo coś słusznego i trwałego przyznał w nim nawet p. Kaczorowski, którego właśnie własne słowa wzięliśmy tu w cudzysłów.

Macdonald, przyznajemy to, nie zajmował się *ex professo* stosunkiem socjalizmu do religji; ale też nigdzie nie zdradza on nienawiści do niej. Zrywać z „ateizmem“, jak chce p. Kaczorowski, może nie miał potrzeby dlatego, że pono ateuszem nigdy nie był, będąc znany jako protestant wierzący; ta jego osobista religijność (nie mówię pobożność) daje poniekąd rękojmię, że jego „idealizm“ socjologiczny nie jest zbudowany wcale na ateizmie. Owszem, jest „jedno zdanie“ w jego książce, w którym okazuje, że od ateizmu jest

daleki nie tylko osobiście, ale i w swoich konstrukcjach społecznych: pod koniec książki (str. 279) obok związków, które w ustroju socjalistycznym winny znaleźć rację bytu, wymienia także Kościół, dający, jak się on wyraża, entuzjastyczną potrzebę życia. Mamy więc tu coś więcej, niż tolerancję, głoszoną przez konsekwentnych marksistów bolszewików, którzy głoszą wprawdzie „wolność wierzenia lub niewierzenia“, nie uznają wszakże żadnych korporatywnych praw Kościoła, a w swoim programie wypisują hasła walki z „przesadami religijnymi“ i szczepienia ateizmu, jako swoje światowe zadanie.

Zarzut, uczyniony mi przez p. Kaczorowskiego, a wymieniony przezemnie na pierwszym miejscu, możnaby jasno tak sformułować: buduję nadzieję na socjalizmie angielskim, a tymczasem on pod względem stosunku do religii niczem się nie różni od socjalizmu na kontynencie, w szczególności od marksyzmu. Otóż najwyższy dostojnik Kościoła katolickiego w Anglii, kard. Bourne, wypowiedział wręcz odmienny pogląd i jego zdanie zacytowałem w toku swych dowodzeń (*P. P.* luty, str. 172). Są tam takie słowa, które jeszcze raz powtórzę: „Labour Party (organizacja socjalistów angielskich) nie mieści w swoim programie nic antykościelnego... partja jako taka nie ma nic wspólnego (z kontekstu wynika, że chodzi tu o stosunek do religii) z socjalizmem stałego ładu... W swojej nauce społecznej zbliża się ona coraz bardziej do nauki katolickiej“ itd. Czy p. Kaczorowski, czytając mój artykuł, przeoczył ten cytat dość długi? Czy może uznał, że prawa polemiki upoważniają go do... małej nielojalności, polegającej na zatajeniu przed swymi czytelnikami niedogodnego mu cytatu? Mniejsza o to; lecz skoro ten cytat powtórzyłem, zapytuję p. Kaczorowskiego: czyjemu zdaniu o angielskim socjalizmie należy dać pierwszeństwo: zdaniu p. Kaczorowskiego czy też arcybiskupa Westminsteru?

Na drugim miejscu zarzuca mi p. Kaczorowski, żem, rozpatrując socjalizm angielski i wogóle zachodnio-europejski, „zapomniał zupełnie o komunizmie“ rosyjskim. Daruje mi mój Szanowny krytyk, ale muszę go posadzić, że chyba tylko rozpęd polemiczny mógł mu podsunąć ten zarzut.

O komunizmie i jego wpływach nie tylko nie zapomniałem ani na chwilę, ale cały tok mych roztrząsań zmierzał do tego, by stworzyć perspektywę socjalizmu innego pod względem stosunku do religii, aniżeli jakim jest bolszewizm rosyjski. Na stronicach 11 i 12 zeszytu styczniowego wyraźnie pisałem o ateizmie bolszewizmu i o propagandzie tego ateizmu wśród zwolenników III Międzynarodówki na Zachodzie; na str. 173 zeszytu lutowego bolszewizm nazwałem „najprawowierniejszym marksyzmem“, a miałem wtedy, jak kontekst wskazuje, na myśli zarówno jego filozoficzno-religijne podłoże, jak praktyczne zastosowania; wreszcie wyrażając pragnienie, aby dla socjalizmu kontynentalnego (myślałem przede wszystkim o socjalistach polskich) światło szło raczej *ex Occidente*, niż *ex Oriente*, wyraziłem chyba dość jasno przeciwieństwo między komunizmem, mającym swoją wyrocznię w Moskwie, a tym socjalizmem, jaki skonstruowałem na podstawie książki Macdonalda. P. Kaczorowski przypomina niegodziwości bolszewickie w stosunku do religii i Kościoła; jeżeli jednak czyta stale *Przegląd Powszechny*, to mógł zauważyć, że ja o tych niegodziwościach dużo więcej i niejednokrotnie pisałem w swoich „Sprawach Kościoła“, a podjąwszy kwestję stosunku socjalizmu do katolicyzmu, — nie tyle stosunku faktycznie istniejącego, jak raczej możliwego i pożądanego, — nie potrzebowałem naszym czytelnikom przypominać szerzej, niż to uczyniłem, nienawiści bolszewizmu do religii. Ukazując wreszcie perspektywy jakiejś zgody czy zbliżenia socjalizmu do katolicyzmu, nie miałem bezsensownej myśli, że i bolszewizm ateistyczny dałby się pogodzić z religją, — cała pierwsza część mego artykułu dowodzi czegoś wręcz przeciwnego, — lecz, że może jakaś poważniejsza część socjalistów na kontynencie Europy oddali się od filozoficzno-religijnych założeń marksyzmu, a zatem i wcielenia jego — bolszewizmu i stworzy obóz socjalistyczny, z którym możliwą się stanie jeśli nie zupełna zgoda, to jakaś rozmowa porozumiewawcza z nim katolików wierzących. Nie eliminowałem więc z retorty swoich dociekań, jak mi to zarzuca p. Kaczorowski, cały komunizm rosyjski, tylko pragnąłem, aby jego wpływy ateuszowskie wyeliminowane zostały przynajmniej z jakichś odłamów socjalizmu eu-

ropejskiego, a stanie się to, jeśli ten socjalizm otrząśnie się z ideologii marksowskiej, jak otrząśli się z niej socjaliści typu Macdonalda w Anglii, owszem — jeśli można — w większej od nich mierze.

Jak z rzekomem przeoczeniem przezemnie komunizmu, podobnie rzecz się ma z przeoczeniem chrześcijańskiej demokracji. P. Kaczorowskiego to właśnie „przeoczenie” moje boli najwięcej. Szan. krytyk posuwa się aż do takiego pod moim adresem zapytania: „Czyżby autor nie znał encykliki *Rerum novarum*, albo też nie wiedział o istnieniu na całym świecie potężnego ruchu społecznego, który w niektórych krajach odnosi zwycięstwo nad socjalizmem?” Oczywiście taka niewiedza u księdza publicysty byłaby czemś horrendalnym, więc też p. Kaczorowski łaskawie dodaje: „nie chcemy tego przypuszczać”. Jestem mu głęboko wdzięczny za to dobre mniemanie o moim katolicko-społecznym wykształceniu, a dla utrwalenia go w tem mniemaniu dodam, że i encyklikę Leona XIII znam i o istnieniu chrześcijańskiej demokracji wiem, owszem cytowaną encyklikę zdarzało mi się w kołach tejże chrześcijańskiej demokracji komentować. Dlaczego więc nie wspominałem o nich, pisząc o socjalizmie? Dlatego, że nie chodziło mi o nawracanie socjalistów do chrześcijańskiej demokracji, jako konkretnej zorganizowanej partii, tylko o wyszukanie dróg ideowego zbliżenia socjalizmu do katolicyzmu, a stąd już samo przez się wynikałoby zbliżenie także do kierunku chrześcijańsko-społecznego. Zresztą sam p. Kaczorowski przyznaje, że ks. Urban „wypowiada cały szereg tez, wziętych z doktryny chrześcijańsko-społecznej” i chociaż nie cytuje źródeł, to „wolno mu tak czynić, gdyż tezy te są własnością wszystkich konsekwentnych katolików”. Jakże więc obok tego ostoi się twierdzenie, że ja nie dostrzegam istnienia chrześcijańskiej demokracji, że „nie biorę pod uwagę jej ideologii?”

Na dowód, że ze swoich rostrząsań celowo eliminuję tego „intruza”, by nie „załamywać sobie linii rozumowania” i „nie wypaczać swoich intelektualnych spekulacji” przytacza p. Kaczorowski zdanie, w którym wypowiedziałem swoje przypuszczenia co do ukształtowania się stosunków społecznych w przyszłości. Niema w nim wzmianki o chrześcijań-

skiej demokracji, tylko o socjalizmie! Otóż, jeśli p. Kaczorowski chciał rzeczywiście poprzeć skierowany przeciwko mnie zarzut pominięcia chrześcijańskiej demokracji w mojem przewidywaniu przyszłości, to nie mógł wybrać mniej odpowiedniego ustępu z mojego artykułu, nad ten jaki przytoczył. Przewidywania swoje bowiem oparłem zarówno na obserwacji, jak i na nauce katolickiej o własności prywatnej, którą to naukę mój krytyk sam uważa za wziętą z tez chrześcijańsko-społecznych, jakże więc w przewidywanym przezemnie ustroju przyszłym nie poznaże ideałów, które pielęgnuje także szkoła chrześcijańsko-demokratyczna? Napisałem: „zrealizowany zostanie częściowo pewien socjalizm, ale rozszerzy się także posiadanie prywatne, każde w swoim zakresie i we własnej dziedzinie“, p. Kaczorowski te słowa przepisał; jeżeli przeczyta jeszcze to, co w moim artykule po nich następuje, mianowicie, że pod „socjalizmem“ tutaj rozumiem uspołecznienie pewnych gałęzi gospodarstwa narodowego, do czego wolno zmierzać także katolikom, niech odpowie: co w tych słowach jest nie do przyjęcia dla prawowiernego chrześcijańskiego demokraty? Co powiedzielibyśmy o Beethovenie, gdyby od pianisty, grającego jego symfonje, żądał wymieniania po każdym passusie nazwiska kompozytora, z obawy, aby słuchacz nie wpadł na przypuszczenie, że gdzieś w połowie gry pianista przeszedł na... Mozarta?

W swoich pretensjach o rzekome ignorowanie przezemnie kierunku chrześcijańsko-społecznego gmatwa się p. Kaczorowski w sieć sprzeczności. Na jednej i tej samej stronie (*Prąd* str. 269) raz uznaje moje tezy (o własności prywatnej) za wyjęte z doktryny chrześcijańsko-społecznej, i uważa je za własność „wszystkich konsekwentnych katolików“, nieco niżej z tego, że ja te zasady nazywam „nauką katolicką“, kuje przeciwko mnie zarzut, że przez to ignoruję stnienie kierunku chrześcijańsko-społecznego, dodając od siebie rację: „gdyż nauki Kościoła z żadnym kierunkiem społeczno-gospodarczym identyfikować nie można“. Więc jakże: nie wolno nazywać „katolicką“ tej nauki, która jest własnością wszystkich „konsekwentnych katolików“? Czy może Kościół oprócz nauki społecznej, podawanej katolikom

„konsekwentnym“, dajmy na to chrześcijańskim demokratom, posiada jeszcze inną naukę społeczną dla katolików „niekonsekwentnych“?

Ponieważ prawdopodobnie p. Kaczorowskiemu trudno będzie samemu wywikłać się z tej dialektycznej matni, więc mu spieszę z pomocą. Kościół katolicki ma tylko jedną doktrynę społeczno-ekonomiczną, polegającą na właściwej ocenie dóbr materialnych w zestawieniu z ostatecznym celem życia ludzkiego i na nakazie sprawiedliwości i miłości w podziale tych dóbr i używaniu ich. Istotą więc socjologii i ekonomiki katolickiej są postulaty i nakazy nawskrós etyczne. O ile pod nauką socjologiczną Kościoła rozumiemy zespół tych postulatów i nakazów, jest ona absolutnie obowiązująca dla wszystkich katolików. Jeżeli zatem jakaś szkoła ekonomiczna czy socjologiczna z zasady głosi niezależność dziedziny gospodarczej od nakazów etycznych, musi spotkać się z potępieniem Kościoła. Z takim potępieniem spotkała się w encyklice *Rerum novarum* szkoła liberalna za niektóre swoje zasady, zapoznające etyczne momenty w stosunku do kapitału, w procesie gromadzenia bogactw i t. d., jak n. p. za zasadę, że wysokość płac robotniczych normuje się jedynie przez prawo popytu i podaży rąk, albo zasadę nieinterwencji prawa publicznego w stosunkach między pracodawcą a robotnikiem. Takie potępienie kościelne pewnych zasad liberalizmu i usprawiedliwianych przez te zasady nadużyć kapitalizmu jest znowu obowiązującym dla wszystkich katolików i nikomu z nich nie wolno być „liberałem“ w tem znaczeniu. Inna rzecz, jeśli kto istotę liberalizmu upatruje w własności prywatnej, poddając tę instytucję pod supremację wskazanych powyżej etycznych wymagań. Dla takiego „liberalizmu“ jest oczywiście miejsce w nauce katolickiej, ale w tem znaczeniu wchodzi on także, jako składnik, do ideologii kierunku chrześcijańsko-społecznego.

Wchodzi do niej wszakże, nie jako dogmatyczny postulat o uniwersalnej rozciągłości, niedopuszczający obok siebie władania społecznego dobrami materialnymi; w ideologii chrześcijańsko-społecznej mieszczą się obie te formy posiadania: własność prywatna i własność uspołeczniona, a rozciągłość zastosowania każdej z nich i wzajemnego shar-

monizowania zależy nie od dogmatycznych, raz na zawsze określonych nakazów, lecz od względu na większy pożytek publiczny, którego raz można więcej się spodziewać od jednej, drugi raz od drugiej formy posiadania, a jeszcze więcej od względu na postulaty etyczne: właściwej oceny pracy, sprawiedliwości w rozdziale ich owoców i t. d., które w różnych warunkach miejsca i czasu mogą łatwiej być urzeczywistnione w tej czy w innej formie władania dobrami materialnymi. W ten sposób ideologia chrześcijańsko-społeczna, ani nie potępiając fanatycznie własności prywatnej, jak to czyni socjalizm, ani nie odrzucając *a limine* własności uspołecznionej, jak to czyni konsekwentny liberalizm, z drugiej strony nie czyniąc ani z jednej ani z drugiej bożyszczka, kojarzy w sobie coś z liberalizmu i socjalizmu, biorąc z nich to, co da się utrzymać w zgodzie z najwyższymi wskazaniem stosunków ludzkich, jakeimi są wskazania etyczne.

Taką, w mojem rozumieniu, jest ideologia kierunku chrześcijańsko-społecznego, tkwiąca korzeniami w ewangelji, złotą nicią przewijająca się po przez pisma Ojców Kościoła i traktaty mistrzów średniowiecznej scholastyki i znajdujaca autentyczne sformułowanie w encyklikach ostatnich papieży. Ale tę ideologję wolno też nazywać poprostu i krócej katolicką i nie czynić subtelnych rozróżnień między nauką Kościoła, a nauką chrześcijańską społeczną. Rozróżnienie zachodzi inne: między ogólnymi niezmiennymi zasadami etycznymi, które winny zawsze być duszą stosunków gospodarczo-społecznych, a konkretnymi formami, w jakich te zasady się ujawniają w zależności od potrzeb miejsca i czasu. W ocenie, w jakiej mierze w danym momencie i w danym kraju, przy uwzględnieniu owych niezmiennych zasad etycznych, pożądanem jest czy rozszerzenie prawa własności prywatnej, czy jego ścieśnienie, lub ograniczenie, większa lub mniejsza ingerencja państwa w sprawy gospodarstwa narodowego, uspołecznienie czy upaństwowienie tej lub innej jego gałęzi, albo naodwrot oddanie jej w ręce prywatne — w ocenie tych wszystkich pytań, jako rzeczy praktycznych, mogą się wyłaniać w obozie katolickim dość rozbieżne zdania i kierunki i w tem znaczeniu można powiedzieć, że nauka Kościoła nie utożsamia się z żadnym konkretnym

społeczno-gospodarczym programem, ale też trzeba przyznać, że i chrześcijańska demokracja, jako szkoła i jako zorganizowany obóz, nie posiada jednego w najdrobniejszych zastosowaniach skonkretyzowanego programu, któryby obowiązywał wszędzie i zawsze. Innemi słowy, program kierunku chrześcijańsko-społecznego, czyli chrześcijańskiej demokracji, kiedy idzie o konkretną politykę gospodarczą, może być dość elastyczny, a nawet dopuszczać rozbieżne prądy, mieszcząc się wszakże w ramach ogólnych zasad, które winny być nie inne, jak zasady katolickiego Kościoła.

Tak rzeczy rozumiejąc i obserwując zarówno właściwości natury ludzkiej, — instynkt prywatnej własności z jednej, a pęd do zrzeszania się, do solidaryzmu i do coraz racjonalniejszego prowadzenia gospodarki z drugiej strony, — jak i faktyczny rozwój stosunków gospodarczych, wykazujący dążność do rozdrabniania własności rolnej, a centralizacji wytwórczości fabrycznej, przepowiadałem w swoim artykule zarówno socjalizację pewnych gałęzi gospodarstwa, czyli „pewien” socjalizm, jak się wyraziłem, jak z drugiej strony — rozszerzenie także posiadania prywatnego, w formie mniejszych gospodarstw rolnych, udziałów w scentralizowanych przedsiębiorstwach przemysłowych itd. Zdaje mi się, że tę wizję, w jej ogólnych zarysach, może chrześcijańska demokracja uważać za swój program. Jeżeli ją wskazywałem także socjalistom, to pragnąłem właśnie zwrócić ich uwagę, że tylko w tej mierze uważam ich ideały za możliwe do urzeczywistnienia i zachęcić ich do wyzbycia się szkodliwych utopij absolutnej negacji własności prywatnej; z drugiej strony, przyznając socjalizmowi to, co jest w jego programie zdrowego i możliwego do osiągnięcia, odpierałem zarzut, jakoby Kościół solidaryzował się z całą doktryną liberalną, aprobował nadużycia własności prywatnej i stał na usługach kapitalizmu.

Po tych wyjaśnieniach, które zresztą rzeczowo nic nie zmieniają w moich poprzednich artykułach, ani nic do nich nie dodają, może mój Szanowny krytyk z *Prądu* zmienić swój surowy końcowy sąd o mnie, żem swemi artykułami, „męt-nemi i abstrakcyjnymi zagadnieniami, złą wyrządził przysługę wzrastającemu w Polsce i mobilizującemu się do walki

obozowi katolickiemu". Gdyby ten obóz w walce swej z socjalizmem chciał używać tylko pięści i posługiwać się tylko wiecową deklamacją, zapewne moje „abstrakcyjne„ rozważania przychodziłyby nie w porę; ja jednak o tym obozie mam dużo lepsze pojęcie i jego walce o zasady chrześcijańskie dużo wyższe stawiam wymagania. Sprawiedliwość społeczną, do której urzeczywistnienia jest on powołany, wymaga oręża duchowego, jakim jest jasne uświadomienie sobie własnych zasad i ich praktycznych zastosowań i rzeczowa spokojna na ich temat dyskusja z ideowym przeciwnikiem. Przytem, temu przeciwnikowi należy przyznać wszystko, co tylko się da wydobyć dodatniego i prawdziwego z jego ideologii. Jesteśmy do tego obowiązani zarówno przez wzgląd na sprawiedliwość, należną nawet wrogowi, jak przez wzgląd na siebie, byśmy zwalczając osobę przeciwników, nie zwalczali czasem wraz z ich błędami tych dobrych zasad i ideałów, które oni wyznają, a które — o ile są dobre — winny nam być wspólne. Dalej, walkę podejmuje się na to, aby zwyciężyć. Lecz najpiękniejszym chrześcijańskim zwycięstwem bywa to, że przeciwnikowi ułatwiamy drogę do porozumienia się z nami, możliwie najwięcej przyznając mu racji. Ufam niezłomnie, że w obozie, do którego p. Kaczorowski należy, a którego społeczną ideologię i ja wyznaję, znajdzie wielu ludzi, którzy zgoda się na moją taktykę.

Pozostawałoby jeszcze omówić obawy p. Kaczorowskiego co do losów instytucji małżeństwa, stosunku Kościoła do państwa, kierunku wychowania, na wypadek, gdybyśmy zbliżyli się do socjalizmu. Ograniczę się tu do paru słów. O zgubnych zasadach i demoralizującym wpływie socjalizmu w tych dziedzinach wiem, ale te zgubne zasady i ten wpływ ujemny nie tyle spleciony jest z ekonomicznymi ideałami socjalizmu, jak raczej z grasującą jeszcze w nim tak szeroko ateistyczną ideologią Marxa. O zerwanie tego spłotu właśnie chodzi, i jeżeli socjalizm wyrzuci precz tę ideologię, wtedy łatwiej będzie porozumieć się z nim w kwestji wychowania, małżeństwa i stosunku Kościoła do państwa. Tych zagadnień dotknę obszerniej, odpowiadając polemistom z socjalistycznego obozu.

Ks. Jan Urban T. J.

Przegląd piśmiennictwa.

Ks. Dr Józef Lubelski: *Etyka katolicka*, podręcznik dla szkół średnich. Tarnów 1926, str. 270.

Świeża ta praca jest dalszym etapem na drodze do zdobycia wzorowego podręcznika szkolnego, rzeczy, jak wiadomo każdemu, kto ma do czynienia z temi sprawami, jednej z najtrudniejszych. Trudność polega tu głównie na znalezieniu właściwej proporcji między zakreślonym celem a środkami do jego osiągnięcia, przy uwzględnieniu wszystkich okoliczności ze strony szkoły, uczniów i uczących. Stosując się, o ile to uważał za możliwe, do programu ministerjalnego, zatwierdzonego przez Episkopat polski dnia 18 marca 1921 roku, starał się autor rozwiązać to zadanie przez logiczny układ treści i poruszenie wszystkich najważniejszych zagadnień życiowych, przyczem położył nacisk na aktualne potrzeby obecnych czasów i naszego narodu.

Wyjaśniwszy na początku główne pojęcia wstępne, poświęca autor sporą część, bo 94 strony, etyce ogólnej, pozostałe zaś 159 stron etyce szczegółowej. Bardzo szczęśliwie rozpoczyna się część ogólna przedstawieniem człowieka jako „istoty moralnej”, poczem dopiero przychodzi kolej na normy moralności (prawo i sumienie), jej przedmiot oraz pojęcie dobra i zła moralnego, przy uwzględnieniu zarówno uczynków jak ich źródeł, przyrodzonych i nadprzyrodzonych. — Etyka szczegółowa, obejmująca zastosowanie zasad moralnych do życia, streszcza się w trzech głównych częściach: obowiązki względem Boga, względem siebie i drugih. Pierwsza obejmuje życie religijne w jego wewnętrznych i zewnętrznych przejawach. Druga przedstawia szczegółowo obowiązki względem duszy i ciała, sprawy wyboru stanu, dobrego imienia, posiadania i używania własności. Ostatnia część rozbiera naprzd obowiązki względem bliźnich wogóle, a następnie przechodzi szczegółowo zagadnienia: rodziny, ojczyzny, państwa, Kościoła, stosunków międzynarodowych, stanowiska kobiety, stowarzyszeń i kwestji społecznej. Na paru ostatnich stronach zestawiono literaturę dla młodzieży, wskazaną w celu pogłębienia znajomości etyki i życia duchowego.

Treść więc bardzo bogata i rzeczywiście dostosowana do wymagań dzisiejszych. Co sądzić o jej opracowaniu? — Nie łatwo to powiedzieć. Jedną uwagę przedewszystkiem chciałbym zrobić, że podręcznik jest zbyt obszerny. Autor zdawał sobie sam sprawę z tego i tłumaczy się potrzebą jasnego przedstawienia różnych kwestyj, które ucierpiałoby przy zanadto treściwym i suchym ich ujęciu; dodaje również, że niejedno można opuścić albo przeczytać tylko; radzi wreszcie, by księża prefekci starali się o podniesienie liczby godzin nauki etyki do trzech tygodniowo. Myśl ta ostatnia jest bardzo szczęśliwą i dodałbym, że jako umotywowanie tego żądania mogliby księża prefekci przedstawić, że przy etyce przechodzą te różne zagadnienia, które gdzieś gdzieś zagranicą traktuje się jako specjalną „naukę obywatelską”, że uczyć obowiązków względem państwa, ojczyzny i społeczeństwa; z tego tytułu należałoby się im słusznie jedna godzina więcej. Nim jednak to nastąpi, owszem nawet gdyby to nastąpiło, jeszcze książka niniejsza będzie za obszerną, a — sądzę — dałoby się temu zapobiec przez wyeliminowanie szeregu drobiazgowych i spekulatywnych kwestyj, dla życia mniej potrzebnych, których ogół uczniów i uczennic i tak nie zrozumie ani nie zapamięta, a na których wykład musiałby nauczyciel religii poświęcić bardzo wiele czasu. Przedewszystkiem możnaby skrócić znacznie etykę ogólną, zwłaszcza naukę o prawie; kto wie, czy dłuższy wykład o rodzajach sumień (str. 47) nie przyniesie więcej zamieszania niż pożytku; całe zagadnienie moralności, jako oderwane i bardzo trudne, możnaby ująć znacznie zwięźlej i prościej, przedstawić w inny sposób „składniki moralności” (str. 63) i cnoty (str. 71); kwestja „ślubu” (str. 132) jako mało aktualna, a wymagająca i tak wskazówki spowiednika, jest za szczegółowo podana. Zdaje mi się również, że możnaby znacznie skrócić różne rzeczy znane już z katechizmu, jak np. o grzechu i cnocie, a zato podać obszerniejsze wytłumaczenie ich istoty, pochodzenia i znaczenia. Przy umotywowaniu potrzeby sankcji (str. 38), byłoby dobrze wskazać na słabość człowieka, dla której sankcja owa jest nieraz ratunkiem i pomocą. Osobno i obszerniej należałoby przedstawić spirytyzm (str. 137), przeciwstawić mu metapsychikę, rozróżnić, ile tu jest lub może być prawdy, gdzie zaczyna się zło. Sprawę VI przykazania, jako bardzo rozgałęzioną, porusza autor słusznie na kilku miejscach, ale byłoby dobrze, przedstawić głębiej i dokładniej pozytywną także jej stronę (str. 150); bez tego bowiem dalsze nakazy i zakazy nie występują w jasnym świetle. Nawiasowo możnaby również zapytać, czy w niejednym wypadku nie byłoby lepiej iść drogą analityczną, zacząć od rozbierania kwestji a skończyć dopiero definicją?

Wszystkie powyższe uwagi podaliśmy nie jako krytykę książki, ale jako nowe myśli, dyktowane chęcią współpracy w moliżnem dziele doskonalenia metod nauczania religji. Książka ni-

niejsza wykazuje na tej drodze ogromny postęp; oceniam go, kiedy sobie przypominę inny podręcznik, z którego kilka lat temu sam uczyłem. Toteż uznanie, z jakim się spotkała w dotychczasowych recenzjach, jest zupełnie zasłużone i możemy się tylko dołączyć do grona tych, którzy je wyrazili.

Ks. St. Podoleński

Heinrich Fassbinder: *Vor dem Sommer*, ein Buch vom innern Reifen für unsere künftigen Frauen. Herder, Freiburg i. Breisg. 1925, str. 200.

Jak już sam tytuł wskazuje, książka przeznaczona jest dla dorastających dziewcząt, pragnie udzielić im nieco wskazówek na życie, pobudzić do głębszej refleksji nad sobą i do pracy dla zapewnienia pomyślnej przyszłości. Pierwsza z trzech głównych części poucza, jak ważnem dla późniejszego życia jest dobre spędzenie młodości, która powinna zdążyć naprzód z radością i zapałem, mającemi ostateczną swą podstawę w Bogu, bez względu na trudności i cierpienia, tak ważne dla osobistego wyrobienia. Jak nad niem pracować, mówi druga część książki, która każe przede wszystkim pamiętać o duszy i życiu wewnętrznem i zachęca do walki z namiętnościami, stojącemi na przeszkodzie do prawdziwego szczęścia. W dalszych ustępach zachęca autor do wyrabiania w sobie szacunku dla wszystkiego, co wielkie, do unikania wygórowanego sądu o sobie, do wierności zasadom tak w życiu codziennem, jak w wypadkach trudniejszych, do czystości serca i skromności, a wreszcie do miłości względem drugich i względem Boga. Uzupełnieniem tych nauk są wskazówki o pielęgnowaniu w sobie natury kobiecej, o lekturze, sposobie korzystania z czasu wolnego, o zachowaniu się. Ostatnia część przypomina czytelniczce, że człowiek nie może żyć dla siebie samego i że jako istota towarzyska musi uwzględnić zwłaszcza trzy społeczności: rodzinę, naród i Kościół. Bliższe wskazówki o stosunku córki do matki oraz o zamażpójściu zawiera parę ostatnich ustępów, całość zaś kończy się pięknem wezwaniem do wierności Bogu.

Autor nie przemawia wprost do czytelniczki, ale opowiada; styl jest barwny, sposób przedstawienia przystępny i miły, całość urozmaicona przykładami z literatury i życia; podana w duchu podniosłym książka ta spotka się zapewne z chętnem przyjęciem i przyniesie prawdziwy pożytek.

Ks. St. Podoleński.

Hermann Muckermann: *Sinn und Wert der Eucharistie*, mit einem Titelbild. Herder, Freiburg i. Breisg., 1926, str. 74.

Wskazaniem na znaczenie „Chleba żywota” kończy autor serję rozpraw o „nowem życiu”, które z źródeł nadprzyrodzonych ma czerpać swój właściwy i niezbędny pokarm. Wskazuje więc naprzód, jak Chrystus Pan przygotował dusze na przyjęcie

Eucharystji przez zapowiedź jej ustanowienia, popartą uprzedniem przekonaniem słuchaczy o boskości swego posłannictwa. Następnie przedstawia samo ustanowienie Najśw. Sakramentu, przy czem podkreśla ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy Ofiarą bezkrwawą a komunią św. Pozostała część poświęcona jest wyjaśnieniu znaczenia Eucharystji dla naszego życia nadprzyrodzonego i rozebraniu warunków do godnego z niej korzystania; przy tej okazji podaje autor dla wychowawców, zwłaszcza po zakładach, szereg cennych wskazówek w sprawie częstej komunji św. młodzieży. Książka niniejsza, napisana przez uczonego, szukającego wszędzie wytlumaczenia i głębszych racji, jest, podobnie jak poprzednie trzy tomiki serji „Neues Leben“, odpowiednią tylko dla osób wykształconych.

S. P.

Ks. Bolesław Żychliński: *Żywoty świętych matek, wzory dla matek chrześcijańskich*. Lwów, Tow. „Biblioteka Religijna“, 1925, str. 120.

Słusznie podkreśla autor w przedmowie, że „ta jest dopiero prawdziwą matką, która dobrze wychowała swe dzieci“; dobre zaś wychowanie to sztuka, której trzeba się uczyć, inaczej można dziecko bardzo kochać ale źle przygotować na życie. Podczas kiedy inne książki udzielają tej nauki przez szczegółowy rozbiór poszczególnych zagadnień wychowawczych, pragnie autor dopomóc do tego celu przez podanie przykładów wybitnych, bo świętych matek. Niewiele ich przytacza, bo dziewięć tylko (dzieśiąta, błog. Kunegunda, znalazła się tu jedynie jako wzór żony chrześcijańskiej), ale zato stara się przejść szczegółowiej ich życie i działalność jako matek. Opowiadania te, podane w sposób przystępny i uzupełnione praktycznymi wskazówkami autora, będą zapewne miłą i pożyteczną lekturą dla chrześcijańskich matek, tem bardziej, że pomiędzy zamieszczonemi wzorami znajdują się także święte polskie: św. Adelajda, św. Jadwiga, błog. Jolanta i bł. Kunegunda.

S. P.

Adam Gryff-Keller: *Komunizm*. Tom I. Warszawa 1926, str. 287.

Potrzeba nam dobrej historii i wykładu doktryn komunistycznych. Książka, o której wzmiankę czynimy, dobrze opracowaną historją nie jest, ale przynosi dużo wcale dobrego materiału, mianowicie do poznania komunizmu współczesnego, bolszewickiego. Znajdujemy bowiem w niej w streszczeniu wszystkie uchwały bolszewickich zjazdów, statuty rozmaitych organizacji bolszewickich i t. d. Czytelnika męczy niepomiernie styl i skróty bolszewickiego żargonu, których autor książki nie postarał się przetransponować na bardziej ludzki język. Jego własna polszczyzna pozostawia także niemało do życzenia. Rozdział II o „komunizmie

prachrześcijańskim“, na szczęście krótki, jest dowodem, że autor chrześcijaństwo zna dość pobieżnie tylko z socjalistycznych elukubracyj o niem. Nie dużo lepszy jest także rozdział o komunizmie średniowiecza. Lepsze kompetencje autora zaczynają się dopiero odnośnie do socjalizmu i komunizmu XIX stulecia, ale tu pragnęłoby się także większego uporządkowania materiału.

J. U.

Ks. F. Sznarbachowski: *Początek i dzieje rzym.-kat. diecezji Łucko-Żytomierskiej, obecnie Łuckiej*. Warszawa 1926, str. 308.

Na tle wiadomości historycznych o diecezji łuckiej, której początki sięgają XIV wieku, daje autor katalog pięćdziesięciu kilku biskupów, jacy na stolicy łuckiej zasiadali. Na końcu mamy zestawiony stan osobowy kleru tej diecezji w chwili obecnej, już po określeniu jej granic przez konkordat. Zamiar autora był chwalebny, wykonanie mniej szczęśliwie się udało: w narracji raz jest zbyt suchy, to znowu wpada w ton panegiryczny, lub gromiący, gdy chodzi o politykę rosyjską wobec Kościoła. Dużo też chaosu w przedstawieniu dziejów ostatniego stulecia. Mimo to książka, jaką jest, będzie ciekawą dla wiernych diecezji łuckiej i dla każdego, kto się dziejami i stanem Kościoła na Wołyniu interesuje, tembardziej że zdobi ją kilkadziesiąt portretów i innych ilustracji. Przeznaczenie dochodu ze sprzedaży książki na budowę „kościół-pomnika“ w Kowlu także zaleca książkę do szerszego rozpowszechnienia.

J. U.

Artur Oppman (Or-ot): *Poezje. T. I. Stare miasto*. Wydanie zupełne. Gebethner i Wolff. Kraków 1926, str. 232.

W czasie, kiedy Warszawa na nowo stała się stolicą wolnej Polski, z natury rzeczy w całym kraju wzrosło zainteresowanie, jakim naród darzył ją zawsze, nawet wtedy, kiedy dostępu do niej broniły kordony. Dlatego w porę zjawilo się kompletne wydanie poezyj Or-ota tyjących się „Starego miasta“. Mielismy poetów, ogarniających żywym uczuciem „pagórki leśne i łąki zielone“, albo stepy Ukrainy, lub też szerokie smugi pól Podola, doczekał się i Kraków poety swego, sławiącego Wawel i Marjacką wieżycę, stolica Wazów długo czekała na swego piewce, aż znalazła go w „mieszcząńskim dziecku“, w Or-ocie. Ukochał on stary rynek dawnego miasta i piętrzące się wokół szare domki, ukochał przeszłość sławną, o której mówi tam każdy kamień, ukochał i ludzi w tych zaułkach żyjących. I oto z miłości tej, z tego żywego uczucia nawskróś polskiego piewcy powstał obecny zbiorek poezyj o starej Warszawie. Przewija się w nim cała galerja typów swojskich i żywych, w których odnajdujemy rysy niejednego z tych ludzi, którycheśmy od dzieciństwa znali i poważali. Obok tęsknoty za przeszłością, co już nie wróci, przebija

wszędzie niemal w tych prostych piosenkach staropolski humor. Typy, zarysowane wyraziście, żyją, zdaje się nam przy czytaniu, żeśmy tych ludzi gdzieś już widzieli. Jak w kalejdoskopie przesuwały się przed okiem coraz to nowe postacie i widoki, książkę czyta się z niesłabnącem zajęciem, do czego waleńie pomaga nadzwyczaj prosta budowa strof wierszowych i lekkość stylu, pełnego wyszukanej elegancji. Zaznaczyć należy, że całe dziełko zdaje się dopraszać o ilustracje i powinno by się prędko ukazać w dużym „salonowym” formacie.

Ks. T. Karyłowski

W obronie Lwowa i kresów wschodnich. Wydawnictwo „Straży”
mogół polskich bohaterów we Lwowie, 1926. 4^o, str. 201.

Pięknie wydana ta książka-album opisuje treściwie walki o Lwów, z pietyzmem dla bohaterskiego czynu jego obrońców. Gromadzi około 2.500 życiorysów w abecadłowym porządku. Osobną kartę mają tu męczennicy złoczowscy, a dopełnienie całości stanowi geneza symbolu Nieznanego Żołnierza i przewiezienie zwłok ze Lwowa do Warszawy.

Całą książkę, a przedewszystkiem podobizny młodocianych bohaterów, przeglądnie każdy z rozrzuwieniem i dumą, że ziemia nasza wydaje tak wielkie serca. Książka ta powinna by się znaleźć w każdym polskim domu. Z niej młodzi i starzy mogą się uczyć służby Ojczyźnie lepiej, niż z bardzo podniosłych wykładów.

n.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1926:

- Ks. Dr. J. Kruszyński: Studja nad porównawczą historją religji, str. 430.
Ks. St. Kozierowski: Leszczyce i ich plemiennik arcybiskup gnieźnieński św. Bogumił z Dobrowa, str. 67.
Gust. Olechowski: Polska dziś a jutro. Studium polityczne.
Bisk. Keppler: Szkoła cierpienia, tłum. ks. A. Kuleszo. Wilno, Księg. św. Wojciecha, str. 145.

Polska Akademia Umiejętności:

- Ad. Kleczkowski: Neuentdeckte altsächsische Psalmenfragmente aus der Karolingerzeit. II. Teil. 1926.
D. Künstlinger: Przekład i objaśnienie 53 sury koranu, str. 48.
Ad. Vetulani: Pozew sądowy w średniowiecznym procesie polskim, str. 115.
F. Kopera i L. Lepszy: Zabytki sztuki w Polsce, zesz. II, str. 85.
Fortunat (około r. 1570), wydał Jul. Krzyżanowski, str. 187.
Prace i materiały antropolog.-archeolog. i etnograficzne, tom IV, część II, str. 119.
Archiwum komisji do badania historii filozofji w Polsce, t. II, cz. II, str. 155.

Bulletin internat. de l'Académie Polonaise. 1. Sciences naturelles, mai-juin, juillet, octobre-décembre 1925. 2. Classe d'histoire et de philosophie, janvier-juin 1925.

Rocznik Pol. Akad. Umiejętności. Rok 1924/5, str. 111.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń P. A. U., luty 1926.

Gebethner i Wolff, Warszawa 1926.

J. Janowski: Rewizja na Parnasie, str. 32.

Józ. Kotarbiński: Ze świata uludy, str. 357.

Ant. Iwanowski: Nakrawędzi nauki, str. 47.

Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1926:

L. Murillo S. J.: Paulus et Pauli scripta. Parts I.; str. 570.

— I libri poetici della Bibbia tradotti dai testi originali e annotati del P. A. Vaccari S. I., str. 414.

Fiszer i Majewski, Poznań 1926:

Św. Justyn: Apologja. Dialog z żydem Tryfonem. Przełożył, wstępem objaśnieniami i skorowidzem zaopatrzył ks. Arkad. Liśiecki. Str. 115 i 380.

Stan. Głabiński: Ustrój skarbowy Rzeczypospolitej Polskiej. (Encykl. prawa obowiązującego w Polsce, część I, zesz. 4). Str. 126.

Nakład Księgarni Krakowskiej, Kraków 1926:

X. Wład. Staich: „Święto Przymierza“. Kazania na uroczystość narodową 3-ego maja, str. 63.

Święcenia kapłańskie czyli modlitwy i obrzędy kościelne przy udzielaniu św. sakramentu kapłaństwa — przełożył i objaśnił X. J. Korzonkiewicz, str. 86.

R. Grodecki i St. Zachorowski: Dzieje Polski średniowiecznej. Krak. Sp. Wyd. 1926. Str. 418 i 475.

Herder's Verlag, Freiburg i. Br. 1926:

M. Huber S. J.: Die Nachahmung der Heiligen in Theorie u. Praxis. V. gekürzte Auflage besorgt von M. Burgstaller S. J. Str. 16 i 619.

V. Cathrein S. J.: Die lässliche Sünde und die Mittel zu ihrer, Verhütung. Ein Büchlein für alle gebildeten Katholiken, die nach Vollkommenheit streben, str. 14 i 166.

J. Kühnel: Von der „Enkelin Gottes“. Gedanken über religiöse Kunst. Mit 8 Bildern, str. 8 i 128.

J. Sauer: Wesen u. Wollen der christlichen Kunst; str. 22.

K. Künstele: Ikonographie der Heiligen. Mit 284 Bildern, str. 14 i 607.

J. Frässele: Negerpsyche im Urwald am Lohali. Beobachtungen und Erfahrungen, str. 190.

B. Arens: Die Mission im Festsale. I. Band: Grundsätzliche Darlegung mit einer reichhaltigen Sammlung von Gedichten für ausserkirchliche Missionsfeiern, 146 S. — b) II. Band: Dramatische Szenen und Schauspiele, Lieder und Programme für ausserkirchliche Missionsfeiern. 112 S., II. erweiterte Auflage.

J. Geyser: Auf dem Kampffelde der Logik. Logischerkenntniss-theoretische Untersuchungen, str. 288.

A. Schott: Das vollständige römische Messbuch lateinisch und deutsch, herausgegeb. von P. Bihlmeyer, str. XII i 64* i 1144 i [264].

Schwester Isidora: Die sieben Gaben des Hl. Geistes. Betrachtungen über ihre Bedeutung für das geistliche Leben. Str. 16 i 366.
Robert Linhardt: Feurige Wolke. Kanzelvorträge. Pfingstkreis. Str. 6 i 138.

Anonima Romana Editoriale, Roma 1926:

Ettore Lo Gatto: Stefano Żeromski. Studio critico, str. 62.
Aur. Palmieri: La geografia politica della Russia sovietista, str. 163.

Wojskowy Instytut naukowo-wydawniczy:

Generał Camon: Napoleoński system wojny — z 47 szkicami w tekście, z franc. przetłum. Fr. Lipiński. Warszawa 1926; str. 120.

M. Skrudlik: Królowa Korony Polskiej. Warszawa 1926. Nakł. „Polak-katolik“, str. 45.

Wład. Jan Grabski: Trzy wieńce, poezje. Paryż 1926. Polskie Tow. Przyjaciół Książki, str. 66.

Ks. A. Fajęcki: Nauka religji w b. Królestwie Polskiem. (Stosunek prawa cywilnego do kanonicznego). Warszawa 1926, str. 46.

E. K. Winter: Die heilige Strasse (Der Pilgerweg von Wien nach Maria Zell). Wien 1926. Str. 142.

J. Bover S. I.: De cultu s. Josephi amplificando. Theologica disquisito. Barcinone, Eug. Subirana 1926, str. 62.

Tho Spácil S. I.: Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi. „Orientalia christ.“ num. 25. Roma 1926. Pontif. Inst. Orient. Studiorum; str. 263.

Pensées russes sur l'Eglise. (Orientalia christiana n. 24) Roma, Pontif. Instit. oriental. stud., str. 40.

Zygm. Dreszer: Sprawa mniejszości narodowych w Polsce a program państwowy demokracji. Warszawa 1926, str. 59.

St. Wilczyński: Pod znakiem wodnika. Sztuka spirytualistyczna w 3 aktach. Nakład „Odrodzenia“ w Katowicach 1926, str. 48.

Apothéose des bienheureux Martyrs Canadiens de la Comp. de Jésus. Québec 1926, str. 166.

Lucjan Zarzecki: Wychowanie narodowe. Studja i szkice. Warszawa 1926. Księg. Perzyńskiego, str. 432.

Ks. F. L. Józefowicz: O wychowaniu młodzieży, str. 40.

— O miłości i odrodzeniu Ojczyzny, str. 40.

— Przemówienie w 40 rocznicę matury, str. 8. Nakład autora. Lwów, 1926.

Adalb. Bangha S. J.: Handbuch für die Leiter Marianischer Kongregationen. Marianischer Verlag, Innsbruck 1926, str. 424.



Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Prekonizacja prymasa i nowych biskupów dla Polski. — Ukonstytuowanie hierarchji kościelnej na Litwie kowieńskiej. — Ingres biskupa gdańskiego. — Jubileusze tegoroczne.

Po kilkumiesięcznem osieroceniu doczekały się obsadzenia wakujące katedry arcybiskupie gnieźnieńsko-poznańska i wileńska. Na konsystorzu tajnym, jaki się odbył 23 czerwca, prekonizował Ojciec św. ks. dr. Augustyna Hlonda, dotychczasowego biskupa katowickiego, na stolicę arcybiskupią w Poznaniu, a ks. Romualda Jałbrzykowskiego, biskupa łomżyńskiego, na arcybiskupstwo wileńskie. Równocześnie na biskupstwo łomżyńskie został przeniesiony ks. Stanisław Łukomski, biskup sufragan z Poznania, a na biskupa katowickiego prekonizowany ks. kanonik Arkadiusz Lisiecki z Gniezna.

Z chwilą kiedy objęte zostaną faktycznie rzeczzone katedry przez ich Dostojnych Nominatów, wszystkie diecezje polskie będą posiadały swoich pasterzy. Przedewszystkiem cieszyć się należy, że skończyło się wdowieństwo czcigodnej katedry prymasowskiej, będącej wciąż symbolem jedności Kościoła katolickiego w Polsce. Jakkolwiek godność prymasów naszych nie posiada swego dawnego politycznego znaczenia, ani splendoru, przecież na osobę prymasa zwrócone są dotąd oczy całego kraju i z głosem jego liczą się wszyscy nie tylko w rzeczach czysto kościelnych, ale i w sprawach narodowych. Niepospolite zalety umysłu i serca, jakie Najdostojniejszy Nominat-prymas ujawnił podczas dotychczasowych swych rządów na Śląsku, Jego zarówno pasterska gorliwość i rzutkość, jak i umiłowanie spraw ojczystych zjednały Mu serca wszystkich w diecezji katowickiej; nie wątpimy, że także na stolicy prymasów zjedną Mu posłuch i miłość

nie tylko u własnych diecezjan, ale w całej katolickiej Polsce.

Cieszyć się także wypada z nominacji ks. Biskupa Jałbrzykowskiego na metropolitalną stolicę wileńską, której nie było sądzonem objąć wyznawcy wiary, ks. arcybiskupowi Cieplakowi. Tutaj tyle spraw czeka na autorytatywny sąd i energiczną rękę pasterską! Sprawy narodowościowe: białoruska i litewska, sprawa rozwoju wschodniego obrządku — oto cierniste zagadnienia, jakich nie znają jednolite diecezje w środku kraju. Dokładna znajomość tych spraw nowego metropolity wileńskiego, który swe lata kapłańskie spędził w mieszanej narodowościowo diecezji sejneńskiej, a w przełomowych chwilach podczas wojny pracował także wśród ludności ruskiej, upoważnia do jak najlepszych nadziei, że i na terenie wileńskim wymienione drażliwe sprawy będą przez Niego całkowicie zrozumiane i ku zadowoleniu wszystkich rozstrzygnięte.

Przyłączając się do radości całego kraju, Redakcja naszego pisma pozwala sobie złożyć Najdostojniejszym Nominatom: ks. Prymasowi Polski, ks. Arcybiskupowi Metropolicie wileńskiemu, jakoteż nowym Biskupom w Łomży i Katowicach swoje homagjum i najserdeczniejsze życzenia: *ad multos annos!*

Ukonstytuowała się także hierarchja kościelna na Litwie kowieńskiej. Wykonanie konstytucji apostolskiej *Lituanorum gente*, stwarzającej tam nową organizację Kościoła, poszło bardzo szybko i bardzo łatwo. Rzeczona konstytucja podpisana była w Rzymie 4 kwietnia bież. roku,¹⁾ a już w połowie tegoż miesiąca wyznaczony przez nią wizytator apostołski, faktyczny twórca nowego ustroju kościelnego Litwy, ks. arcybiskup Matulewicz, był w Kownie, jako egzekutor woli papieskiej, przyjmowany przez kler i lud wśród oznak radości i szacunku, należnego wysłannikowi Głowy Kościoła. Nie sprawdziły się obawy tych, co z pomruku niezadowolonych polityków przepowiadali opór przeciwko wprowadzeniu w życie bulli papieskiej, albo nawet schizmę kościelną. Nic podobnego nie zaszło, i konsekracje czterech nowych biskupów odbyły się w katedrze kowieńskiej w czasie od 25 kwietnia do 16 maja. 13 maja został uroczystie ogłoszony w tejże katedrze akt erekcji nowej prowincji kościelnej i nowy metropolita, ks. arcybiskup Skwirecki, objął w posiadanie swoją katedrę.

Odtąd hierarchja kościelna w republice litewskiej, składająca się z arcybiskupa i czterech biskupów diecezjalnych,

¹⁾ Zob. *Przeg. Pow.* maj 1926, „Sprawy Kościoła“.

Prz. Pow. t. 171.

nienia nuncjatury warszawskiej, według konkordatu Polski z Watykanem, rozciągają się także na nią.

Z woli Ojca św. nowa diecezja została oddana pod szczególną opiekę Chrystusa-Króla i święto Królestwa Chrystusowego ma być jednym z najuroczystszych świąt w Gdańsku. Dlatego pierwszy list pasterski, jaki ogłosił ks. biskup O'Rourke osobno dla swych diecezjan Niemców, a osobno po polsku dla Polaków, poświęcony został spopularyzowaniu encykliki *Quas primas* o królestwie Chrystusowym. Prawa i zasady Jego królestwa przypomniane zostały nie tylko ludowi, ale i jego przywódcom na rozmaitych polach. „W życiu ekonomicznym, w nauce, w rządzeniu państwami i narodami Królestwo Chrystusowe tylko wtedy może być urzeczywistnione, jeżeli ludzie na kierujących stanowiskach dają przykład poszanowania dla praw Chrystusowych przez własne życie, przez swoje słowa i czyny. Narody i społeczeństwa, które tak bardzo są zależne od swych wodzów, tylko w tym wypadku mogą postąpić w duchu zgody i pokoju, jeżeli ci ich przywódcy nie zapomną, że wszyscy ludzie przedewszystkiem są dziećmi Bożemi, i że obowiązkiem każdego jest, szanować także prawa i interesy innych narodów i klas społecznych, i jeżeli to poszanowanie dla cudzych praw będzie się zasadzało na uznawaniu Królestwa Chrystusowego nad wszystkimi narodami. Wtedy powiałby duch prawdziwej sprawiedliwości, o której pismo święte mówi: „Sprawiedliwość wywyższa naród, ale grzech czyni ludzi mizernymi“.

Obchody jubileuszowe mają wielorakie znaczenie. Nawiązując do wybitnych zdarzeń w historii, albo do osobistości, które zajaśniały kiedyś w Kościele, jubileusze wyrażają tę solidarność katolicką, która obejmuje nie tylko powszechność miejsc w jednym momencie czasu, ale i powszechność wszystkich chwil trwania Królestwa Chrystusowego na ziemi. Drugie znaczenie obchodów jubileuszowych polega na nauce, jaką my możemy czerpać z dawno minionych wzorów. Znajduje tu zastosowanie zasada, którą się wypowiada odnośnie do czytania żywotów Świętych Pańskich: przypominamy sobie te wzniosłe postacie, nie tylko aby je podziwiać i hołd ich zasługom składać, ale przedewszystkiem, aby je naśladować.

W roku bieżącym świat katolicki obchodzi parę takich jubileuszów, obfitujących w nauki dla naszych czasów. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić siedmsetną rocznicę zgonu św. Franciszka z Asyżu. Przypomina ją i właściwy charakter jej nadaje encyklika Ojca św. z dn. 30 kwietnia b. r., zaczynająca się od słów *Rite expiatis*. Nie mamy miej-

sca ani na podanie tego wspaniałego dokumentu papieskiego w całości, ani na jego obszerne streszczenie; dojdzie on zapewne do wiadomości wszystkich naszych czytelników inną drogą. Tutaj ograniczymy się do podkreślenia tych momentów z listu Ojca św., które najbardziej wydają się nam aktualnymi.

Może postać żadnego świętego nie jest tak przeinaczana i fałszowana, jak postać wielkiego zakonodawcy i patriarchy ubogich. Od czasu, jak wzięła go pod swoją opiekę poezja, literatura i publicystyka, ten Ubogi Chrystusowy prawie zaczął zatracać w świadomości czytającej publiki swoje właściwe rysy. Jedni chcieli przede wszystkim widzieć w nim poetę, rozkochanego w pięknościach przyrody, zlewającego się uczuciem z bratem-słońcem, siostrą-wodą, z ptaszkami i zwierzętami, inni chcieli uczynić z wielkiego zakonodawcy — śmiałego reformatora stosunków kościelnych średniowiecznych. Reformie jego przypisywali charakter tak radykalny, że nie wahali się widzieć w nim poprzednika tych reformatorów, którzy potem otwarcie zrywali z Kościołem katolickim i jego hierarchją. Gdyby wierzyć pewnym przedstawieniom dzieła św. Franciszka, poczytałby go należało za zdecydowanego wroga wielu urządzeń kościelnych, a przede wszystkim hierarchji wyższej, wroga, który szczęśliwym tylko trafem uniknął otwartego zatargu z Kościołem urzędowym i jeżeli w kilka lat po śmierci został kanonizowany, to chyba dlatego tylko, aby tem łatwiej można było sparaliżować i wykrzywić jego reformatorskie dzieło. Wiemy, że niektórzy pisarze z obozu socjalistycznego zaliczają naszego Świętego do liczby pionierów swych rewolucyjnych dążeń. Tym wszystkim zniekształcaniom postaci św. Franciszka kładzie kres właśnie encyklika Piusa XI, przywracająca dziełu świętego Patriarchy właściwy mu charakter. Św. Franciszek z Asyżu był wielkim reformatorem swoich czasów, wszakże jego reforma nie zwracała się w pierwszym rzędzie do reformowania istniejących instytucyj kościelnych, ale do odnowienia wewnętrznego człowieka. Reformy zewnętrzne miały być dopiero naturalnym wynikiem tego wewnętrznego odrodzenia. Ojciec św. nie szczędzi w swojej encyklice posępnych barw, gdy maluje poziom moralny czasów św. Franciszka i ówczesne stosunki publiczne: nadużycia w życiu kleru, obniżenie się ideałów zakonnych, pogoń za zbytkami i uciechami wśród ludzi świeckich, krwawe niezgody między możnemi rodzinami i rywalizującemi miastami — oto smutne rysy ówczesnego życia religijnego i społecznego. Na te czasy przypadło powołanie św. Franciszka i powołanie to w całości on wypełnił. Materjalizmowi życia przeciwstawił dobrowolne ubóstwo, „posunięte aż do misty-

cznych z niem zaślubin, niezgodzie i wojnom domowym — głoszenie pokoju Chrystusowego, upadkowi ideałów zakonnych — stworzenie nowej potężnej rodziny zakonnej, oddanej całkowicie Bogu, Kościołowi i duszom ludzkim. Głosząc ewangelję ubóstwa i zaparcia się, powołując do życia nowy hufiec oddanych pokucie tercjarzy, szukał św. Franciszek w tem wszystkim nie czego innego jak odrodzenia i uświęcenia wyższego w Kościele katolickim, we wszystkim jednak pokornie poddając się kierownictwu hierarchji kościelnej, a zwłaszcza papieży, którym bezwzględnie do końca był poddany. Oto rys z charakteru życia i dzieła św. Patriarchy, jakiego nie wolno przeoczać nigdy, wskrzeszając jego postać.

Przypomnienie świata katolickiemu postaci św. Franciszka z Asyżu jest niezmiernie aktualne dla naszych czasów. Historia wprawdzie zupełnie się nie powtarza, ale pewne niedomagania i nadużycia powracają w niej periodycznie, chociaż w zmienionej postaci. I nasz wiek, tak kulturą zewnętrzną różny od wieku XIII, jest mu duchowo pod wielu względami podobny. Materializm życia, przecenianie dóbr widomych stało się dzisiaj dużo powszechniejsze, niż ongi; o niebie i życiu przyszlęm mniej, niż wtedy, myślą szerokie masy; przypomina się im ideę sprawiedliwości, ale tylko sprawiedliwości osiągalnej w tem doczesnem życiu, wskazuje się im miraż raju, ale raju bez Boga. Nic dziwnego, że nawet ci, którzy przez los, czy przez niesprawiedliwość ludzką zostali upośledzeni w rozdziale dóbr tego świata, myślą nie tyle o dobrach prawdziwych i wiecznych, lecz z zazdrością i nienawiścią spoglądają na więcej posiadających. Słowem, — wyrażając się gwarą dzisiejszą, — nawet szary tłum upośledzonego proletariatu w gruncie rzeczy myśli kategorjami burżuazyjnemi i pielęgnuje ideały kapitalistyczne. Otóż temu sposobowi myślenia i tym ideałom trzeba i dzisiaj przeciwstawić silnie myślenie i ideały prawdziwie ewangeliczne. Ostatni papież, poczynszy od Piusa X, postawili sobie za zadanie dążyć do „odnowienia wszystkiego w Chrystusie“; obecny Ojciec św. pragnie zaprowadzić „pokój Chrystusowy w Królestwie Chrystusowem“. Do tego celu nie doprowadzą same tylko reformy zewnętrznych warunków życia, nowe ustawy; potrzeba przede wszystkim wychowania człowieka na modłę ewangelji. Wzorem żywym dla takiego wychowania jest właśnie ten, w którym widziano jakby drugiego Chrystusa: św. Ubogi z Asyżu. Głosił on ewangelję ubóstwa wszystkim: zarówno wydziedziczonym tego świata, jak i opływającym w dostatki; słowem i własnym przykładem ukazywał ludziom prawdziwe skarby, których, „ani rdza nie psuje, ani złodziej nie kradnie“. Tym sposobem stwarzał nową

psychikę ludzką i nową atmosferę moralną, w których łatwiej już mogły być rozwiązane wszelkie przeciwieństwa społeczne. Wychowanie nie da się osiągnąć na innych drogach i innemi metodami, tylko w obrębie prawdziwej religji, pod kierownictwem katolickiego Kościoła, metodami, które już tyle razy w historii odnawiały świat.

Jubileusz św. Franciszka Serafickiego będzie obchodzony uroczysto w całym świecie. W ojczyźnie św. Patriarchy przybiera on charakter prawdziwego święta ogólnonarodowego; podobno w pieszej pielgrzymce do Asyżu ma uczestniczyć król zjednoczonej Italji i obecny faktyczny rządca kraju Mussolini. Licznie rozrodzona po wszystkich krajach rodzina zakonna św. Franciszka zdoła nadać jubileuszowi cechy prawdziwie popularnego i powszechnego obchodu; u nas w Polsce tak bogato rozwinięte tercjarstwo franciszkańskie niewątpliwie przyczyni się również do spopularyzowania i uświęcenia uroczystości i obchodów jubileuszowych. Jako konkretny wynik tego obchodu w naszym kraju, niechaj będzie wzrost organizacyj tercjarskich, do czego Ojciec św. w zakończeniu swej encykliki wzywa cały świat katolicki. Pod skromną szatą zakonu od pokuty, przejęci ideałami ewangelicznymi, krocząc śladami wielkiego swego Ojca, niechaj dopomagają bracia i siostry III zakonu do wskrzeszenia ducha prawdziwie chrześcijańskiego i odnowienia tym sposobem świata w Chrystusie.

Moralne odrodzenie społeczeństw w duchu ideałów chrześcijańskich musi zaczynać się od młodzieży. Szczęśliwym trafem, jednocześnie z obchodem jubileuszu franciszkańskiego przypominają się nam postacie dwóch świętych młodzieńców, którzy dwieście lat temu przez Benedykta XIII zostali wyniesieni na ołtarze. Tym dwom świętym młodzieńcom poświęca Ojciec św., Pius XI, osobny list apostolski z dn. 13 czerwca r. b., zaczynający się od słów *Singulare illud*, skierowany do O. Włodzimierza Ledóchowskiego, przełożonego generalnego zakonu OO. Jezuitów. Święci Alojzy Gonzaga i Stanisław Kostka to wzory żywe katolickiej młodzieży. Pierwszy z nich przez Leona XIII był ogłoszony za patrona całej młodzieży katolickiej; imię drugiego, chociaż mniej poza Polską, ojczyzną Świętego, sławne, znane jest wszakże w różnych krajach i często spotkać je można na publicznych zakładach wychowawczych. Obchód jubileuszowy ku czci tych dwóch Świętych przybiera we wszystkich krajach, poczynawszy od Stolicy chrześcijaństwa, cechy uroczystego święta uczącej się młodzieży. Nas tutaj obchodzą przede wszystkim jubileusz św. Stanisława, jako rodaka naszego i szczególnego patrona młodzieży polskiej. Jemu poświęcił Pius XI w końcu swego orędzia najcieplejsze słowa. Zowie

go „seraficznym młodzieniaszkiem polskim“, któremu Bóg między innymi cudami swojej mądrości to sprawił, że w tak wczesnym wieku dojrzałej świętości łaskę zdołał osiągnąć. Wspomniawszy o jego szlachetnem pochodzeniu, sławi jego niebiańską czystość i tę stałość woli, z jaką dążył do szczytów doskonałości, przezwyciężając po drodze wszystkie przeszkody, stawiane mu przez najbliższych w rodzinie, przez zepsucie świata i zasadzki heretyckie. Podkreśla Ojciec św. szczególnie jego nabożeństwo do Najśw. Sakramentu i Matki Bożej, wreszcie wspomina o jego niebieskiej opiece, jakiej doznała nasza ojczyzna w krytycznych chwilach swojej historii. Przecież Jan Sobieski „ów chrześcijański Cezar“, jak go nazywa encyklika, nie zawahał się uznać, że zwycięskie ocalenie Wiednia więcej opiece św. Stanisława niż swoim hufcom zawdzięczał.

O tem, co kraj nasz przygotowuje w tym roku ku czci św. Stanisława Kostki, pisaliśmy w poprzednim zeszycie *Przeglądu*. Tutaj wyrażamy życzenie, aby ten zarówno narodowy jak kościelny nasz jubileusz objął całą polską młodzież, wzbudził w niej szlachetne pragnienie wznoszenia się w cnocie coraz wyżej i związał w jej sercach w nierozwalny spłot pragnienie służenia ojczyźnie i narodowi z wiernością wierze ojców w Kościele katolickim.

Ks. Jan Urban

Śladami wielkiego odkrywcy.

Sprawozdanie z naukowych wypraw ks. Emila Licent T. J. na dalekim Wschodzie.

„Daleki Wschód“ wywierał zawsze wpływ magiczny na wyobraźnię śmiałych podróżników.

Dziki a malowniczy Tybet ze słynnymi klasztorami lamów, stepowa Mongolia, po której swobodnie hasają koczownicze ludy, Mandżurja i pełne tajemnic cesarstwo niebieskie, wabią jak fatamorgana bogactwem egzotycznej kultury, barwnością pierwotnych zwyczajów, różnaitością religijnych wierzeń, mitów i lokalnych legend, obiecują bogatą ucztę dla chciwego nowych przeżyć i wrażeń umysłu.

Ale daleki Wschód to nie tylko kraina, która może nęcić ciekawość awanturniczego *globe-trotter'a*, marzącego o nowym rekordzie, to także i przedewszystkiem bogaty teren do naukowych badań i doniosłych odkryć.

Znajomość fauny i flory owych odległych okolic wykazuje wielkie braki, a odnośnie zbiory botaniczne i zoologiczne dalekie są od kompletu. Badania geologiczne, z natury rzeczy żmudne i powolne, podały dotychczas zaledwie ogólne linie geologicznej budowy tych olbrzymich lądów. Tu i owdzie zapuszczono pierw-

sze sondy, by odkryć bogate mineralne złoża, leżące dotychczas odłogiem.

Studia etnologiczne, oparte na opisach licznych podróżników, rozporządzają wprawdzie dość już obfitym materiałem, zwłaszcza gdy chodzi o pewne skrawki Tybetu, ale i w tej dziedzinie pole do pracy rozległe, tembardziej, iż liczne dane, dostarczone przez przygodnych podróżników, wymagają naukowej rewizji, a zatem nowych metodycznych badań. Koło kultury podarktycznej nie należy bynajmniej do najbardziej znanych, a przecież jego rola w odcyfrowaniu etnicznych migracji jest bardzo doniosła.

Przedewszystkiem jednak w zakresie paleontologii i prehistorji cała centralna, północna i wschodnia Azja stanowi teren prawie że dziewiczy. Na wschód od rzeki Jenisej a na północ od łańcucha Himalajów wnętrze azjatyckiego lądu stanowi niezmiernie ciekawą zagadkę. Do lat bowiem ostatnich na tych olbrzymich obszarach nie próbowano nawet poszukiwań kopalnych w sposób metodyczny.¹⁾ A przecież odkrycia w tej gałęzi wiedzy mogą nie tylko dostarczyć bogatego materiału w zakresie prehistorycznej fauny i flory, ale może uchylą rąbek tajemnicy, jaka osłania początek ludzkości, może nawet sprowadzą silną ewolucję w dotychczasowych poglądach.

Wiadomo, iż w początkach epoki trzeciorzędowej olbrzymie jezioro dzieliło Europę od Azji. Jezioro to obejmowało morze Czarne, Kaspjskie, Aralskie, rozlewało się na całym stepie na północ od Kaukazu, pokrywało południową Rosję, większą część dunajskiego basenu, ciągnąc się ku południowi głęboką zatoką poprzez Bułgarię, morze Marmora i większą część morza Egejskiego. Jezioro to istnieje pod koniec pliocenu, choć w zredukowanych rozmiarach.²⁾ Ze tego rodzaju działań naturalny wpłynął na różnicę w zaludnieniu obu lądów wydaje się co najmniej prawdopodobnem. Co dotyczy człowieka, to pomijając trzeciorząd, w którym *homo primigenius* najprawdopodobniej zupełnie nie istniał, wybitni antropologowie i prehistorycy do ostatnich czasów podtrzymywali opinię, iż nawet w pokładach czwartorzędowych, jeśli chodzi o Azję wschodnią, niema archeologicznych śladów gospodarki ludzkiej.³⁾ Co sądzić o tych twierdzeniach w świetle najnowszych naukowych odkryć zobaczymy później.

Nic też dziwnego, że w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu wszystkie prawie kraje Starego i Nowego Świata słały do środkowej Azji uczonych swych przedstawicieli, pragnąc, by każdy z nich dołączył choć skromną pozycję do sumy wspólnych wysiłków. Kolejno jawią się na widowni: Przewalski (1880), Potanin (1884—1886), Schechenyi (1877—80), słynny etnolog Rockhill (1891—92),

1) J. de Morgan. *Les premières civilisations*, in 8^o Paris. 1909, str. 40.

2) J. de Morgan. *La préhistoire orientale*, in 8^o Paris. 1925. t. I. str. 6.

3) Idem, op. cit. str. 7.

Obruczeff (1892—94), Kozłow, Malow, Mannarheim, Filchner i Tafel, d'Odonne (1903—905), Stein, Pelliot i Vaillant-Martin, de Lesdain (1904—905), Bonin, Geil, Brook, Booz, Grant, Welby, Dutreuil de Rhins i Grenard (1904), Rijnaert, Clark (1909). Niekompletna lista śmiałych pionierów nauki.

Z tem wszystkiem jednak Chiny a w szczególności Chiny północne: dorzecze rzeki Żółtej (Hoang-ho) i jej dalekie progi: centralna Mongolia oraz wschodni Tybet, pozostają krajem prawie nieznanym. Podano wprowadzić ogólne zarysy, opisano dokładnie niektóre prowincje, ale nawet po wzorowych pracach Richt-hoffen'a,¹⁾ wybitnego geologa, czy etnologa Rockhilla,²⁾ pozostaje szerokie pole do badań tak w szczegółach jak i ujęciu ogólnem. Równocześnie Chiny północne, jeśli się uwzględni ich olbrzymi obszar, posiadają nadzwyczaj skromną liczbę wyższych instytutów i uczelni, okoliczność, która bez wątpienia wpływa ujemnie na rozwój prac naukowych.

Te dwa momenty wywarły decydujący wpływ na ks. Emila Licent T. J. Poznać dokładniej północne Chiny, a poznać je dla dobra nauki oraz tubylczych mieszkańców, oto etjologja pomnikowego dzieła, które się poczęło w r. 1912 w umyśle śmiałego i wytrwałego odkrywcy. Stworzenie nowej katedry uniwersyteckiej, jako centrum nauk przyrodniczych, mogło mieć poważne znaczenie; wszak dawni Jezuici, jeszcze z przed czasów kasaty zakonu, na nauce oparli swe apostołstwo w niebieskiem cesarstwie. Astronomja czy matematyka stawała się w sferach najwyższych wstępem do apologetyki, a uczony profesor w stosownej chwili mógł podejmować ze skutkiem rolę zwykłego misjonarza. I dzisiaj, pomimo demokratyzacji politycznego ustroju, warunki te nie uległy zmianie. Prawdziwa nauka toruje drogę dla wiary, to dewiza pewna i dlatego nieodmienna, jak nieodmienną jest prawda.

Ponieważ jednak założenie uniwersytetu katolickiego dla Chin północnych zapowiadało zbyt wiele trudności, przeto ks. Licent, wiedziony swą zasadniczą idea, postanowił zorganizować naukową pracę na innej podstawie. Z jednej strony należało, jego zdaniem, zbadać dokładnie naturalne zasoby wspomnianych prowincyj i przyczynić się do rozwiązania zagadnień naukowych, poruszonych uprzednio, lub też zupełnie nieznanymi, z drugiej zaś stworzyć na miejscu wszechstronne informacyjne biuro i centrum konferencyj doraźnych, oddane na usługi uczonych Chińczyków i obcokrajowców, pozostających w naukowych czy ekonomicznych stosunkach z Chinami.

¹⁾ Fr. von Richthoffen. *China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*. 2 tomy. Berlin. 1877, 1882.

²⁾ W. W. Rockhill. *The land of the Lamas. Notes from a journey through China, Mongolia and Tibet*. London. 1891. — Idem. *Diary of a journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington. 1894.

Bogaty i praktyczny program skryształizował się ostatecznie w czterech zasadniczych punktach:

1. Zbadanie szczegółowe oraz metodyczne całego zlewiska zatoki Pe-tsze-li, a zatem w pierwszym rzędzie dorzecza Hoang-ho, nie wykluczając dalekich progów mongolskich i tybetańskich.

2. Zestawienie materiałów naukowych w zakresie geologii, botaniki, zoologii, etnologii i paleontologii w kolekcjach możliwie kompletnych. Zbiory te miały być zorganizowane przez samego założyciela muzeum a uzupełniane stopniowo przy poparciu wszystkich misjonarzy, rozrzuconych na owym rozległym terenie.

3. Zebrane w ten sposób kolekcje miały się stać podstawą naukowych badań i odpowiednich publikacji, prowadzonych przez specjalistów w odnośnych gałęziach.

4. Zaopatrywanie różnych instytutów naukowych, tak w Europie, jak ewentualnie w Chinach, w solidny materiał naukowy.

* * *

Program bogaty, może nazbyt śmiały, przyszłość jednak pokaże, iż na realnej oparł się podstawie.

Dwa lata upłynęły na wstępnych przygotowaniach. Najpierw znakomicie opracowana teza¹⁾ z zakresu nauk przyrodniczych, uwieczniona dyplomem doktorskim Sorbonny, następnie żmudne studja w londyńskim *British Natural History Museum*, przy życzliwym poparciu tamtejszych specjalistów, złożyły się na treść tych przygotowań. W przededniu światowej wojny, podąża nasz uczony transsyberyjską koleją na daleki Wschód a w chwili, gdy nad Europą zapalała się tuna krwawej zawieruchy, znajdował się już na naukowej placówce.

Upłynęło dziesięć lat żmudnej, wyczerpującej, chwilami niebezpiecznej pracy. I oto w ubiegłym roku przybyło do Europy z dalekiego Wschodu znakomite dzieło, by dać wymowne świadectwo, iż wytyczony program naukowej pracy przybiera konkretne kształty.

Dix années de séjour et d'exploration dans le bassin du Fleuve Jaune et des autres tributaires du golfe du Pétchen-ly, to tytuł książki, opracowanej przez ks. Licent a wydrukowanej w Tien-tsin w r. 1924. Autor nazywa ją skromnie „dziennikiem podróżnym”; tylko że ten dziennik obejmuje trzy tomy in 4^o, razem stron 1692, oraz imponujący atlas in folio o 154 tablicach, na których się mieści 3.000 zdjęć fotograficznych, prócz dokładnych planów, przedstawiających z całym aparatem naukowym poszczególne wyprawy autora. Niski stosunkowo nakład (gdyż zaledwie 400 egzemplarzy), przy wysokiej cenie 120 chińskich dolarów (około 500 zł. pol.), czynią ze wspomnianego dzieła praw-

¹⁾ Emile Licent. *Recherches d'anatomie et de physiologie comparées sur le tube digestif des Homoptères supérieures*. Paris 1912.

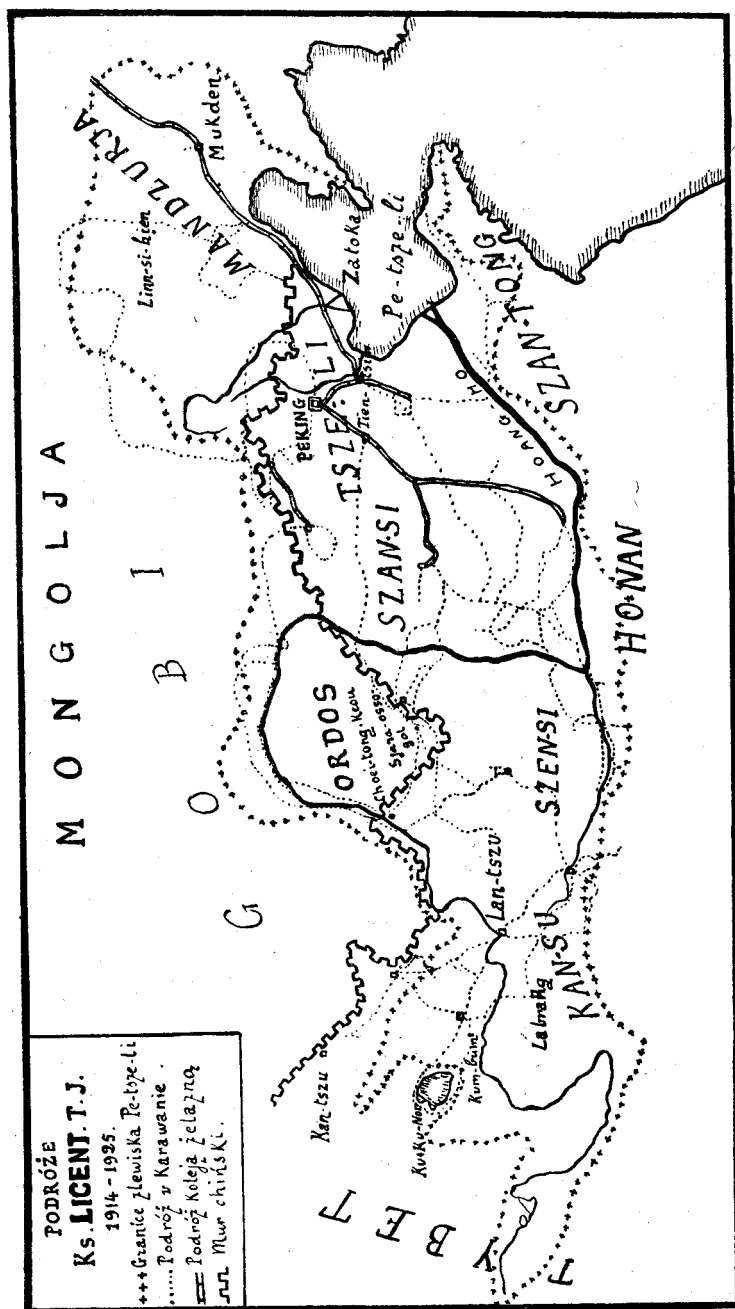
dziwą rzadkość bibliograficzną. Niestety, wskutek niedostatecznych środków technicznych tientsinskiej drukarni, fotografie zamieszczone tak w tekście, jak zwłaszcza w atlasie wyszły bardzo słabo i dlatego dużo tracą ze swej realnej wartości.

Dzieło ks. Licent, jak zresztą sam autor wyraźnie zaznacza, nie posiada bynajmniej charakteru syntetycznej pracy. Sam tytuł wyklucza tego rodzaju pretensję. Równocześnie jednak nie jest ono bynajmniej książką turystyczną. Mamy przed sobą, by rzecz sprecyzować, bogaty dziennik podróżnika-naturalisty, którego jedyną ambicją jest posunięta do ostatnich granic ścisłość i naukowa sumienność. Dziennik ten zestawia wszystkie spostrzeżenia zebrane i notowane na miejscu w ciągu kolejnych wypraw naukowych, których wyłącznym celem było zebranie materiałów w zakresie etnologji, paleontologji, oraz nauk przyrodniczych. A całość drogi zrobionej pieszo, czy też przy użyciu mułów i wielbłądów, przedstawia się imponująco, gdyż obejmuje około 30.000 km., zawsze na określonym terenie, zlewisku zatoki Pestsze-li. Wystarczy zresztą przerzucić karty tej nadzwyczaj interesującej książki, aby się przekonać, iż charakter dziennika od pierwszej stronicy aż do ostatniej zachowany jest z bezwzględnym rygorem.

Dzień po dniu¹⁾ przesuwają się przed oczyma czytelnika, jakby w obrazach kinematografu. Podróżujemy z autorem to pieszo, to w karawanie, obejmującej nieraz kilkadziesiąt zwierząt, konwojowanej przez uzbrojonych tubylców; w ciągu podróży poznajemy w szczegółach cały tryb ich życia, charakter i umysłowość, przed oczyma jawią się postacie tryskające życiem na ekranie zmieniającej się przyrody. Raz bowiem podróżujemy po stepowej równinie, to znowu po piaszczystych wydmach, w których muły zapadają po kolana; innym razem otwiera się przed nami wspaniała panorama górską; mozolnie wdzieramy się na górskie siodła i przełęcz tybetańskich łańcuchów, na wysokość 3.000 m., wąska i stroma ścieżyna snuje się często nad brzegiem otchłannych przepaści. To znowu znajdujemy się w typowej okolicy chińskiej, bezleśnej, poszarpanej i pokrajanej wzdłuż i wszerz przez sezonowe strumienie, które w kilka godzin po ulewie gwałtownie pędzą naprzód swe muliste fale, zrywając po drodze brzegi, a pozatem świecą pustem zamarłym łożyskiem. To kraj, w którym wodna i wietrzna erozja króluje wszechwładnie, dokonująca cudów. Przykładem naocznym te niezliczone kenjony i głębokie jary, obramowane prostopadłymi falezami lössu, w których tubylcy drążą swe tanie mieszkania.

Ale podróże, to tylko zewnętrzne ramy. Każdy dzień wypełnia treść naukowych, metodycznych badań.

¹⁾ Daty dnia i miesiąca znaczone dokładnie na marginesie, kolejne lata u góry każdej stronicy zapewniają ścisłą chronologję.



Raz poraz karawana się zatrzymuje na dogodnym miejscu. Z autorem czytelnik dokonywa pomiarów geograficznych, określa szlak podróży za pomocą busoli, klinometru i barometru altymetrycznego. Dalej badania geologiczne; mozolne odczytywanie geologicznej struktury danej okolicy. Wąwozy, głębokie jary ułatwiają pracę. Na samym dnie spoczywa gnejs lub granit, a kolejne, obnażone przed okiem badacza, warstwy, aż hen do zwierzchniego lössu, opowiadają swe prehistoryczne dzieje w uczonym żargonie technicznych wyrażań. Pomiaru skończone, próbki skał i minerałów zebrane; kolej na botanika oraz zoologa. Z pomocą swych ludzi, wytresowanych przez długie ćwiczenia, ks. Licent zbiera rośliny, sortuje je i umieszcza w podróжным zielniku, mchy, glony, porosty lądowe i rzeczne, obok próbek z różnych drzew i krzewów, wszystko to posiada wartość dla sumiennego badacza. Podczas gdy jedni zbierają rośliny, inni polują na dzikie zwierzęta i ptaki, łowią ryby, chwytają gady, płazy i owady, umieszczane natychmiast w słojach i próbkach, wypełnionych alkoholem. Ale oto skóry upolowanych okazów już zdjęte, zabezpieczone zabiegiem chemicznym, wszystko zanotowano dokładnie, nie zapomniano o zmierzeniu temperatury i dokonaniu obserwacji meteorologicznych i karawana rusza w dalszą drogę, by znowu po pewnym czasie powtórzyć analogiczne badania.

I tak upływa dzień po dniu, tydzień po tygodniu. Zbiory rośną, ks. Licent zapoznaje się dokładnie z krajem, z ludnością, jej zwyczajami, wierzeniami i praktykami religijnymi, warunkami ekonomicznego rozwoju i t. d. W szczerem polu, czy też w ludnej wiosce chińskiej, w mongolskiej jurcie, czy tybetańskim klasztorze, zawsze jest tym samym sumiennym badaczem i obserwatorem, w jednej ręce, by się tak wyrazić, trzyma aparat fotograficzny a w drugiej podróжны notatnik. To znowu, korzystając ze wskazówek tubylców, misjonarzy, czy z osobistych spostrzeżeń, uczony badacz w odpowiednim miejscu rozbija namioty i w ciągu dni i tygodni przeprowadza systematyczne poszukiwania kopalne, zdobywając kolejno prawdziwe skarby archeologiczne z zakresu prehistorycznej fauny, flory i antropologii. Odkrycia w tej dziedzinie stanowią będą epokę.

Oto zailustrowana na kilku przykładach ogólna metoda naukowych badań śmiałego odkrywcy, to także schemat jego pamiętnika. Niema w nim barwnych opisów, czy poetyckich amplifikacji, bo dzieło to nie obliczone na efekt, przeznaczone dla fachowców, stanowi integralną część dokonanych zbiorów.

Wydrukowane dotychczas trzy tomy (prócz kilku specjalnych monografij), to tylko pierwsza część dalszej serii. Dziennik urywa się z rokiem 1924, następne tomy przyniesie nam przyszłość, gdyż praca trwa dalej. Materiał ogłoszony drukiem przedstawia ogromne bogactwo barwnej mozaiki, ale nie jest bynajmniej ciemnym labiryntem, w którym trudno odnaleźć szczegóły.

Doskonały indeks, ujęty w formę osobnego czwartego tomu, daje klucz do opisanego dzieła i atlasu i ułatwia niezmiernie orjentację, tak iż każdy specjalista, geograf, etnolog, czy przyrodnik, bez straty czasu, może się szybko zorientować, czy i co nowego przynoszą odkrycia ks. Licent w jego specjalnym dziale.

A że nowych wartościowych odkryć nie brak, świadczy o tem najlepiej rosnąca z roku na rok powaga uczonego podróżnika. Rząd chiński mianuje go radcą w ministerstwie rolnictwa i odznacza orderem złotego kłosa. We Francji *la Société Entomologique* i *la Société des Naturalistes de Levallois-Perret* obiera go swym członkiem; *la Société de Géographie* czyni go w ubiegłym roku laureatem nagrody Pierre-Felix Fournier'a, uprzednio muzeum paryskie przesyła mu nominację na dyrektora paleontologicznej misji francuskiej i pokrywa kosztą naukowych wypraw.

* * *

Nie mogąc się zapuszczać w szczegóły, podajmy przynajmniej główne zarysy dokonanej już pracy.

Po przybyciu do Chin w marcu r. 1914 ks. Licent obrał sobie za centralną placówkę miasto Tien-tsin, główny węzeł kolejowej sieci; tutaj znajduje się kwatera generalna jego wypraw wiosennych, letnich, czasami jesiennych, tutaj w r. 1922 powstało bogate muzeum oraz centralne biuro naukowych informacji.

Miasto Tien-tsin leży w pośrodku czterech, obszarem nierównych, naturalnie rozgraniczonych odcinków, których brzegi określa mniej więcej przecięcie się południka 117 stopnia długości geograficznej wschodniej z równoleżnikiem 40 stopnia szerokości. Odcinek północno-wschodni stanowi Mandżurja, najbogatsza prowincja chińska; odcinek południowo-wschodni to głównie półwysep Szan-tong, nie bardzo zresztą interesujący. Uwaga ks. Licent skupi się na dwu pozostałych odcinkach, których teren pokrywa się mniej więcej z dorzeczem Hoang-ho. Cała praca od samych początków jest ujęta w karby ściśle naukowej metody, a niezłomna wola badacza wyklucza wszelkie odchylenia i dyletanckie zygzaki.

Początkowy okres, kończący się w maju r. 1915, jest poświęcony pracom przygotowawczym; to pierwszy kontakt z terenem, przyrodnik odgrywa pierwszorzędną rolę. Po zwiedzeniu stolicy Chin i zapewnieniu sobie odpowiedniego poparcia, ks. Licent zapoznaje się z wielką równiną Tsze-li. Charakterystykę jej podaje w kilku słowach: płaszczyna ta jest wschodnią płytą wielkiej platformy mongolskiej, zatopioną w ciągu okresów geologicznych w falach Oceanu Spokojnego. Dzisiejszy półwysep Szan-tong sterczał podówczas jako samoistna wyspa nad powierzchnią morza. Dopiero niezmordowane wysiłki rzeki Żółtej (Hoang-ho) oraz Białej (Pai-ho), wspomagane zachodnim wiatrem, niosącym

tumany żółtego piachu, zapełniły w ciągu wieków mułem ówczesną zatokę, ponad powierzchnię morza wyłoniła się powoli równina Tsze-li. Dzisiaj rozkłada się na niej barwną kokardą stolica Dalekiego Wschodu Peking. Prowincja ta stanowi jakby Holandję azjatycką, nowy ląd bez przerwy przyrasta, z czasem cała zatoka Pe-tsze-li przemieni się na analogiczną równinę, a słynny port Arthur stanie się historycznym zabytkiem.

Mamy przed sobą autentyczne Chiny z całą charakterystyką etniczną, społeczną i religijną. „Kraj monotonny, zasiany szaremi wioskami, przeludniony, każdy kawałek ziemi wyzyskany za źródło pod uprawę rolną”. To też trudno marzyć o miejscu bardziej dogodnym dla zaznajomienia się z całokształtem chińskiego życia, dla poznania ekonomicznych warunków tej niewybrednej w swych żądaniach rasy, dla oswojenia się z rytmem temperatury i zmiennych pór roku.

Flora i fauna tej monotonnej równiny wcale uboga, jedynie perypetyczne wędrówki ptaków stanowią interesujący moment. Pod względem geologicznym struktura niezmiernie prosta; całą bowiem przestrzeń pokrywa głęboką warstwą narzutowy löss, spłukany, pokrajany i przerzucany mnóstwem prądów wodnych dawnych i dzisiejszych.

W ciągu kolejnych wycieczek gromadzi ks. Licent pierwsze zbiory z zakresu botaniki i zoologii. Chodzi mu głównie o rzucenie podstaw pod późniejsze kompletne kolekcje, to też nie traci wiele czasu na poszukiwanie najrzadszych gatunków, wiedziony tą metodyczną maksymą, iż okazy rzadkie w danej okolicy mogą być pospolitemi w prowincjach bardziej odległych. Późniejsze doświadczenie zamieni tę hipotezę na pewnik. Już w czasie tych próbnych podróży poprawia nasz badacz pewne szczegóły mapy, wydanej przez Richthoffen'a, a równocześnie przekonywa się nacocznie, jak straszliwe skutki spowodowało na całej równinie Tsze-li kompletne spustoszenie lasów, porastających niegdyś sąsiednie góry. Wyniki badań w tym kierunku, oraz praktyczne projekty, składają się na treść pierwszej pracy, wydrukowanej w r. 1915 w Tien-Tsin p. t. *La montagne boisée dans le Nord-Est de la Chine*. Praca ta spotkała się z wielkiem uznaniem oficjalnych sfer chińskiego rządu.

W ciągu całego następnego roku badania przyrodnicze rozwijają się dalej pomyślnie. Zbiory rosną w szybkim tempie, tembardziej, iż po zbadaniu szczegółowem równiny Tsze-li, ks. Licent zapuszcza się coraz dalej na zachód w bardziej odległe, a mniej znane okolice. Kolejno spotykamy go w prowincjach Honan (czerwiec—lipiec 1915), Szan-si i Szen-si (marzec—listopad 1916). Trudności rosną, ale przedewszystkiem brak szczegółowych map geograficznych daje się we znaki.

Trzeba własnymi siłami wytyczać szlak podróży, oznaczać położenie geograficzne miejsc, z których pochodzą zbiory, to też

praca topograficzna, obok przyrodniczych badań, staje się odąd codziennym zajęciem. Odległość mierzy ks. Licent we funkcji czasu i szybkości. Ponieważ juczne muły kroczą w karawanie z regularnością zegarka, przeto za podstawę obliczeń przyjęto krok muła; trzeba było tylko przeprowadzić analogiczny rachunek dla drogi trojakiego typu: dla drogi łatwej, dla średniej pochyłości, wreszcie dla drogi trudnej, wiodącej po górskich zboczach. Oczywiście szlak podróży przy tych obliczeniach musi bieć w linii prostej. Pomiary wykazały, iż juczny muł robi na dobrej drodze 5 km. na godzinę. W bardzo trudnych sekcjach podróży obliczano odległość na oko lub rachowano poszczególne kroki, uwzględniając kąt nachylenia górskiego stoku. Redakcję mapek geograficznych oparto na podziałce zupełnie praktycznej, przyjmując jeden centymetr na oznaczenie marszu, trwającego kwadrans. Wzniesienia określano zapomocą aneroidu firmy Negretti i Zambra, a niekiedy przeprowadzano kontrolę przy użyciu barometru rtęciowego.

Wyniki tych żmudnych pomiarów, przeprowadzonych dotychczas na przestrzeni 30.000 klm., posiadają bezsprzecznie nie małą wartość, a liczne mapki geograficzne, zamieszczone w atlasie, ułatwią przyszłe prace kartograficzne na obszarze Chin północnych. Przyznanie chlubnej nagrody uczonemu Jezuitcie przez francuską *Société de Géographie* (1925) jest wymowną w tym względzie oceną fachowców.

W r. 1917 niezmordowany przyrodnik uzupełnia dalej swe bogate zbiory, zwłaszcza podczas większej wyprawy w okolice południowo-wschodniej Mongolji. Od tego też okresu datuje się ścisła współpraca ks. Licent z licznymi misjonarzami, zwłaszcza z członkami belgijskiej kongregacji misyjnej Scheutystów. Misjonarze ci, odznaczający się wielkiem wykształceniem, oddadzą mu niejednokrotnie wybitne usługi. Rozumiejąc doniosłość jego naukowych badań, raz po raz spieszą z wydatną pomocą, już to nadsyłając cenne okazy dla zbiorów, już też udzielając gruntownych informacji etnologicznych, a wskazówki ich, oparte na znajomości terenu, zwyczajów, oraz wierzeń tych ludów, z którymi żyją i których językiem doskonale władają, nabierają niepospolitej wartości.

Minęły trzy lata nieustannych badań. Ks. Licent zgromadził już w swych kolekcjach mnóstwo ciekawych okazów, zaostrzył zmysł obserwacyjny a równocześnie zdobył konieczną rutynę w organizowaniu swych naukowych podróży. To też usuwając na drugi plan studjum szczegółów decyduje się w lutym r. 1918 na śmiałą wyprawę. Trwać ona będzie aż 18 miesięcy.

Na czele swej karawany zwiedza kolejno Szan-si, północne Szen-si, południowe Ordos i wreszcie po raz pierwszy staje na terenie najdalej na zachód wysuniętej prowincji Kan-su. Stolica tej prowincji: Lan-tszu będzie punktem oparcia w ciągu kolejnych wycieczek, których najdalszym kresem jest tybetańskie

Kan-tszu oraz jezioro Ku-ku-nor. Nie trudno przewidzieć jakie bogactwo wrażeń i naukowych spostrzeżeń wyniesie ks. Licent z tej mozolnej ekspedycji.

Prowincja Kan-su przedstawia pod względem etnicznym ciekawą mozaikę. Dziewięć różnych ras żyje obok siebie na tej rozległej przestrzeni. Obecność Chińczyków (w centrum), Mongołów czy Tybetańczyków nie zdziwi nikogo, ale prawdziwą niespodziankę stanowią n. p. Salarzy, mahometańscy rolnicy, rodem ze Samarkandu, żyjący tutaj w liczbie 10.000. Zdziwienie wzrasta w zetknięciu się z Hoang-fan-zes'ami, ludnością rdzennie turecką. Być może, iż mamy przed sobą potomków owych Turków, których cesarz T'sai-tsong sprowadził niegdyś z zachodu, celem utworzenia z nich przybocznej gwardji. W każdym razie religja mahometańska oraz narzecze staro-tureckie, używane zwłaszcza przez kobiety w domu, świadczą o dawnych i zgoła odmiennych tradycjach. Te kolonie tureckie odgrywają doniosłą rolę we wszystkich domenach. Turcy uważają się za panów oraz zwierzchników tubylczej ludności a wszyscy wodzowie wojskowi są wyznawcami religji Mahometa. Chińczycy jednak patrzą z głęboką pogardą na obcych intruzów, a żywe wspomnienia minionych rzezi, oraz łupieskich napadów, są zarzewiem głuchej nienawiści tem głębszej, iż się nie może wypalić w odwecie.

Kan-su swą mieszaniną etniczną zasługuje na miano Małej Azji centralnego ładu. To też bezsprzeczną zasługą ks. Licent jest dokładne zbadanie całej prowincji pod względem etnicznym, z uwzględnieniem odmiennych zwyczajów, materjalnej i religijnej kultury oraz sąsiedzkich stosunków tej w wysokim stopniu niejednolitej ludności.

Im bardziej posuwamy się na północ tem silniejszą przewagę zyskuje element mongolski. Kraj jurt baniastych oraz śmiałych jeźdźców, których jedyne zajęcie stanowi wypasanie bydła. Na barkach kobiety spoczywa trud gospodarki domowej.

Na zachodzie rozciąga się Tybet.

Ks. Licent dociera do Kan-tszu, opisuje ze swą karawaną szeroką pętlicę dokoła jeziora Ku-ku-nor (3.050 m. nad poziomem morza). Zachwycające okolice górskie, ale też coraz trudniejsze przeprawy poprzez wysokie przełęcze; nocami przejmujące mrozy, tu i ówdzie bandy rozbójników czyhają na wędrowców, jedynie widok karabinów paraliżuje skutecznie ich chciwe zapędy.¹⁾

Im bardziej zbaczamy na południe tem groźniejszym staje się niebezpieczeństwo. Wsie zanikają, ludność mieszka wyłącznie w czworograniastych namiotach. Yak stanowi podstawę gospodarki mlecznej, ale obok nabiału, mięso baranie jest ulubioną potrawą. Przed uczonym gościem nieraz tybetańscy dostojnicy

¹⁾ Przed paru miesiącami donosił *Times* o wymordowaniu ekspedycji angielskiej w tybetańskich górach.

rozkładali na skórze baranie kotlety, bo to ich największy przysmak. W okolicach jednak słabo zaludnionych pasterze-nomadzi z nieufnością spoglądają na obcych przybyszów; ludność niegościnna, podejrzliwa więc łatwo o wrogie zasadzki. Dniem i nocą trzeba się mieć na baczności.

To też w obecnych warunkach ks. Licent, pomimo silnej pokusy, musi się wyrzec swego pierwotnego planu dotarcia aż do źródeł rzeki Żółtej. Zamiar ten trzeba odłożyć na przyszłość.

Specjalność Tybetu stanowią liczne klasztory (lamazerje), kryjące w swych murach całe armje buddyjskich lamów. Wszystkie rasy hołdujące Buddzie mają tu swoich przedstawicieli, Tybetanie jednak z natury rzeczy stanowią element przeważający.

Klasztory te odgrywają w życiu społecznem i religijnem rolę niezwykle doniosłą, to też nie można ich w tym względzie zestawiać ze zwykłymi pagodami chińskimi o znikomym wpływie.

Każda rodzina tybetańska z reguły poświęca na lamę najstarszego syna, a nieraz śladami pierworodnego idą dobrowolnie i inni synowie. System ten prowadzi nieuchronnie do powolnego wyludnienia kraju.

Posiadłości klasztorne są często olbrzymie. Obok ziemi wchodzą w grę mnogie stada bydła a handel zajmuje nie ostatnie miejsce w bilansie klasztornych dochodów. Nie zapominajmy nadto o niezliczonych pielgrzymach, często i księżących, którzy spieszą z podarkami do buddyjskich świątyń, obsługiwanych przez lamów.

Ilość lamazeryj jest wcale pokaźna, liczba zakonnych lamów wprost zdumiewająca. Wracając z nad brzegów jeziora Ku-ku-nor, ks. Licent zwiedził szczegółowo słynny klasztor Kum-bum. 4.000 lamów stanowi jego zakonną załogę.¹⁾

Kum-bum jest głośnem na cały Tybet miejscem pobożnych pielgrzymek, gdyż tutaj przyszedł na świat znany reformator religijny Ts'ungkaba, twórca żółtej sekty lamów, żyjących w bezżeństwie. Do dziś dnia cudowne drzewo, pod którem matka owego proroka przeżyła chwile poczęcia, otoczone jest czcią religijną. Cudowne drzewo, gdyż jego liście noszą wyraźne ślady świętych tybetańskich znaków. Co prawda, znaki te są czytelne jedynie na liściach najbardziej przyziemnych gałęzi; mozolna a sekretna praca wtajemniczonych lamów nie sięga wysoko, ile że łatwowierny lud nie ma pokusy drobiazgowego sprawdzania.

Każdy lama posiada swój oddzielny biały domek, całość robi wrażenie formalnego miasta, nad którem dominują złoczone dachy buddyjskich świątyń.

Charakterystyczny strój wyróżnia lamę od zwyczajnego społeczeństwa. Jest nim starorzymaska toga sześć lub siedm metrów długa, którą się zarzuca na krótką tunikę, ściągniętą pasem na

¹⁾ Lamazerja w Labrang, położonem dalej na południu liczy 5.000 lamów.

biodrach; nogi i ramiona nagie; w świątyni zakonnik przywdziewa nadto szeroki płaszcz i rytualne nakrycie na głowę.

Każdy lama posiada jednego ucznia (*szabi*), często kilkusetletnie chłopię. Uczeń ten z zasady jest przyszłym następcą a zarazem i spadkobiercą swego zakonnego mistrza, równocześnie musi spełniać smutną rolę ulubieńca, gdyż zwyrodnienie moralne jest wśród lamów ogólnem zjawiskiem, a rtęć najbardziej poszukiwanem lekarstwem. Wprawdzie można niekiedy spotkać lamę oddanego wyłącznie modlitwie i religijnym praktykom, niektóre klasztory posiadają nawet prawdziwych ascetów, ale to niestety bardzo nieliczne wyjątki. Bogactwo, niemoralność i faryzajska obłudą składają się na smutny obraz tej parodji klasztornej życia.

Cele lamów nie znają klauzury, mimo to na wydalenie się z domu trzeba mieć w zasadzie pozwolenie przełożonego, trzeba również być obecnym w klasztorze w pewnych określonych czasach. Często jednak można spotkać lamę w tybetańskiej chacie, bo wierni wzywają do swych domów zakonników na modlitwę, celem zażegnania grożących im niebezpieczeństw. Modlitwa jednak, czy czarodziejskie zabiegi nie są bynajmniej wyłączną pobudką tych częstych odwiedzin. Znamy obyczaje Mongołów; komunizm płciowy w tym kraju jest stwierdzonym faktem. Jeśli chodzi o lamów, to dołącza się jeszcze specjalny religijny moment. Wszak każda kobieta mongolska czy tybetańska łądzi się nadzieją, iż przez stosunek z lamą stanie się matką jakiegoś wybitnego Fue. A Fue to żywe wcielenie Buddy w osobie przełożonego klasztoru.

Duch Buddy żyje bowiem wiecznie w swych inkarnacjach kolejnych. By jednak odkryć nieomylnie osobę wybranca, który po śmierci poprzedniego Fue stał się wcieleniem potężnego Buddy, wtajemniczeni lamowie posługują się banalnem oszustwem. Określiwszy bowiem zgóry w zamkniętem kółku osobę kandydata, zazwyczaj kilkuletniego chłopca, przenoszą potajemnie do domu szczęśliwej rodziny różne drobne przedmioty będące własnością zmarłego Fue. Przedmioty te służą odtąd przez dłuższy czas za zabawkę wybranemu dziecku. Po pewnym okresie sprzęty te znikają a równocześnie ogłasza się uroczysty wybór nowego przełożonego klasztoru. Po długich modlitwach i kierując się rzekomem natchnieniem wtajemniczeni lamowie niosą przedmioty zmarłego do znanej sobie chaty, pewni tym razem zdumiewającego cudu. Jakoż istotnie dziecię na widok owych ulubionych zabawek chciwie do nich wyciąga rączkę, znak to niezawodny, w opinii tłumu, że duch zmarłego w niem mieszka. Tożsamość wiecznie żyjącego Buddy jest w ten sposób cudownie stwierdzona, a przed wybranem dzieckiem otwiera się świetna karjera.

Obok obłudy, kłamstw i niemoralności nie brak też i krwa-

wych dramatów w tym ciekawym świecie lamów. Zazdrość, chciwość, żądza panowania odgrywa nieraz bardzo smutną rolę.

Mimo to powaga ich jest zdumiewająca; w pełnem tego słowa znaczeniu są oni panami kraju, a Wielki Lama (Dalai Lama) uchodzi za potężnego monarchę. Jego najwyższa władza, rozciągająca się na wszystkie klasztory, nie opiera się jednak na jakiejś religijnej jurysdykcji, a każdorazową ingerencję w wewnętrzne sprawy poszczególnych lamazeryj motywuje nieodwołalnem twierdzeniem, iż w czasie swych uprzednich wcieleń był przełożonym (Fue) danego klasztoru.

Ks. Licent w ciągu swej podróży niejednokrotnie z bliska obserwował życie lamów, rozmawiał z ich najwybitniejszymi przedstawicielami, przyglądał się ceremonjom, nabożeństwom, oraz naukowym egzaminom, to też trudno zaprzeczyć, że nawet po fachowych pracach L. A. Waddel'a¹⁾ spostrzeżenia jego i opisy, z których przytoczyliśmy parę szczegółów, przedstawiają niemałą wartość dla etnologa.

* * *

Ze smutkiem opuszcza nasz podróżnik uroczą krainę lamów. Na dalekim horyzoncie majaczy groźny łańcuch tybetańskich szczytów, poprzęzanych przełęczami i dolinami, a jedna z nich kryje zazdrośnie kolebkę rzeki Hoang-ho. Narazie droga zamknięta, a u kresu mozolnej wyprawy trzeba z pewnem rozczarowaniem zamieścić w dzienniku podróżnym pytańnik.

Rozczarowanie jednak zamieniło się wnet w miłą niespodziankę, kiedy podczas podróży powrotnej ks. de Vleeschouwer, Scheutysta, zawiadomił ks. Licent o odkryciu ciekawych pokładów kopalnych w okolicach King-yang-fu w północno-wschodnim odcinku prowincji Kan-su. Co więcej, w czasie postoju w Santao-ho w prowincji Ordos, inny misjonarz, ks. Schotte, nadsyła wiadomość, iż podczas przechadzek po głębokich jarach w okolicy Hung-szapu znalazł pięć czy sześć zębów nosorożca, oraz kilka innych kopalnych szczątków zwierzęcych. Były one ukryte w warstwie żwiru, oraz okrąglaków w głębokości 10 do 12 metrów pod powierzchnią ziemi żółtej. W tem samem miejscu spostrzegł kamień, który, jak się mu wydaje, nosi na sobie ślady obrobienia ręką ludzką.

Można sobie wyobrazić, jak głębokie wrażenie wywarły te wiadomości na uczonym podróżniku. Nie zapominajmy bowiem, iż cała północno-wschodnia Azja pod względem paleontologicznym stanowi teren dziewiczy.

To też, planując najbliższe poszukiwania kopalne, powraca ks. Licent w pospiesznych marszach do Tien-tsin, by tutaj zło-

¹⁾ L. A. Waddel. *The Buddhism of Tibet*. London 1895, cfr. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* artykuły — Lama i Tibet.

żyć bogate zbiory, zestawione mozolnie w czasie ostatniej wyprawy. Zbiory te osiągną wnet legendarnych prawie rozmiarów, tem bardziej gdy zwrócimy uwagę na fakt, iż są one owocem energii i inicjatywy jednego człowieka.

Pod koniec r. 1925 ks. Licent ma w swem tsientsinskiem muzeum 8.000 odmiennych okazów roślin naczyniowych, a wiele okazów w kilku egzemplarzach. Prócz roślin wyższych, bogaty zbiór mchów, grzybów, porostów i glonów. Obok roślin, 350 gatunków drzewiastych, wraz z próbkami drzewa.

Zbiory zoologiczne są nie mniej bogate. Kolekcja ssaków prawie że kompletna. 2.500 ptaków, kilkaset gniazd z jajami; 300 gadów i liczne okazy płazów; 800 ryb. Zbiór owadów, umieszczonych w małych próbkach, przedstawia dwa metry sześciennie. Szpilowanie preparatów pochłonie długie miesiące.

Tak więc po upływie dwunastoletnich wysiłków fauna i flora dorzecza Hoang-ho została gruntownie poznana. Nie zapomniano o kolekcji pajaków, robaków, oraz poczwarek. Dla biologii przygotowano bogaty materiał mikroskopijny.

Mineralogja posiada na swe usługi 6.000 bądź to kryształów, bądź też próbek skał i minerałów.

Na zbiór antropologiczno-etnologiczny składa się 2.000 przedmiotów całkowicie autentycznych; wiele z nich przedstawia nadzwyczajną wartość.

Około 8.000 klisz fotograficznych stanowi materiał ilustracyjny niezwykle bogaty.¹⁾

Ale prawdziwym skarbem muzeum w Tien-tsin są przede wszystkim zbiory paleontologiczne, a odkrycia dokonane w tej dziedzinie przez ks. Licent stanowią epokę.

Jak już wspomniałem, przypadkowe odkrycie kilku przedmiotów kopalnianych w prowincji Ordos skierowało wysiłki ks. Licent na nowe tory, a nadzieja możliwych a doniosłych odkryć zagrzewała do mozolnej pracy.

Wnet po powrocie do Tien-tsin niestrudzony podróżnik podąża na czele swej karawany do wschodniej Mongolji, by zbadać pokłady kopalne, o których istnieniu go powiadomiono. Wyprawa opłaciła się sownie. W pokładach drugorzędowych znajduje ks. Licent liczne okazy ryb z epoki jurajskiej, niemało prehistorycznych roślin, przypominających paprocie, w pokładach epoki węglowej.

Równocześnie misjonarz Brat P. Meuris napotyka w Song-szu-tsoei-ze, w lewym brzegu rzeki na interesującą warstwę starożytnego czarnoziemiu i dobywa z niej kilka ciekawych przedmiotów: szczątki naczyń glinianych, stare monety, siekiery z kamienia gładzonego, oraz ostrza bronzowe, używane najprawdo-

¹⁾ E. Licent. *Douze années d'exploration dans le nord de la Chine, en Mongolie et au Tibet* (1914—1925) Paris. 1926, str. 5, 6.

podobniej do strzał pierwotnych. Obecność licznych muszli, oraz dziurkowanych kawałków wypalanej gliny, służących za ciężarki do sieci, świadczą niezawodnie, iż mamy przed sobą resztki osiedla rybaków. Szczątki bez wątpienia historyczne, ale w ich świetle jawi się uzasadniona hipoteza, iż gdzieś w pobliżu, w głębszych jeszcze warstwach, można będzie odnaleźć ślady kultury neo — a może i paleolitycznej.

Od tego też okresu wszystkie wyprawy ks. Licent mają za główny cel metodyczne poszukiwania kopalne.

A więc najpierw w marcu r. 1920 spotykamy niestrudzonego badacza w Kan-su, później w prowincji Ordos (r. 1922), której imię będzie odtąd w paleontologii związane z nazwiskiem naszego odkrywcy.

W Kan-su eksploatacja kopalnych kości napotkała na niesłychane trudności. Szczątki bowiem kostne tkwiły w ziemi czerwonej, której powierzchnia zewnętrzna odznacza się twardością skały, zaś w warstwach głębszych dzięki wilgoci spoistość tej ziemi przypomina pszczelny wosk o niskiej temperaturze. Narzędzia ostre, jak łopata, podobnie zresztą oskard i nożyce napotykają na opór twardej, prawie elastycznej masy. Prócz tego kości pogrzebane przed wiekami w tym terenie są niezmiernie kruche i spękane, to też przy najmniejszej nieostrożności rozpadają się na drobne czerepy, które następnie z niemałym trudem trzeba spajać stolarskim karukiem. Wszystkie zagłębienia są szczerlnie wypełnione czerwoną ziemią. Stąd łatwo zrozumieć kolosalne trudności tej pracy, trwającej szereg tygodni, pomimo intensywnych wysiłków licznych robotników. Zdobywcze tej kampanji, na które złożyły się szkielety kopalnych ssaków, węzów, żółwi, oraz skorupy jaj olbrzymich, stanowiły ładunek karawany, złożony z 83 wieblądów dwugarbnych.

Poszukiwania kopalne w prowincji Ordos były jeszcze bogatsze, a bez porównania łatwiejsze. Kraj to piaszczysty, ograniczony dokładnie z trzech stron kolanem rzeki Żółtej a od południa słynnym murem chińskim.¹⁾ Już trzykrotnie przewędrował uprzednio ks. Licent tę dość monotonną krainę. W roku 1922 wraca do niej po raz czwarty i przez cały miesiąc przeprowadza metodycznie badania kopalne z pomocą robotników chińskich i mongolskich. Rezultaty tej ekspedycji wypadły nadzwyczaj pomyslnie.

Z wysokiej falezy stanowiącej brzeg strumienia Sjara-osso-gol wykopano ośm czaszek, oraz dwa całkowite i doskonale zachowane szkielety nosorożców różnych odmian, inne szkielety mniej lub więcej uszkodzone. Dalej siedm hifparjonów, z tych dwa w doskonałym stanie, szkielet ssaka o olbrzymich rogach,

¹⁾ Mur ten został zbadany i szczegółowo opisany przez ks. Licent na całej swej olbrzymiej rozciągłości.

w przekroju trójkątnych. Resztki kopalnego słonia, liczne szkielety ssaków z rodziny przeżuwaczy, mięsożernych i gryzoniów, w całości około 35 odmiennych gatunków. W warstwie górnej znaleziono szkielet ludzki prawie całkowity, a różny od historycznego typu miejscowej ludności. Nie jest to jednak szkielet człowieka czwartorzędowego.

W pierwszej chwili nie można oprzeć się zdumieniu na widok kopalnych szczątków prehistorycznej fauny, zebranych w takiej ilości i różnorodności, prawie że umyślnie, na stosunkowo niewielkiej przestrzeni.

Nie zapominajmy jednak, iż w morzach perjodu drugorzędowego istnieje ciepła strefa wodna, wywierająca silny wpływ dodatni na rozwój istot żyjących na pobliskim lądzie. Strefa ta opasywała glob ziemski, oddzielając Eurazję od Afryki, Amerykę północną od południowej. H. Douvillé strefę tę nazywa „Śródziemną”: *Mésogée*,¹⁾ a za jej istnieniem przemawia dość przekonująco charakterystyczny rozkład kopalnych szczątków fauny i flory na najbliższych brzegach.

Pod koniec epoki kredowej poczęły się zarysowywać dzisiejsze masy kontynentalne, ulegając w ciągu całej epoki trzeciorzędowej powolnym przemianom. Ostatnie wielkie rewolucje geologiczne, które zmodyfikowały poważnie powierzchnię skorupy ziemskiej, odbyły się w ciągu, a zwłaszcza pod koniec eocenu i to właśnie na północnym brzegu wspomnianej strefy śródziemnej, piętrząc górskie kolosy Pirenejów, Alp i Himalajów. Wskutek tych przewrotów wewnętrznych Ocean Śródziemny, który się dalej rozlewał na południe od górskich łańcuchów, został w tym perjodzie przerwany i nad jego powierzchnię wyłonił się ląd, zamknięty dzisiaj między Morzem Śródziemnym i Oceanem Indyjskim.²⁾

Łatwo więc zrozumieć, iż w początkach epoki trzeciorzędowej, kiedy morze zalewało jeszcze znaczną część Azji południowej, dzisiejsza Syberja i północne Chiny były już od długich wieków stałym lądem i mogły stanowić uprzywilejowany teren dla rozwoju lądowej fauny pierwotnej.

W czasie tych olbrzymich perjodów kontynentalnych setki, jeśli nie tysiące generacji istot żyjących następowały po sobie. Pokolenie po pokoleniu zapadało kolejno do wspólnego grobu. Prądy wodne mogły gromadzić powoli większe ilości kostnych szczątków w rzecznych kolanach a zwłaszcza na dnie licznych jezior. Z czasem jeziora wyschły lub też zostały zaniesione mułem, koryta rzeczne zmieniły swe położenie i dlatego dzisiaj, po upływie setek wieków, można natrafić na prawdziwe cmentarzyska zwierząt. Specjalne własności chemiczne danego terenu od-

¹⁾ H. Douvillé. *C. R. Acad. Sciences*. 9 octr. 1922.

²⁾ J. de Morgan. *La Préhistoire Orientale* str. 1 sq., 48 sq.

grywały oczywiście doniosłą rolę w przechowaniu tej tak ważnej dla paleontologii spuścizny.

Odkrycia ks. Licent stanowią zatem bardzo doniosły punkt faktyczny, o który mogą się solidnie zaczepić dalsze teorie geologów i prehistoryków, zdążające wspólnym wysiłkiem do odcyfrowania zamierzchłych dziejów skorupy ziemskiej i jej pierwotnych mieszkańców.

Ponieważ badania naszego odkrywcy wchodziły w stadium widocznej specjalizacji, przeto konieczną stawała się współpraca fachowca paleontologa. To też już w listopadzie r. 1921 ks. Licent, śląc muzeum paryskiemu pierwsze okazy kopalne, wydobyte w Kan-su, dopomina się usilnie o przysłanie do Tien-tsin specjalisty, by z jego pomocą rozszerzyć podstawy dalszych naukowych badań.

Pod wrażeniem nowych odkryć w Ordos, nieustrudzony podróżnik powtarza swą prośbę w sierpniu r. 1922, domagając się, by instytut katolicki w Paryżu wysłał jako współpracownika ks. Teilhard de Chardin T. J., profesora tegoż instytutu. Ostatecznie, w porozumieniu z M. Boule'm, dyrektorem paryskiego muzeum i znanym paleontologiem,¹⁾ ks. Teilhard ląduje w Chinach w maju r. 1923, z poleceniem utworzenia oficjalnej francuskiej misji paleontologicznej. Muzeum paryskie miało pokrywać kosztą dalszych wypraw. Odtąd imię tego uczonego zespoli się z imieniem ks. Licent na liście epokowych odkryć.

Bo też wyniki badań paleontologicznej misji francuskiej przeszły pokładane w niej oczekiwania. Obok paleontologii jawi się na pierwszym planie paleo-antropologia.

Teren dalszych poszukiwań stanowi głównie prowincja Ordos, której wnętrze zgotowało już uprzednio miłe niespodzianki. To ziemia obiecana paleontologicznej misji.

W okolicy San-tao-ho, na obszernej równinie, porośniętej stromymi kenjonami, których głębokość dosięga 80 metrów, odnaleziono nowe szkielety kopalne. Minawszy urocze miasteczko Hung-tszeng, nasi podróżnicy zatrzymują się w pobliżu Choei-tong-ku, w głębokim jarze, obramowanym falezami o wysokości 20 metrów. Przy bliższym badaniu wnętrza tej falezы zauważono dość liczne zwierzęce szczątki kopalne, a obok nich spostrzeżono ze zdumieniem kawałki krzemienia w dość wielkiej ilości. Celowa nieregularność ścian owych okrawków, znanych dobrze z wykopalisk zachodnio-europejskich, wykazywała dowodnie, iż natrafiono na paleolityczne ognisko. Resztki prymitywnej gospodarki są niezawodnym wskaźnikiem, iż w tem miejscu żył i pracował człowiek paleolityczny. Okrawki krzemienne, pomieszane z resztkami kostnymi znajdowały się pod warstwą lössu, o grubości 12 metrów. To opatrnościowe odkrycie stało się sygnałem do

¹⁾ Autor znanego dzieła: *Les hommes fossiles*, 2 edit. Paris, 1923

dalszych intensywnych poszukiwań na tym samym terenie i w tejże samej powierzchni. Jakoż niebawem, prócz kości nosorożca, hieny, strusia i t. d., prócz licznych okrawków krzemiennych, znaleziono także paleolityczne narzędzia kamienne. Najprawdopodobniej zatem w miejscu tem znajdował się paleolityczny warsztat narzędzi krzemiennych, zresztą bardzo prymitywny.

Trudno jeszcze narazie oznaczyć dokładnie wiek tych paleolitycznych szczątków, prowizorycznie uznano je za współczesne człowiekowi z Neanderthal.

W dalszym ciągu szczęśliwej wyprawy, ks. Licent skierował powtórnie swą karawanę nad brzegi rzeki Sjara-osso-gol, gdzie już w ciągu lat ubiegłych zebrał bogate kopalne zabytki. Strumień przepływający równinę wyżłobił w ciągu wieków głęboki kenjon, a jego brzegi prostopadłe o wysokości 70 metrów przedstawiają idealny dla badań geologicznych naturalny przekrój.

Korzystając z życzliwych wskazówek misjonarzy rozpoczęto kopalne poszukiwania. Wnet też pojawiły się we wnętrzu fałszywych szkieletów nosorożców, bawołów, mamuta i t. d. Ale prócz szkieletów napotkano na wielką ilość jakgdyby celowo pośluzonych kości długich, co dziwniejsze, kości te były prawie wyłącznie resztkami gatunków jadalnych (gazele, bawoły, konie, jelenie...) i spoczywały na ściśle określonym miejscu, w jednej i tej samej płaszczyźnie. Ciekawa zagadka wnet się wyjaśniła, gdyż niebawem znaleziono najpierw okrawki krzemienne, a później prawdziwe narzędzia z kamienia obrobionego. W głębokości zatem 60 metrów odkryto paleolityczne *Kjökkenmöddinger*.¹⁾ Odkrycie o pierwszorzędnej wartości.

W czasie dalszych wypraw odnajduje ks. Licent w Ordos i północnym Szen-si w trzeciorzędowych pokładach ziemi czerwonej wspaniałe okazy ssaków tej epoki.

To też muzeum paleontologiczne w Tien-Tsin posiada pod koniec 1925 roku około 18.000 klg. kopalnych kości trzecio- i czwartorzędowych. *Stegodon*, *baluchitherium*, *lagomys*, wół piżmowy, liczne żyrafy pierwotne, o równych prawie odnóżach i długich ostrych rogach, hipparjon, trójpalcowy *protophippus*, liczne okazy z rodziny *cannivora*, *bovidae*, *ovidae*, *mustellidae*, liczne gryzonie, *prosilphnaeus*, *siphnaeus*, *rinocerus ficherhinus*, i t. d., figurują w tym bogatym inwentarzu. Liczne okazy wysłano do paryskiego muzeum, celem bliższego zbadania i oznaczenia nieznaných gatunków.

Wskutek politycznych zaburzeń, jakie już podówczas zaczęły się rozżarzać na terenie Chin północnych, paleontologiczna misja musiała przerwać swe świetnie rozpoczęte prace.

By jednak nie tracić czasu skierowano nadprogramową wy-

¹⁾ Techniczny termin paleontologiczny, przejęty z języka duńskiego, na oznaczenie kopalnych resztek kuchennych paleolitycznego człowieka.

prawę w okolice północnej, oraz centralnej Mongolji. Na całym tym obszarze, obejmującym wyż mongolski, oraz krainę na północ od rzeki Sira-Muren, stwierdzono na wielu punktach i w warunkach stratygraficznych ściśle określonych liczne ślady kultury neolitycznej. Narzędzia z kamienia obrobionego, oraz gładzonego, o różnych formach i odmiennem zastosowaniu praktycznem, spotykano zawsze w warstwie czarnego piasku, o grubości jednego do czterech metrów, nakrytego pospolitym piaskiem czwartorzędowym, który w krainie mongolskiej zwyczajnie zastępuje chińską glinę. Szczątki neolityczne zatem są rozsiane w wielkiej obfitości na terenie Chin północnych oraz Mongolji, a najprawdopodobniej jawią się one bez pośredniej fazy na gruzach kultury paleolitycznej.

W okolicy miasta Linn-si, na północ od wspomnianej rzeki Sira-muren, w basenie o powierzchni trzech do czterech klm.², okolonym piaszczystymi wydhami ruchomemi, lub też stałemi, natrafiono na ogniską neolityczne nadzwyczaj bogate.

Tutaj między innemi znaleziono *in situ* dwa wielkie kamienne narzędzia o formie liściastej, używane najprawdopodobniej w charakterze pług. Podobieństwo ich z neolitycznemi pługami północnej Ameryki jest uderzające.

* * *

Łatwo zrozumieć, iż odkrycia ks. Licent, przeprowadzone w zakresie prehistorji prawie na 50-ciu różnych, ale ściśle określonych punktach Mongolji, oraz dorzeczu Hoang-ho wywołały sensację w świecie uczonych. Podtrzymywane, jak zaznaczyliśmy już we wstępie, do ostatnich czasów twierdzenie o braku wszelkich śladów paleolitycznego człowieka na całym terenie północno-wschodniej Azji, oraz związane z tem twierdzeniem wnioski i pracowite teorie upadły wobec naocznego faktu.

W świetle ostatnich odkryć ks. Licent, oraz amerykańskiej misji, operującej od kilku lat nadzwyczaj owocnie na terenie Gobi,¹⁾ już dzisiaj możemy twierdzić z bezwzględną pewnością iż u zmięchu ostatniej epoki prehistorycznej brzegi Pacyfiku były siedzibą specjalnej kultury odmiennej od tej, która się grupowała w tym czasie nad Morzem Śródziemnem. Czy istnieje genetyczny związek między temi kulturami i której z nich przysnać należy pierwszeństwo, trudno narazie określić.

Niezmiernie ciekawe zagadnienia na temat kolebki rodzaju ludzkiego, monogenji, oraz etnicznych migracyj poprzez Azję do Nowego-Swiata, jawią się na horyzoncie dalszych poszukiwań. Nie jesteśmy bowiem u kresu pracowitych badań. Dotychczas nie odnaleziono na całym terenie północno-

¹⁾ *Third Asiatic Expedition* — Dr. Granger, paleontolog, Berkeley, geolog, oraz Nelson, archeolog.

wschodniej Azji autentycznych kopalnych szczątków prehistorycznego człowieka, twórcy tej kultury.

Narazie można się więc gubić w pomysłach antropologicznych, można stawiać mniej lub więcej prawdopodobne teorie, autentycznego jednak szkieletu ludzkiego, jego anatomicznych własności, nie potrafi zastąpić żadna hipoteza.

Ostatnie kilka miesięcy bieżącego roku spędził ks. Licent w Europie na konferencjach z francuskimi uczonymi i na przygotowaniach do dalszej kampanji.

Miałem szczęście spędzić kilka godzin na poufnej a nadzwyczaj interesującej rozmowie z tym odważnym podróżnikiem. Nie wąpi on ani na chwilę, iż uda mu się odnaleźć szczątki szkieletu ludzkiego z epoki czwartorzędowej, a odkrycie to będzie początkiem nowej fazy w studjach paleo-antropologicznych.

Na moje pytanie, czy liczy w tym względzie na jedno z dotychczas już odkrytych ognisk, odpowiedział, iż spodziewa się osiągnąć pomyślne wyniki w okolicy Choei-tong-ku, w pobliżu opisanego wyżej warsztatu paleolitycznego, w którym zebrał 400 klg. kamienia obrobionego.

Teren jest już ściśle określony. Z dotychczasowych odkryć paleontologicznych dość jasno wynika, iż przy końcu epoki trzeciorzędowej azjatycka fauna była bezwzględnie bogatsza od dzisiejszej tropikalnej fauny afrykańskiego kontynentu. Człowiek jeszcze w owym okresie nie istniał, a tajemnicą jego prehistorycznych narodzin ukrywa się w międzyczasie, dzielącym formacje ziemi czerwonej trzeciorzędowej i żółtej, należącej geologicznie do pleistocenu. W odnośnych zatem warstwach należy poszukiwać przeszłości rodzaju ludzkiego. Ponieważ jednak nie znamy pogrzebowych obrzędów paleolitycznego człowieka, przeto odkrycie jego szczątków pozostaje nadal w obrębie zacczarowanego koła, a szczęśliwy przypadek odegra decydującą rolę.

W chwili obecnej ks. Licent wraz z swym towarzyszem ks. Teilhard znajduje się znów na swej naukowej placówce. Zbrojne zaburzenia w Chinach zatrzymają go zapewne jeszcze przez jakiś czas w murach tientsińskiego muzeum. Ufamy jednak mocno, iż najbliższe lata ukoronują gigantyczne wysiłki śmiałego odkrywcy, zapewniając mu wybitne miejsce w gronie katolickich pionierów nauki.

Enghien, 18/IV, 1926.

Ks. E. Kosibowicz T. J.

Międzynarodowe katolickie biuro prasowe.

W związku z Ligą narodów w Genewie powstała niezbyt dawno temu także międzynarodowa centrala dla współpracy intelektualnej wszystkich krajów z siedzibą w Paryżu. Wszyscy bo-

wiem pracujący na polu nauki i kultury zdają sobie dziś sprawę, że trzeba współdziałać z innymi, a nie zamykać się w ciasnych granicach własnego kraju. Oczywiście potrzebę takiego duchowego zjednoczenia powinni tem bardziej odczuwać katolicy całego świata, jako członkowie jednej wielkiej rodziny Chrystusowej. Byłoby ono dla nich z wielu względów wskazane, rozszerzyłoby widnokrąg, pomogło do wymiany poczynionych doświadczeń, a przez obudzenie gotowości do porozumienia się i wzajemnej pomocy wniosłoby nowy zapał i radość czynu.

Tymczasem w wielu krajach praca katolików zamyka się właśnie w obrębie ich terytorjum. Nie daje się nic innym i nie bierze nic z zewnątrz. Za mało korzysta się ze zdobyczy i czynności katolików innych krajów i nie świadczy się im wzajemnie tych usług, które bez nadzwyczajnego trudu możnaby im uczynić. Jeżeli ograniczymy się narazie tylko do prasy i literatury, to niedomaganie powyższe uderzy nas na każdym prawie kroku. Najwspanialsze dzieła literatury katolickiej jednego kraju nieznane są już poza nim, podczas gdy przeciwnicy Kościoła potrafią wyzyskać na terenie międzynarodowym pracę każdego ze swoich wybitniejszych literatów. To samo trzeba powiedzieć o sprawozdaniach prasowych. Skandaliczna afery jakiegoś księdza lub jaka przykra historia klasztorna, czy to prawdziwa, czy zmyślona, obiega zaraz cały świat. Sławę jakiego żydowskiego uczonego, wielki czyn jakiego liberała, opiewa się zaraz we wszystkich językach. Spotka jakiego polskiego bankiera albo jakiego anarchistycznego agitatora mniemaną krzywdą, to cała liberalna prasa od Sztokholmu do Bagdadu i od San Francisco do Kaplandu będzie wydawała okrzyki oburzenia i tygodniami świat słuchać będzie o wołającej o pomstę do nieba niesprawiedliwości, wyrządzonej przez „reakcję”. A przeciwnie, może się rozpętać najniegodziwsza walka przeciw Kościołowi, w Rosji, Francji, Meksyku, mogą biskupi iść do więzienia, zakonnice być wypędzane przez żandarmów, szkoły zostać zamykane setkami, majątek kościelny być rozkradany, najelementarniejsze wymagania prawa i słuszności być deptane, a szeroki świat nie będzie o tem słyszał i nawet katolicy innych krajów niewiele się o tem dowiedzą. Wybitne dzieła katolików na polu nauki, literatury i pracy społecznej pomija się milczeniem, najwspanialsze przykłady poświęcenia i bohaterskiego męczeństwa ze strony katolików pozostają w ukryciu nie tylko przed ogółem ludzi, ale nawet przed katolikami. Kto ma sposobność spoglądania z takiego punktu centralnego, jakim jest Rzym, na cały świat katolicki i przegląda stale katolickie czasopisma z pięciu części kuli ziemskiej, tego wprawia w zdumienie ogrom, różnorodność i piękno życia katolickiego w różnych krajach, ale też właśnie dlatego nie może on przeboleć, że te skarby nie są dostępne dla wszystkich katolików.

A przecież wszyscy skorzystaliby przez takie międzynaro-

dowe zetknięcie się. Mieszkańcy poszczególnych krajów czuliby się podniesieni na duchu na myśl, że zagranica tak interesuje się nimi i że po całej ziemi znajdują tyle serc kochających. Zagranica zaś, powiadomiona stale o wszystkim, co się dzieje gdzieś indziej, nie czułaby się tak osamotniona i orjentowałaby się lepiej w położeniu królestwa Bożego na ziemi. Trudności i przesładowania Kościoła w innych krajach byłyby dla niej nauką, jak zawczasu zapobiegać podobnym wypadkom u siebie, triumfy zaś ich i powodzenie zachęcałyby ją do szukania dróg podobnych.

Z tego międzynarodowego zetknięcia się odniosłaby naturalnie szczególniejszą korzyść prasa katolicka. Znalazłaby wtedy materiał nie tylko obfity i urozmaicony, ale przedewszystkiem odpowiedni dla siebie i zamiast zapełniać swe szpalty tylko kryminalistyką i kłótniami partyjnymi, zamiast zbyt skromnie zadowalać się naśladownictwem prasy bezbarwnej lub liberalnej, mogłaby podać swym czytelnikom tyle zajmującej i pożytecznej treści, ile żadna inna prasa zdobyćby nie potrafiła. Ten wzrost bogactwa treści przyczyniłby się nadto niemało do zwycięstwa prasy katolickiej, która nie powtarzałaby wówczas za pozostałą rzeczy oklepnych, ale poddawałaby opinii publicznej nowe myśli i kierunki, stałaby się pionierką własnej kultury. W ten sposób postąpilibyśmy wielki krok naprzód na tym terenie, na którym już zanadto długo pozostawaliśmy w tyle i od którego zawisło w sporze mierze zwycięstwo katolickiej myśli w życiu publicznem.

* * *

W jaki sposób zainicjować jednak i przeprowadzić międzynarodową łączność katolickiej prasy i literatury?

Naprzód przez wejście katolickich literatów i przedsiębiorstw prasowych w bliższy związek między sobą. Powtóre przez wzmoczenie u przodowników obozu katolickiego każdego poszczególnego kraju zainteresowania tem wszystkim, co się dzieje wśród katolików zagranicą. Międzynarodowe zjazdy, zapraszanie przedstawicieli zagranicy w celu ściślejszego porozumienia się i wzajemne ich odwiedzanie, przyczynią się również niemało do tego celu. Znaczną korzyść przyniosłaby też większa niż dotychczas wymiana ważniejszych czasopism i dzienników katolickich pomiędzy różnemi krajami. Niestety przy wszystkich powyższych projektach staje na przeszkodzie jedna trudność, którą niewielu tylko może przewyciężyć — różność języków. Dlatego należy dążyć do stworzenia centrów, któreby gromadziły wszystko, cokolwiek najważniejszego na polu duchowego i kulturalnego życia dzieje się we wszystkich krajach katolickich, tłumaczyły to na języki powszechnie znane i przesyłały poszczególnym krajom.

W ten sposób doszliśmy do uznania konieczności utworzenia katolickich centrali prasowych i informacyjnych w szerszem tego słowa znaczeniu. Nie wystarczy bowiem

wymieniać między sobą tylko zwyczajne wiadomości dziennikarskie o treści i zabarwieniu katolickiem, donosić o mniej lub więcej ważnych zdarzeniach. Ale należałoby udzielać sobie obszerniejszych informacji o tem wszystkim, co stoi poza owemi zdarzeniami, o całym duchowym życiu, o literackiej i społecznej akcji, o kulturalnych i religijnych prądach, zarówno w świecie katolickim, jak i niekatolickim, lecz stykającym się z tamtym. Gdyby wspomniane centrale nie zrobiły nic więcej nadto, że przesyłały katolickim pismom poszczególnych krajów to co w bieżącej literaturze katolickiej całego świata jest najlepszego i najbardziej interesującego, to już działalność ich byłaby bardzo owocna i wypełniłaby mało dotychczas może odczuwaną, ale w skutkach swych dotkliwą lukę.

W ostatnich czasach poczyniono też próby stworzenia takich biur międzynarodowych dla prasy katolickiej. O ile chodzi o ściśle dziennikarskie sprawozdania, zdołała wreszcie „Kipa“ (Katholische Internationale Presseagentur) we Fryburgu szwajcarskim, po wielu uprzednich trudnościach i niepowodzeniach, rozwinąć się na trwałą i cenną instytucję. Jeśli chodzi o kościelne i kościelno-polityczne wiadomości z całego świata, nie mamy może w środkowej Europie lepszego nad nią biura informacyjnego.

Poza tem otwarto mniej więcej pół roku temu w Rzymie inne międzynarodowe biuro prasowe dla religijno-kulturalnych i społecznych informacji o całym świecie katolickim. Centrala ta „Offizio Romano Informazioni Religioso-sociali“ zwana także „Römische Weltkorrespondenz“, wysyła co tydzień sporą liczbę informacji, narazie w czterech językach: niemieckim, angielskim, włoskim i węgierskim (w najbliższym czasie także w holenderskim). Ma ona odbiorców we wszystkich pięciu częściach świata i została zorganizowana przy rzymskiej *Azione Cattolica*; praca jej odbywa się w ścisłym porozumieniu z podobną centralą hiszpańską *Servicio de Prensa* w Madrycie, która zaopatruje katolicką prasę Hiszpanji, Portugalji i Ameryki łacińskiej w wiadomości i dłuższe artykuły, zwłaszcza treści społecznej.

Od kilku lat działa również w Waszyngtonie bardzo ruchliwe biuro prasowe dla katolickich pism Stanów Zjednoczonych i krajów sąsiednich. Zostało ono założone przy wielkiej organizacji katolików amerykańskich *National Catholic Welfare Council* pod nazwą „N. C. W. C. News Service“ i posiada we wszystkich ważniejszych środowiskach światowych swych korespondentów, nadsyłających, niekiedy nawet drogą telegraficzną, wiadomości o ważniejszych wypadkach z życia katolickiego. Biuro to, ogromnie kosztowne i pracujące na razie z deficytem, udziela zarówno wiadomości sprawozdawczych jak obszerniejszych artykułów.

W łączności z temi biurami międzynarodowemi powstały w niektórych krajach miejscowe katolickie agencje prasowe, jak n. p. „Katholische Korrespondenz“ (K. K.) w Berlinie i wspomniane powyżej biuro hiszpańskie.

Wszystkie te instytucje są naturalnie bardzo skromne w porównaniu z kolosalnemi przedsiębiorstwami informacyjnemi prasy liberalnej, które rozporządzają ogromnemi kapitałami i mają już od lat dziesiątek rozbudowaną organizację światową. Ale i te początkujące dzieła katolickie są już znamienym postępem i będą się niezawodnie rozwijały coraz żywo. W interesie świata katolickiego leży tylko, aby te centra współpracowały społem i uzupełniały się nawzajem, aby obejmowały sobą coraz silniej poszczególne kraje i budziły wspólność myśli, aby prasa katolicka, wzbogacona i poparta ich dorobkiem, mogła coraz więcej przyczyniać się do rozbudzenia katolickiej solidarności wśród narodów świata. Musimy raz wreszcie wydobyć się z ciemnego koła, by katolickiem spojrzeniem objąć z wyżyn najszersze horyzonty, a najpiękniejszym powołaniem katolickiej publicystyki jest to, by ujęła w swe ręce przodownictwo w tem dążeniu w górę i orjentowaniu katolików, rozrzuconych po nieprzejrzanym obszarach Kościoła powszechnego.

N.

Metody polemiczne pewnych naszych pism prawicowych.

Przykład pierwszy.

Wychodzi w Warszawie organ monarchistów *Pro Patria*. W Nrze 74 tego pisemka pojawiły się zarzuty przeciwko redakcji *Przeglądu Powszechnego* za współpracownictwo w nim p. Z. Wśród nich, jako najcięższa kołubryna, postawiony był zarzut pochodzenia żydowskiego p. Z., przyczem powiedziano o niej: „dopiero co ochrzczona“ i twierdzono, że jest rodzoną siostrą pewnego współpracownika dziennika lewicowego, Żyda, z czego ani jedno, ani drugie nie jest prawdą.

Autor odnośnego artykułu ukrył się pod kryptonimem „Jerzego Rolicza“, wszakże, ponieważ właściwe jego nazwisko i adres znane były naszej redakcji, przeto został dwukrotnie wezwany przezemnie listownie, aby, jeśli nawet nie jest skłonny do zmiany pewnych swoich zapatrywań, które z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego, przynajmniej zechciał sprostować w temże pisemku rzeczowe nieścisłości, które zostały mu wytknięte. Przyczem uprzedziłem p. Rolicza, że w razie niespełnienia przezeń żądania, będącego tylko obowiązkiem sprawiedliwości względem brutalnie napadniętej osoby, będziemy zmuszeni poczytać owe rzeczowe nieścisłości za świadomie popełnione w celu zohydzenia naszej współpracowniczk i naszego pisma.

Na to słuszne żądanie rzeczony pan nie odpowiedział; namiar w Nrze 84 tegoż piśmka ukazał się w rubryce „ze świata żydowskiego“ (*sic!*) znowu zarzut przeciwko *Przeglądowi* z powodu współpracownictwa w nim p. Ż. z pogroźką odniesienia się do Generała Zakonu „w przedmiocie nieorientacji Ojca Urbana“.

W takim stanie rzeczy zmuszeni jesteśmy autora rzeczonych notatek w *Pro Patria* napiętnować jako oszczercę, odsłaniając zarazem kryptonim „Rolicza“. Jest nim p. Jerzy Żychowski, major wojska polskiego, mieszkający w Warszawie.

Dodamy jeszcze, że ten pan zgłosił się kiedyś do mnie osobiście z prośbą o przyjęcie do *Przeglądu* jego artykułu, zalecającego piśmko *Pro Patria*. Artykuł został zakwalifikowany przez nas do kosza. Może ta okoliczność wpłynęła na wzmożenie się animozji p. Ż. do naszego pisma. W każdym razie metody p. Żychowskiego-Rolicza kompromitują tylko monarchistyczne piśmko. Należy mieć nadzieję, że przyszły król polski nie zechce się przyznać do tego rodzaju „patriotów“ i poddanych.

Przykład drugi.

Artykuł mój: „Nauki krwawych dni“ został przyjęty w prasie polskiej rozmaicie. Konserwatywny *Czas* przytoczył go prawie w całości i ocenił nader pochlebnie; organ chrześcijańskiej demokracji w Krakowie, *Głos Narodu* podał również obszernie jego treść, bez jakichkolwiek uwag lub polemiki.

Zwrócił nań także swoją uwagę *Nowy Kurjer Polski*, wypisując zeń wszakże tylko te ustępy, w których nawoływałem do zgodnego leczenia niedomagań naszego życia państwowego, ujawnionych w majowych wypadkach; wreszcie socjalistyczny *Robotnik* przytoczył tylko jedno zdanie, które wskazywało na wielkość zła w Rzeczypospolitej, jakie zwalczać wielu uważało za rzecz godziwą nawet drogą takiego wystąpienia.

Dotąd wszystko w porządku, oprócz tego, że ani *Nowy Kurjer*, ani *Robotnik*, cytując moje zdania, uważane widać za dogodnie dla ich stanowiska, nie wspomniał ani słowem o tym osądzie wypadków majowych, jaki wydałem z zasadniczego religijnego i prawnego stanowiska. Dziwniejszą rzeczą jest to, co się przydarzyło dalej prawniczym organom: *Gazecie Porannej Warszawskiej* i *Dziennikowi Poznańskiemu*. Najpierw *Gazeta*, a za nią *Dziennik*, widocznie nie czytając wcale mego artykułu, zrobiły larum tylko z powodu jedyne go ustępu, zacytowanego przez *Robotnika*. Wyszło oczywiście na to, że ja usprawiedliwiam wypadki majowe, że się solidaryzuję z socjalistami i zyskuję za to ich aprobatę. *Dziennikowi Poznańskiemu* nasunęło się nawet podejrzenie, czy artykuł mój nie stoi w związku z „forsowaniem przez pewne koła rządowe warszawskie“ kandydatury naszego O. Prowincjała na stanowisko prymasa. Oczywiście o tem, co w swoim artykule wypowiedziałem pod adresem sprawców ma-

jowego przewrotu, czytelnicy owych prawicowych dzienników nie będą mieli sposobności dowiedzieć się.

Godzi się tu zapytać: 1^o czy taka metoda informowania czytelników jest lojalna, już nie tylko względem ludzi, którym się chce łątkę przypiąć, ale względem samychże własnych czytelników? — 2^o czy jest choć za grosz sensu w łączeniu mojego artykułu z urojonem forsowaniem kogoś na stolicę prymasowską? Zaiste, są publicyści, którym nie można zarzucić ani nadmiaru rozumu, ani skrupułów moralnych.

Ks. J. Urban.



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

Druk ukończono 1 lipca 1926 r.

Reinkarnacja dusz ludzkich według starożytnych pisarzy chrześcijańskich.¹⁾

Nowocześni propagatorowie nie nowej idei przechodzenia dusz z jednego ciała w drugie powołują się z emfazą na wielką liczbę i powagę wyznawców tej opinii. Między innymi zaliczają do nich także ogół chrześcijan pierwszych wieków i stąd wyprowadzają wniosek o zgodności wierzenia w wielokrotne wcielanie się dusz z nauką Chrystusową. Tak twierdzi np. prezydentka międzynarodowego Towarzystwa Teozoficznego Annie Besant, że „z pism niektórych Ojców Kościoła można przytoczyć dużo miejsc opartych na wierze w reinkarnację”.²⁾ Podobnie mówi prof. Wincenty Lutosławski, jako o rzeczy nie ulegającej żadnej wątpliwości, że „Ojcowie Kościoła grecko-rzymski dogmat palingenezy przyjmowali”.³⁾ A Otton Penzig, profesor uniwersytetu w Genui nie waha się pisać, że „w pierwszych wiekach

1) Odczyt publiczny wygłoszony w Warszawie 1 marca 1926 r. — Wyraz reinkarnacja, znaczący dosłownie powrotne wcielenie, sam w sobie mógłby służyć także za nazwę dla powtórnego złączenia duszy z jej własnym, pierwotnym ciałem, które według nauki chrześcijańskiej ma nastąpić przy końcu świata. Jednak to zwykliśmy nazywać zmartwychwstaniem ciała, rozumiejąc, że ono właśnie na powtórnym złączeniu ciała z duszą polegać będzie. Słowo zaś reinkarnacja bywa najczęściej używane tylko dla oznaczenia powrotnego narodzenia się w ciele innym; co dawniej nazywano zwykle wędrówką dusz lub wyrażeniem z greckiego języka za pożyczonym metempsychozą. Oprócz „metempsychosis” używane były jeszcze w greckim wyrażenia „metensomatosis”, odpowiadające łacińskiemu „reincarnatio” i „palingenesis”, oznaczające powtórne rodzenie się.

2) Uralte Weisheit, wyd. 2, Lipsk 1924, str. 24.

3) Nieśmiertelność dusz, wyd. 3, Warszawa 1925, str. 293.

chrześcijańskiej ery nauka o reinkarnacji była powszechnie także przez chrześcijan uznana⁴⁾.

Lecz krytyczny czytelnik, który pragnie poznać dowody, na których twierdzenia te się opierają, napróżno szuka takich dowodów u wspomnianych pisarzy. Nie można ich też gdzieindziej znaleźć. Przeciwnie jeśli weźmiemy do ręki dzieła fachowe, zajmujące się specjalnie nauką starożytnych pisarzy chrześcijańskich, znajdujemy zaprzeczenie owych twierdzeń. Teologowie i patrologowie zaręczają ogólnie, że Ojcowie Kościoła doktrynę o wielokrotnem wcielaniu się dusz zgodnie odrzucali; nie przytaczają jednak albo żadnych albo mało tylko szczegółowych dowodów. Nawet w osobnej, 400 stronic obejmującej, pracy o reinkarnacji Busnelli'ego⁵⁾ jest tylko Orygenes bliżej uwzględniony; poza tem zaledwie z trzech Ojców Kościoła podane są krótkie cytaty. Jedynie w pewnem niemieckiem czasopiśmie teologicznem⁶⁾ napotkałem obszerniejsze przedstawienie wywodów dwóch starochrześcijańskich apologetów o reinkarnacji.

Jednak ważność sprawy samej w sobie, a szczególnie wielkie zainteresowanie, jakie ona w ostatnim czasie budzi, wydały mi się racją wystarczającą, by dokładniejszemu zbadaniu stanowiska starożytnych pisarzy chrześcijańskich względem doktryny o reinkarnacji nieco czasu poświęcić i w tym celu wedle możliwości całą ogromną bibliotekę, jaką dzieła Ojców Kościoła tworzą, przeglądnąć. Wynik moich poszukiwań pragnę w obecnym odczycie w krótkim streszczeniu przedstawić.

Lecz zanim przystąpię do mego właściwego zadania, uważam za wskazane, dać krótki rzut oka na historję doktryny o reinkarnacji w czasach przedchrześcijańskich, by na tem tle wywody pisarzy chrześcijańskich lepiej były zrozumiały.

1. Rzut oka na historję doktryny o reinkarnacji w czasach przedchrześcijańskich.

Gdzie, kiedy i w jaki sposób myśl o przechodzeniu dusz z jednego ciała w drugie po raz pierwszy powstała,

⁴⁾ Die Theosophie und die Theosophische Gesellschaft, Düsseldorf 1921, str. 24.

⁵⁾ La reincarnazione, 2 wyd., Rzym 1915.

⁶⁾ Theologie und Glaube, Paderborn 1915, str. 228 n.

trudno ustalić. Jednak z naciskiem trzeba zaznaczyć, że spotykane niekiedy twierdzenie, jakoby wiara w wędrówkę dusz albo reinkarnację należała do najstarszych ongi powszechnych przekonań ludzkości, tylko tyle zawiera prawdy, że niektóre założenia owego mniemania, mianowicie przeświadczenie o nieśmiertelności duszy oraz o doniosłości czynów człowieka dla losu jego po śmierci, są wspólne wszystkim ludom. Nadto etnologja podaje dość liczne przykłady mniej lub więcej wyraźnych wierzeń ludów pierwotnych w przechodzenie dusz zmarłych ludzi w nowe ciała ludzkie lub zwierzęce, albo nawet roślinne.

Powstanie tych wierzeń wyprowadzają uczeni przeważnie z zapastrywań animistycznych, z niedostatecznego zrozumienia różnicy między człowiekiem a innymi istotami żyjącymi, oraz z trudności pojęcia życia zupełnie bezcielesnego. Inni upatrują ich źródło w usiłowaniu wytlómaczenia zjawisk atawizmu, czyli powtarzania się niektórych właściwości przodków w pośrednich ich potomkach.

Lecz ujęcie owych naiwnych wierzeń ludowych w ścisłą teorię o długim, albo wprost nieskończonym szeregu wcieleń, wewnętrznie koniecznych i według pewnego prawa i w pewnym celu się odbywających, jak to głosi właściwa doktryna metempsychozy, mogło nastąpić dopiero pod wpływem innych jeszcze czynników.

Taka teoria powstała najpierw, o ile nam wiadomo, w Indjach. Wprawdzie dziejopisarz grecki Herodot twierdzi, że pierwsi Egipcjanie wierzyli w wędrówkę i perjodycznie powtarzające się wcielanie dusz ludzkich.¹⁾ Lecz nowsi uczeni uważają tę wiadomość za mylną. Albowiem to, co z udostępnionych nam obecnie bezpośrednich źródeł egipskich wiemy, nie potwierdza bynajmniej zdania Herodota, lecz ujawnia wierzenia wprost przeciwne. Jeśli zaś przypuszczali także możliwość przechodzenia dusz ludzkich w ciała zwierzęce, lub przybierania ich kształtów, to nie przypisywali oni temu celu oczyszczenia, udoskonalenia się, co należy do istoty teorii metempsychozy.

Także w najstarszych źródłach indyjskich nie znajdu-

¹⁾ Historja. ks. II r. 123.

jemy jeszcze wiary w reinkarnację. Zjawia się ona dopiero równocześnie z ową doniosłą ewolucją myśli indyjskiej, znaną pod nazwą brahmanizmu, która dokonała się około ośmset lat przed Chrystusem. Pierwsze bowiem wzmianki o powrotnem wcieleniu dusz ludzkich dla ponownego odbywania pielgrzymki ziemskiej spotykamy w Upaniszadach, zawierających panteistyczny system Braminów. Najstarszym pomnikiem literatury indyjskiej, zwanym Wedami, tego rodzaju myśl jest jeszcze obcą. Przeciwnie śmierć przedstawiona jest tam jako stanowczy kres życia ludzkiego na ziemi, w którym los człowieka rozstrzyga się na zawsze.¹⁾

Według Rîgwedy dusze ludzkie po rozstaniu się z ciałem odchodzą w inny świat, w królestwo duchów, gdzie wierni czciciele bogów, w złączeniu z ojcami i bogami, dostępują zupełnego szczęścia i odzyskują także swoje dawne ciało, odnowione i wolne od wszystkich ułomności. Jako władców onego świata czczono bogów Warunę i Jamę, a boga ognia Agni wzywano jako tego, który dusze z tego świata na tamten przeprowadza, ponieważ jemu powierzano ciała zmarłych na spalenie.

W jednej z pieśni pogrzebowych Rîgwedy, mianowicie w hymnie szesnastym księgi dziewiątej, modli się poeta w następujący sposób, według tłumaczenia Stanisława Michalskiego:

1. Nie pal go Agni, nie susz go płomieniem,
Nie skracaj skóry i nie skwiercz mu ciała;
Lecz kiedy stłisz go, wielki istot znawco,
Do Ojców wówczas zaprowadź go prędko!
2. Gdy go już całkiem stłisz, o istot znawco,
Oddaj w opiekę go ojcom umarłym —
Kiedy odejdzie w królestwo duchów,
Niechaj potęgą z bogami się zrówna.
4. Puść go, o Agni, napowrót do ojców,
On poświęcony wśród ofiar, wędruje —
Życie zdobywszy niech wejdzie w swe szczątki,
Niech się połączy z ciałem, istot znawco.²⁾

¹⁾ Porówn. Oldenburg, Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Wyd. 4, Stuttgart 1921, str. 47.

²⁾ Czterdzieści pieśni Rîgwedy. Przełożył Stanisław Michalski, Warszawa-Kraków 1912, str. 53. Por. też Rîgw. X, 14.

Bezbożnych, przekraczających prawa ustanowione przez bogów, czeka po śmierci zamknięcie w ciemnym podziemnym więzieniu. Tak uczą Wedy.

Upaniszady głoszą tak samo, że każdego człowieka spotka kara lub nagroda według uczynków jego; ale głównej odpłaty nie przenoszą, jak Wedy, w inny świat, lecz miejsce jej upatrują na ziemi; twierdzą bowiem, że dusza, wyszedłszy przy śmierci z swego ciała, musi wejść w inne ziemskie ciało, by w niem ponieść następstwa poprzedniego żywota.

Druga różnica polega na tem, że Upaniszady wymiaru nagrody i kary nie odnoszą do Boga, lecz uważają za dzieło samego człowieka. Takiem bowiem rzecz objaśniają porównaniem: „Jak gąsienica doszedłszy do końca liścia, chwyta inny i sama się nań przenosi, tak dusza, złożywszy ciało, chwyta inne i sama w nie wstępuje“. Albo: „jak niewiasta z jednej tkaniny bierze materję i nową tkaninę wyrabia, tak dusza przy śmierci porzuca swe ciało i tworzy sobie nowe“. ¹⁾

Ścisłej mówiąc, nie sama dusza tworzy bezpośrednio nowe ciało, lecz dawne jej czyny. Albowiem w przytoczonym miejscu czytamy dalej: „Jak kto działa i postępuje, takim się staje. Kto dobrze czyni, staje się dobrą istotą, kto źle czyni, złą istotą... I jakie czyny człowiek spełnia, do takiego istnienia przychodzi“, to znaczy takim na nowo się rodzi.

To jest owo słynne prawo zwane po sanskrycku „karma“, czyli dosłownie czyn, ponieważ opiewa, że każdy czyn musi z bezwzględną koniecznością mieć swoje następstwo. Prawo to trafnie nazwano wszechpotężnym mechanizmem świata; albowiem według pojęcia Brahmanów reguluje ono cały rozwój świata, podtrzymuje porządek tak fizyczny jak i moralny; nakreśla także drogę wędrówek dusz ludzkich, ponieważ mocą tegoż prawa dusza otrzymuje coraz to inne ciało odpowiadające dokładnie czynom, spełnionym w poprzednim życiu.

Działanie „karmy“ przyjmują Brahmani także w odniesieniu do losów człowieka, zupełnie na sposób sił przyrody, w szczególności na sposób sił, ujawniających się w świecie

¹⁾ „Brahmana 100 dróg“. Por. Oldenburg, dzieło przyt. str. 51.

roślinnym. Każdy czyn i sumę czynów człowieka uważają oni za nasienie, które dusza, rozstając się przy śmierci z ciałem, zabiera z sobą, z którego automatycznie powstaje nowe ciało, odpowiadające we wszystkim dawniejszym czynom.

W najstarszym tekście, w którym jest wyraźnie mowa o reinkarnacji czytamy dosłownie: „Wszyscy, którzy świat porzucają — idą na księżyc. W pierwszej części miesiąca (jasnej) księżyc rośnie od ich tchnień życiowych; w drugiej połowie (ciemnej) podsyca ich do odrodzin. Księżyc — to wrota krainy niebieskiej. Przepuszcza swobodnie tego, co umie odpowiedzieć na pytanie; kto nie odpowie, tego strąca na ziemię w postaci deszczu. Istoty odepchnięte odradzają się, podług swych dzieł i wiedzy — w postaci robaka, mola, ryby, ptaka, lwa, wieprza, dzikiego osła, tygrysa, człowieka i innych istot“.¹⁾

Tyle o zasadniczej myśli najstarszej teorii reinkarnacji. Bliższe jej szczegóły, jako też ocenę muszę obecnie, by nie zabrakło czasu dla mego właściwego tematu, pominąć. Z Brahmanizmu przeszła nauka o wielokrotnym wcielaniu się dusz, chociaż z pewnemi zmianami, do Buddyzmu, powstałego, jak wiadomo, w VI wieku przed Chrystusem. Mniej więcej w tym samym czasie znajdujemy wyznawców wędrówki dusz także na zachodzie, w Grecji i południowej Italji. Najpierw przyjęła się ta doktryna, jak się zdaje, w misterjach orfickich. Potem głośnym jej orędownikiem był Pitagoras, który rodem z Samos po opuszczeniu swego rodzinnego kraju nauczał głównie w Krotonie, na wschodnim brzegu południowej Italji i umarł około 497 r. Jednak co do miejsca, jakie metempsychoza w filozoficznym systemie Pitagorasa zajmuje, zdania uczonych jeszcze po dziś dzień są podzielone. Wiadomo tylko, że uczniowie jego powoływali się w tym względzie na rzekome objawienia swego mistrza, oraz na jego zdolność przypominania sobie dawniejszych form istnienia. Opowiadali między innemi, że mistrz zobaczywszy raz w starej zbrojowni pewną tarczę rozplakał się, ponieważ przypominał sobie, że on sam kiedyś tej tar-

¹⁾ P. D. Chantepie de la Saussaye, *Historja religij*, przekł. polski Warszawa 1917, str. 256.

czy używał, gdy jako Euforbos walczył przy oblężeniu Troi, gdzie z rąk Menelausa śmierć poniósł; co Owidjusz w znany sposób uwiecznił w swych *Metamorfozach*.¹⁾ Nieco później od Pitàgorasa filozof grecki Empedokles († około 430 r.) bronił także wędrówki dusz, owszem rozciągał ją nawet na świat roślinny i twierdził o sobie, jak zachowany nam piewien fragment świadczy, że żył już uprzednio jako młodzieniec, dziewczica, krzak, ptak i ryba.²⁾

Także Platon włączył do swego filozoficznego systemu naukę o metempsychozie. Podobnie jak Pitàgoras uważał i on połączenie duszy z ciałem jako karę za jakieś, bliżej nie określone przewinienie w uprzednim życiu. Dlatego musi wcielenie poszczególnych dusz tak długo się powtarzać, aż z swojej winy zupełnie się oczyszczą. Tylko całkiem już czyste dusze mogą wstąpić napowrót do Boga i świata idei; inne muszą po pewnym okresie pobytu w hadesie wrócić na ziemię, by dzieło swego oczyszczenia dalej prowadzić. W tym celu łączy się każda z takim ciałem, które odpowiada jej dyspozycji; te, które się oddawały niskim skłonnościom muszą wstępować aż w ciała zwierzęce, zupełnie zaś złe będą na wieki potępione. Lecz po dłuższym okresie wszystkie dusze zostaną przywrócone do pierwotnego stanu; wtedy rozpocznie się nowa epoka świata, której przebieg będzie podobny do poprzedniej. Jednak w szczegółach swych wywody Platona są bardzo niejasne i bywają po dziś dzień przez uczonych różnie rozumiane, ponieważ nie wiadomo, co jest tylko mitem, a co właściwą nauką autora.

Wielki uczeń Platona Arystoteles w konsekwencji swego zdania o naturalnem i substancjalnem połączeniu duszy z ciałem myśl o wędrówce dusz odrzucał stanowczo. Mimo to teoria ta nie poszła, nawet z upadkiem pytagoreizmu i platonizmu, całkiem w zapomnienie; a z wskrzeszeniem staropytagorejskich idei w tak zwanym neopytagoreizmie w ostatnim wieku przed Chrystusem znalazła nowych obroń-

¹⁾ *Metamor.* (I, 15).

²⁾ Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*. Wyd. 11, Berlin 1920, str. 109.

ców, których szeregi się pomnożyły w trzecim wieku naszej ery przez Neoplatoników.

Pod wpływem wspomnianych kierunków filozoficznych przyjęli też niektórzy Gnostycy metempsychozę do swych filozoficzno-teologicznych systemów, w których usiłowali filozofję pogańską pogodzić z nauką chrześcijańską. To dało pisarzom kościelnym powód do zajęcia wyraźnego stanowiska względem doktryny o wędrówce dusz.

2. Reinkarnacja według chrześcijańskich pisarzy II i III wieku.

Pierwszym z Ojców Kościoła, który tę doktrynę wyraźnie wspomina jest św. Justyn, noszący od najdawniejszych czasów podwójny przydomek filozofa i męczennika, ponieważ nawet jako chrześcijanin nie rozstawał się z płaszczem filozofów i umarł śmiercią męczeńską za wiarę około 165 r. Szukając przed przyjęciem chrztu prawdy kolejno w szkołach filozoficznych Stoików, Perypatetyków, Pitagorejczyków i Platoników, musiał Justyn tam także teorię metempsychozy poznać i widocznie wyrobił sobie już przez własne rozważanie ujemny o niej sąd; albowiem odrzuca ją na podstawie samych racji rozumowych tylko, bez powoływania się na naukę objawioną; co tembardziej jest uwagi godnem, ponieważ właśnie w tem dziele, w którym o metempsychozie mówi, jest to dialog z Tryphonem, w szerokim zakresie używa argumentacji, zaczerpniętej z biblij. Zresztą cała wzmianka św. Justyna o metempsychozie jest bardzo krótka tylko, ale w kilku słowach odsłania najistotniejszy błąd tej teorii. Kara w właściwym tego słowa znaczeniu, mówi apologeta; zwłaszcza kara oczyszczająca, suponuje świadomość przestępstwa, za które kara została nałożona. Ponieważ dusza człowieka tej świadomości nie posiada, nie może ona połączenia z ciałem uważać za karę ani żadnych z tego powodu doznawać oczyszczających skutków.¹⁾

Nawet metempsychozę ograniczoną do ciał ludzkich uważa św. Justyn za całkiem niemożliwą. Albowiem dowodząc boskiego ustanowienia sakramentu chrztu z słów Chrystusa, powiedzianych do Nikodema „Jeśli się ktoś nie od-

¹⁾ Dialog. c. Tryph. c. 4, Migne, P. G. 6, 485.

rodzi itd.“ (Jan 3, 5) wykazuje, że słowa te tylko o chrzcie rozumiane być mogą, ponieważ — tak dodaje dosłownie — „dla wszystkich oczywistym jest, że ci, którzy się raz narodzili do łona matek ponownie wejść nie mogą“. ¹⁾

Obszerniej wypowiedział się o metempsychozie, tak ze stanowiska rozumu jak i wiary, św. Ireneusz, biskup lyoński, w swem wielkiem dziele o herezjach, napisanem pod koniec drugiego wieku. Widząc coraz silniejsze wciskanie się błędów filozofji pogańskiej w umysły chrześcijan, postanowił św. biskup, w serdecznej trosce o zachowanie nauki apostołskiej w nieskalanej czystości, dokładnie przedstawić wszystkie do owych czasów powstałe herezje i zawarte w nich błędy odeprzeć. Otóż między innemi herezjami wymienia on, zaraz w pierwszej księdze wspomnianego dzieła, metempsychozę jako błąd gnostyckiej sekty Karpokratesa. ²⁾

Karpokrates, pochodzący z Aleksandrii, nauczał w połowie drugiego wieku, że początkiem wszystkiego jest istota niezbadana i bezimienna. Z niej powstały przez emanację szeregi duchów. Część ich zbuntowała się i stworzyła świat widzialny. Dusze ludzkie początkowo prowadziły żywot bezcielesny. Dopiero na skutek upadku zostały za karę zamknięte w ciałach ludzkich. Do szczęścia mogą jedynie dojść przez powrót do pierwotnego sposobu istnienia. Środkiem do tego jest przypominanie sobie dawniejszego stanu i wżgarda wszystkich praw świata widzialnego, ustanowionych przez demonów. Dlatego każda dusza ludzka musi doświadczyć wszelkich przeżyć i wyćwiczyć się we wszystkich czynnościach, nie wyłączając tych, które uchodzą za złe i za najgorsze; albowiem istotnej różnicy między złem i dobrem moralnem niema, taka istnieje tylko w mniemaniu ludzkim. O ile dusza w jednym życiu ziemskim nie doświadczy wszystkiego, musi, opuściwszy przy śmierci jedno ciało, wejść do drugiego i tak długo się wciełać, dopóki nie wypłaci się do ostatniego szeląga. W tych słowach Chrystusa chciał Karpokrates znajdować pozytywne potwierdzenie swej teorji. ³⁾

1) Apol. I, 61, 4. Migne, P. G. 6, 420.

2) Adv. haeres. I, 25. Migne, P. G. 7, 680 n.

3) Adv. haeres. I, 25; II, 32. Migne P. G. 7, 680, 826 n.

Św. Ireneusz, stosując się do metody przeciwnika, opiera swą krytykę częściowo na racjach rozumowych, a częściowo na tekstach biblijnych. Dla odparcia antinomistycznej zasady Karpokratesa, zaprzeczającej istotną różnicę między dobrem i złem, uważa św. biskup za wystarczające wskazać na to, że Chrystus niektóre uczynki, nawet pragnienie i pożądanie ich, bezwzględnie zakazał i wiecznem potępieniem zagroził, innym znów wieczną nagrodę obiecał.¹⁾

Zaś przeciwko samej teorii reinkarnacji powołuje się najpierw na doświadczenie, mianowicie na znany z doświadczenia zupełny brak wszelkiej pamięci o rzekomem uprzednim życiu. Gdyby dusze rzeczywiście przechodziły z jednego ciała w drugie, musiałyby posiadać pamięć dawniejszego życia wraz z jego szczegółami; inaczej bowiem byłyby narażone na bezpożyteczne powtarzanie tego, co już wykonały i na daremne mozolenie się tym samym trudem.

Ten brak pamięci byłby też zupełnie niezrozumiały. Przecież człowiek pamięta nawet co mu się śniło, chociaż niekiedy sen był bardzo krótki; tem więcej musiałby pamiętać czem się zajmował na jawie przez całe ubiegłe życie.

Platon usiłował wprowadzić to zapomnienie wytłomaczyć przez tajemniczy napój lete, który demony duszom, powracającym do ziemskiego żywota podają do wypicia. Lecz tłómaczenie to jest nie tylko bezpodstawne, ale nawet samo z sobą sprzeczne. Albowiem jeśli napój ów odbiera pamięć całej przeszłości, skądże ty wiesz, tak odzywa się św. Ireneusz do Platona, żeś taki napój pił. Gdybyś, jak twierdzisz, pamiętał napój, który ci podano, to powinienś pamiętać i inne rzeczy; a jeśli, jak wyznajesz, ich nie pamiętasz, to najlepszym dowodem jest, że cała historia owego napoju jest zmyślona.

Przyczyny zupełnego zapomnienia przeszłości nie można też, jak niektórzy chcą, w ciele albo w złączeniu duszy z ciałem upatrywać. Wtedy bowiem musielibyśmy być pamięci zupełnie pozbawieni. A przecież pamiętamy nie tylko to, cośmy zmysłami widzieli i słyszeli, lecz także prawdy samym rozumem poznane. Nawet prorocy pamiętają to, co

¹⁾ Tamże II, 32.

w ekstazie poznali i ogłaszają je innym. Sam zresztą Platon przyznawał duszy zdolność przypominania sobie idei, w uprzednim życiu poznanych.

Więc z tego, że o uprzednim życiu zgoła nic nie pamiętamy, wynika, tak wnioskuje apologeta, żeśmy przedtem nie istnieli i wszelkie twierdzenia o takim uprzednim życiu są fałszywe.

Inny dowód przeciwko reinkarnacji bierze Ireneusz stąd, że ciało razem z duszą stanowi i na wieki stanowić będzie indywidualność i osobę człowieka. Albowiem każdy z nas otrzymuje za sprawą Boga jak swoje ciało, tak samo też i swoją duszę. Wszak Bóg nie jest tak ubogi, żeby nie mógł każdemu ciału dać własnej duszy. Po czasowem rozłączeniu przy śmierci, nastąpi znów połączenie duszy i ciała. Gdy się wypełni ustanowiona przez Boga liczba, wszyscy zmartwychwstaną, tak źli jak i dobrzy i każdy będzie na wieki miał swoją duszę i swoje ciało.¹⁾

Sam Chrystus Pan nauczał najjaśniej, szczególnie w przypowieści o bogaczu i Łazarzu, że dusze ludzkie nie tracą swej indywidualności przez przechodzenie z jednego ciała w drugie, lecz po śmierci człowieka trwają niezmienione i posiadają też pamięć tego, co podczas życia w ciele czyniły i co opuściły.

Ci, którzy podczas krótkiego życia ziemskiego okazali się za ten dar wdzięcznymi względem Boga, dostąpią wiecznego szczęścia; ci zaś, którzy podczas tego życia byli względem Boga niewdzięcznymi, będą sprawiedliwym wyrokiem wiecznego szczęścia pozbawieni. Tem uroczystem zapewnieniem kończy nasz apologeta swe wywody przeciwko reinkarnacji.²⁾

Ponieważ św. Ireneusz urodził się w małej Azji i znał jeszcze osobiście św. Polikarpa, ucznia św. Jana, jakoteż innych uczniów tegoż apostoła, jak sam zaręcza, a później zwiedzał liczne gminy chrześcijańskie, był także w Rzymie a wreszcie został biskupem lyońskim i stamtąd jeszcze utrzymywał rozległą korespondencję z najwybitniejszymi osobami

¹⁾ Tamże II, 33.

²⁾ Tamże II, 34.

w całym Kościele, można go słusznie uważać za świadka wiary całego chrześcijaństwa w owym czasie.

Bezpośrednie świadectwo o stanowisku rzymskiego Kościoła znamy z ust św. Hipolita, kapłana rzymskiego, zmarłego za wiarę r. 235, który w dziele przeciwko greckim filozofom oświadcza, że chrześcijanie spodziewają się nie reinkarnacji (czyli po grecku *ensomatosis*), lecz zmartwychwstania ciał, mianowicie wskrzeszenia tych samych ciał, z którymi poszczególne dusze pierwotnie były związane.¹⁾

Najobszerniej z wszystkich pisarzy chrześcijańskich zajmuje się reinkarnacją Tertuljan z Kartaginy, który tej kwestji poświęca aż 8 rozdziałów swego dzieła „O duszy”, stanowiącego pierwszą chrześcijańską psychologję, napisaną na początku trzeciego wieku.²⁾ W przeciwieństwie do spokojnego tonu św. Ireneusza, Tertuljan rozprawia się z swymi przeciwnikami w sposób niemal gwałtowny, z użyciem właściwej sobie dialektyki adwokackiej i gryzącego sarkazmu.

O pochodzeniu doktryny o reinkarnacji powiada Tertuljan, że jest nie pewne. Prawdopodobnie był jej twórcą Pitagoras, który chociaż skądinąd był pocziwym człowiekiem, w tej sprawie okazał się zuchwałym i nikczemnym kłamcą. To bowiem, co opowiadał o swym pobycie na tamtym świecie i o swych wielokrotnych reinkarnacjach, że był Etalidsem, Euforbem, Hermotymem, a wkońcu Pyrrusem, rybakiem z Delos, nie może żadną miarą uchodzić za prawdę. Rozpoznanie tarczy Euforba po tajnych, nikomu nie wiadomych znakach nie jest wcale dowodem przekonywującym. Albowiem czyż nie mógł Pitagoras o tych znakach dowiedzieć się z jakichś tajnych źródeł? Albo przekupiwszy stróża umożliwić sobie uprzednie oglądnięcie tej tarczy? Zresztą, jeśli rzeczywiście przez rozpoznanie tarczy wykazał swą identyczność z Euforbem, czemuż nie poznał on nikogo z swoich dawnych towarzyszy broni z wojny trojańskiej, którzy przecież także powinni byli już powrócić na ziemię.³⁾

Nie można też reinkarnacji uzasadniać, jak chcą Pla-

¹⁾ Fragment „Przeciwko Grekom”, 2, 47. Por. d' Ales, la Theologie de s. Hippolyte. Paryż 1906, str. 194.

²⁾ De anima r. 28—35. Migne P. L. 2, 697 n.

³⁾ R. 18 k. 697 n.

tonicy, prawem koniecznego następstwa przeciwieństw. Albowiem chociaż życie i śmierć, młodość i starość, zdolność widzenia i ślepość są przeciwieństwami, i z żywych stają się umarli, z młodych starzy, z widzących ślepi, to nie można z tego wyprowadzać wniosku, że odwrotnie z umarłych stają się żywi, ze starych młodzi, ze ślepych widzący.¹⁾ Przeciwnie takiemu przypuszczeniu przemawia doświadczenie. Albowiem gdyby umarli według stałego prawa wracali napowrót do życia ziemskiego, to liczba ludzi powinna być zawsze ta sama. Tymczasem wiadomo, że rodzaj ludzki w przeciągu wieków się rozmnożył i to aż do tego stopnia, że cała ziemia przepełniona jest ludźmi, tak że głód, zarazy i wojny można uważać za dobroczynne obcinanie zbyt rozrastającego się drzewa rodzaju ludzkiego.²⁾

Dalej świadczy przeciwko reinkarnacji to, że ludzie umierają w różnym wieku, a przychodzący na świat wszyscy rodzą się jednakowo dziećmi. Jak może ktoś co umarł jako starzec, ponownie narodzić się dzieckiem? Czy możliwym jest, żeby mu po śmierci lat ubyło, zwłaszcza jeśli nowe wcielenie ma nastąpić, jak głoszą, dopiero po upływie tysięcy lat?

Nadto, gdyby te same dusze na ziemię powracały, czyż nie powinny one przynieść z sobą tych samych zdolności i skłonności. Tymczasem właśnie przykład Pityagorasa pokazuje coś innego. Albowiem Euforbus miał charakter żołnierski, wojowniczy, co już z tego widać, że chwałę swoją pokładał w swej tarczy; a Pityagoras był tak mało wojowniczym, że uciekał przed wojną, panującą w Grecji i schronił się do spokojnej Italji, gdzie oddawał się nauce geometrii, astrologji i matematyki, w zupełnem przeciwieństwie do pragnień i skłonności Euforba. Pyrrhus zaś, który miał być późniejszą inkarnacją Pityagorasa zajmował się łowieniem ryb, podczas gdy Pityagoras nawet jedzenia ryb sobie odmawiał.

Wreszcie, jak można zrozumieć, że z wszystkich niezliczonych ludzi tylko sam Pityagoras miał świadomość i pamięć dawniejszych inkarnacyj? Czemu nikt inny? Twierdze-

¹⁾ R. 19 k. 698 n.

²⁾ R. 30 k. 699 n.

nie bowiem drugiego filozofa greckiego Empedoklesa, że był kiedyś krzakiem i rybą, jeszcze mniej zasługuje, by było brane na serjo. Raczej trzeba się pytać czemuż nie był kameleonem, ponieważ był zarozumiałym i próżnym? Będąc rybą wolał on niezawodnie, by nie być zamkniętym w nieznanym grobie i uniknąć rozkładu, wskoczyć do krateru Etny i tam się upiec. I na tem skończyła się jego metempsychoza, jak obiad kończy się pieczeniem.¹⁾

Takie żartobliwe traktowanie przeciwników nie powinno nas zbyt drażnić, ponieważ sami poganie opowiadań o wędrówce dusz nie brali bardzo na serjo. Pitağorasa ironizował już współczesny mu filozof Krenofanes, opowiadając o nim, jak świadczy pewien fragment, że zauważywszy pewnego razu człowieka, bijącego psa, zawołał doń błagalnym głosem: „przestań go bić, albowiem w nim jest dusza mego dawnego przyjaciela, po głosie poznałem ją”.²⁾ Zaś Empedokles był znany z swej próżności. Występował jako lekarz, retor i cudotwórca, przyjmował cześć boską. O jego śmierci powstały wczesnie fantastyczne legendy, mówiono między innymi, jak właśnie Tertuljan wspomina, że rzucił się do krateru Etny, by opinię o swej boskości utwierdzić, co jednak mu się nie udało, ponieważ wulkan wyrzucił części metalowe sandałów filozofa.³⁾

Wracając do poważniejszej argumentacji, wykazuje Tertuljan, że metempsychoza sprzeciwia się zasadom metafizyki jak i etyki. Niemożliwym jest, by dusza człowieka zajęła bez zmienienia się miejsce duszy zwierzęcej, ponieważ właściwości i skłonności człowieka i zwierzęcia są całkiem odmienne, częściowo nawet wprost sobie przeciwne. Gdyby zaś dusza przy przejściu z ciała ludzkiego w ciało zwierzęce się zmieniła, nie możnaby już mówić o reinkarnacji, ponieważ reinkarnacja z pojęcia swego oznacza wcielenie tej samej istoty. Dlatego też reinkarnacja nie mogłaby służyć celom sankcji, nie mogłaby być uważana jako kara, względnie nagroda za życie poprzednie, z powodu braku pamięci

¹⁾ R. 31 k. 700 n.

²⁾ Por. Friedrich Überwegs-Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das Altertum, wyd. 11, Berlin 1920, str. 75.

³⁾ Por. Friedr. Überweg. n. m. p. str. 105.

życia przeszłego i z powodu zmiany podmiotu.¹⁾ Zresztą hipoteza o przechodzeniu dusz ludzkich w ciało zwierzęcia jest tak niedorzeczną, że aż dotąd nie znalazł się ani jeden heretyk, zauważył to Tertuljan, któryby tego bronił, heretycy obstają tylko przy przechodzeniu dusz ludzkich w inne ciało ludzkie.²⁾

Ten fakt, skonstatowany przed 1700 laty, oświeśla nalezycie zasługę, którą sobie przypisują nowocześni obrońcy reinkarnacji z powodu zreformowania staroindyjskiej teorii metempsychozy przez to, że ograniczają wędrówkę dusz do ciał ludzkich. Na tem właśnie stanowisku stali już starzy gnostycy, owszem, według świadectwa Tertuljana, już najstarszy z nich Szymon z Samarii, którego św. Ireneusz nazywa „ojcem wszystkich heretyków“. O tym Szymonie wiadomo z dziejów Apostolskich, że chciał od apostołów nabyć za pieniądze moc dawania Ducha Św.³⁾ Później udało mu się różnemi sposobami zjednać sobie wielką sławę, tak że oddawano mu cześć boską i w samym Rzymie wystawiono mu, jak świadczy św. Justyn, statwę z napisem łacińskim: Szymonowi, świętemu bogu.⁴⁾ Otóż ten Szymon oprócz innych błędów wyznawał, według zgodnego świadectwa Tertuljana, Ireneusza i innych pisarzy chrześcijańskich, także reinkarnację; w szczególności głosił o swej towarzysze Helenie, którą wydobył z najgorszych warunków moralnych, że istniała już w wielokrotnych inkarnacjach, między innymi jako owa Helena, która była powodem wojny trojańskiej. Jako drugiego wyznawcę reinkarnacji albo reinkorporacji, jak się wyraża, wymienia Tertuljan gnostyka Karpokratesa, którego teorię poznaliśmy już w przedstawieniu i oświeceniu św. Ireneusza.

Przeciwko tej metempsychozie, ograniczonej do ciał ludzkich, można przytoczyć, mówi Tertuljan w dalszym ciągu swej polemiki, prawie wszystkie racje, które przemawiają przeciwko metempsychozie wogóle. Nadto trzeba podnieść, że wymaganiom sprawiedliwości nie stałoby się zadość

¹⁾ R. 32 k. 702, n.

²⁾ R. 35, k. 708.

³⁾ Dz. Ap. 8, 20.

⁴⁾ Apol. I, 26.

przez ponowne połączenie duszy z jakimkolwiek ciałem ludzkim, lecz dusza musi powrócić do swego własnego ciała, by to samo ciało miało udział w odpłacie, które uczestniczyło w zasługach lub grzechach. To ponowne połączenie duszy z ciałem nastąpi raz tylko przed sądem ostatecznym, którego czas Bóg zachował dla nas w tajemnicy, byśmy zawsze trwali w zbawiennej bojaźni.¹⁾

Dogmat zmartwychwstania uważał Tertuljan za tak doniosły, iż dla jego wyjaśnienia i obrony przed zarzutami pogańskimi napisał już pod koniec swego życia osobne dzieło wielkich rozmiarów, które rozpoczyna od sławnego lapidarnego zdania: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum* (Nadzieją chrześcijan jest zmartwychwstanie zmarłych.²⁾ Znaczna część tego dzieła poświęcona jest udowodnieniu istotnej i substancjalnej tożsamości ciała zmartwychwstałego z ciałem obecnym. Główna myśl tych wywodów jest ta, że każda poszczególna dusza ludzka łączy się znów z tem ciałem, z którym była pierwotnie złączona i każdy z nas zmartwychwstanie i stanie przed sądem Bożym jako ta sama osoba, którą była pierwotnie. Gajus zmartwychwstanie jako Gajus,³⁾ tak objaśnia Tertuljan rzecz na przykładzie i dodaje: Jak Chrystus w tem samem ciele zmartwychwstał, w którym cierpiał, nie w innem, tak i my zmartwychwstanimy w tem samem ciele, które obecnie mamy, a nie w innem.⁴⁾

Na zarzut przeciwników, iż w ewangelji jest wzmianka o reinkarnacji Eljasza, odpowiada apologeta, że z samego Pisma św. można się jasno przekonać, iż Żydzi nie oczekiwali ponownego wcielenia Eljasza, ale przyjścia jego z duszą i ciałem. Dusza Eljasza nie potrzebowała się reinkarnować, ponieważ nie odłączała się wcale od ciała; gdyż Eljasz według Biblii nie umarł, ale żywy zabrany został z ziemi i umieszczony w miejscu nieznanem. Zaś Jan Chrzciciel nazywany jest Eljaszem, nie dlatego, jakoby miał duszę albo ciało Eljasza — te bowiem substancje są każdemu właściwe

1) De anima r. 35, k. 708.

2) De resurr. carnis, Migne P. L. 2, 795 n.

3) Apol. 48, Migne P. L. 1, 521.

4) De carne Christi 24, Migne, P. L. 2, 791.

i nie mogą być wspólne, lecz dlatego, jak posłaniec Boży, według św. Łukasza, zapowiedział, że Jan miał w duchu i mocy, to znaczy na podobieństwo Eljasza działać.¹⁾

Pomimo całej stanowczości, z jaką Tertuljan reinkarnację odrzuca, nie waha on się jednak właśnie we wspomnianem dziele o zmartwychwstaniu przyznać, że teoria ta zawiera także pewne prawdziwe myśli; mianowicie te, że uznaje nieśmiertelność i wpływ czynów w ciele spełnionych na ukształtowanie się dalszych losów człowieka. Streszczając cały swój sąd syntetycznie w dwóch słowach, powiada, że pogańscy twórcy nauki o inkarnacji dotknęli się prawdy, ale jej nie dosięgli.²⁾

Podobnie ocenia reinkarnację późniejszy apologeta chrześcijański, rzymski adwokat Minucjusz Felix, który w swym dialogu pod tytułem Oktawjusz mówi, że nauka o nieśmiertelności w wielokrotnem wcielaniu się dusz w coraz to nowe ciała zawiera skażoną i połowiczną prawdę, o ile zaś przypuszcza przechodzenie duszy ludzkiej w ciało zwierzęce nie godną jest filozofa, zasługuje raczej na śmiech i drwiny mimika.³⁾

Tego samego zdania jest też współczesny grecki apologeta Hermas filozof, który doktrynę o wędrówce dusz zalicza do największych niedorzeczności, zawierających się w systemach filozofów pogańskich. W przypuszczeniu metempsychozy, powiada Hermas, nie wiedziałbym właściwie za co się mam uważać, czy za człowieka, czy za psa, wilka, ptaka, węża lub roślinę: wszystkiem tem bowiem byłem albo będę jeszcze według owych filozofów. Zresztą wszelkiej wiarygodności trzeba tej doktrynie odmówić już z powodu tej niezgody, jaka pomiędzy jej wyznawcami panuje. Różni bowiem różnie obliczają liczbę reinkarnacji i okresów, w których ma się powtarzać. Nędzni ludzie, którzy nawet sto lat nie żyją, czynią obietnice co do tysięcy lat.⁴⁾ Ta uwaga, zrobiona przed 17 wiekami, stała się dziś znów aktualną. Albowiem jak wiadomo w najnowszych czasach zaczęto znów

¹⁾ De anima 35, Migne, P. L. 2, 711.

²⁾ De resurr. carnis 1. Migne P. L. 2, 795

³⁾ Octav. c. 26, Migne P. L. 3, 346.

⁴⁾ Inisis Gentil. philos. n. 2. Migne P. G. 6, 1170.

Prz. Pow. t. 171.

zajmować się obliczaniem okresów pomiędzy następującymi po sobie reinkarnacjami. Tak w Przeglądzie Teozoficznym n. 3, str. 22, czytamy, że na podstawie ścisłych badań — szkoda tylko, że tych ścisłych badań bliżej nie przedstawiono — obliczono, że czas ten trwa od 5—2300 lat, przeciętnie zaś waha się około 500 lat.¹⁾ Niestety inni fachowcy z tego zakresu doszli do innych wyników. Np. głośny przywódca niemieckiej antropozofji, niedawno zmarły Rudolf Steiner twierdził, że reinkarnacja powtarza się mniej więcej co tysiąc lat,²⁾ inni podają znów przeciętnie na 1500 lat, albo jeszcze inaczej.

Nie brakło w pierwszych wiekach, nawet pomiędzy najwybitniejszymi chrześcijańskimi pisarzami takich, którzy dali się blaskowi pogańskiej filozofji olśnić i w usiłowaniu przystosowania jej do nauki chrześcijańskiej posunęli się za daleko. Do nich trzeba zaliczyć przedewszystkiem sławnych kierowników szkoły aleksandryjskiej Klemensa i Orygenesesa. Obaj byli uczonymi wielkiej miary, przejęci też gorącą miłością dla Chrystusa i Kościoła, lecz przy próbach swych wytlómaczenia i uzasadnienia tajemnic wiary za pomocą filozofji pogańskiej popadli w niektóre błędy. Jednak metempsychozy i reinkarnacji i oni nie przyjmowali.

Klemens Aleksandryjski, zmarły około 215 r. wspomina w kilku miejscach w swych obszernych dziełach o reinkarnacji. Wymienia jako jej zwolenników Bazylidesa i Marcjona, obydwóch założycieli sekt gnostyckich w drugim wieku, i podaje, że Bazylides dla uzasadnienia swej opinii powoływał się na teksty Starego Testamentu, w których czytamy, że Bóg karze występki ludzi aż do trzeciego i czwartego pokolenia.³⁾ Klemens nie tylko odmawia tym tekstom w tej kwestji siły dowodowej, ale całą teorię reinkarnacji uważa za niedorzeczną i nie zgadzającą się z naszą świadomością. Albowiem gdybyśmy uprzednio istnieli, musielibyśmy mieć tego świadomość, musielibyśmy wiedzieć,

¹⁾ Porówn. też „Przegl. Teozof.” n. 5, str. 11.

²⁾ Die Geheimwissenschaft, str. 427. Porówn. A. Besant, La mort et l'au-delà, Paryż 1911, str. 108. n.

³⁾ Stromata, I. III c. 3; I. IV c. 12; I. VI i 4 cd. Potter, str. 560, 600, 633. Excerpta ex Theodoto n. 28ed. Pottre, str. 966.

w jaki sposób i dlaczego zostaliśmy na ziemię strąceni.¹⁾

Orygenes († 225 r.) uzupełnia wiadomości Klemensa przez dodanie, że Bazylides chciał reinkarnację także z listu św. Pawła do Rzymian (7, 9) uzasadnić mianowicie z słów Apostoła: „ja też żyłem niegdyś bez zakonu“, które to słowa Bazylides rozumiał o uprzednim życiu w niższej formie zwierzęcia. Lecz przy tem nie zważał on wcale, powiada Orygenes, na zdanie bezpośrednio następujące, które brzmi: „lecz gdy przyszło przykazanie, grzech ożył we mnie“, z których to słów jasno wynika, że tak w pierwszym, jak i drugim zdaniu jest mowa o życiu apostoła w ciele ludzkim.²⁾

W komentarzu do Ewangelji św. Mateusza rozstrząsa uczony egzegeta obszernie kwestję, czy można przypuścić, że dusza Eljasza przeszła w ciało Jana Chrzciciela i odpowiada przecząco; nadto zaznacza ogólnie, że reinkarnacja sprzeciwia się Pismu św. i wierze Kościoła.³⁾ A w dziele przeciwko poganinowi Celsusowi oświadcza uroczyście: „my chrześcijanie nie wierzymy, że dusza z jednego ciała w drugie przechodzi, a w razie niskiego upadku nawet w ciała zwierzęce; my wiemy, że dusza ludzka jest na podobieństwo Boże stworzona i nie może swoich właściwości nigdy całkiem utracić.“⁴⁾

Cóż wobec tak jasnych tekstów sądzić o powoływaniu się nowoczesnych zwolenników reinkarnacji na Orygenes, jako na swego patrona? Dla usprawiedliwienia swego mogą chyba tylko na to wskazać, że Orygenes był już w starożytności o sprzyjanie doktrynie metempsychozy oskarżany, np. przez św. Hieronima, który jednak dodaje, że Orygenes nie bronił metempsychozy jako nauki pewnej, ale tylko jako hipotezy.⁵⁾ Lecz i to nie wiadomo, jak pogodzić z tekstami wyżej przytoczonymi. Niektórzy uczeni przypuszczają, że Orygenes rzeczywiście w młodości swej skłaniał się do

¹⁾ Eclog. prophet. n. 17 ed. Potter, str. 982.

²⁾ In ep. ad Rom. I. V, 1, Migne P. G. 14, 1014.

³⁾ In Mat. tom VII, X, XIII, Migne P. G. 13, 833 n. In Jo. t. VI, 7 Migne P. G. 14, 218 n.

⁴⁾ C. Cels. IV. 83.

⁵⁾ Ad Avitum, Migne P. L. 22, 1063.

przyjęcia reinkarnacji i dopiero później stanowczo ją odrzucał. Inni sądzą, że owe oskarżenia opierały się na sfałszowanych tekstach, co jest także możliwem, ponieważ wiadomo, że tekst dzieł Orygenesza przechował się bardzo niedokładnie.

Pewnem atoli jest, że Orygenes rzeczywiście przyjął inne błędy platońskiej filozofji, mianowicie teorie o uprzednim istnieniu dusz ludzkich i mającem kiedyś nastąpić przywróceniu wszystkich dusz, z włączeniem upadłych aniołów, do pierwotnego stanu. Lecz za to został on zaliczony pomiędzy heretyków i wraz z wszystkimi swymi zwolennikami ekskomunikowany. Sobór zebrany 543 r. w Konstantynopolu orzekł: „Jeśli ktoś mówi, że dusze ludzkie istnieją uprzednio jako duchy i święte potęgi i że im się uprzykrzyła kontemplacja Boża, tak że one upadły i ochłoneły z miłości Bożej i wskutek tego stracone zostały za karę w ciała — albo jeśli kto mówi, że do czasu trwać będzie kara złych duchów i bezbożnych ludzi i kiedyś się skończy, a złe duchy i bezbożni ludzie będą przywrócenii do pierwotnego stanu: niech będzie wyklęty ze społeczności wiernych”.¹⁾

3. *Reinkarnacja według chrześcijańskich pisarzy IV i V wieku.*

Jeśli postąpimy w historii naprzód i zbadamy najpierw dzieła greckich pisarzy IV wieku, to przekonamy się, że wszyscy Ojcowie Wschodniego Kościoła oświadczają się bez wyjątku jak najwyraźniej przeciwko reinkarnacji.

Św. Bazyli Wielki († 379) robi obrońcom tej doktryny ostre wyrzuty, że nie wstydzą się duszy ludzkiej na równi stawiać z duszą zwierząt, twierdząc, że sami byli kiedyś zwierzętami.²⁾ Ja, mówi św. Doktor, nie powiedziałbym,

¹⁾ Por. Denzinger Enchirid. symb.¹⁵, n. 203, 211, 233.

²⁾ Dzisiejsi teozofowie przekształcając się i przechodzenie dusz zwierzęcych w ciała ludzkie podają nie tylko jako pewnik, ale opisują też sposób, w jaki ono ma się odbywać. W n. 5 „Przeglądu Teozoficznego“ (r. 1922 n. 1—2) str. 8 był podany następujący arcyciekawy opis: „Gdy ewolucja dochodzi do zwierząt o dużej inteligencji, będących w nieustannym kontakcie z człowiekiem, jak np. koty, psy lub słonie oswojone, dusza grupy ożywia już tylko jedno zwierzęce ciało. Pies mądry i wierny jest istotą, która się reinkarnuje, stojącą u progu królestwa ludzkiego, gotową do przekroczenia progu, a jednak niema jeszcze duszy człowie-

że oni byli kiedyś zwierzętami; ale to z największą stanowczością twierdzą, że głosząc taką naukę byli więcej aniżeli zwierzęta pozbawieni rozumu.¹⁾

Św. Grzegorz Nazjazański († 340), ciesząc się tak wielką powagą, że powszechny Sobór Chalcedoński przyznał mu honorowy tytuł „Teologa“, określa metempsychozę krótko, jako błędną opinię ludzi niemądrych.²⁾

Św. Grzegorz Nysseński († ca 345), młodszy brat św. Bazylego, nazywa opowiadania o rzekomem uzdolnieniu niektórych ludzi do przypominania sobie dawniejszych reinkarnacji baśniami, a ich teorię niedorzecznością. Źródło tego błędu upatruje on w fałszywym przypuszczeniu uprzedniego istnienia dusz, oraz w zapoznaniu istotnej różnicy między rozumnymi i bezrozumnymi istotami.³⁾ Twórców i obrońców nauki o przechodzeniu dusz z ciał zwierzęcych do ciał ludzkich oskarża o wyrządzenie zniewagi całemu rodzajowi ludzkiemu. Prawdę w ich zdaniu uznaje tylko tę, że dusza po rozstaniu się z ciałem kiedyś do niego wróci, jednak nie do innego, ale tylko do tego samego ciała.⁴⁾

Słynny historjograf herezji, św. Epifanijusz († 403), wylicza między innymi herezjami także teorię metempsychozy, ale nie zbija jej szczegółowo, lecz poprzestaje na

czej; posiada wprawdzie ciało astralne, a mentalne w zaczątku, oba są częściami duszy-grupy, lecz braknie mu jeszcze ciała przyczynowego, ożywionego przez nieśmiertelnego i wiernego Ducha... Brak mu duchowego pierwiastka. Aby go zdobyć, musi przyciągnąć prąd żywej energii ze świata duchowego. Jakże to może się dokonać? Oto w chwili najwyższego napięcia uczuciowego (np. przywiązania do swego pana, lub poświęcenia swego życia dla człowieka) lub też najintensywniejszego natężenia „intelektu“ dla zrozumienia podawanej mu nauki (np. konie Elberfeldzkie uczące się czytania i matematyki), zwierzę wznosi się do najwyższego poziomu, na jaki je stać i tym wzlotem zbliża się do świata duchowego, wówczas tworzy się jakby wir, kształtem przypominający trąbę morską w materji tej wysokiej sfery i spuszcza się nagle, otaczając całe ciało mentalne zwierzęce. W chwilę później, gdy wir ucisza się i opada, można dojrzeć delikatne, prawie bezbarwne, tylko co utworzone — ciało przyczynowe. W następnej inkarnacji będzie to już człowiek“.

1) Homil. VIII in hexaem. n. 71.

2) Carmen VIII, 32, Migne, P. G. 37, 449.

3) De hom. opif. c. 28, Migne, P. G. 44, 229 n.

4) De anima et resurrect. Migne, P. G. 46, 108 n.

powiedzeniu, że każdy człowiek o zdrowym sądzie poznaje jej niedorzeczność.¹⁾

Także św. Jan Chryzostom († 407) w licznych i obszernych swych pismach potrąca kilkakrotnie o metempsychozę, lecz upatruje w niej tylko hipotezę w najwyższym stopniu nierozumną i haniebną.²⁾ Opowiadań o przechodzeniu dusz z ludzi w zwierzęta albo z zwierząt w ciała ludzkie nie bierze on na serjo i pomija je żartem. Jeśli czytamy, mówi, że dusza filozofa stała się muchą, to nie należy sądzić, że dusza filozofa przemieniła się w muchę, lecz że mucha usiadła na duszy filozofa i pobudziła go do takich żartów.³⁾ Zanotowania godnem jest jeszcze to, że złotousty mówca mógł w jednej z homilij powiedzieć, że doktryna o metempsychozie przez chrześcijaństwo zniweczona i wypłeniona została, tak że już prawie całkiem poszła w zapomnienie i większej części chrześcijan nawet z nazwy nie jest znana.⁴⁾

Potwierdzenie tego świadectwa znalazłem w tem, że u późniejszych pisarzy greckich szukałem już napróżno choćby krótkiej wzmianki o reinkarnacji. Widocznie nie uważano już za potrzebne zajmować się tą kwestją. Także św. Jan Damasceński, który podaje syntezę nauki wszystkich Ojców Wschodniego Kościoła, poprzestaje na pozytywnem wyłożeniu nauki biblijnej, że człowiek raz tylko żyje na ziemi i że śmierć jego los rozstrzyga na wieki; o przeciwnej hipotezie wielokrotnego powracania do życia ziemskiego św. Doktor wcale nie wspomina.⁵⁾

W Kościele Zachodnim rzecz ma się podobnie. I tu ślady zwalczania reinkarnacji zmniejszają się i z czasem znikają zupełnie — chociaż nieco później niż na Wschodzie — równoległe z postępującem zwycięstwem i rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa.

Laktancjusz, największy apologeta łaciński na prze-

1) Adv. haer. I. I haer. 27, Migne P. G. 41, 364 n.

2) In Joa. homil. 2 n. 2, Migne, P. G. 59, 30 n.

3) In Act. apost. hom. 4 n. 4, Migne, P. G. 60, 48.

4) In Joa. homil. 2 n. 2, P. G. 59, 31.

5) De fide orth. I. II, 4, Migne, P. G. 114, 864, 877. Contra Manich. 37, 75 Migne, P. G. 114, 1544, 1573.

łomie 3-go i 4-go wieku, dla pięknego języka i stylu zwany chrześcijańskim Cyceronem, wspomina o reinkarnacji kilkakrotnie. Opowiadania o ponownych wcieleniach nazywa bajkami dla łatwowiernych dzieci.¹⁾ Próby naukowego uzasadnienia reinkarnacji uważa za niedorzeczne i tak mało poważne, że właściwie nie był powinien nikt nigdy ich na serjo zbijać, by nie wywołać wrażenia, jakoby mógł ktoś w tę teorię uwierzyć.²⁾

Św. Ambroży († 397) sądzi, że „wszystkie opowiadania o wędrówce dusz trzeba rozumieć w znaczeniu przenośnem albo ironicznem,³⁾ gdyż w dosłownem rozumieniu rzecz jest niemożliwą już w porządku naturalnym, a bardziej jeszcze w porządku nadnaturalnym, w którym z łaski Bożej się znajdujemy a metempsychozy nie dopuszcza natura, a gdyby dopuściła natura to niedopuszczałaby jej łaska“, oto jego słowa.⁴⁾

U św. Hieronima († 419) znajdujemy najpierw cenne świadectwo o zupełnym prawie zaniku wiary w wędrówkę dusz pod koniec czwartego wieku. W liście do Demetriady pisze bowiem św. Doktor, że ta bezbożna doktryna obecnie tylko w ukryciu u bardzo niewielu się utrzymuje.⁵⁾ Oprócz tego ten najsławniejszy tłumacz i egzegeta Pisma św. daje mistrzowskie objaśnienie tekstów biblijnych, odnoszących się do Eljasza, w których zwolennicy reinkarnacji aż po dziś dzień szukają potwierdzenia swej teorii.⁶⁾ Otóż św. Hieronim wyjaśnia, że Jan Chrzciciel nazwany jest Eljaszem, nie jakoby był tegoż reinkarnacją, lecz dlatego, że obdarzony był łaską i mocą w podobnym stopniu jak Eljasz; powtóre dla podobieństwa surowości życia, jakie prowadził i po trzecie ze względu na podobne powołania, ponieważ miał ludz-

¹⁾ Divin. Instit. I. III c. 18—19, Migne P. L. 6, 409 n.

²⁾ Divin. Instit. I. VII c. 12. c. 22, Migne P. L. 6, 776 n., 806 n. Epitome divin. Instit. c. 36, Migne P. L. 6, 1044

³⁾ De excessu fratris sui Satyri lib. II. n. 127, Migne P. L. 16, 1352.

⁴⁾ Tamże n. 130, Migne P. L. 16, 1354.

⁵⁾ „Haec impia et scelerata doctrina olim in Aegypto et Orientis partibus versabatur et nunc abscondite serpit in paucis“, Migne, P. L. 22, 1120.

⁶⁾ Porówn. Przegląd Teozoficzny n. 2, str. 42.

kość przysposobić na pierwsze przyjście Chrystusa jak Eljasz ma ją przygotować na drugie przyjście Zbawiciela ¹⁾

Tę ostatnią rację podkreśla także św. Augustyn († 430) najgenialniejszy ze wszystkich Ojców Kościoła, który stosownie do swego, wszystko ogarniającego, umysłu i reinkarnację najgruntowniej omówił. Nie uczynił tego wprawdzie systematycznie i na jednym miejscu, lecz przy różnych okazjach oświetlił tę kwestję z różnych punktów widzenia. Spróbuję przynajmniej jego wyłączne myśli pokrótce streścić.

Wielki biskup hippoński uwzględnia wszystkie główne formy, w jakich teoria reinkarnacji była przedstawiana i oprócz teorii Platona i Plotyna, rozciągających metempsychozę na świat zwierzęcy, także teorię Porfiriusza, który ograniczał przechodzenie dusz do ciał ludzkich, i wreszcie też teorię Manichejczyków, którzy znów rozszerzali wędrówkę dusz nawet aż na świat roślinny i uznawali normy zupełnie podobne do starohinduskiej księgi praw Manu określającej, jak wiadomo, dokładnie drogę, którą wędrówka poszczególnych dusz ma się odbywać. ²⁾ Wszystkie te formy metempsychozy odrzuca św. Augustyn, tak ze stanowiska rozumu jak i wiary. Rozpatrywane ze stanowiska rozumu są one, powiada, pozbawione wszelkich nawet prawdopodobnych dowodów. Wszelkie opowieści o zdolności niektórych osób przypominania sobie dawniejszych inkarnacji są albo kłamliwe albo opierają się na złudzeniu. Z wiarą chrześcijańską teorie te całkiem są sprzeczne. Wiara nasza nie pozwala nam wierzyć ani w przechodzenie dusz ludzkich w zwierzęta, ani dusz zwierzęcych w ludzi, ani z jednego ciała ludzkiego w drugie. ³⁾ Wszyscy wysłańcy Boży: aniołowie, prorocy, apostołowie głosili po całym świecie, tak oświadcza św. Doktor uroczystie, że dusza ludzka raz tylko wróci do ciała, nie wielokrotnie, i to do ciała własnego a nie do innego. Niech dalekiem będzie od nas, żebyśmy wierzyli w wieczne powtarzanie się w pewnych cyklach historii świata i w powracanie i ponowne rodzenie się tych samych dusz... niech da-

¹⁾ In Evangel. S. Mt. I. II, c. 11, Migne P. L. 26, 72.

²⁾ De Civ. Dei I. 10 c. 30, Migne P. L. 41, 309 n. De haeres. c. 46, P. L. 42, 37. Contra Faust. Manich. c. 10 P. L. 42.

³⁾ De Gen. ad. lit. I. 2, c. 9 n. Migne P. L. 41, 360 n.

lekiem będzie od nas, powtarza, byśmy w to wierzyli i dodaje: Chrystus raz umarł za nasze grzechy i wstawszy zmartwych, wedle zapewnienia Pisma św., więcej nie umiera, śmierć Mu więcej panować nie będzie, i my po zmartwychwstaniu, wedle słów Apostoła, podobni do Chrystusa i zawsze z Nim żyć będziemy.¹⁾

Po św. Augustynie znalazłem już tylko u św. Piotra Chryzologa († 450) z okazji tłumaczenia słów Chrystusa o Eljaszu krótką przestrożę, że nie wolno tych słów rozumieć o reinkarnacji.²⁾ Zaś św. Grzegorz Wielki († 604), który poczet łacińskich Ojców Kościoła zamyka, nawet przy objaśnieniu tekstów o Eljaszu nie wspomina o reinkarnacji: lecz ogranicza się do wyjaśnienia tej pozornej sprzeczności, która stąd powstaje, że Chrystus nazwał Jana Eljaszem, podczas gdy sam Jan zaprzeczył, jakoby był Eljaszem. Wyjaśnienie św. Grzegorza jest równie trafne jak krótkie, brzmi ono bowiem: „Jan był do Eljasza podobny duchem, jako osoba nie był Eljaszem.“³⁾

Więc spełniło się i na Zachodzie, co powiedział wcześniej o Wschodzie, jakieśmy słyszeli, św. Jan Złotousty: chrystjanizm pokonawszy pogaństwo, pokonał też i pogańską doktrynę metempsychozy i reinkarnacji; pokonał ją z czasem tak gruntownie, że poszła całkiem w zapomnienie, tak że najgorliwsi Doktorowie Kościoła uważali za zbyteczne o niej wspominać, przed nią przestrzegać.

* * *

Kiedy i w jaki sposób ta doktryna znów w świecie chrześcijańskim się ujawniła, sympatyków i nawet zdecydowanych obrońców znalazła, nie należy już do mego dzisiejszego tematu. Natomiast wypada mi jeszcze zaznaczyć, że ze względu na czas musiałem się ograniczyć do krótkiego streszczenia tylko tego, co starożytni pisarze chrześcijańscy wyraźnie i wprost o reinkarnacji powiedzieli. Dla wszechstronnego poznania ich stanowiska względem tej doktryny trzeba by naturalnie uwzględnić także to, co w ich dziełach

¹⁾ De Civ. Dei I. 10 c. 30 P. L. 41, 310, I. 12 c. 13 P. L. 41, 362.

²⁾ Sermo 88, Migne, P. L. 52, 449.

³⁾ Hom. 7 n. 1, Migne, P. L. 76, 1099.

pośrednio do tej kwestji się odnosi; mianowicie wszystko co napisali o znaczeniu śmierci jako kresu moralnego rozwoju człowieka, o sądzie po śmierci i jego natychmiastowem wykonaniu, o konieczności należenia do Kościoła Chrystusowego, przyjmowania sakramentów, o warunkach pokuty i zasługi, o wieczności nagrody i kary, o zmartwychwstaniu ciała itp. Dopiero kto to wszystko rozważy, ten może zdać sobie dokładnie sprawę, w jakim stopniu reinkarnacja sprzeciwia się wierze chrześcijańskiej, nie tylko jednemu lub drugiemu dogmatowi, ale całemu systematowi wiary chrześcijańskiej.

Lecz i to, co dziś w krótkości przedstawiłem, wystarczy dla przekonania się, że starożytni pisarze chrześcijańscy uznawali tylko reinkarnację w znaczeniu powrotu duszy ludzkiej do swego własnego ciała przy zmartwychwstaniu, zaś reinkarnacji w rozumieniu przechodzenia duszy z jednego ciała w drugie nie tylko nie bronili, jak utrzymują niektórzy nowocześni zwolennicy tej teorii, lecz wszyscy bez wyjątku już ze stanowiska rozumu a bardziej jeszcze ze stanowiska wiary stanowczo odrzucali.

Ks. Alojzy Bukowski T. J.

Aleksander II.¹⁾

W ciągu panowania Mikołaja I rościło powszechne przekonanie, wewnątrz i nazewnątrz Rosji, o jej niezmiernej wojсковej potędze. Wprawdzie, przebieg wojny tureckiej 1828 i 1829 roku i wojny polskiej 1831 r. powinien był rozchwiać tę wiarę. Lecz było w naturze samej państwa rosyjskiego, w ogromie jego posiadłości, w potędze władzy cara i rządu coś, co wbrew danym doświadczenia dziejowego działało przemożnie na wyobraźnię ludzi. Uważano, że Rosja w każdej z tych wojen rozwinąć zdążyła zaledwie część swych ogromnych sił. Czasami rozlegało się słowo Palmerstona o potęgę rosyjskiej, jako *a great humbug*, od czasu do czasu ktoś wspominał o kolosie na glinianych nogach, lecz przeważająca, jednomyślna niemal opinia milionów traktowała te odezwania jako paradoksy, dyktowane przez ślepą nienawiść, która własne życzenia bierze za rzeczywistość.

Do szczupłego tylko grona ekspertów wojskowych, tych zwłaszcza, którzy mieli najłatwiejszy dostęp do cara i sfer rządzących, a więc przede wszystkim wojskowych pruskich i austriackich, przedzierał się pogląd krytyczny na armję rosyjską. Od czasu do czasu Mikołaj urządzał wielkie manewry swej armji, zapraszał na nie cudzoziemskich gości, książąt dynastycznych, posłów, generałów i urządzał wystawę swej potęgi przed światem; tresura zewnętrzna, zdolność do efektownego manewrowania miała być próbą zdolności bojowej armji. Samego cara widok mas podwładnego mu woj-

¹⁾ Artykuł niniejszy stanowić będzie rozdział II tomu III pracy: „Od białego caratu do czerwonego“.

ska, wykonywujących w porządku, składnie i malowniczo, cały repertuar przepisanych ewolucyj, wprawiał w stan ekstazy. Na wielkich manewrach kawalerji pod Wozniesieńskiem, w sierpniu 1837 r., car, po pierwszej już rewji, był jakby odurzony wspaniałym widokiem, jaki się przed nim roztoczył. Oczy jego napełniły się łzami, wzniósł wzrok ku niebu i przemówił głośno wobec stojących przy nim, Aleksego Orłowa i posła austriackiego, Ficquelmonta: „Boże, dzięki Ci składam za to, że uczyniłeś mnie tak potężnym, i proszę Cię, abyś mi dał siłę do tego, bym nigdy nie nadużył tej potęgi“. Rosła ufność cara i w siłę floty rosyjskiej. Po owych manewrach w Wozniesieńsku udał się na południe, obejrzał Sebastopol, zatokę Inkermzańską, zlustrował swą flotę i orzekł: „No, teraz mogą przyjść panowie Anglicy, jeśli chcą sobie nos pokrwawić“. ¹⁾

Dopuszczeni do tych misteryj wojskowych cudzoziemcy nie śmieli a i nie chcieli występować wobec cara z uwagami krytycznemi. Zaledwie ośmielali się poufnie komunikować swym rządóm pocieszające uwagi o brakach armji rosyjskiej, a, przy bliskich stosunkach dworów trzech monarchij wschodnio-europejskich, nawet treść tajnych raportów dochodziła często do wiadomości cara i gniew jego wywoływała. Ficquelmont na długi czas stracił łaskę carską, z powodu raportu krytycznego, jaki złożył Wiedniowi po manewrach pod Wozniesieńskiem. Nie zdradził się przed Mikołajem ze swemi prawdziwemi wrażeniami, z wyróżnieniem przez niego traktowany wysłaniec teścia carskiego, generał pruski Oldwig von Natzmer; z uszanowaniem wysłuchiwał protekcyjnych uwag Mikołaja, który, patrząc na swe niezrównane wojsko, z ubolewaniem mówił o złym stanie armij państw południowo-niemieckich. Wywnętrzał się przed generałem pruskim z tego, iż nawet poczynił przedstawienia rządóm państw południowo-niemieckich z powodu opłakanego stanu ich armij: nie może mu być bowiem obojętny stan pierwszej linji bojowej, podczas gdy on stanowi jej rezerwę. Miał tu na myśli Mikołaj oczekiwaną przez niego, kiedyś nastą-

¹⁾ T. Schiemann, Geschichte Russlands unter Nikolaus I. Tom III, str. 327, 328. Według sprawozdań posła pruskiego Liebermanna.

pić mającą, wałą rozprawą z Francją. Król bawarski miał złe przyjąć te najwyższe uwagi.¹⁾ Może zmroziłoby to naiwne, zarozumiałe wynurzenia cara przed zaufanym gościem, gdyby był wiedział, jakie uwagi nakreślił przed laty dwudziestu ten sam Natzmer, gdy w r. 1817 bawił w Rosji na uroczystości ślubu swej królowej Karoliny pruskiej z wielkim księciem Mikołajem i gdy był wówczas obecny na manewrach pod Peterhofem: „Materjał tej groźnej armji, jak wszystkim wiadomo, jest znakomity i nie pozostawia nic do życzenia — pisał wówczas. — Lecz na szczęście nasze, wszyscy bez wyjątku ober-oficerowie nie są nic warci, a większość oficerów rang wyższych także nie o wiele jest lepsza. Mała zaledwie ilość generałów myśli o swem istotnem powołaniu, zaś reszta sądzi, że osiągnęła wszystko, jeśli uda się jej przeprowadzić zadowolająco pułk swój marszem ceremonjalnym przed cesarzem“.²⁾

Po latach 1848 i 1849 zaufanie Mikołaja do sił własnych i lekceważenie państw europejskich wzmoгло się niezmiernie. Wicher rewolucji wstrząsnął Europą i zatrzymał się na granicy Rosji o niewzruszony mur, wzniesiony przez jej władcę. Blizcy doradcy cara tracą odąd resztę samodzielności i odwagi i, grając pochlebco na chorobliwie już rozwiniętych złudzeniach, utwierdzają go w ulubionej myśli. W końcu 1850 roku wypadło dwudziestopięciolecie panowania Mikołaja. Wśród powinszowań, hołdów, jakie odbierał, ze szczególnem zadowoleniem odczytał ułożony przez Nesselrodego z datą 20 listopada 1850 roku przegląd sukcesów ćwierćwiecza pracy carskiej w dziedzinie polityki międzynarodowej. Siebie samego przedstawił Nesselrode, dość zgodnie z rzeczywistością, jako „pokorne narzędzie zamiarów i organ myśli politycznych“ cesarza. Nakreśliwszy obraz ciągłych postępów polityki rosyjskiej aż do 1847 roku, wspomniał o tem, jak nagle rozgorzał płomień rewolucji w całej Europie i jak „nie tylko tron monarchji lipcowej zniknął, lecz nawet monarchje najdawniejsze i, zdawałoby się,

1) Unter den Hohenzollern. Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Generals Oldwig von Natzmer. Tom II. Gotha. 1888, str. 201, 208, 218, 219.

2) Szylder. Mikołaj I. Tom I, str. 100. Według pracy: „Aus dem Leben des Generals O. v. Natzmer“. Berlin, 1876.

najmocniej ugruntowane, aż do swych posad wstrząśnięte zostały". I wówczas dopiero w całej pełni objawiła się potęga cesarza Rosji. „I oto, Naj. Panie, od tego niszczącego kryzysu, który zagrażał naszemu spokojowi wewnętrznemu i pozostawiał nas w Europie bez sprzymierzeńców wśród ludów i rządów, datować się będzie dla W. C. Mości rola bardziej wielka i potężniejsza nawet niż ta, która była Twym udziałem, Naj. Panie, dotychczas. Tę misję zachowawczą, tę rolę zbawcy porządku, którą Opatrzność wyznaczyła Ci, N. Panie, poczynając od roku 1830, wydarzenia 1848 roku jeszcze tylko umocnią. Stojąc sam jeden na ruinach dawnych państw ładu, gromadziłeś Naj. Panie, siły Swe w milczeniu, by użyć ich naprzód, gdy było potrzeba, do potężnej obrony nietykalności własnych posiadłości, a potem — ku ocaleniu innych rządów...”

Granitowej postawie swego władcy przeciwstawia Nesselrode błędy, słabość, chwiejność reszty rządów. W różowych barwach kreśli rezultaty polityki Mikołaja w sprawie Wschodniej. Podsuwa carowi optymistyczną i nie pozbawioną perfidji interpretację konwencji o Cieśninach z 1841 roku. Położenie podpisu przez Rosję na tej międzynarodowej konwencji było formalnem wyrzeczeniem się tego wyłącznego wpływu na Turcję, jaki Rosja zapewniła sobie w narzuconym Turcji w ciężkiej dla niej chwili traktacie w Unkiar-Skelessi z 1833 roku. Nesselrode stwierdza, że Rosja pozornie tylko zrzekła się swych uroszczeń: „Traktat w Unkiar-Skelessi, przeciwko któremu napróżno protestowały Turcja i Anglja, unieczystwiony pozornie, trwa w istocie nadal pod inną formą. Nowy akt, który go zastąpił, uznany przez wszystkie mocarstwa, zabezpiecza nas odtąd przeciwko wszelkiemu atakowi morskemu”. Utrwala kanclerz w swym carze niebezpieczne złudzenie, jakoby porozumienie francusko-angielskie, które stawało wpoprzek planom Rosji co do Turcji, było niepodobieństwem na przyszłość: „Z tych komplikacyj wschodnich wyniknął dla nas w tej epoce rezultat wielkiej wagi: rozbitcie tego przymierza anglo-francuskiego, tak wrogiego naszym interesom politycznym, tak fatalnego dla sytuacji rządów zachowawczych”.

Mikołaj przesłał następcy tronu, Aleksandrowi, do od-

czytania to sprawozdanie, obliczone na dogodzenie uczuciom i iluzjom cara. „Tu masz sprawozdanie z 25 lat mojej służby“, notował z zadowoleniem.¹⁾

Wogóle, w tym ostatnim okresie panowania mikołajewskiego, doradcy carscy, trafiając w myśl władcy, piszą o państwach europejskich tonem współczucia i politowania. Wydaje się, czytając raporty, składane w tej epoce Mikołajowi o stanie Europy, iż autorowie ich udają wiarę w to, że państwa europejskie zawdzięczają swe istnienie niepodległe głównie pokojowemu i opiekuńczemu względem obcych dynastyj i rządów usposobieniu Mikołaja; gdyby miało które z tych państw nieszczęście ściągnięcia na siebie gniewu cesarza Rosji, wówczas dość byłoby potężnego ciosu jego bohaterskiego miecza, by nieopatrzone państwo wtrącić w odmęt upadku. Ten ton, mocą nabytego nałogu, trwa jeszcze podczas pierwszego okresu wojny wschodniej, podczas kampanji naddunajskiej, gdy Turcy, stawiający niespodzianie dzielny opór armji rosyjskiej, traktowani są w raportach z terenu wojny jako obrani z rozumu szaleńcy, i raport zwykle kończy się zapowiedzią ukarania nieszczęsnych zuchwalców.

W tym duchu pisywał, od czasu kampanji węgierskiej, do cesarza raporty ze swej placówki obserwacyjnej warszawskiej wybawca Austrii, ojciec-komendant, feldmarszałek Paskiewicz. Zaproszony do Berlina na manewry, pisze w początkach 1851 r. do swego cara pełne wyrozumiałej pobłażliwości sprawozdanie ze stanu armji pruskiej. O państwach Europy pisze w tym czasie ze smutkiem i ubolewaniem. Niedorzeczna polityka Palmerstona prowadzi Anglję wręcz do katastrofy. We Francji „wojna domowa jest nieunikniona“. „W Szwajcarji także panuje duch liberalizmu. Jeśli dołączyć do tego Włochy, gdzie demagogowie są bardzo silni, i Niemcy, gdzie jeszcze daleko jest do spokoju, to nasuwa się pytanie, cóż jeszcze pozostaje w tej, tak zwanej oświeconej Europie?... Smutno, bardzo smutno jest pomyśleć o dzisiejszym stanie Europy“. ²⁾

Myśl o tem, że Francji grożą wciąż nowe wstrząśnie-

¹⁾ H. v. Treitschke. „Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert“. Tom V. Wydanie 6. Lipsk 1914; str. 756—760.

²⁾ Szczerbatow. „Kniaź Paskiewicz“. Tom VII, str. 25, 26, 30, 31.

nia, była stałą pociechą dla cara i stałym motywem w raportach domyślnych doradców. Przesiąkły nastrojami politycznymi ojca, Aleksander II, po zdobyciu przez aliantów Sebastopola, czerpie otuchę dla siebie w przekonaniu, iż we Francji wybuchną rozruchy ludowe. „Dawne rewolucje zawsze od tego zaczynały się, a więc może do ogólnego przewrotu niedaleko. W tem widzę najprawdopodobniejszy wynik teraźniejszej wojny”.¹⁾

Gdy nastąpił zamach stanu Ludwika Napoleona dnia 10 grudnia 1851 r., Mikołaj dojrzał w nim przedewszystkiem ten pomyślny skutek, iż wywołał on niepokój w Anglii. „Poczucie słabości i świadomość nicości środków obrony wywołały lęk ogólny. Lęk ten dla nas jest pożyteczny”, pisze do Paskiewicza.²⁾

Po ogłoszeniu cesarstwa we Francji dnia 10 grudnia 1852 r. przekonanie Mikołaja o nieuniknionem zaognieniu stosunków angielsko-francuskich wzmoгло się jeszcze. Raporty posła Brunnowa mogły go tylko utwierdzić w tem przekonaniu. I oto w tym czasie zajątrza się wznowiony już od pewnego czasu dawny spór między Rosją, opiekunką prawosławia, a Francją, przedstawicielką katolicyzmu, na tle praw do miejsc świętych w Palestynie. Obydwa państwa zgłaszają swe żądania do rządu tureckiego. Gdy rząd turecki, postawiony w drażliwym i groźnem położeniu, szuka kompromisowego wyjścia i, zwykłą sobie metodą, składa obydwom stronom przyrzeczenia, wzajemnie się wyłączające, Mikołaj zaczyna przybierać coraz bardziej wojowniczą postawę. W górnych sferach rosyjskiego rządu już rozważane są sposoby zbrojnego wymuszenia uległości na Turcji; raz jednak wytoczona sprawa wschodnia rozrasta się szybko poza granice pierwotnego sporu. Marzenie carogrodzkie Rosji, wysuwane kolejno przez szereg poprzedników Mikołaja, już, zdawało się, dwukrotnie bliskie urzeczywistnienia za jego panowania, w roku 1829, gdy armja Dybicza przeszła Bałkany, drugi raz w r. 1833, następnie zawieszone, odroczone, lecz nie zaniechane, wynurzało się w całej pełni z poza symbolicznego sporu o miejsca święte.

¹⁾ S. S. Tatiszczew. „Imp. Aleksandr II.” Tom I, str. 175.

²⁾ Szczerbatow, VII, str. 35.

Osobliwie wyglądają, wobec późniejszego przebiegu wojny wschodniej, plany wojenne, snute na początku przez Mikołaja i jego doradców. W pierwotnej myśli cara, odurzonego w tym czasie własnymi złudzeniami i usłużnem kłamstwem doradców, załatwienie się z Turcją miało być sprawą łatwą i szybką. „Turcy tracą zmysły“, pisał do Paskiewicza i szkicował bardzo prosty plan działania: zajęcie księstw Naddunajskich, wysłanie wojsk na statkach przez morze Czarne, wylądowanie, zajęcie Carogrodu i obsadzenie brzegów Bosforu. W tym czasie car stale używa wyrazu Carogród. „Postawię na stopie wojennej nie tylko 5 korpus, lecz i 4, któremu, wraz z 15 dywizją, wypadnie udać się do księstw, celem jaknajrychlejszego ich zajęcia, a tymczasem 13 i 14 wsiądą na statki dla bezpośrednich działań przeciwko Bosforowi i Carogradowi“.

Paskiewicz, z którym cesarz wymieniał myśli co do tej kampanji, znajdował, iż myśl wysłania wojska morzem dla działań przeciwko Carogradowi i Bosforowi jest „naprawdę wielka“. Zakończy to wojnę za jednym zamachem i sprowadzi ruinę Turcji Europejskiej. Roztrząsał dalej szanse planu W. Księcia Konstantego Mikołajewicza: wylądowanie wojsk w Burgas i marsz na Konstantynopol. I tu przewidywał powodzenie. Sądził, iż w polu łatwo będzie rozbić wojska tureckie. Liczył na pomoc Greków, Bułgarów, na współdziałanie armji austriackiej, która, z chwilą przejścia przez Bałkany, stanowić będzie prawe skrzydło armji rosyjskiej. Konstantynopol wzięty być może bez udziału floty. Francja i Anglja nie zdobędą się na szybką, łączną akcję, lecz z czasem tamować zaczną działania Rosji za pomocą floty. Dlatego też uważał za potrzebną ekspedycję przeciwko Bosforowi, zajęcie jego brzegów i nie dopuszczenie floty państw zachodnich do morza Czarnego.¹⁾

Gdy atoli Paskiewicz wezwany został do Petersburga, gdy przekonał się, że wzmagą się tu nastrój wojowniczy, i uprzytomnił sobie, że jemu pewnie przypadnie w udziale wcielenie w czyn tych bohaterskich planów, zaczął znacznie skromniej mówić o triumfalnym marszu na Carogród. Prze-

¹⁾ Szczerbatow, VII, str. 43, 44, 47, 48,

Prz. Pow. t. 171.

mawiać zaczął za tem, by w razie wojny poprzestać na razie na zajęciu księstw Naddunajskich, a potem starać się wywołać powstanie przeciwko Porcie jej chrześcijańskich poddanych. Gdy to się uda, wówczas wybije ostatnia godzina Turcji. I Mienszykow, przewidując swój udział w ewentualnej wojnie, zaczął okazywać powściągliwość w ocenie szans tych piorunujących działań, o jakich z początku mówił car i jego otoczenie. Lecz gdy tych strategów, którym istotnie niebawem wypadło stracić laury, tanio zdobyte, nawiedzały zaczęły wątpliwości, to naogół sfery dworskie i towarzystwo petersburskie i moskiewskie ogarniać zaczął coraz mocniej nastrój wojowniczy i przekonanie o opatrnościowej okazji, jaka się nastrecza dla Rosji, by niewielkim wysiłkiem stanąć u mety odwiecznych marzeń. Wysłać na statkach jedną dywizję natychmiast, zająć fortyfikacje nadbrzeżne, szybko wysłać drugą dywizję i wówczas iść na Carogród; jeśli Turcy nie poproszą o pokój, wziąć Carogród, zająć potem Dardanellę — oto był ton powszechnych rozmów w Petersburgu w początkach 1853 r.¹⁾

Wśród tych nastrojów Mikołaj stawiał decydujące kroki w sprawie wschodniej. W styczniu i lutym 1853 r. miał szereg rozmów z posłem angielskim Seymourem na temat rychłego skonu chorego człowieka z nad Bosforu, a do Konstantynopola wysłał Mienszykowa, niby tylko dla uregulowania sprawy co do miejsc świętych, a w istocie celem skłonienia sułtana, drogą gróźb, do uznania w drodze traktatu protektoratu carskiego nad prawosławną ludnością Turcji. Czuwająca nad krokami posła carskiego dyplomacja zachodnia łatwo przejrzała tę grę, i poseł angielski Stratford Canning stanął na czele akcji, która udaremniała zabiegi Mienszykowa. Zgoda Turcji na żądanie rosyjskie dałaby Rosji legalną możność mieszania się do spraw wewnętrznych Turcji i doprowadzenia chorego człowieka nad Bosforem, właśnie zdającego się budzić pod wpływem Zachodu, do nowego życia, do tej mety, do której równie troskliwa opieka niezapomnianej babki carskiej doprowadziła w swoim czasie chorego wówczas człowieka nad Wisłą w chwili, gdy

¹⁾ Szczerbatow, VII, str. 50, 52, 53.

właśnie zaczął był przychodzić do zdrowia. Mienszykow, z ostentacyjnymi groźbami, a wewnętrzną konfuzją, opuścił Konstantynopol.

Po tej klęsce dyplomatycznej cały groźny gmach rojeń cara o upokorzeniu Francji i o faktycznem opanowaniu Turcji zaczął szybko obracać się w gruzy. Francja i Anglja wyraźnie zbliżyły się do siebie na terenie sprawy wschodniej; z chwilą gdy wojska rosyjskie wkroczyły do księstw Nad-dunajskich i gdy dowództwo rosyjskie zaczęło wyraźnie przygotowywać powstanie ludów bałkańskich dla poparcia swej akcji wojennej, Austria widocznie zbliżała się do państw zachodnich. Zarysowywała się koalicja europejska przeciwko Rosji. Zanim doszło do przymierza między rządami, już opinia publiczna we wszystkich krajach europejskich, od czasu misji Mienszykowa, zwróciła się przeciwko Rosji. Poza trwożliwem, połowicznym poparciem Prus, Mikołaj czuł się stopniowo coraz bardziej izolowany, ponure poczucie osamotnienia zastąpiło niedawną pewność siebie monarchy, który naprawdę zaczął już się uważać za hegemoną Europy. Jeszcze przed rozpoczęciem działań wojennych, Rosja stała wobec wielkiej przegranej politycznej i moralnej. Niebawem przyszły niepowodzenia wojskowe. Rosja rozpoczynała walkę z Turcją, jako wojnę krzyżową, i hasło obrony prawosławia miało nie tylko rozgrzać zapał narodu rosyjskiego do wojny, lecz i spowodować powstanie ludów chrześcijańskich, podwładnych Turcji. „Wiadomo miłym naszym wiernym poddanym, że obrona prawosławia stanowiła oddawna misję błogosławionych naszych przodków — temi słowy zaczynał się manifest carski z dn. 26 czerwca 1853 r. z powodu wkroczenia wojsk rosyjskich do księstw. Ten sam motyw brzmiał w następnym manifestie z dn. 2 listopada 1853 r. Manifest z dn. 21 lutego 1854 r. piętnował rządy Anglii i Francji za zdradę chrześcijaństwa i za pomoc, daną niewiernym. „Przeciwko Rosji, walczącej o prawosławie, stają, obok wrogów chrześcijaństwa, Francja i Anglja. Lecz Rosja nie sprzeniewierzy się swemu świętemu powołaniu... Walcząc w obronie ujarzmionych braci, wyznających wiarę Chrystusową, jednym sercem całej Rosji zawołamy: „Boże nasz! Zbawicielu nasz!

Kogóż ulękniemy się! Niech zmartwychwstanie Bóg i rozproszą się wrogowie Jego!“¹⁾

Niebawem atoli Paskiewicz, który był głównym autorem projektu wzniecenia powstania wśród chrześcijan tureckich, ostygł dla tej myśli, zwłaszcza wobec tego, iż Austria niechętnem okiem patrzyła na wzniecane przez agentów rosyjskich wrzenie wśród Serbów. I oto Paskiewicz, mając wciąż przed oczyma cel główny, który przyświecał prowadzonej z krzyżem w ręku akcji burzenia chrześcijan, a mianowicie, wzniecenie wojny domowej w Turcji, zmienia tylko środki i taktykę i obmyśla plan — wzburzenia ludności mahometańskiej przeciwko chrześcijanom i wywołanie rzezi, której ofiarą padliby niewierni — lecz już ze stanowiska Islamu. Usiłuje wywołać u muzułmanów nieufność do samego sułtana, jako nowatora, kierowanego przez chrześcijan. Ciekawy to program, tem ciekawszy, że oparty, jak stwierdza sędziwy wódz, na dawnych doświadczeniach jego walk na wschodzie. W pierwszych dniach marca 1854 r. Paskiewicz, powołany do Petersburga, otrzymał dowództwo naczelne nad armią czynną na południu i udał się zaraz do Warszawy, aby zainstalować tam swego czasowego zastępcę, wyruszyć na południe i przejąć dowództwo z rąk czasowego wodza ks. Michała Gorczakowa. Z Warszawy, pod datą dnia 22 marca st. st. 1854 r., przesyła Gorczakowowi poufną instrukcję, którą rosyjski historyk urzędowy wojny wschodniej, Zajączkowski, nazywa oryginalną, a która stanowi ciekawy przyczynek do dziejów rywalizacji Rosji z narodami Zachodu na Wschodzie i do dziejów wojen wschodnich Rosji, prowadzonych w obronie prawosławia i słowiańszczyzny. Oto jej brzmienie:

„Piszę do Pana osobno, najmilszy Książę, w sprawie, która, aby się udała, powinna pozostawać w zupełnej tajemnicy między Panem a mną. Niech Pan pomyśli, czy nie będzie można znaleźć ludzi pewnych, nie pomiędzy Grekami, Fanarjotami czy Perotami, jak również nie pomiędzy Mołdawianami czy Wołochami, gdyż na jednych z powodu ich szalbierstwa, a na drugich z powodu ich głupoty polegać

¹⁾ Tekst manifestów u Barsukowa: „Žizn Pogodina“. Tom XIII, str. 5—8, 40, 41.

nie można — lecz pomiędzy Bułgarami lub Turkami. Ludzie ci potrzebni są nam dla spełnienia następującej myśli mojej“.

„Gdyby tak umiano wytłómaczyć Turkom ich położenie, to wówczas zobaczyliby, do czego ich prowadzi sojusz z Anglią i Francją. Od Porty zażądano zatwierdzenia przywilejów chrześcijan, poddanych sułtana. Nie żądano nic nowego, lecz tylko spełnienia dawnego. Zaczęła się wojna. Wydatków i długów już jest wiele, tak iż niema z czego płacić pensyj; zaciągnięto pożyczkę, która kosztować będzie tak drogo, iż żaden Grek nie brał jeszcze takich procentów. A tymczasem, kto rządzi teraz Turcją? Chrześcijanin, Anglik niewierny. Do czego to doprowadziło? Do tego, że chrześcijanom nie tylko potwierdzono to, co przedtem mieli, lecz dano jeszcze w dwójnasób więcej, zrównano ich w prawach z prawowiernymi muzułmanami i żądają jeszcze zniesienia haraczu na to, aby podatki rozłożyć na muzułmanów, którzy płacić będą za Greków“.

„Nie dość na tém. Komu oddano całą władzę, kto dowodzi wojskami! Renegaci, którzy w tajemnicy może i teraz są chrześcijanami, a jutro zupełnie odstąpią od Islamizmu! Co za ludzie są ministrami u sułtana? Turcy, nie lepsi od renegatów, a którzy po kilka lat byli w Paryżu i Londynie, zarazili się zwyczajami chrześcijańskimi, piją wino i chcą zmienić wszystko stare, wszystko prawowierne“.

„Mówią, że chcą oni teraz wieść sułtana do Adrijanopola; tam, z jednej strony, prawie cała ludność jest chrześcijańska, a, z drugiej strony, będzie i obóz europejski. Cóż dziwnego, jeśli, trzymając sułtana, jak w niewoli, zmuszą jego samego do przyjęcia chrześcijaństwa? ¹⁾ Ale i sam sułtan,

¹⁾ Wobec tej prowokatorskiej ze swej intencji insynuacji, szczególnego znaczenia nabiera fakt, że Mikołaj I w r. 1830 przez posła tureckiego Halil-paszę doradzał sułtanowi Machmudowi, by „dla utwierdzenia państwa, tronu i dynastji“ przyjął prawosławie. Halil-pasza osłupiał wobec takiej propozycji, która równała się ewentualnej propozycji przyjęcia Islamu, złożonej carowi przez sułtana, i z pewnością nie śmiał jej powtórzyć Machmudowi. Po raz drugi, w r. 1832, Mikołaj, posyłając na Wschód gen. Murawiewa, dawał mu, co do sułtana, instrukcje w tym samym duchu. Było jasne, że wieść o przyjęciu przez padyszacha prawosławia wywołałaby bunt muzułmańskich poddanych i zamordowanie sułtana. Szylder. „Mikołaj I.“ Tom II, str. 272.

czy pewna jest jego wiara i przywiązanie do religji, skoro dotychczas otaczają go sami chrześcijanie, skoro rządzi on i panuje stosownie do wskazań chrześcijan? Czy nie przypadnie tedy i wiara i cesarstwo Osmana?”

„Gdyby w tym duchu zaczęli rozmawiać w Konstantynopolu w kawiarniach, w balwierniach ludzie nie podejrzani, nawet czyści muzułmanie, raczej nawet fanatycy, to mogłoby to prawdopodobnie mieć wpływ na mieszkańców Konstantynopola“.

„Udawały mi się podobne próby w Persji, Miusztende był po mojej stronie i Tabris wskutek tego poddał się. W Turcji niektórzy paszowie byli po mojej stronie i gotowi byli powstać przeciwko sułtanowi. Lecz, powtarzam, główne warunki powodzenia to — tajemnica, tak aby ludzie, którzy będą działali na miejscu, nie podejrzewali, iż mówią za naszym podszeptem, wybór ludzi do tego i, na koniec, pieniądze. Nie należy żałować 10, 20 i 30 tysięcy rubli“.

„Rezultaty opłacą te wydatki. Teraz, według wszelkich wiadomości, wydaje się, że w Konstantynopolu wzrasta już niezadowolenie przeciwko Anglikom i Francuzom, zwłaszcza po zawarciu przez nich z Portą ostatniego traktatu o chrześcijanach. Czy nie można z tego skorzystać i użyć do tej roboty ludzi, wybranych z pośród jeńców: albo fanatyków, albo ludzi pewnych, a może i prostaków; dać im po kilka dukatów, a potem przygotować proklamacje w tym samym duchu dla rozpowszechnienia wśród ludu. O tem, przy widzeniu się naszym, pomówimy szczegółowiej. Księżę Warszawski“.¹⁾

Zawiodły te rachuby księcia Warszawskiego. Wypadło polegać tylko na orężu. Lecz tu, wobec grozy ciężkiej wojny, feldmarszałek upadł zupełnie na duchu. Wciąż znajdował się w panice przed możliwością ataku wojsk austriackich, przed wylądowaniem licznej armji francuskiej i wreszcie, gdy Mikołaj oczekiwał, że ojciec-komendant zmusi do poddania się obleżoną twierdzę Sylistrję i pomknie naprzód, pędząc przed sobą rozbitą armję turecką, Paskiewicz w raportach z pola wojny kreślił rozpaczliwy obraz własnej armji, która nieba-

¹⁾ *Russkaja Starina*. Tom XV. 1876, str. 399, 400.

wem może zostać odcięta od ojczyzny i będzie zmuszona do haniebnej ucieczki i radził marsz w tył, z powrotem ku granicom Rosji. Mikołaj z początku z oburzeniem odrzucał tę myśl i w swych listach starał się podnieść na duchu ojca-komendanta. Ten wreszcie, niby kontuzjowany, opuścił armję, zdając dowództwo Gorczakowowi. Niebawem Mikołaj, napróżno oczekując na sukces swych wojsk, uznał za właściwe pójść za radą Paskiewicza. Armja rosyjska odstąpiła od oblężenia Sylistrii, cofnęła się w tył, a niebawem zupełnie ewakuowała Księstwa Naddunajskie i powróciła w granice Rosji. Tak opłakany finał kampanji naddunajskiej wywołał osłupienie w Rosji i był ciężkiem upokorzeniem dla kraju, przygotowanego na triumfalny marsz armji na Carogród.

Następna kampanja, krymska, przyniosła szereg klęsk, tem bardziej upokarzających, iż po okresie początkowej przewagi liczebnej ze strony sprzymierzonych armja rosyjska już w październiku 1854 r. była liczniejsza od przeciwnika. W czasie walnej bitwy pod Inkermanem, stoczonej w początkach listopada i zakończonej ciężką przegraną Rosjan, liczba wojsk rosyjskich dochodziła do 100.000, podczas gdy sprzymierzeni mieli 65.000. Tu przynajmniej ulegli Rosjanie wojsku państw zachodnich, lecz niebawem, pod Eupatorją, ponieśli klęskę od lekceważonej armji tureckiej, przy równych mniej więcej liczebnie siłach. Wkrótce potem Mikołaj zakończył życie.

W takich warunkach Aleksander II obejmował spuściznę. Sebastopol niebawem upadł. Terytorjum Rosji, poza Krymem i wyspami Alandzkimi, pozostało nietknięte, na Kaukazie armja rosyjska odniosła pewne sukcesy, lecz Rosja była niezdolna do prowadzenia dalszej walki z aljantami. W razie dalszej wojny czekały ją klęski, bez porównania groźniejsze od tych, których doświadczyła w r. 1854 i 1855. Skarb znajdował się w stanie ostatecznego wyczerpania. Armja pochłaniała w okresie pokoju za Mikołaja ogromne sumy. W r. 1850, przy sumie 284,5 miljona rubli srebrem całego budżetu państwowego, budżet armji i floty wynosił 119,5 miljona rubli, czyli 42⁰/. Rzeczywista suma wydatków na cele wojenne była jeszcze wyższa, gdyż z sumy, wyzna-

czonej w budżecie na spłatę procentów od długu państwowego, a wynoszącej 15% budżetu w r. 1850, $\frac{3}{4}$ kwoty powinny być odniesione do wydatków na armję i flotę. W ten sposób wydatki na armję i flotę pochłaniały zgórá 50% budżetu. W tym samym, 1850 r., w którym sławiono postępy, dokonane w ciągu ćwierćwiekowego panowania Mikołaja, w budżecie na oświatę narodową przeznaczone było 2,765.000 rubli, czyli mniej niż 1% budżetu, mniej niż 2% wydatków na armję i flotę.¹⁾ Od samego początku działań wojennych szybko wzrastał deficyt budżetowy. W r. 1853 wyniósł — 108.829 tysięcy rubli srebrem, w r. 1854 — 146.932, w r. 1855 — 282.635 tysięcy rubli. W tym ostatnim roku niedobór był większy, niż cała suma dochodów państwowych, która za rok 1855 wynosiła 261.504 tysięcy rubli. W r. 1856, gdy już działania wojenne ustały, deficyt wynosił jeszcze 258.374 tysięcy rubli i istotna równowaga budżetu zachwiana była na szereg lat. Przy tak smutnym stanie skarbu jednak wydano na koronację Aleksandra II 5,796.261 rubli, czyli mniej więcej dwukrotną sumę budżetu oświaty narodowej.²⁾

Olbrzymie wydatki na cele uzbrojenia nie zapewniły Rosji armji, mogącej stawić czoło wojskom państw zachodnich. Armje aljantów posiadały broń palną gwintowaną, w piechocie rosyjskiej przeważały stare skalkówki. Ciemnota, niewola i bezmyślne musztrowanie żołnierzy, mające na celu nie wojnę istotną, ale parady i manewry pokojowe, wychowywały żołnierzy, którzy zachowywali spokój i zdolność bojową, dopóki stali lub szli w prawidłowym szyku, w wyrównanych szeregach, w masie, pod komendą i okiem do-

¹⁾ P. Milukow. „Oczerki po istorii russkoj kultury“. Część I, wydanie 6. Petersburg 1909, str. 157—159.

²⁾ Na koronację Mikołaja I asygnowano w swoim czasie 2,779.669 rubli, co atoli stanowiło jeszcze wyższy procent budżetu państwowego, który był wówczas przeszło o połowę mniejszy, niż na schyłku panowania Mikołaja: w r. 1825 budżet wynosił 111, 6 milj. rubli. Na oświatę narodową w r. 1825 szło 0,522 miljona, czyli 0,46% budżetu, co stanowiło 1% ówczesnych wydatków na wojsko i flotę i zgórá 5 razy mniej, niż wydatek na koronację cesarską. Co do budżetu w czasie wojny krymskiej: J. Bloch. *Finanse Rosji w XIX wieku*. Tom II. Warszawa 1883 r., strony 15, 22, 24, 27, 28, 29. — Dla porównania: *Historja Rosji w XIX w.*, wydanie braci Granat. Zeszyt 9, str. 62, 63.

wódców. Gdy atoli w ogniu rzeczywistej bitwy łamał się obserwowany święcie na musztrach szyk wojskowy, żołnierz, pozostawiony własnej przytomności umysłu i inicjatywie, tracił głowę i, wzięty indywidualnie, nie mógł mierzyć się z żywym, zwinnym żołnierzem francuskim czy bardziej rozgarniętym, a do tego zaopatrzonym w lepszą broń Anglikiem. Prowjantowanie żołnierzy odbywało się niedołężnie, nadużycia w intendenturze były przysłowiowe, w istocie ciężar aprowizacji spadał na ludność miejscowości, przyległych do terenu walki. Stan komunikacji był opłakany. Kurjer, dążący do Sebastopola, mógł odbywać przestrzeń od Perekopu do Sebastopola tylko stępa. Przewiezienie żywności z Perekopu do Symferopola wymagało zgórą miesiąca czasu i odbywało się z szybkością czterech wiorst na dobę. W okropnym stanie znajdowała się służba sanitarna. Był brak zupełny lekarzy, felczerów, lekarstw, narzędzi chirurgicznych, materiałów opatrunkowych. Śmiertelność wśród chorych i rannych była straszna, całe zastępy tych nieszczęśliwców leżały w Sebastopolu, pozbawione pomocy lekarskiej, a często pozbawione pożywienia i dachu nad głową. Z powodu braku pomieszczenia i opieki na miejscu, rannych wywożono do dalszych miejscowości, jak Cherson, lecz furgony grzęzły po drodze, a chorzy i ranni pozostawali na słocie w okropnem położeniu. Do tego brak amunicji coraz dotkliwiej dawał się we znaki.

Gdy w końcu 1855 r. rząd austriacki, w porozumieniu z Francją i Anglią, zakomunikował rządowi rosyjskiemu warunki pokojowe, Aleksander II zwołał radę koronną na dzień 20 grudnia st. st. Prawie wszyscy uczestnicy narady wyrazili przeświadczenie o niepodobieństwie dalszej wojny; jasno stanęła przed oczyma cara perspektywa klęski i na jej ponurem tle dwa widma: rozruchy ludowe, których groźny przedsmak dały już lata wojny, i powstanie ludów, podbitych i przemocą tylko z Rosją związanych. Z nieuniknionym wprawdzie aparatem dworackich eufemizmów, zdecydował się jednak Paweł Kisielew na wywołanie przed oczy carskie krwawego cienia pugačewszczyzny. „Wprawdzie lud rosyjski w olbrzymiej większości jest głęboko przesiąknięty poczuciem obowiązku — mówił Kisielew — lecz są także

odłamy, które mogą się zachwiać, a przeto nie należy stawiać się w położeniu bez wyjścia, które niezawodnie prowadzi do warunków jeszcze cięższych niż obecne. Brak broni i zapasów wzmagają się; trudności pod tym względem rosną z dnia na dzień, jak to stwierdza minister wojny". Woroncow przemawiał jeszcze bardziej stanowczo, radząc przyjąć bez wahania warunki przeciwników. Postanowiono, nie odrzucając w zasadzie warunków pokojowych, zaproponować pewne ulgi dla Rosji; te kontrpropozycje miały stanowić, według słów Aleksandra II, „ostatni kres ustępstw” ze strony Rosji. Austria jednak nie chciała słyszeć o żadnej zmianie warunków, Buol zażądał bezwzględnego przyjęcia ultimatum, grożąc zerwaniem stosunków dyplomatycznych, czyli czynnem przyłączeniem się Austrii do koalicji. Car znowu zwołał naradę najwyższych dygnitarzy na dzień 3 (15) stycznia 1856 r. Wiedział on dobrze, że wojna jest niepodobieństwem dla Rosji, dla zachowania jednak pozorów własnej nieugiętości, postanowił osłonić swą kapitulację naciskiem zbiorowej opinii wyższych urzędników państwa. Nesselrode stanowczo radził poddać się wszystkim warunkom. Woroncow przewidywał, iż w razie dalszej wojny od Rosji odpaść mogą Krym, Kaukaz, Finlandja i Polska. Kisielew rozwijał ten sam temat: „Kraje, przyłączone do cesarstwa około pół wieku temu, nie zdążyły jeszcze złać się z niem. Głuche niezadowolenie szerzy się na Wołyniu i Podolu za sprawą agentów emigracji polskiej. Finlandja ciąży ku Szwecji. Nakoniec Polska powstanie jak jeden człowiek, gdy tylko działania wojenne sprzymierzonych dadzą jej po temu możliwość”. Meyendorff wskazywał na rozstrój finansów, Błudow powtarzał słowa Choiseula: „Jeśli nie możemy prowadzić wojny, to zawrzyjmy pokój”.¹⁾ Ultimatum austriackie zostało przyjęte.

Triumfalny przegląd ćwierćwiekowej polityki mikołajewskiej w r. 1850, dany z dumą przez cara do rozważania synowi Aleksandrowi, a skreślony ręką patriarchy polityki rosyjskiej, Nesselrodego, który teraz po latach pięciu usilnie namawia młodego cara do kapitulacji; chór pochwalnych

¹⁾ O przebiegu obydwóch posiedzeń: Zabłockij-Diesiatowski. Graf Kisielew, Tom III, str. 3, 4, 5. — S. S. Tatiszczew. Imperator Aleksandr II. Tom I, str. 182—187.

głosów, rosyjskich i obcych z tak niedawnego okresu, potem jeszcze lat parę mirażu hegemonji, a teraz ponury zespół monotonnych starczych głosów, wróżących Rosji niebawem klęski; kapitulacja przed tą samą Austrią, którą Mikołaj jeszcze w rozmowach z Seymour'em przedstawiał jako posłusznego satelitę swej polityki; nagły zmierzch chwały wszystkich groźnych generałów mikołajewskich, z Paskiewiczem na czele, na dole w masach ludowych jakieś głuche wrzenie, wyżej, w warstwie oświeconej, upadek uroku, powagi i grozy rządu, w samych sferach rządzących zachwianie i ogłuszenie, a w skarbie państwa pustki: oto ciężkie, bolesne doświadczenia lat paru, pod których przemożnem wrażeniem rozpoczyna się nowy okres w dziejach Rosji, ważny, decydujący dla dalszej przyszłości, okres Aleksandra II.

(Ciąg dalszy nastąpi)

Jan Kucharzewski.

Kongres Eucharystyczny w Chicago.

W żywym kontraście do prześladowania katolicyzmu w sąsiednim Meksyku odbył się w Stanach Zjednoczonych XXVIII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, od 20 do 24 czerwca b. r., w trzymiljonowem mieście Chicago. Konstytucja wolności religijnej, podpisana właśnie przed 150 laty, dnia 4 lipca 1776 r., pozwoliła na ziemi Washingtona na swobodny rozwój i postęp Kościoła katolickiego, którego wewnętrzna spójność i zewnętrzna rozciągłość na cały świat zaznaczyła się tak wybitnie w dniach tej wielkiej manifestacji wiary i pobożności u stóp Jezusa-Hostji. Podczas gdy przed niespełna 100 laty Chicago miało tylko jednego kapłana katolickiego, należącego do diecezji Vincennes w stanie Indjana, obecnie miasto to, będące stolicą arcybiskupią, liczy milion katolików, skupiających się dokoła 264 kościołów, należących do rozmaitych narodowości świata. Słusznie tedy zaznaczył arcybiskup z Chicago, kardynał Mundelein, na sesji sekcji polskiej Kongresu Eucharystycznego, że zapytany przez Ojca św., czy w Chicago nie mógłby się odbyć Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, odrzekł: „Czemuż nie? Wszak, gdyby nawet nikt nie przybył do Chicago z poza archidiecezji, możemy sami w mieście mieć prawdziwie międzynarodowy Kongres“.

Nie było jednak obawy, by zwołany do Chicago Kongres miał się ograniczyć do przedstawicieli licznych narodowości, z których się składa 20-miljonowa ludność katolicka Stanów Zjednoczonych, bo wiadomo, jak wielką wywiera dzisiaj atrakcję na narody całego świata bogata materialnie i duchowo republika demokratyczna wuja Sama.

To też zapowiedziano długo przed Kongresem, że będzie on bezwątpienia *the biggest in the world*, t. j. największym na świecie, do którego to wyrażenia przywyka się zresztą prędko w Ameryce, wobec mnóstwa ogłoszeń gazetowych i szyldów wystawowych, które każdą niemal nowość afiszują pod tym sensacyjnym epitetem. Tym razem jednak rzeczywistość potwierdziła zapowiedź w całej pełni, jak to otwarcie stwierdzili uczestnicy innych Kongresów Eucharystycznych w rozmaitych krajach świata. Kongres Eucharystyczny w Chicago był naprawdę największym w dziejach Kościoła katolickiego triumfem Eucharystycznego Zbawiciela. Kongresy w Rzymie w r. 1905 i 1922 mogły oczywiście szczycić się obecnością samego Namiestnika Chrystusowego na ziemi, tudzież większą reprezentacją kardynałów, arcybiskupów i biskupów, ale pozatem żaden Kongres nie mógł sprowadzić do stóp Jezusa w Przenajśw. Sakramencie dwumiljonowej rzeszy katolików dla wspólnego hołdu i wynagrodzenia Mu za obojętność i zapomnienie świata o Jego obecności wśród nas. Powiadam „dwumiljonowej rzeszy“, bo prócz miliona katolików w Chicago uczestniczył milion gości, przybyłych z wszystkich części świata, z Azji, Afryki, Australji, a przedewszystkiem z Europy. Nie brakło Eskimosów z Alaski, ani pielgrzymów z Indyj, Chin i Japonji, ani przedstawicieli Syrii, Palestyny, Chaldei. Była to kilkasetkrotnie powiększona masa narodów, jaka była świadkiem cudu Zielonych Świąt w dniu narodzin Kościoła. Byli obecni biskupi różnych obrządków, a więc grecko-katolickiego, maronickiego i melchickiego, wskazując na jedność wiary i braterstwo katolickie pomimo odmiennej szaty swej liturgji. Zaznaczyła się również apostołskość Kościoła Chrystusowego, bo biskupi obecni w nieprzerwanem następstwie wywodzą swą władzę i posłannictwo od apostołów, których Chrystus wysłał na cały świat dla głoszenia Ewangelji, zawierającej wśród innych dogmatów tajemnicę łamania chleba i obecności Jezusa w Przenajśw. Eucharystji. Był tu reprezentowany Piotr w osobie kardynała-legata Jana Bonzano, przedstawiciela Ojca św. Piusa XI, byli reprezentowani i Jan i Tomasz i Andrzej i inni apostołowie w osobach kardynałów i biskupów, otaczających tron legata papieskiego. Prócz czterech kardynałów amery-

kańskich, uczestniczyło ośmiu kardynałów europejskich, którzy, siedząc w czasie uroczystych mszy św. po obu stronach ołtarza, przypominali dwunastu Apostołów. Oto lista kardynałów, obecnych na Kongresie: Aleksy Charost, arcybiskup archidiecezji Rennes we Francji, Jan Csernoch, prymas Węgier, Louis Ernest Dubois, arcybiskup paryski z Francji, Dionizy Dougherty, arcybiskup filadelfijski, Michał Faulhaber, arcybiskup monachijski, Patrycy Hayes, arcybiskup nowojorski, Jerzy Mundelein, arcybiskup chicagowski i gospodarz Kongresu, William O'Connel, arcybiskup bostoński, Patrycy O'Donnel, prymas irlandzki, Gustaw Fryderyk Piffli, arcybiskup wiedeński, Henryk Reig y Casanova, arcybiskup w Toledo w Hiszpanji. Powszechnie żałowano wśród rodaków, że Polska nie miała przedstawiciela wśród grona kardynałów, na których przedewszystkiem były zwrócone oczy Amerykanów. Witali natomiast serdecznie rodacy nasi Ks. biskupa Przeździeckiego, Ks. biskupa Łukomskiego i Ks. biskupa Kubinę, którzy z Polski przybyli na Kongres w otoczeniu innych prałatów i księży, „niby trzej Mędrcy ze Wschodu dla adoracji Króla Eucharystycznego“, jak się pięknie wyraził dziennikarz Antoni Czarnecki w swem powitalnem przemówieniu na stacji kolei Baltimore-Ohio w Chicago. Każda niemal narodowość katolików amerykańskich cieszyła się obecnością biskupów i prałatów z kraju macierzystego. Słowacy mogli powitać aż czterech biskupów ze swego kraju, wraz z dzielnym swym Ks. Hlinką, Litwini skupili się około osoby arcybiskupa Matulewicza, katolicy z Jugosławji około biskupa Jana Sarića z Sarajewa i Stefana Garića z Banjaluki, Rusini około arcybiskupa Dionizego Njaradi z Jugosławji, który w środę pontyfikował, wśród biskupów ruskich ze Stanów Zjednoczonych i Kanady, w obrządku starosłowiańskim w kościele św. Mikołaja. Austriacy, poza kardynałem wiedeńskim, otoczyli szczególniejszą czcią Monsignora Seipla, eks-kanclerza i wybawiciela Austrii z kryzysu finansowego po wojnie światowej. W liczbie 300 przeszło biskupów, obecnych na Kongresie, zasługują na szczególniejszą wzmiankę: arcybiskup Don Manuel Vieira de Mattos, z Bragi w Portugalji, arcybiskup Dobrecic z Antywari w Serbji, arcybiskup Maksymiljan

Crespo z Popayan w Kolumbji, arcybiskup Hugh MacSherry z Port Elisabeth na przylądku Dobrej Nadziei w południowej Afryce, arcybiskup Daniel Mannix z Melbourne w Australji, arcybiskup Gauthier z Montrealu, biskup Józef R. Crimont z Alaski, w otoczeniu 12 Indian-Eskimosów, biskup Stefan P. Alencastre z Arabissus w Armenji, arcybiskup O'Doherty z Manili na Filipinach, prezydent stałego Komitetu Kongresów Eucharystycznych, ks. Tomasz L. Heylen, biskup z Namur, biskup Henryk Van de Wetering z Utrecht w Holandji, biskup Antoni Castro Meirles z Angry na Azorach, biskup Józef Antoni Sercano z Nicaragui, arcybiskup, wikariusz Rzymu, Palica, arcybiskup Augustyn Ferdynand Leynaud z Algeru w Afryce, nuncjusz apostolski z Kolumbji, arcybiskup Paul Giobbe, wreszcie biskup E. W. Kenealy z Simla z Hindostanu w Azji, który odbył najdłuższą drogę na Kongres, bo wynoszącą 12.000 mil, aż z pod stóp Himalajów w Azji. Dodajmy do tego wielką liczbę Monsiñnorów w fioletach, a będziemy musieli przyznać, że zdawało się, jakoby Chicago zamieniło się w Rzym w pamiętnych dniach Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego.

Przygotowania do takiego zjazdu były uczynione nader starannie pod okiem protektora Kongresu, kardynała Mundeleina, prezesa Komitetu Kongresowego, biskupa sufragana archidiecezji chicagowskiej, Edwarda Hobani, i ruchliwego sekretarza Komitetu, Monsiñnora Quille z Chicago. Chodziło tu nie tylko o zapewnienie sobie najrozleglejszych miejsc dla zebrań, jak wielkiego stadjum w Grant Parku, olbrzymiego Koliseum i licznych wielkich hal na zebrania sekcji narodowościowych, ale zarazem o wypajdywanie mieszkań dla setek tysięcy gości i umożliwienie przewiezienia tak wielkiej rzeszy w ostatnim dniu Kongresu z Chicago do Mundelein, gdzie odbyła się procesja z Przenajśw. Sakramentem z kościoła Seminarjum Panny Marji dokoła jeziora, odległego od Chicago o 40 mil. Wybudowanie ołtarzy i ozdobienie miasta i ulic nie mniejszej wymagało troskliwości. Przyznać trzeba, że naprawdę uczyniono wszystko, na co stać amerykańską sprawność, co też powszechnie uznano ze strony uczestników. Zwłaszcza kardynałowi-legatowi sprawiono iście królewskie przyjęcie.

Aquitania, zwana dla wielkiej liczby dygnitarzy kościelnych „barką św. Piotra“, przybiła do lądu w Nowym Jorku dnia 11 czerwca. Kardynał Hayes wyjechał ze swiątą naprzeciw kardynała-legata osobnym okrętem w otoczeniu całej flotyli mniejszych parowców i przywiózł go na Battery Place, skąd w długim szeregu automobilów odbył się uroczysty wjazd, wśród gęstych szpalerów wiernych i działwy szkolnej z chorągwiami, aż do katedry św. Patryka, gdzie kardynał-legat w kornej modlitwie złożył dzięki Bogu za szczęśliwy przyjazd. Setki tysięcy ludzi zalegało ulice, a zwłaszcza plac dokoła katedry, a w większej jeszcze mierze powtórzyła się ta owacja w następną niedzielę, kiedy to obecni w Nowym Jorku dygnitarze Kościoła procesjonalnie udali się do katedry na powitajne nabożeństwo, tudzież we wtorek, z okazji powitania w ratuszu — City Hall. Po raz pierwszy widział New York tak imponujący widok majestatu Kościoła katolickiego, po raz pierwszy widział tylu klęczących na ulicy, dla przyjęcia błogosławieństwa przedstawiciela Namiestnika Chrystusowego. Oceniono liczbę widzów od 300 do 500 tysięcy.

Wyjazd kardynałów do Chicago nastąpił w środę, dnia 16 czerwca, osobnym pociągiem luksusowym, zwanym „Red Special“ z powodu pomalowanych na czerwony, kardynalski kolor wagonów. Dostarczyła tego pociągu, złożonego z siedmiu nowo wybudowanych wagonów, kompanja kolejowa New York Central, która też nadała wagonom specjalne imiona, jak Papież Pius XI, Kardynał Bonzano, Kardynał Hayes, Bishop Quarter (który był pierwszym biskupem miasta Chicago), Ojciec Marquette (pierwszy misjonarz Jezuita na terenie dzisiejszego Chicago), Charles Carroll of Carrollton (pierwszy biskup w Stanach Zjednoczonych). Wagon jadalny był nazwany od Seminarjum w Mundelein „St. Mary of the Lake“. Pociąg ten wzbudził wielkie zainteresowanie i w rozmaitych miastach, w których się zatrzymywał za dnia i w nocy, był witany przez tysiące wiernych, pragnących otrzymać błogosławieństwo legata papieskiego.

W Chicago wielotysięczna rzesza przywitała legata papieskiego na dworcu Illinois Central w czwartek rano i przez nabite ludźmi i w draperje o kolorach papieskich przesłicz-

nie udekorowane ulice odbył się wjazd kardynałów, zostawiający po sobie niezatarte wrażenie. Kardynał-legat Bonzano, jako dawny Delegat Apostolski w Washingtonie, nie był obcym w Stanach Zjednoczonych i dał wyraz swej nietajonej radości, że mógł znów stanąć na ziemi amerykańskiej, dla której powziął od lat tyle czci i podziwu. Wspaniałe powitanie ze strony Stanów Zjednoczonych, a w szczególności Stanu Illinois i miasta Chicago miało miejsce w piątek wieczorem o godz. 8-mej, w olbrzymiej hali Koliseum, przy ulicy Wabash, w obecności 15.000 uczestników. Nasamprzód sekretarz Departamentu Pracy, Davis, jako osobisty przedstawiciel prezydenta Coolidge'a, odczytał orędzie prezydenta Stanów Zjednoczonych, adresowane do kardynała Mundeleina. Po słowach, wyrażających żal, że z powodu nawалу pracy przy końcu sesji obu Izb nie może osobiście przybyć na Kongres Eucharystyczny, prezydent Coolidge rozprawił się z zarzutem, czynionym oddawna Stanom Zjednoczonym, że zbyt wielki kładą nacisk na -rzeszy materialne.

„Może być, że staliśmy się przedmiotem takiego krytycyzmu, nie tyle dlatego, jakobyśmy naprawdę więcej dbali o postęp materialny niż inni, ile dlatego, że pod tym względem mieliśmy lepsze od innych powodzenie. Atoli bezwątpienia najbardziej przekonywująca odpowiedź na ten zarzut tkwi w fakcie, że nie może być mowy o zapewnieniu materialnego dobrobytu bez opierania go na podstawach duchownych. Niepodobna budować systemu handlowego bez kredytu, zaufania i wiary. Niema ekonomicznego postępu bez pierwiastków honoru i uczciwości. Gdybyśmy podrywali podwaliny charakteru z pod naszej budowy przemysłowo-handlowej, runąłby cały gmach. Te same zasady stosują się do naszych rządów. Minęły dni despotyzmu. Żadne państwo nie usiłuje oprzeć się o siłę, ale o rozum, usprawiedliwiający jego ustawy. Żaden rząd nie zdoła długo się utrzymać, jeśli lud nie jest przekonany, że jest rządem prawym. Jeśli państwo nasze zdobyło polityczne powodzenie, jeśli naród nasz przywiązany jest do Konstytucji, to zawdzięcza się temu, że jego ustawy są w zgodzie z ich wierzeniami religijnymi. Z tych właśnie powodów religijne życie narodu jest tak ważne. Swobodne jego praktykowanie jest zagwarantowane zasadniczym prawem kraju. Jeśli Ameryka ekonomicznie idzie naprzód, jeśli jest stałą siedzibą sprawiedliwości i wolności, to przypisać to należy głęboko religijnym przekonaniom jej mieszkańców“.

Złote to słowa, które warto przypominać przedstawicielom narodów, którzy szukają materialnego postępu, podkopując podstawy religijnej wolności obywateli. Wypada tu zaznaczyć, że już kilkakrotnie prezydent Coolidge zaakcentował nierozzerwalny węzeł pomiędzy moralnością i dobrom bytem z jednej, a religią i moralnością z drugiej strony.

Znamienne też są słowa, któremi, po odczytaniu orędzia prezydenta Coolidge'a, sam sekretarz Davis zwrócił się do Kardynałów i Dostojników Kościoła i do uczestników Kongresu Eucharystycznego. Sądzę, że czytelnicy *Przeglądu Powszechnego* chętnie je przeczytają w całości, gdyż objawiają zapatrywania światłych Amerykanów, nie zaślepionych bigoterją pewnego odłamu inteligencji amerykańskiej. Oto słowa wspomnianego wybitnego męża stanu:

„Gdy milion ludzi ze wszystkich stron świata opuszcza swoje domy i zajęcia, aby odbyć pielgrzymkę na tak niezwykłą uroczystość, jakiej świadkami będziemy w Chicago, jest to dowód, że religia jeszcze żyje w sercach ludzkich.

Poświęcenie, które sprowadziło was nad brzegi jeziora Michigan, jest podobne poświęceniu tych rycerzy, którzy swego czasu udawali się do Ziemi świętej, aby z rąk niewiernych wyrwać grób Chrystusa.

Często słyszymy w Ameryce, że obecne stulecie jest wiekiem materializmu. Z tego zebrania jednak śmiało możemy wynioskować, że płomień wiary tli w sercach ludzkich tak, jak tlił w wiekach średnich. Jest to ta sama wiara, która w Europie wybudowała przepiękne katedry, uniwersytety; wiara, która dała inspirację św. Franciszkowi i poecie Dantemu; wiara, która dziś nie jest słabszą od ówczesnej.

Ameryka została zaludniona przez tych ludzi, dla których duchowa strona życia przedstawiała większą wartość, niż strona materialna. Takimi byli Purytaniści w Massachusetts i takimi byli katolicy w Maryland, którzy starali się słać Boga według swego sumienia.

Sprawia mi niezwykłą przyjemność, że mogę przemawiać do tak wielkiego zebrania katolików, a także z niemniejszą przyjemnością przypominam fakt, że Rogers Williams, jeden z katolickich plantatorów w Rhode Island, był pierwszym w Ameryce, który ustanowił zasadę tolerancji religijnej.

Katolicy w Maryland tolerowali wyznanie swych sąsiadów. Dali oni protestantom te same prawa, z jakich sami korzystali. Wogóle katolicy w Ameryce wybudowali największy pomnik tolerancji religijnej.

Katolicy mają zupełną rację być dumni z szybkiego rozwoju Kościoła swego w Ameryce. Z małej garstki wiernych Kościół katolicki dziś liczy przeszło 20,000.000 członków.

Wielu najśłynniejszych ludzi w kraju jest waszego wyznania. Oni zajęli katedry uniwersyteckie, założyli gazety, są przodownikami w rozwoju sztuk pięknych, wielu z nich słynie jako pisarze, a inni zaś są kapitanami przemysłu amerykańskiego. Dziś katolików znajdziemy wszędzie i we wszystkich urzędach tego wielkiego kraju. Dwaj katolicy są członkami najwyższego sądu krajowego. Na polu walki widzieliśmy katolickich generałów, prowadzących armję amerykańską do sławy.

Jeśli jest jakiś przesąd przeciw katolikom, to pochodzi on od tych ludzi, którzy specjalizują się w przesadach. W innych krajach mają takich ludzi, a więc są oni i u nas. Gdy chodzi jednak o większość naszego ludu, to jest on o wiele więcej tolerancyjny niż niektóre jednostki.

Nie chcemy walki z żadną religją. Tylko osobnik zdegradowany życiem lub chcący obalić istniejące nasze instytucje, jest zwolennikiem takiej wojny. Są to ludzie, siejący ziarna rewolucji, nienawidzący każdą religję i nie wierzący ani w Boga, ani w życie pozagrobowe.

Kościół katolicki stał jak mur przeciw atakom takich rewolucjonistów, walczących niby to o klasę robotniczą, a w rzeczywistości starających się uchwycić władzę w swoje ręce.

Pozwólcie mi na złożenie mego uznania za urządzenie tak wspaniałego Kongresu Eucharystycznego — uroczystości religijnej jeszcze w Ameryce nie widzianej.

Wielu z was przybyło do Ameryki pierwszy raz w życiu. Gdy wróćcie do swych rodzinnych krajów, pamiętajcie o ludziach z Nowego Świata, którzy starają się was ugościć jaknajserdeczniej. Przesąd ginie przy lepszej znajomości i dobrej woli.

Jesteście przedstawicielami tego Kościoła, który ma najwięcej wyznawców Chrystusa. Jeden z tych wyznawców odkrył naszą Amerykę. Życie katolickich Świętych jest przykładem dla nas wszystkich. Przesady giną tak, jak zanika mgła przed wschodzącym słońcem. Znaleźliście i zawsze znajdziecie w Ameryce wolność, jakiej potrzebujecie, aby uczyć zasad swej wiary tak młodzień, jak i osoby starsze, i aby stać się misjonarzami dla nas wszystkich“.

W serdecznych słowach powitał następnie Kongres gubernator Small i burmistrz miasta, Dever, wreszcie, ze strony niekatolickiej, znany w Chicago działacz społeczny, Samuel Insull. Podniósł on wpływ, który tak imponująca manifestacja wiary katolików musi wywrzeć na niekatolików. Powinna ona być natchnieniem dla wszystkich mieszkańców

Chicago i pobudką do szczerej gościnności. Mężczyźni i kobiety wszelakich wierzeń i zapastrywań nie mogą się oprzeć potężnemu wrażeniu, widząc, jak masy katolików ze wszystkich stron świata, różne pod względem języka, kultury i rasy jednoczą się pod jednym sztandarem i dla jednego celu zmanifestowania swej wiary w jeden z fundamentalnych dogmatów swego wyznania. Zapewnił też, że niekatolicy miasta nie zapominają o tem, w jakiej mierze katolicy się przyczynili do rozwoju miasta Chicago, tej najmłodszej ze wszystkich wielkich metropolii świata.

Przebieg Kongresu wykazał, że mowca trafnie określił wrażenia niekatolików, którzy czuli się przez kilka dni jakby pod inwazją religijną, pełną powagi i pokoju. Ruch na ulicach i w hotelach był opanowany przez katolickich gości, natomiast właściciele wielkich sklepów i domów handlowych, tudzież teatrów i kin skarżyli się na brak swej zwykłej klienteli: tak dalece zainteresowanie wypadkami i uroczystościami religijnymi dominowało nad całym miastem. Dekoracje gmachów publicznych, stacyj kolejowych, wielkich domów handlowych, hoteli, sklepów i domów prywatnych, rozwieszane wszędzie szyldy Eucharystyczne z wizerunkiem monstrancji, to wszystko nadało miastu niezwykle wygląd i dopomagało do wytworzenia religijnego nastroju. Prasa, poświęcająca przebiegowi Kongresu olbrzymie szpalty i podająca wspaniałe ilustracje osobistości i obchodów religijnych, trzymała na uwadze miliony mieszkańców i podała w tych kilku dniach tyle instrukcyj dogmatycznych i liturgicznych, że innowiercy mimowoli odczuwali potęgę katolickich uczuć, głębiej im nieznanych. Spokojne i pełne namaszczenia zachowanie się tak wielkich mas katolickich wzbudziło cichy podziw i poszanowanie. Policja, utrzymująca porządek z godnością i taktem nadzwyczajnym, wyznała, że nigdy nie miała do czynienia z tak dobrze wychowaną i spokojną masą. Duchowieństwo i Siostry zakonne otaczano wszędzie delikatną uprzejmością i nigdy nie zauważono wśród innowierców zachmurzonej twarzy lub złośliwego oka. Nawet protestanci kaznodzieje wyrażali się z ambon życzliwie o swych braciach chrześcijańskich i z lekkim zaznaczeniem różnicy w swych zapastrywaniach religijnych

podnosili, że łączą się z nimi w uczczeniu Chrystusa, który nigdy nie był tak uwielbiany i wywyższony w Chicago jak w tych dniach hołdu katolickiego świata.

Członkowie Ku Klux Klanu, tej wrogiej katolikom organizacji, przycichli i stali się zupełnie niewidoczni, może pod wpływem niespodziewanej dla nich liczby wierzących katolików. Wielu z pewnością zaimponowała masa, ale nie leżało to w intencji uczestników, jak szczerze i słusznie uważał kardynał Mundelein w swej przemowie przy otwarciu Kongresu: „Dalekiem niech będzie od nas zapatrywanie się na ten Kongres jako na objawienie naszej potęgi i liczby. Na niewieleby się nam przydało chlubić się ze swej przewagi i chwały. Spodziewamy się raczej, że żywe nasze przywiązanie do Przenajśw. Sakramentu i widoczne ocenienie daru, jaki w Nim posiadamy, pobudzi ludzi poważnych i uczciwych do poznania tego przedziwnego zniżenia się Boga ku nam ludziom“.

Duch szczerzej pobożności i żywej wiary jaśniał w Chicago bardziej, niż wszystkie zewnętrzne blaski dekoracyj i strojów kościelnych w czasie nabożeństwa pod gołym niebem w olbrzymim stadjonie, mieszczącym kilkaset tysięcy ludzi, tudzież w licznych Komunjach św. i odwiedzeniach Przen. Sakramentu w katedrze Najśw. Imienia Jezus.

W pierwszy dzień Kongresu, w niedzielę, w niektórych kościołach msze św. rozpoczęły się już po północy i prawie w każdym kościele parafjalnym pontyfikował jakiś biskup. Kardynał Mundelein ofiarował Ojcu św. z okazji Kongresu milion Komunij św., a bezwątpienia liczba ta została osiągnięta z nadwyżką. Konfesjonały były obleżone we wszystkich kościołach w sobotę od południa niemal do północy, i wielu, co oddawna nie przystępowali do Sakramentów św., czuło się pociągniętych w tym dniu do słodczy Chleba, który z nieba zstąpił. Oczywiście sam Bóg zna wszystkie te wewnętrzne skutki Kongresu, ale duchowieństwo powszechnie czuło radość wielką z tłumów, garnących się do Stołu Pańskiego. Formalne otwarcie Kongresu odbyło się w katedrze o godz. 11-ej, w niedzielę, dn. 20 czerwca. Odczytano papieskie orędzie z błogosławieństwem dla Kongresu, tudzież list papieża do kardynała-legata, powierzający mu osobistą

reprezentację Namiestnika Chrystusowego z okazji tego zebrania. Ojciec św. położył w tym liście szczególniejszy nacisk na życie wewnętrzne, bez którego katolicy byliby chrześcijanami bez szpiku, oraz na zjednoczenie Kościoła pod wspólnym Ojcem chrześcijaństwa i zainteresowanie się dziełem misyjnym Kościoła po całym świecie. Kardynał-legat Bonzano wskazał w wymownych słowach na jedność i powszechność Kościoła katolickiego, których wymownym dowodem jest obecny Kongres. Mszę św. pontyfikalną wobec duchowieństwa, przepełniającą katedrę, celebrował Prezydent stałego Komitetu Kongresów Eucharystycznych, Ks. biskup Tomasz L. Heylen z Namur. Gospodarz Kongresu, kardynał Mundelein, powitał uczestników w przesłicznej mowie, w której porównał jezioro Michigan, nad którym leży Chicago, z jeziorem Genezaret, gdzie Chrystus w otoczeniu apostołów ogłosił przed 1900 laty: Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił. Przypomniął, że przed 250 laty w pobliżu Chicago wylądował pierwszy misjonarz, jezuita francuski, O. Marquette, odkrywca rzeki Mississipi, który nad brzegiem odprawił pierwszą mszę św. w dzisiejszym Chicago. Zaznaczył, że Kongres Eucharystyczny jest publicznym hołdem dla Króla świata, strojnego w biały płaszcz postaci eucharystycznych, jest pierwszym Jego triumfalnym ingresem w mieście Stanów Zjednoczonych. Dotąd Jezus był więźniem naszych tabernakulów, zamkniętym w kościołach, dziś natomiast nosimy Go w triumfie poprzez tłumy, wyznajemy Mu publicznie naszą wierność, wyznajemy swą wiarę, ujawniamy swą adorację, przedkładamy swe prośby, oddajemy Mu naszą miłość.

W istocie, po ustanowieniu, dnia 31 grudnia ub. roku, święta Królowania Chrystusa nad światem, był to pierwszy wszechświatowy hołd, oddany Jezusowi-Królowi w Przen. Hostji. To wrażenie potęgowało się na widok przybranej z przepychem katedry, w której wystawiono Przen. Sakrament na cały czas Kongresu we dnie i w nocy pod wspólnym płaszczem królewskim z 500 skórek gronostajów, podczas gdy girlandy ze złotych liści migotały wśród strug rzęsistych świateł z niezliczonych lamp elektrycznych i kandelabrow. Przez wszystkie dni Kongresu długie szeregi wier-

nych otaczały katedrę, czekając godzinami na możliwość wejścia do wnętrza, by złożyć Królowi Eucharystycznemu swoje homagjum. Widok tych mas, oblegających katedrę dniem i nocą, nappełnił podziwem Amerykanów wszystkich wyznań.

W czasie formalnego otwarcia Kongresu niewielu ludzi świeckich mogło się dostać do katedry, ale zapomocą radjofonicznych tręb tłumy przed katedrą, owszem, całe miasto i cała Ameryka mogła słyszeć każde słowo, wygłoszone w kościele, i łączyć się z Najśw. Ofiarą. Wogóle ujawniła się w czasie Kongresu nadzwyczajna użyteczność radjofonii dla duchowego skupienia wiernych od oceanu do oceanu. Wszystkie śpiewy liturgiczne i kazania w czasie mszy uroczystych w stadjonie były rozgłoszone przez radio i byłem świadkiem, jak w hotelach i prywatnych domach rzesze katolików i niekatolików słuchały nabożnie mszy św. i klękały przy radio w czasie podniesienia i błogosławieństwa papieskiego.

W niedzielę wieczorem, o godz. 8-mej, odbyła się we wszystkich kościołach chicagowskich, oraz we wszystkich kościołach wielu innych archidiecezji i diecezji Stanów Zjednoczonych *Godzina święta* pod przewodnictwem przeważnie biskupów — była to praktyka życia wewnętrznego, która odwracała myśl od zewnętrznych okazałości do skupionej i kornej modlitwy.

W poniedziałek, wtorek i środę uczestnicy Kongresu skupiali się w stadjonie dla wysłuchania mszy św. u stóp wspinałego, 150 stóp wysokiego ołtarza, wybudowanego specjalnie z tej okazji na wzór ołtarza w bazylice św. Pawła, za murami w Rzymie. Imponująca ta budowa, z przeszło 50 stopniami i złożoną kopułą na czterech olbrzymich filarach, harmonizowała prześlicznie z rozległym polem żołnierskim, otoczona pilastrami i emblematami eucharystycznymi i girlandami, tak, że miało się wrażenie olbrzymiego kościoła, którego stropem był firmament. W poniedziałek śpiewało w czasie mszy św. pontyfikalnej, celebrowanej przez kardynała-legata w otoczeniu kardynałów na osobnych tronach i około 259 biskupów i arcybiskupów, 62.000 dzieci t. zw. mszę o Aniołach. Był to jedyny w swym rodzaju widok, gdy się patrzyło na nieprzejrzane rzesze dzieci ze szkół

parafjalnych w bieli i z żółtymi wstęgami i krawatkami. Podniosły śpiew tego największego w historii chóru rozlegał się po przestworzu jak w akustycznym olbrzymim kościele, a każdy laik w śpiewie gregorjańskim mógł się przekonać, że właśnie melodie gregorjańskie odpowiadają najbardziej powadze i nastrojowi pobożności liturgicznej. Była to apologia reformy muzyki kościelnej, jakiej domagał się świętobliwy papież Pius X, a świadkiem jej było co najmniej pół miliona ludzi, zalegających stadjum i rozległy park Granta dokoła.

Szaty pontyfikalne kardynała-legata i jego asystencji były hojnym darem multimilionera, Józefa Lo Pa Hung z Shanghaju, t. zw. Rockefellera Chin, który przywiózł je osobiście do Chicago w towarzystwie swego bankiera Mikołaja Tsu. Jedwabne te szaty, niezwykle lekkie, były ozdobione artystycznymi haftami i drogiemi kamieniami. Pozwolę tu sobie na małą dygresję, nadzwyczaj pouczającą o osobie i działalności tych wybitnych Chińczyków, panów Lo i Tsu. Lo Pa Hung jest najwybitniejszym katolikiem stanu świeckiego w całym świecie. Jest drugim Wincentym à Paulo pod względem charytatywno-społecznej działalności. Rodzina jego przyjęła katolicyzm już przed 250 laty i liczy ze swego grona kilku męczenników za wiarę św. Pan Lo jest dyrektorem elektrycznych tramwajów w Shanghaju, dyrektorem kompanii elektrycznego oświetlenia i miastowych wodociągów. Jest kierownikiem wielkich hut żelaza i stali. Majątek swój wielomilionowy obraca na cele dobroczynne, którym poświęca ponadto swój czas, a nawet swą osobę, służąc Jezusowi w osobach ubogich i nieszczęśliwych. Wybudował własnym kosztem całą kolonję szpitali dla mężczyzn i niewiast, sierociniec dla chłopców, ochrony dla dziewcząt, dla ślepych, dla starców i kalek, aptekę, dom dla umysłowo chorych, dom dla nałogowych opiumistów i dla wypuszczonych więźniów. W centrum kolonji wznosi się kościół. W budowie znajduje się obecnie szkoła techniczna, szkoła dziewcząt i instytut Dobrego Pasterza.

Lo Pa Hung przy tylu zajęciach znajduje czas na codzienny wspólny pacierz z rodziną, na wysłuchanie, a raczej codzienne służenie do mszy św., na codzienną Komunię św.

i codzienne uczęszczanie na wieczorne błogosławieństwo Najśw. Sakramentem w kaplicy szpitalnej, przyczem prosty, czarny jego różaniec przesuwają się przez jego żółte i suche palce. Znajduje czas na uczenie osobiście dzieci katechizmu w każdą niedzielę, na opiekowanie się stowarzyszeniem 300 katechetów, jakie sam założył, na wyszukiwanie po prywatnych domach upadłych dziewcząt, które oddaje w opiekę Siostrom Dobrego Pasterza, na przygotowywanie skazańców na dobrą śmierć i udzielanie chrztu św. umierającym pogańskim niemowlętom. Skądże, pyta się tu mimowoli czytelnik, bierze Lo Pa Hung zasoby dla sfinansowania tylu dzieł? Pierwszym jego ministrem finansów jest, według własnego jego oświadczenia, św. Józef, drugim zaś jego przyjaciel pan Tsu, właściciel odlewni żelaza i przedsiębiorstwa budowy okrętów oraz kierownik banku. O katolicyzmie jego rodziny świadczy fakt, że brat jego i jeden z jego synów jest jezuitą, podczas gdy siostra i jedyna jego córka są zakonnicami w klasztorze „Pomocnic dusz czyścowych“. Lo i Tsu pracują wspólnie pod hasłem: „Wszystko z miłości ku Bogu i dla ratowania dusz ludzkich!“ Nic też dziwnego, że obaj są odznaczeni orderami papieskimi św. Sylwestra i św. Grzegorza. Lo został też odznaczony przez państwo chińskie orderem Smoka z brylantami. Zaiste, wspaniały to wzór apostoła ze stanu ludzi świeckich w naszych czasach, w pośrodku materialistycznego pogańskiego miasta światowego!

Powróćmy do naszego tematu. Zdawałoby się może, że we wtorek mniejsze masy zalegną stadjon z okazji mszy św. dla niewiast, podczas której śpiewał chór, złożony z 6.000 zakonnic i tyluż świeckich panien i kobiet. Tymczasem już o godz. 5-ej rano schodziły się niewiasty, a liczba obecnych na mszy św. doszła znowu do pół miliona. Przed mszą zaśpiewano amerykański hymn narodowy, świadczący wymownie, jak katolicyzm i patriotyzm idą w parze. Chór zakonnic wykonał mszę „Rosa Mystica“ słynnego muzyka Carnavalliego na melodję więcej nowoczesną od gregorjańskiej, ale nadzwyczaj piękną i doskonale oddaną. Odczytanie telegramu Ojca św., rozradowanego powodzeniem Kongresu, wywołało entuzjazm. Arcybiskup Hanna z San Francisco wygłosił kazanie na temat posłannictwa kobiety na tej ziemi.

Tego samego dnia wieczorem, o godz. 8-mej, znowu zapełnił się stadjon, tym razem 200-tysięczną rzeszą mężczyzn, która odśpiewała nasamprzód hymn amerykański, aby potem przysłuchiwać się mowom na temat „Ideały i zadania towarzystwa Najśw. Imienia“. Nastąpiła scena, którą powszechnie uważano za najwspanialszą w czasie Kongresu. Wezwani przez biskupa Hobana, mężczyźni powtarzali donośnymi głosami rotę przysięgi członków towarzystwa Najśw. Imienia, liczącego trzy miliony mężczyzn w Stanach Zjednoczonych. Znamienne są słowa tej przysięgi: „Poprzysięgam wierność dla mojego sztandaru i mojej ojczyzny i dla danych jej przez Boga zasad wolności, sprawiedliwości i pomysłności, za którymi ona stoi. Przrzekam poparcie dla wszelkiej legalnej władzy, świeckiej i religijnej. Poświęcam swą męskość ku uczczeniu Najśw. Imienia Jezus i proszę, aby mi dopomógł do wiernego zachowania tej przysięgi aż do śmierci“. Nigdy w historii świata nie złożyła jeszcze przysięgi tak wielka rzesza mężczyzn. Po przysiedze wszyscy, w liczbie 150.000, zapalili świece i podnieśli je wysoko ponad głowami, co czyniło wrażenie całego morza gwiazdeczek świetlnych na ziemi, podczas gdy księżyc rozlewał swe białe światło ponad stadjon. Po zgaszeniu świec przemówili po polsku Ks. biskup Kubina z Częstochowy, po niemiecku Msgr. Seipel, dawniejszy kanclerz Austrii, potem były senator Dawid J. Walsh z Massachusetts, arcybiskup Palica, wikariusz Rzymu i kardynał Reig y Casanova z Hiszpanji. Zakończył mowę kardynał O'Donnell z Irlandji; poczem przybliżył się do ołtarza kardynał-legat Bonzano i ukląkł na stopniach w otoczeniu sześciu kardynałów i wielkiej liczby arcybiskupów i biskupów. Nadeszła chwila błogosławieństwa Najśw. Sakramentem, którego udzielił kardynał Mundelein, podczas gdy znowu zamigotały płomyki 150.000 świec wśród pogodnej cichej nocy. Widzowie wszelkich wierzeń i niedowiarkowie aż zatrzymali oddech na ten fascynujący widok, wywołujący najgłębsze wrażenie.

Pozostała jeszcze jedna grupa, która miała złożyć hołd Królowi Eucharystycznemu — to młodzież szkół wyższych, mężczyźni i kobiety przyszłości, wraz z dawnymi uczniami i uczennicami szkół wyższych, kolegów i akademij, mężczy-

znami i kobietami o wykształceniu akademickim w chwili obecnej. Przeznaczono dla nich środek jako dzień akademicki w wielkim stadionie. W liczbie 125.000 młodzież studencka i zakładów naukowych przepełniła znów wszystkie siedzenia. Urok młodzieńczej werwy i świeżości, tudzież barwność chorągwi i strojów różnorodnych instytutów nadały temu zebraniu odmienną od poprzednich cechę. Setki tysięcy widzów otoczyły i w tym dniu żelazne ogrodzenie stadionu. Porządek był w tym dniu wzorowy, a po skończeniu mszy św. tłumy stały przez całą godzinę niemal bez ruchu, przyglądając się wymarszowi młodzieży, czyniącej wrażenie doskonale wyćwiczonego wojska. W sercu niejednego młodzieńca i niejednego dziewczęcia potęgowało się wobec majestatu złożonego Jezusowi hołdu powołanie do wstąpienia w szeregi jego sług.

Wielkie dzienniki amerykańskie podawały codziennie angielski tekst całej mszy św. owego dnia w wąskich szpalach, które można było składać wygodnie na modłę książeczki do nabożeństwa, przez co pobożne wysłuchanie mszy św. i łączenie się wiernych z celebrazem zostało niezmiernie ułatwione. Tłumaczyły też znaczenie szat kapłańskich, historję mszy św. i jej znaczenie, powołując do współpracy redaktorskiej fachowe siły katolickie.

W podobny też sposób ułatwione było zrozumienie pontyfikalnej mszy św. w obrządku starosłowiańskim, która odbyła się również w ten sam dzień w kościele św. Mikołaja, gdyż z powodu wystawienia w katedrze zmiana miejsca okazała się konieczną. Pierwotnie bowiem ta wschodnia msza pontyfikalna była zapowiedziana w katedrze Najśw. Imienia. Wielu o tej zmianie nie wiedziało, jednakowoż kościół obszerny św. Mikołaja nie mógł pomieścić tłumów, które się cisnęły do niego. Rozdano w kościele wszystkim tłumaczenie angielskie liturgji św. Chryzostoma, aby wierni mogli się łączyć z celebrującym arcybiskupem Njaradim. Obecność biskupów łacińskiego obrządku wśród biskupów wschodnich unickich była bijącym w oczy wyrazem jedności Kościoła, obejmującego różnorodne obrządki ramionami macierzyńskiej miłości.

*

*

*

Równolegle z uroczystymi nabożeństwami odbywały się codziennie po południu i wieczorami sesje rozmaitych sekcji kongresowych dla wysłuchania referatów wybitnych teologów i ludzi świeckich w językach angielskim, włoskim, francuskim, niemieckim, polskim, czeskim, słowackim, litewskim, słoweńskim, chorwackim, ruskim, hiszpańskim, węgierskim, greckim, meksykańskim, portugalskim i chaldejskim. Osobne sekcje stanowili Indianie amerykańscy oraz Murzyni. Pozatem obradowała osobna sekcja łacińska duchowieństwa i sekcja zjednoczenia Kościołów wschodnich. Największa hala w Koliseum była przeznaczona dla mówiących po angielsku, inne obszerne hale dla mówiących innymi językami. Podczas gdy w czasie nabożeństw domino wało uczucie religijne, to nauka katolicka o Przen. Sakramencie została głoszona na temat, wyznaczony przez Ojca św. „Eucharystja a życie chrześcijańskie”. Program tych referatów był opracowany przez wybitnego teologa i autora dzieła *Mysterium Fidei*, O. Maurycego de la Taille T. J., profesora na uniwersytecie Gregorjańskim w Rzymie. W 15 nagłówkach zamknął uczony teolog poszczególne tezy ogólnego tematu. Zaprowadziłoby nas za daleko, gdybyśmy chcieli wejść tu w szczegóły. Poświęcimy przeto uwagę naszą tylko mowie znamiennej członka Najwyższego Sądu Stanów Zjednoczonych, p. Butlera, tudzież rektora Seminarjum Duchownego św. Karola Borromeusza w Filadelfji, Ks. Dra J. M. Corrigan, by zaraz przejść do sprawozdania z sesyj sekcji polskiej.

P. Butler położył nacisk na podstawy religijne dla moralnego zdrowia narodu, dając gruntowną lekcję wszelkim wicherzycielom religijnym w imię patriotyzmu. Oto jego słowa:

„Amerykanie szybko uznali swoje obowiązki wobec Kościoła jako wielkiego nauczyciela prawd, rozwijających porządek, dobre obywatelstwo i pokój. Życie republiki zależy od jakości jej społeczeństwa. Wszystko, co wzmacnia religję, stwarza samoposznanie, podnosząc świętość domu i nietykalność rodziny i większa narodowe bezpieczeństwo.

Przedewszystkiem zdrowa moralność, tak prywatna jak i publiczna, wzmacnia podstawy i udoskonala budowę społeczeństwa. Kościół chciałby, by każdy obywatel czynił to, co popiera i broni rząd, by sprawiedliwość i domowy pokój panowały i by błogosławieństwa wolności były zachowane i przekazane potomności.

Przywilejem moim jest odczytanie dziś referatu o Świętej Eucharystji, jako sakramencie pokoju. Doświadczenie nas uczy, że pokój nie będzie tam panował, gdzie niepokoje będą zaburzały normalne procesy życia. Gdy wyższe idee umysłu i duszy ustępują miejsca niższemu, porządek i pokój są niemożliwe. Warunki, które umożliwiają racjonalne myślenie, przyczyniają się znacznie do spokoju umysłowego. Zdrowe wykształcenie jest konieczne potrzebne.

W tym kraju otrzymanie odpowiedniego wykształcenia w szkołach i kolegiach jest bardzo łatwe i każdy może je otrzymać. Dyscyplina rozwija źródła myśli i stałe zasady pożyteczności i smaku. Uczy ona liczenia na samego siebie i godności człowieka. Odpędza nieszczęścia i złe myśli. Lecz sama nauka nie jest dostateczna. — Człowiek wykształcony, którego charakter nie jest zdrowy, którego sumienie nie jest odpowiednio pouczane, którego czyny nie są kierowane jakimiś wyższymi ideami, może stać się szkodnikiem społeczeństwa. Samolubstwo może z łatwością stać się wskaźnikiem dla tego człowieka. Gdy prawdy religijne tworzą nieodłączną część podstawowego wykształcenia, gdy zostały wpojone i tworzą niejako część charakteru, najważniejsze postanowienia życiowe będą napewno brały swe źródło w prawdach religijnych.

Wzbogacają one i uszlachetniają umysł uczącego się i wzmacniają wszystkich w wypełnianiu swego obowiązku, dodają łagodności i słodkiego pocieszenia w chwilach smutku, walki i niebezpieczeństwa. Roztaczają łagodne światło, w każdym przejawie życia dają pewność sprawiedliwego postępowania i wierności dla kraju, i tworzą najlepszą broń w walce ze złem. Jakążby szkoda było, gdyby ludziom pozwolono usunąć Zbawiciela i Jego naukę z ich życia.

Poważne problemy, mogące zburzyć pokój społeczny gmatwują się w obecnych czasach. Szybki wzrost przemysłowych centrów, konflikty o wynagrodzenie stwarzają poważny niepokój w warunkach ekonomicznych. Rozwój dróg i środków transportowych i wiele innych rzeczy niepokoją, a nawet poważnie zagrażają porządkowi i pokojowi społecznemu.

Wśród wielu warunków, wymagających środków ratunku, często bardzo mężowie stanu spotykają się z pokusą porzucenia ustalonych zasad i rozpoczęcia rządowych eksperymentów. Myślącym jednak obserwatorom często przychodzi na myśl, że rząd powinien mniej interesować się sprawami, które nie leżą w jego sferze działania.

Zakres działania rządu jest przedmiotem, o którym się wiele mówi. Niewątpliwie istotnym obowiązkiem rządu jest coś więcej niż utrzymywanie tylko porządku, dbałość o zdrowie, zaopatrywanie szkół i t. d. Wszak należyta ochrona słabszego przyczynia się do równowagi praw wszystkich obywateli. Obowiązkiem rządu

jest dbałość, by nikt nie błdził, a wszyscy mogli korzystać z wolności i dążenia do szczęścia i wyższego dobra.

Z konieczności rzeczy rząd musi utrzymywać kontakt w wielu punktach z narodem w granicach swojej jurysdykcji, a gdy ludność wzrasta i warunki stają się coraz bardziej skomplikowane, musi on zajmować się coraz więcej rzeczami, które dotychczas nie potrzebowały regulowania. Fakt, że zgodnie z konstytucją rządzeni są również rządzącymi, zdaje się dawać zapewnienie ochrony przed wybrykami. Mimo to jednak istnieje niebezpieczeństwo popełniania poważnych błędów.

Wielu się zdaje, że ustawodawstwo może usunąć wszystkie próby i ciężary życiowe, nie wyłączając kłopotów osobistych, że prawa mogą być tak ułożone, iż dostarczą pracy, przepiszą odpowiednią dozę pracy i zaspokoją wszystkie potrzeby życiowe. Tymczasem życie pokazuje coś całkiem odwrotnego. Zgodność nie może być utrzymana, jeżeli międzynarodowy porządek i spokój są wzburzone. Pokój jest koniecznie potrzebny do postępu. Izolowanie się jest niemożliwe, a obojętność może się stać wielką pomyłką. Każdy wysiłek mężów stanu i dyplomacji powinien być skierowany do tego, by nie dopuścić do wojny. Rządy bowiem istnieją dlatego, by służyć społeczeństwu, a nie dlatego, by się panoszyć.

Nieszczęścia niedawnej przeszłości nie zostały zapomniane. Po wojnie zjawily się liczne i poważne problemy, nie tylko w odniesieniu do handlu i przemysłu, lecz także do porządku i pokoju. Prawie osiem lat upłynęło już od Dnia Zawieszenia Broni i wiele już w tym kierunku działano. Lecz Europa jest jeszcze bardzo słaba. Spokój nie został odzyskany. Nienawiść i współzawodniczenie są jeszcze bardzo silne. Trwały spokój nie został jeszcze ustalony. Cały świat jednak dąży do końca walki. Cele usunięcia warunków, które prowadzą do powtórzenia drugiej wojny, stały się pragnieniem wszystkich na świecie. Narazie jednak mężowie stanu nie mogą podać racjonalnych faktów, wskazujących, że rzeczywiście jakieś radykalne środki zostały wynalezione. Najmądrzejszy nawet bez zgody innych nie może prowadzić.

Lecz my jesteśmy dumni z tego, że możemy powiedzieć, iż Stany Zjednoczone zawsze radziły załatwianie konfliktów za pomocą konferencji.

Te i tym podobne rzeczy wskazują na to, że mężowie stanu w Stanach Zjednoczonych szukają racjonalnej drogi i pragną gorliwie znaleźć pracę na zdrowych zasadach, dążąc do trwałego pokoju i dobrej woli wśród narodów.

Wszystkie siły są dzisiaj wyteżone ku temu, by na świecie zapanował powszechny spokój. Ojciec św. stara się poważnie rozwinąć świętą sprawę. W swojej encyklice z r. 1922, zaadresowanej do wszystkich biskupów świata, mówi on, że wszystkie

nieszczęścia spadły na świat dlatego, że wygnano zeń Chrystusa i usunięto Jego prawa z życia społeczeństwa, a wobec tego nigdy spokój i porządek nie będą mogli zapanować na świecie, dopóki ten nie uzna panowania Chrystusa.

A w roku świętym ustanowił Ojciec św. święto Naszego Króla i Pana, które ma być obchodzone corocznie w specjalnie określonym dniu. Kościół katolicki jest stałym węzłem, łączącym we wszystkim setki milionów ludzi na świecie. Wyznawcy jego należą do wielu ras i podlegają wielu władzom.

Największe zainteresowanie w kraju spoczęło na jednostce i rodzinie. Patrjotyzm popiera rzeczpospolitą i łączy naród i, jak słusznie powiedział ukochany przez wszystkich zmarły kardynał Mercier, „Religia Chrystusa jest zasadniczym prawem patrjotyzmu a kto nie jest dobrym chrześcijaninem nie może być dobrym obywatelem”.

W sercach milionów ludzi Przenajświętszy Sakrament pokoju zastępuje sprawiedliwość i miłość, a usuwa samolubstwo. — Wszędzie stwarza on ducha pokory i poddania się woli Najwyższego i słuchania swego rządu. Miejmy nadzieję, że Bóg doda siły swemu narodowi i że Pan pobłogosławi naród pokojem”.

Z innego względu mowa Ks. Corrigan'a zasługuje na wzmiankę. Przemawiał on gorąco za akcją zaprowadzenia mszy św. wieczornej dla robotników katolickich.

„Mamy uzasadnioną nadzieję, że będzie usunięta wszelka niepotrzebna zaporą dla swobodnego zbliżenia się dusz do wielkiego ludzkiego Serca Boga. Czy nie musimy skwapliwie i ufnie wyglądać owego czasu, kiedy przywrócenie mszy wieczornej przyniesie dziesiątkom tysięcy wiernych możliwość przyjmowania Komunii św., co jest z rana dla nich niemożliwością? Jaką ochroną i siłą uświęcającą byłoby dla robotników świata, którzy usiłują zachować wiarę w miłującego Boga wobec swych trudów, obaw i pokus każdej godziny, gdyby mogli skierować swój umysł ku pokojowi i pocieszeniu Najśw. Ofiary mszy św. i przyjęciu Boga do serc swoich przy schyłku każdego dnia? Ta sama nadzieja, łaknąca zjednoczenia się z arcykapłanem Jezusem, bardziej jeszcze napędza piersi tych, co czują się uczestnikami przedziwnego kapłaństwa Króla Eucharystycznego. Komunia św. pomaga setkom tysięcy mężczyzn do pokonania fałszywych haseł i zasad naszej ery, jak powiedział Antoni Matre, Alsatczyk, będący prezesem towarzystwa Imienia Jezus w Chicago”.

Sekcja polska odbyła pięć sesyj w wielkiej zbrojowni przy ulicy Madison i Rochwell. Z wielkim entuzjazmem witali księża biskupów z Polski, Ks. Przeździeckiego z Podlasia, Ks. Łukomskiego z Poznania i Ks. Kubinę z Często-

chowy. Wszyscy po kolei powitali rodaków wyrazami radości i braterstwa. Odczytali na tej pierwszej sesji swe referaty ks. prałat Michał Wenta z Milwaukee na temat: „Przenajświętszy Sakrament jako środek do nawrócenia grzesznika” i sędzia Jarecki na temat „Ofiara mszy św. za żywych i umarłych”. Na końcu sesji zaszczylił rodaków obecnością swoją kardynał-legat Bonzano w towarzystwie kardynała Mundeleina. Krótko a treściwie przemówił kardynał-legat do zebranych, że przywozi im miłość i błogosławieństwo Ojca św., mającego słabość do Polaków i nazywającego się polskim biskupem. Zachęcił wszystkich do pielęgnowania tej miłości, która w najcięższych czasach historii polskiej trzymała ją oddaną Wierze św. i przyczyniła się do tego, że papieże mawiali: *Polonia semper fidelis*. „Wielka miłość wiary — rzekł — czyni wszystko. Uczcie dzieci wasze czuć tak, jak czuł wasz patron, św. Stanisław Kostka. Nie jest to trudnem, bo Polki są znane jako wzorowe matki. Módlcie się za swą Ojczyznę i cały lud katolicki”

Na drugiej sesji odczytali swe referaty: Ks. Franciszek Mollo T. J. na temat: „Przen. Sakrament jako uświęcenie i uzupełnienie życia chrześcijańskiego”. — Ks. Rajmund Sonnek O. F. M. na temat: „Wpływ Przenajśw. Sakramentu na wewnętrzne i zewnętrzne życie chrześcijańskie”, wreszcie p. F. J. Tomczak na temat: „Towarzystwo Najśw. Imienia Jezus, a częsta Komunia św.” Podczas gdy na sesji niedzielnej było obecnych około 8.000 rodaków, na sesji poniedziałkowej, jak i w dniach następnych można było naliczyć tylko połowę. Lud nasz jest pracujący — nie dziw, że w dni robocze nie mógł dotrzymać kroku niedzielnym masom. Na sesji wieczornej wygłosili odczyty: Ks. prałat Grupa z Orchard Lake, rektor polskiego Seminarjum duchownego, „O Przenajśw. Sakramencie jako źródle i środku powołania”, tudzież Ks. Dr. Dworzak z Yonkers, N. Y., „O częstem przystępowaniu do komunji św.” Przemawiali też do rodaków Ks. Bromboszcz, w imieniu Ks. biskupa Hlonda i rodaków z Górnego Śląska i Ks. biskup Przeździecki.

Na czwartej sesji wygłosił doskonale opracowany referat Ks. Dr. Stefan Walczykiewicz, wiceregens Seminarjum duchownego w Płocku, na temat „Eucharystja a zjednocze-

nie z Bogiem“, dalej Dr. Smykowski na temat: „Przenajśw. Sakrament jako zadatek szczęścia w życiu rodzinnem“, a były rektor uniwersytetu lubelskiego, O. Jacek Woroniecki O. P., mówił z pamięci o liturgicznym słuchaniu mszy św. Na końcu sesji p. Ignacy Dembowski, dawny wiceprezydent Rady szkolnej w Galicji, złożył Polonji amerykańskiej szczere podziękowanie za ofiarną pomoc Polsce w najcięższych dla niej chwilach.

Ostatnia sesja w środę po południu była godnem zakończeniem tych dni, obfitujących w zdrowy i gruntowny pokarm duchowny. Referowali ks. Franciszek Baran O. M. C. o Przenajśw. Sakramencie, jako sakramencie rezygnacji i pokoju, p. Franciszek Brodnicki o Przenajśw. Sakramencie, jako źródle, ożywiającem życie społeczne, p. Jan Konopa o odwiedzaniu Najśw. Sakramentu. Przemówili nadprogramowo goście z Polski: Ks. W. Kneblewski z Włocławka, Ks. prałat Godlewski, jako wysłannik J. E. kardynała Kakowskiego i Ks. biskup Kubina, który za swą płomienną mowę zdobył niemilknące oklaski.

Na szczególniejszą wzmiankę zasługuje piękne, pełne namaszczenia i melodyjności wykonanie pieśni chórowych i kościelnych między odczytami. Wielom stały łzy w oczach pod wpływem czarujących i do głębi poruszających serce pięknych śpiewów ludowych: „U drzwi Twoich“, „Kto się w opiekę“, „Kochajmy Pana“, „Twoja cześć chwła“. Wspierała akustyka zbrojowni pozwoliła na wprost cudne oddanie tych pieśni, które budziły głęboko religijny nastrój.

Uczestnicy tych sesyj nie zapomną chyba nigdy tych błogich chwil w zbrojowni.

Przy tej okazji nie mogę pominąć pięknego przemówienia Ks. biskupa Przeździeckiego, wygłoszonego na wschodniej sekcji Kongresu Eucharystycznego dnia 23 czerwca. Skreślił dzieje Unji kościelnej na Podlasiu i dał charakterystykę apostołskiej pracy, podjętej przez biskupów polskich dla sprowadzenia prawosławnych na łono Kościoła Chrystusowego. Wyłuszczając zasady katolickiego stanowiska wobec odmiennej narodowości innowierców, wypowiedział słowa nadzwyczaj pouczające także dla pewnych gorliwców amerykanizacyjnych.

„Do Kościoła Chrystusowego, a nie do obrządku łacińskiego powołane są wszystkie narody, a więc przemawiać do nich należy w języku, jakiego używają w domu. Niewolno nikomu narzucać przez Kościół innego języka. Żaden obrządek nie może sobie rościć pretensyj, że jest narodowym w tem znaczeniu, że należenie do danego obrządku stanowi o narodowości: obrządki, jak i Kościół, mają być powszechne a nie narodowe. Religja i obrządki pomagają państwu; może państwu szkodzić jedynie nadużycie religji i obrządku, o ile z religji lub obrządku tworzy się narzędzie polityczne.

Zadaniem naszym jest jednoczyć wszystkich w Chrystusie. Nikt nie będzie się bał powrotu do Kościoła, jeżeli będzie wiedział, że przez należenie do Kościoła nie traci swej narodowości, że mu nie odbiorą, przez nadużywanie Kościoła, języka macierzystego. Niewolno nikogo z powracających zmuszać do wypełniania jakiegokolwiek obrządku: kto chce być w obrządku łacińskim, niech w nim będzie, kto pragnie obrządku wschodniego, niech w nim Boga chwali.

Należy zaprzestać mówić o Unji w znaczeniu dzisiaj używanem. Powinniśmy zawsze mieć przed oczyma, że jest jeden tylko Kościół Chrystusowy, a nie dwa lub więcej, i że w greckim Kościele może być tylko jedna nauka przy istnieniu przeszłych obrządków. Pod żadnym pozorem niewolno jednego obrządku nad drugi przenosić: wszystkie one są miłe Bogu, a duchowieństwo bez względu na obrządek jest jedno, Chrystusowe. Duchowieństwo jednego obrządku nie może się wynosić ponad duchowieństwo drugiego obrządku“.

Wskazał następnie na pierwociny już rozpoczętej w tej myśli pracy polskiej nad powrotem braci prawosławnych do jedności kościelnej, a więc na 9 już istniejących parafij obrządku wschodnio-słowiańskiego w diecezjach wileńskiej, łuckiej, podlaskiej, lubelskiej i pińskiej, tudzież na dom zakonny tegoż obrządku w Albertynie, gdzie pracuje nad tem dziełem Chrystusowem kilku kapłanów jezuitów. Wkońcu zwrócił się do Kongresu Eucharystycznego z gorącą prośbą, by z niego wyszedł głos silny na cały świat: „jednoczyć i jeszcze raz jednoczyć wszystkich w Chrystusie Panu! Całą siłą występować przeciwko nadużywaniu religji i jej obrządków do wynaradawiania!“

Przez cały czas trwania Kongresu stała bezpłatnie otworem wystawa sztuki kościelnej w jednej z hal grobli okrętowej przy jeziorze Michigan, t. zw. Municipal Pier. Najślawniejsze na świecie firmy aparatów kościelnych z Ame-

ryki, Niemiec, Szwajcarji, oraz Siostry misyjne z Chin nagromadziły swe wyroby: najcudniejsze okazy kosztownych jedwabnych ornatów i kap, oraz alb i komeżek z drogocennymi koronkami, złotych i srebrnych kielichów, monstrancji, złotych, srebrnych i opalowych lichtarzy, modele kunsztownych ołtarzy. Architekci wystawiali rysunki najwspanialszych katedr i kościołów, towarzystwa, wspierające misje, pokazały na zbiory szaf kościelnych dla wspomagania zamorskich misjonarzy, a artystyczne zakłady figur nagromadziły najpiękniejsze statuy Świętych i grupy rzeźbiarskie. Nieocenionej wartości artystyczne obrazy i rzeźby, przywieziono ze wszystkich stron świata na tę wystawę. Uderzył więc oczy widzów znakomity olejny portret obecnego papieża, pędzla znanego artysty niemieckiego, Ernesta Heilemana, dalej trzy obrazy z kolekcji Dra N. A. Farris, mianowicie „Dawid z głową Goljata“, pędzla Giovanni Barbieri (1590—1660), „Chrystus z Krzyżem“ Gaudenzio Ferrariego (1484—1546), i wprost bezcenny obraz „Odkupiciel“ Francisco Solimena (1657—1747), nadto Murilla „Zwiastowanie“ z kolekcji J. S. Bradley’a, Carlo Lotti’ego „Wątpiący Tomasz“, Juljusza Drexlera rzeźba „Ukrzyżowanego“, która na międzynarodowej wystawie w Monachjum w r. 1922 zdobyła pierwsze odznaczenie, i wiele innych, pomniejszej wartości dzieł sztuki i kopij słynnych obrazów i rzeźb.

Inną, niezmiernie praktyczną i pouczającą wystawę urządziło 150 fabrykantów w hotelu Sherman pod nazwą „International Institution Exposition“. Miała ona dać wyobrażenie o najbardziej nowoczesnych środkach pomocniczych do nauczania katolickiego w szkołach, oraz do praktycznego urządzania wewnątrz kościołów, zakładów naukowych, szpitali i domów prywatnych, ogrzewań centralnych i urządzeń kuchennych. Dla uciechy dzieci pewna kompanja nowojorska ustawiła grupę zwierząt z masy papierowej, zorganizowanych w bandę muzyczną, pod kierownictwem olbrzymiego lwa, wykonującą komiczne ruchy zapomocą elektrycznej maszyneryj.

Punktem kulminacyjnym Kongresu Eucharystycznego była gigantyczna procesja z Przenajśw. Sakramentem do-

koła jeziora Panny Marji w Mundelein, Ill. na 1000-akrowych gruntach Seminarjum duchownego, rozpoczętego w roku 1920, i będącego największą, pod względem rozmiarów i środków pomocniczych, instytucją seminaryjną całego świata. Położenie jego jest urocze nad jeziorem, obramowaniem konkretną drogą, wijącą się poprzez zielone łąki, masywne mosty, przez lasy i łąki w obwodzie trzech mil angielskich. Mundelein jest odległe od Chicago o 40 mil, a od Milwaukee o 60 mil. Pielgrzymi musieli zatem przybyć koleją elektryczną i parową, lub też samochodami. Niemalże to zagadnienie przewieźć w połowie doby przynajmniej 500.000 ludzi i odwiedzić ich w tym samym dniu do domu. Amerykańska przedsiębiorczość rozwiązała tę trudność tak, że się obeszło bez wypadku kolejowego. Kardynałowie wyjechali do Mundelein już w przeddzień procesji osobnym pociągiem, ozdobionym w emblematy Eucharystyczne i chorągwie o kolorach papieskich. Dla automobilistów wyznaczono 9 dróg automobilowych do Mundelein dla umożliwienia jazdy 70.000 samochodów, które w tyluż miejscach dokoła znalazły pomieszczenie do czasu powrotu. W obrębie zaś gruntów seminaryjnych jazda automobilowa, z wyjątkiem kilku „oficjalnych” powozów, była zabroniona. Liczne fabryki, urzędy, wielkie sklepy, były w dniu procesji zamknięte, aby zadośćuczynić pragnieniu ludności uczestniczenia w procesji. Od środy po południu do południa w czwartek trwała gonitwa samochodów do Mundelein, natomiast pociągi elektryczne i parowe rozpoczęły przewóz o godz. 4-tej rano, w odstępach kilku lub kilkunastu minut. Obliczono liczbę obecnych w Mundelein od 550.000 co najmniej aż do miliona, bo o dokładnem skonstatowaniu nie mogło być mowy. Z tej masy tylko część, bo 50.000, mogła widzieć przepyszny ołtarz, ozdobiony wspaniałymi żółtymi różami i palmami, na froncie kościoła seminaryjnego; reszta tylko zapomocą radiowych trąb głosowych mogła się łączyć z ofiarą mszy św. i słuchać kazania, które wygłosił kardynał Hayes z Nowego Jorku.

Wrażenia, jakiego się doznawało na widok pobożnych tłumów, niepodobna opisać. Gdy pociąg elektryczny, którym jechałem, zbliżał się do Mundelein, widziałem po drogach

nieprzerwane sznury pielgrzymów, ciągnących pieszo w stronę jeziora, co żywo przypominało mi nasze, choć w mniejszym stylu się odbywające, kompanje odpustowe w miejscach cudownych. Okrążając zaś w procesji jezioro, widziałem rozłożone na łąkach i rozsiadłe na stokach pagórków tłumy w coraz to nowych mniejszych i większych grupach dokoła trzymilowej drogi wzdłuż brzegów. Jakkolwiek pełno było bud z żywnością i odświeżającymi „niealkoholicznymi” trunkami, to jednak nie mała była ta ofiara tylu ludzi, znoszących upały, niewygody i ścisk z promieniejącą od radości twarzą i podniosłemi uczuciami w sercu. Wielu przybyło z ciekawości, ale na miejscu nie mogli się oprzeć silnemu wrażeniu wierzących i modlących się mas. Tu i ówdzie słyszało się z ust ludzi, że odnaleźli wiarę swej młodości, że stanowczo powrócą lepszymi do swych dawnych zajęć. Duchowieństwo, jak zauważył słusznie jeden ze sprawozdawców z Kongresu, O. W. I. Lonergan T. J., skorzystało niemniej jak świeccy wierzący: musi się być lepszym kapłanem, gdy się było świadkiem tego hołdu, jedynego w historii Kościoła, złożonego Jezusowi w Eucharystji. Katolicy czuli się też dumni ze swego duchowieństwa, występującego z takim majestatem i pokorą. Pogoda, która przez cały czas Kongresu sprzyjała i w pewnych momentach, jak w czasie mszy św. o Aniołach, jakby cudownie pokonała gromy deszcz, w dniu procesji była wprost zachwycająca i oblała blaskami słonecznymi uroczę zwierciadło jeziora i barwne nad brzegiem tłumy. Jak niegdyś nad brzegami Genezaret kroczył Jezus wśród rzesz ludu wierzącego, tak obecnie, pod postacią Hostji, miał być niesiony przez nieporównanie większe masy ludzi wszelkich stanów i klas społeczeństwa: bo w tłumach w Mundelein byli miljonerzy, mężowie stanu, przedstawiciele wojsk lądowych i morskich, uczeni, lekarze, prawnicy, architekci, budowniczcy, nauczyciele, inżynierowie, kupcy, farmerzy, robotnicy wszelkich zawodów, ludzie wszelkich klas społecznych, wraz ze swemi matkami, żonami, siostrami, synami i córkami, i rzesze dzieci, które Jezus tak kochał i zawsze kocha. W blasku słonecznym procesja rozwijała się dokoła niebieskiego jeziora. Na czele, za krzyżem szli liczni ministranci, kapela młodzieży, grupa niemiecka z Ameryki

i z Niemiec, potem delegacja straży ogniowej i policji z Nowego Jorku, oraz Klub katolicki z tego samego miasta. Za nimi ukazał się pierwszy rydwan wśród członków „Ancient Order of Hibernians”, przedstawiający oświecenie świata przez chrześcijaństwo. Za Ajryszami postępowali Indianie amerykańscy, dla których nawrócenia podążyli z Krzysztofem Kolumbem i za nim kapłani z Francji, Hiszpanji i Anglii, potem Litwini, kapela muzyczna De la Salle, dalej rydwan Rycerzy Kolumba, przedstawiający wielkiego Genuęczyka, który wiarę przeszczepił do Ameryki, następnie grupy Słowaków, Słowieńców, Syryjczyków, Chorwatów, Belgijczyków, Węgrów i w pośrodku tych grup rydwan towarzystwa Najśw. Imienia Jezus, symbolizujący Ojca Marquette, jezuitę, który wiarę przyniósł do Chicago. W trzeciej sekcji procesji jechał rydwan polski, najpiękniejszy ze wszystkich, zbudowany przez Zjednoczenie Polsko-Rzymsko-Katolickie i Macierz Polską. Przedstawiał on Komunię św. króla Sobieskiego przed odcięciem Wiednia w r. 1683. Ołtarz na rydwanie był ubrany w zieleń, na ołtarzu otwarta Ewangelja, a po obu stronach sześć palących się świec. Kapłan, odprawiający Mszę polową, odwraca się do klęczącego przed ołtarzem, wraz z przybocznym rycerzem, króla Jana Sobieskiego, by w otoczeniu ministrantów podać mu Komunię św. Widok ten był wprost czarujący. Na przodzie rydwanu stał zbudowany krzyż z obustronnym napisem: *Polonia semper fidelis*. Z tyłu ołtarza widniał napis w języku angielskim: „My, Amerykanie polskiego pochodzenia, zawsze wierni, składamy cześć i hołd Naszemu Ojcu Świętemu Piusowi XI i Przenajśw. Sakramentowi”. Na przodzie zaś rydwanu wypisane były słowa: „Król Jan Sobieski przed bitwą pod Wiedniem przyjął Przen. Sakrament, ratując chrześcijaństwo od najazdu pogańskiego”. Huczne oklaski towarzyszyły rydwanowi polskiemu przez całą procesję. W dalszym ciągu przesuwały się: kapela parafii św. Prokopa, grupa czecho-słowacka, włoska z muzyką, rydwan francuski, przedstawiający błogosławionego Piotra Eymard, pioniera czci Eucharystji i Kongresów Eucharystycznych, grupa hiszpańska z muzyką, grupa Maltańczyków, Chińczyków, towarzystwa „Foresters”, grupa ukraińska z muzyką, towarzystwo św. Wincentego à Paulo, potem klerycy,

Bracia różnych Zgromadzeń zakonnych, kapłani zakonni i świeccy w komżach, kapłani w dalmatykach, monsignorzy, opaci, biskupi, arcybiskupi, kardynałowie, w otoczeniu Rycerzy św. Sylwestra i Grzegorza i swej świty, nareszcie świta kardynała-legata i sam kardynał-legat Bonzano, trzymający precudną monstrancję, przysłaną przez Ojca św. Piusa XI, mieszczącą w sobie w białej Hostji Króla świata, Jezusa, któremu oddano ten niedościgły królewski hołd „pochodu narodów“.

Wtem, w połowie procesji, z zachodniej strony poczęła nadchodzić czarna chmura, z której biły pioruny, zwiastując ulewę. Niezadługo też burza stanęła nad Mundelein. Jakby napad złych duchów, książąt ciemności, zahuczała burza wśród rześistej ulewy, silnych błyskawic i łoskotu grzmotów, bijąca silnym gradem po odkrytych głowach i twarzach. Dostojnicy Kościoła, wszyscy w przebogatych szatach, ani się ruszyli z miejsca, a za ich przykładem setki tysięcy wiernych. W oczach zakonnic i kobiet jaśniały łzy i z serc wyrывała się tem rzewniejsza modlitwa do Pana nieba i ziemi. Dzwon na wieży kościoła Panny Marji rywalizował z szalejącą burzą, a motorowe łodzie na jeziorze pędziły w zawody z błyskawicami ku uczczeniu Króla przyrody. Pieśni i modły wiernych nie ustawały w czasie procesji, a zwłaszcza polski chór wyróżniał się, wśród rozstawionych dokoła jeziora chórów różnych narodowości, niezmordowaną falą pieśni polskich podczas ulewy. Po 20 minutach orgji powietrznej za czarną chmurą poczęła wyglądać krawędź lazuruwego nieba, a przy zakończeniu procesji słońce rozlewało znów smugi światła i ciepła, a ptaszki bawiły się wśród żółtych róż ołtarza. W przestworzu znów szumiały aeroplany, które od rana skrzydłami swemi okrężały wieżę Panny Marji. Spełniły się uwielbienia hymnu *Benedicite* co do słowa: błogosławiły Pana niebiosów i wszystkie wody, słońce i wiatry, gorąco i zimno, światłość i ciemności, błyskawice i obłoki, deszcze i grad.

Strugi ulewne nie zdołały ugasić płomienia wiary i miłości w sercach, ani ciemność obłoków zamglić wewnętrznej radości, która przepełniała dusze. Z piersi setek tysięcy uniosło się ku rozjaśnionemu niebu potężne *Te Deum, Tan-*

tum ergo Sacramentum jako hymn triumfalny i zwycięski. Odczuli wszyscy instynktowo, że było to upomnienie z nieba, że trzeba iść przez życie wśród blasków słonecznych zarówno, jak wśród burz i doświadczeń, zawsze bez obawy i małoduszności, skoro Pan jest z nami. Umysły i serca skupiały się, zapominając o przebytych trudach, około Przenajśw. Hostji, z której Jezus pobłogosławił lud swój na dalsze upały i burze życia.

Kongres Eucharystyczny w Chicago, jak wyraził się Msgr. Seipel, był bezwątpienia najwspanialszym ze wszystkich, a może największym religijnym kongresem wogóle na całym świecie. Jako taki przejdzie do historii i wywrze długotrwały wpływ nie tylko na jego uczestników, ale na całą Amerykę i cały świat. Osiągnął w niebywałych rozmiarach swój cel, złożenia Królowi świata w Eucharystji hołdu narodów, wynagrodzenia Mu przez to za obojętność i zapomnienie ze strony zmaterializowanego świata, zamanifestował wiarę i miłość katolickiego Kościoła ku Jezusowi, objawił siłę i potęgę, ale i spokój i tolerancję katolików w Ameryce, pouczył, że wiedza, postęp i patriotyzm idzie w parze z religją, ujawnił przed światem zdumiewający obraz jedności i powszechności Kościoła Chrystusowego, koncentrującego się około osoby Jezusa w Eucharystji i około Jego Namieśnika na ziemi, papieża. Amerykanie chyba już nie uczynią zarzutu, że Kościół katolicki jest religją tylko pewnej rasy, bo namacalnie się przekonali, że jest wszechświatowy.

Ameryka też urośnie w opinii narodów z powodu powodzenia tego Kongresu. Świat musi teraz zrozumieć, że Ameryka nie jest czysto materialistycznym krajem, że, wyznając wolność religji, słowa, prasy i zrzeszania się, zachowuje poszanowanie i cześć dla najpotężniejszej idealnej organizacji kulturalnej, jaką jest Kościół katolicki. Wszystkie wreszcie narody świata odniosą korzyść z tego Kongresu: narody katolickie utwierdzą się w przywiązaniu do matki-Kościola, z której mogą być dumni; narody zaś niekatolickie nie mogą nie widzieć, że „w ostateczne dni będzie przygotowana góra domu Pańskiego (t. j. Kościół Chrystusowy) na wierzchu gór (czyli ponad wyznaniami świata) i wywyższy się nad pagórki a popłyną do niej wszyscy narodowie“ (Izaj.

2, 2). Dałby Bóg, by sprawdziły się też dalsze słowa proroka: „Pójdą też liczne narody i rzekną: Chodźcie, a wstąpmy na górę Pańską, a nauczycie nas dróg swoich i będziemy chodzić ścieżkami Jego“ (Izaj. 2, 3).

Ks. Ernest Matzel.

New York, N. Y., 15 lipca 1926 r.

Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu.

(Dokończenie)

V.

Treść poetycka aktu trzeciego i jej rozbiór.

Akt trzeci przenosi nas na nowo w okolicę Monsalvatu. Przed nami uroczą górska łąka w wiosennym rozkwicie, łagodnie wznosząca się w głąb ku górze, ograniczona z prawa brzegiem lasu, zwieszającego się ze skalistych stoczy, z pod których wytryska źródło; w głębi oparta o skałę chatka pustelnika. Z chaty wychodzi Gurnemanz. Jego siwizna i przygarbiona postać odrazu nam zdradzają, że szereg lat upłynął od chwili, w którejśmy go poznali. Nadśłuchuje on, skąd pochodzi jęk, który go do wyjścia skłonił. Jęk się powtarza; idąc za jego odgłosem, Gurnemanz podchodzi do zarośli, rozrywa gęstwinę i wśród niej znajduje wreszcie leżącą, w letargicznym śnie pogrążoną Kundry, w postaci i stroju z aktu pierwszego. Tym razem obudzenie idzie trudniej niż kiedykolwiek, — stary przez chwilę wyraża nawet wątpliwość, czy w uśpionej jest jeszcze życie; ale wkońcu Kundry wraca do przytomności, wstaje, i po chwili, z ruchami uderzająco złagodniałemi, twarzą wyrażającą spokój i pokorę i jedynym wyrazem: „służyć, służyć!” na ustach, bierze się zaraz do spełniania posług. „Jakże inaczej kroczy ona dzisiaj, niż zwykle!” zauważa Gurnemanz. „Czyżby to sprawiała świętość dnia dzisiejszego?”

Po chwili Kundry, niosąca wodę ze źródła, zwraca uwagę Gurnemanza, że zbliża się ktoś obcy. Z lasu wychodzi powoli, i jakby zamyślony, rycerz w czarnej zbroi ze spuszczoną przyłbicą, z włócznią nachyloną w rękę; pod-

chodzi do źródła i siada u jego skraju. Gurnemanz zbliża się do niego, wita w nim gościa, lecz otrzymawszy w odpowiedzi tylko skinienie głowy, mówi z pewną niechęcią: „Jeśli twoje ślubowanie nakazuje ci milczenie, to przeciwnie moje każe wypowiedzieć ci, co należy: tu znajdujesz się na ziemi poświęconej, tutaj nie wchodzi się w pełnej zbroi, ze spuszczoną przyłbicą, i to dzisiaj właśnie. Czyż nie wiesz co za dzień dzisiaj? Skąd przychodzisz? Wśród jakich pogan przebywałeś, żeby nie wiedzieć, że dziś jest święty dzień Wielkopiątkowy? Porzucaj broń prędko! Nie obrażaj Pana, który dziś, bezbronny, krew swoją świętą przelał na odkupienie grzechów świata!”

Rycerz milcząc wstaje, wbija włócznię w ziemię przed sobą, składa przed nią miecz i puklerz, podnosi przyłbicę i zdejmuje hełm. Poznajemy w nim Parsifala, lecz jakże zmienionego! Powierzchność sama, poważny wyraz pięknej twarzy, zarost cechujący męża w sile wieku, świadczą, iż szereg lat upłynął od sceny kuszenia. Chłopcę nieświadomość i porywczosć pierwszego aktu i młodzieńczą gwałtowność drugiego zastąpiła dziś odbijająca się w całej postawie, w każdym ruchu, w spojrzeniu i mowie, spokojna dojrzałość i równowaga, nie bez walk i cierpień, jak to odczuwamy, osiągnięta. Po zdjęciu hełmu rycerz ukląkł przed włócznią. Gurnemanz przypatrywał się z rosnącym zdumieniem, wreszcie daje znak Kundry i mówi: „Czy poznajesz go? to ten, co zabił łabędzia, ten, którego ja w gniewie wypędziłem od nas“. Po chwili wybucha w najwyższym uniesieniu: „Ta włócznia! Wszakże ja ją znam! O błogosławiony dniu, w którym mi danem było się ocknąć!“ Temu wykrzyknikowi, tu w słownem sprawozdaniu brzmiącemu tak sucho, towarzyszy muzyka, która, w przedziwnym splocie łącząc motywy już w zmyśle naszym spojęne poprzednio ze wszystkimi uczuciami, wywołanemi przez podniosłą uroczystość pierwszego aktu, wprawia w drżenie całą naszą władzę współczucia i zmusza nas do dzielenia z Gurnemanzem zachwyty i radosnego upojenia na widok, iż święty depozyt wraca do osieroconej dziedziny.

Parsifal przyjrawszy się Gurnemanzowi, poznaje go, podnosi się i wita go łagodnie. „Więc“ — mówi Gurne-

manz — „jeszcze poznajesz mnie starego, zgnębionego smutkiem i troską? Jak przybywasz tu? skąd? dokąd dążysz?” — „Przybywam ścieżkami błędnymi. Czyżbym się był nakonec z nich wydostał, skoro widzę cię znowu, dobry starcze? Dążę do tego, którego głęboka skarga ongi zapadła w dziecinnie zdumioną moją duszę, a któremu dziś czuję się powołanym nieść uzdrowienie. Lecz — ach! — dzikie przekleństwo gnało mnie w różne strony, niezliczone przeszkody i walki zbijały mnie zawsze z drogi właściwej, ilekroć ją odnajdywałem. Rozpacz mnie nieraz ogarniała, gdy rany wszelkiej broni odbierałem, broniąc skarbu, którego nie ośmieliłem się użyć do walki. Ale nie zbezczeszczoną odnoszę tę tak jasno ci oto świecącą świętą włócznię Grala!” Po nowym wybuchu wzruszenia i zachwytu Gurnemanz mówi: „O panie, jeśli cię dotąd jakiś urok odводził od poszukiwanej drogi, to jest on złamany, — bo oto stanąłeś w dziedzinie Grala, w jękach wyczekującej zbawienia, które niesiesz. Od owego dnia pierwszego tu przebywania twego smutek i żałoba rycerstwa rosły z dniem każdym. Amfortas w mękach ciała i duszy, pożądając już tylko śmierci, a sądząc, że widok Grala broni jej do niego przystępu, niczem się już nie dawał nakłonić do sprawiania świętego obrzędu. Pozbawiona nadziemskiego posiłku, skazana na pokarm pospolity, siła naszych bohaterów malała, — wezwania do świętych walk z oddali już nie przybywały, — blade i zwątpiałe rycerstwo błąka się bez wodza. Ja ukryłem się w tem ustroniu, by czekać śmierci, której oto już uległ, widokiem Grala nie wzmacniany, mój pan i wódz, Titurel, człowiek także, jak inni!”

Wzruszony tem opowiadaniem Parsifal wybucha skargą, w której o przyczynienie całej tej niedoli siebie oskarża. Gurnemanz, starając się żal jego ukoić, prowadzi go po chwili do brzegu krynicy, sadza, i ze słowami: „Niech święty źródło odświeży siły naszego pielgrzyma; przeczuwam, że ma on dziś jeszcze do spełnienia wielkie dzieło”, — z pomocą Kundry zdejmuje z niego resztę zbroi, i na pytanie: „Czy dziś jeszcze będę doprowadzony do Amfortasa?” odpowiada: „Nie inaczej, — dziś właśnie pogrzeb Titurela. Amfortas,

czując się winnym jego śmierci, przyrzekł rycerzom, że dziś po raz ostatni spełni obrząd i odśłoni Grala“.

Tymczasem Kundry z pokorą schyla się do nóg Parsifala i umywa je; Parsifal z powagą i wyrazem podziwu spogląda na to, potem mówi: „teraz niech przyjazna dłoń zwilży mi głowę“. Gurnemanz wodą zaczerpniętą ze źródła polewa mu głowę ze słowami: „bądź pobłogosławion tem, co czyste, ty, czysty, — i niech wszelki niepokój z win popełnionych płynący ustąpi z twej duszy“. Podczas tych słów Kundry wyjmuje z zanadru złotą flaszeczkę z wonnością, wylewa ją na nogi Parsifala, poczem obciera je swemi włosami, szybkim ruchem rozpuszczonemi. Poznajemy w tem, oczywiście, znany z Ewangelji czyn Marji Magdaleny. Parsifal łagodnie odbiera jej flaszeczkę i podając ją Gurnemanzowi mówi: „Ty namaściłaś mi nogi, a teraz głowę niech mi namaści towarzysz Titurela, ażeby dziś jeszcze mnie powitać królem“. Gurnemanz spełnia żądanie to uroczyście, poczem Parsifal ze słowami: „pierwszą swą czynność spełnię oto tutaj“, nachyla się i, zaczerpnąwszy wody ze źródła, polewa nią głowę klęczącej wciąż Kundry, mówiąc: „przyjmij chrzest i wierz w Zbawiciela“. Kundry schyla głowę łkając.

Dłuższa chwila uroczystego milczenia, z którego wywiązuje się niespodziewanie przedziwnej piękności scena, pomiędzy wagnerowskimi jedna z najślawniejszych, znana pod nazwą *Charfreitagzauber*, Czar Wielkopiątkowy. W orkiestrze zanikł zwolna w pianissimie znany nam motyw modlitwy; z niego powstaje nagle, w dźwiękach aksamitnej miękkości, nowa dla nas, przedziwna melodja, jakby pragnąca ukołysać duszę falą słodyczy, — jednocześnie światło słoneczne niezwykłym blaskiem oblewa brzeg lasu i łąkę. Parsifal wstaje, ogląda się wkoło i z zachwytem, powoli, mówi: „Jakże piękną wydaje mi się dziś ta łąka! Kiedyś napotkałem czarowne kwiaty, co mnie pożądlwie swemi pędami owijały, — lecz nigdy łodygi, kielichy i listki nie wydawały mi się tak miękkie i delikatne, nigdy woń ich nie była tak słodka i nie przemawiały do mnie jakąś mową taką łagodną i ufną...“ Na to Gurnemanz: „To czar wielkopiątkowy, Panie!“ — „Jakto?“, pyta Parsifal, „w dniu męki

Najwyższego?! Zdawałoby się, że w dniu tym wszystko, co kwitnie, co oddycha, co żyje, powinnyby tylko smucić się i płakać!" Tu wraca melodia czaru wielkopiątkowego, zastąpiona na chwilę motywami bolesnymi grzechu i żalu, i na jej tle Gurnemanz mówi łagodnie: „Widzisz, Panie, nie jest to tak! Łzy skruchy grzesznika dzisiaj świętą rosą skrapiają trawniki i tak je ożywiają; — i oto wszelkie stworzenie raduje się, widząc ślady Zbawiciela i pragnie hołd Mu złożyć; nie mogąc zaś Jego samego oglądać na krzyżu, wznosi wzrok swój ku odkupionemu człowiekowi, który dziś czuje się uwolnionym od ciężaru i grozy grzechu, oczyszczonym i zbawionym przez miłosną ofiarę Boga. Trawka i kwiat zauważają, że dziś stopa ludzka ich nie depce, że je miękkiem krokiem oszczędza tak, jak Bóg z niebiańską pobłażliwością nad człowiekiem się zmiłował. Za to dzięki składa wszelkie stworzenie, wszystko, co kwitnie a wprędce zwiędnie, — przyroda rozgrzeszona osiąga dzisiaj swój dzień niewinności“.

Ten monolog Gurnemanza, który przytoczyłem tu umyślnie w całości, wygłoszony na tle cudnej, jasnej, pogodnej, uroczej muzyki czaru wielkopiątkowego, jest jednym z arcydzieł Wagnera. Kto się wczytał w listy i pisma Wagnera, ten w treści monologu odczuje niechybnie jakby typowy wyraz uczuć i pojęć poety wobec przyrody, pozaczłowieczej, przejętych zawsze nawskróś nastrojem współczucia. Poza tem jednak w myślach w nim rozwiniętych jest coś głębszego i donioślejszego; w tem pojęciu solidarności przyrody z dziejami człowieka, jej radości z jego oczyszczenia, zwłaszcza wreszcie w pojęciu rozgrzeszenia przyrody, osiągnięcia przez nią „dnia niewinności“, uderza silnie pokrewieństwo duchowe ze znamienym ustępem listu św. Pawła do Rzymian, — rozdz. VIII, w. 15—23 — pokrewieństwo, którego, o ile wiem, nie zauważył — dziwna rzecz — nikt z piszących o Wagnerze. Genjalny filozof chrystjanizmu wyłożywszy, iż ludzie pod działaniem Ducha stają się współdziedzicami chwały Chrystusa i dziećmi bożemi, uprawnionemi do wołania: Abba, Ojcze! powiada zaraz potem, że stworzenie, *κτίσις* — a zatem w ścisłym znaczeniu przyroda pozaczłowiecza, — z gorącym upragnieniem wyczekuje dnia chwały

dzieci bożych, kiedy i ona uwolniona zostanie od przymusowej służby zepsuciu, do której ją człowiek wtrącił, a której ona się poddała, chowając daną sobie od Boga nadzieję, że razem z człowiekiem dostąpi kiedyś wyzwolenia i chwały. Nie znalazłem nigdzie wskazówki objaśniającej, czy Gurnemanz przemawia tu może wprost pod wpływem św. Pawła, w którego Wagner mógł się wczytywać w epoce żywego swego zajęcia się nauką Chrystusową, czy też pokrewieństwo myśli jest bezwiednem spotkaniem się intuicji poety z natchnieniem Apostoła. Byłoby bardzo interesującym to zagadnienie wyjaśnić, — my wszakże musimy pozostawić to innym i podać za akcją.

Po mowie Gurnemanza następuje pod wrażeniem czaru wielkopiątkowego jedna jeszcze śliczna chwila. Parsifal, widząc Kundry łkającą, zwraca się do niej ze słowami: „I twoja łza stała się rosą dobroczynną; — ty płaczesz, — patrz, łąka się śmieje“, i tu składa na jej czole pocałunek. On, który odepchnął ją gdy była otoczona czarem piękności i wdzięku, dziś pierwszy daje jej odmówiony tam pocałunek, lecz jakże odmienny od żądanego wówczas, jak zupełnie inny!

Ale oto zdaleka odzywa się dźwięk dzwonów. Gurnemanz woła: „Już południe, czas w drogę!“ — poczem wynosi z chaty płaszcz charakterystyczny rycerzy Grała, odziewa nim Parsifala, który ujmuje włócznie, i wszyscy troje kierują się w stronę, skąd dzwony rozbrzmiewały. I znowu przejście do drugiej odsłony odbywa się tak, jak w pierwszym akcie. Cały krajobraz zaczyna się przesuwać w naszych oczach, — po chwili las zasłania nam kroczących, potem przeciągają skaliste sklepienia, potem krużganki, w których poczyną dźwięczeć i rośnie jęk dzwonów, — wreszcie ściany skaliste się rozsuwają i znajdujemy się znowu w znanej nam z pierwszego aktu świątyni Grała, zalanej półmrokiem. W uroczystym pochodzie wnoszą rycerze trumnę Titurela; z przeciwnej strony drugi orszak wkracza z łóżem Amfortasa, przed którym, jak w pierwszym akcie, czterej giermkowie niosą zakrytą skrzynię, zawierającą Grała. Oba orszaki odpowiadając sobie wzajemnie, niby w egzekwjach, śpiewają chór nastroju już nie dość powiedzieć żałobnego, ale wprost przygnębiającego, przytłaczającego swemi ponu-

remi, co do śmiałości i dzikości nic równego nawet u Wagnera w poprzednich utworach nie mającemi harmonjami, przeważnie z umiejętnie splecionych dyssonansów złożonemi. Tekst chórów głosi oskarżenie grzesznego stróża Grala, z którego winy Titurel skonał, — a kończy się energicznem wezwaniem winowajcy, by spełnił raz jeszcze swe posłannictwo i odsłonił źródło życia. Amfortas podnosi się z wysiłkiem mówiąc: „Tak, biada mi! za wami to chętnie powtarzam, — a chętniej jeszcze przyjąłbym od was śmierć, najlżejszą za grzech pokutę!” Tu otwierają trumnę. Na widok zwłok Titurela powstaje ogólny, przejmujący wybuch żalu. Amfortas zwraca się ku trumnie i błagalnie woła: „Ojczy, błogosławiony bohaterze, ty czysty, ku któremu zstąpili aniołowie, ciebie zabiłem ja, który tylko dla siebie samego śmierci pragnąłem! o ty, który teraz oglądasz Zbawiciela w boskim blasku, uproś u niego dla mnie, by widok krwi jego świętej, niosąc braciom życie, mnie nakoniec śmiercią obdarzył!” Rycerze widząc niepokój i wahanie Amfortasa, poczynają nalegać na niego o odsłonięcie Grala; — milczącego otaczają wołając: „musisz! musisz!” Nagle Amfortas zrywa się w szalonej rozpacz i rzuca się między rycerzy, wołając: „Nie, już nie! Czuję, że śmierć już mię obejmuje swoim cieniem, i ja miałbym znowu wracać do życia? Szaleńcy, kto mnie żyć zmusi? Raczej zadajcie mi śmierć!” Tu rozrywa szatę: „Oto rana otwarta! Oto krew, która mię zatruwa! Obnażcie broń, utopcie miecze w mem sercu głęboko, aż po rękojeści! zabijcie grzesznika wraz z jego męką!”

Ale oto punkt kulminacyjny cierpień Amfortasa staje się zarazem ich kresem: gdy rycerze przerażeni jego jakby obłąkaniem odstąpili o kilka kroków od niego, z ich tłumu wychodzi Parsifal, dzierżąc w ręku wysoko włócznię, zbliża się do Amfortasa i dotykając włócznią jego boku, mówi: „Ranę zagoi tylko ta broń, która ją zadała. Bądź uzdrowion, — rozgrzeszon, — i wyzwolon, albowiem ja odtąd urządzić twój sprawować będę. Błogosławiona męka twoja, dzięki której nieśmiały prostaczek posiadał moc najczystszej wiedzy!” Poczem uroczyście kroczy ku środkowi świątyni, ukazuje rycerzom świętą włócznię, której widok wywołuje poryw nieopisanej radości i zachwyty, wreszcie wstępuje na

stopnie, prowadzące do stołu ofiarnego, wyjmując czarę z odsłoniętej przez giermków skrzynki, wpatrzony w nią klęka w niemej modlitwie. Po chwili, wśród wzmagających się u dołu ciemności, Gral zaczyna świecić, chóry rycerzy i giermków śpiewają: „O najwyższy z cudów! Odkupienie Odkupicielowi!“ Nakoniec z kopuły pada na czarę promień, Gral zapala się jasnym światłem, wszyscy padają na kolana, Parsifal ujmując czarę w dłoń, podnosi i żegna nią uroczystością klęczących, — z kopuły pojawia się biała gołębica i zawisa nad jego głową, — prawica zmarłego Titurela błogosławiąco podnosi się w trumnie, — Kundry w najwyższym zachwycie, wpatrzona w krew Zbawiciela, pada martwa u stóp Parsifala, — i w chwili najwyższego napięcia entuzjastycznego nastroju — kurtyna spada.

Jak widzimy, akt III-ci jest tylko koniecznym dopełnieniem dwu poprzednich, rozwiązaniem zadzierzgniętego węzła. To rozwiązanie przedstawia nam Wagner jako o szereg lat opóźnione. Idąc za pierwotnymi podaniami i za eposem Wolframa, każe on Kundry w końcu sceny kuszenia rzucić przekleństwo, które pozornie jest bezpośrednią przyczyną długiego błędzenia Parsifala. Ale przekleństwo powinno tu właściwie być uważane tylko jako symbol konieczności, wpływającej z natury rzeczy. Parsifal wyszedł ze sceny kuszenia zwycięzcą, otworzył więc przed sobą drogę do szczytnego powołania, zdobył tytuł do przeznaczonego sobie wyniesienia, pozbył się skorupy naiwności, zrozumiał ustrój świata, posłannictwo własne stało mu się jasnym, — ale rozumiemy, że ten wielki i stanowczy krok w życiu był jeszcze za świeży, by niedoświadczony młodzian mógł odrazu sięgnąć po stanowisko naczelne wśród rycerstwa; niezbędnem było dla niego przebycie czasu próby, nabycie hartu, dojrzenie z młodzieńca na męża. Tą szkołą były lata błędzenia i walk staczanych w obronie świętego depozytu, uwieńczone wreszcie w oczach naszych, gdy czasy się spełniły, chwilą, w której dotarłszy nakoniec do Grala mógł już z całym przedświadczeniem o swem prawie sięgnąć po straż nad nim.

A w czasie, gdy konieczność życiowa kazała Parsifalowi walczyć i wyrabiać siły, wśród osieroconego rycerstwa działać musiało inne nieubłagane prawo duchowe. Doniosły sym-

bol zawarty jest w skreślonej nam przez Gurnemanza niedoli rycerzy, których siła, pozbawiona nadziemskiego posiłku, maleje ciągle. Obraz ten mówi nam, że osiągnięcie moralnych szczytów nie jest dostępne sile naturalnej człowieka, pozostawionej samej sobie, choćby nawet człowiek pozostawał wiernym swemu dążeniu tak, jak ci rycerze, którzy wszakże Monsalvatu nie opuścili. „Pokarm, pospolity” (*gemeine Ätzung*) nie wystarcza; trzeba posiłku nadziemskiego, płynącego ze źródła boskiego, z Grala, z krwi ofiarnej Zbawiciela. A gdy zabraknie najwyższego ogniwa w łańcuchu ludzkości, godnego by służyć za przewodnik łasce spływającej z góry, — gdy zabraknie duchów wyższych, poświęconych, — powiedzmy: gdy zabraknie świętych, — ludzkość własnemu pozostawiona ciężarowi musi opadać, musi się staczać ku dołowi, a staczając zbliżać się do poziomów Klingsora, coraz łatwiej wpadać w jego sieci, coraz obficiej stawać się jego pastwą. Tu mimowoli do myśli ciśnie się i dreszczem przejmuje pytanie: czy to nie jest obraz dni, w których nam żyć przyszło?... Ale gdy nam świt dnia lepszego jakoś się jeszcze nie bieli, niedola Monsalvatu dobiega do swego kresu; oto nadciąga zbawca, dzierżąc w ręku odzyskaną broń cudowną, i nawet nieżyjąca przyroda rozpromienia się radością na jego przyjęcie. Witają go dwie istoty o przeszłości bardzo różnej, przedstawiające jak gdyby dwa odrębne typy dzieci bożych: sługa Grala, który wytrwał w wierności wbrew widokowi upadku tego, co najgoręcej ukochał, wbrew okrażającym go zewsząd triumfom zła, wytrwał, choć stracił już symeonową nadzieję dożycia chwil jasnych i tylko wygląda śmierci, — oraz wracające na łono ojca dziecko marnotrawne, ta, co za narzędzie rozkładu służyła, nierządnica, która z namiętnością chciała wstrzymać pochód zbawienia, ale która dziś, zwyciężona, skruszona, zdobyta, zerwała z ciągłym wahaniem między złem a dobrem. Jeżeli, — jak poprzednio zauważyliśmy, — charakter Kundry dotąd nosił na sobie ślady jakby wpływu Schopenhauera i jego pesymistycznego poglądu na kobietę, to Wagner teraz z własnej treści duchowej uzupełnia ów może niebezpieczny, ale przez swą jednostronność krzywdzący pogląd i przywraca w nim sprawiedliwą równowagę, ukazując nam

w Kundry cechę nie mniej dla kobiety charakterystyczną: serce, serce, w którym obok zmienności i niekonsekwencji tkwi najczęściej zaród miłości prawdziwej, czystej, ofiarnej. Technienie z boskiego ogniska tej miłości poprzez Parsifala padło na ten zaród, rozgrzało go, rozwineło, rozdmuchało w płomień, który wypalił co było w sercu nieczystego, a rozżarzył pragnienie pokuty, zadośćuczynienia. Ze słów, jakie z ust Kundry paśćby mogły dzisiaj, żadne nie zdołałoby równie być wymownem, jak ten krótki jej wykrzyknik: „Służyć, służyć!” Łacno rozumiemy, że Wagner na tem jednym słowie poprzestał, nie chcąc wielomownością osłabić wrażenia, jakie czyni jej miłosna skrucha. Dzieje duszy Kundry w tej dobie, to dzieje Marji Magdaleny, i nie darmo to Wagner sam podkreślił, każąc jej namaścić nogi Parsifala i obetrzeć je puklami włosów. Pokora, skrucha i bezgraniczna miłość, — oto dziś wyłączna treść jej serca i duszy. I za przybycie w ostatniej godzinie do winnicy Pańskiej zapłata następuje hojna, jak za cały dzień znoju: chrzest maże winy, zdejmuje ciężkie brzemie przeszłości, — pocałunek Parsifala wciela pokutnicę do łączności z braćmi w duchu, — wreszcie dopuszczenie do mistycznej uczty, w której, jak wiemy, nigdy nie uczestniczyła, do widoku krwi świętej, przelanej ongi w chwilę po owym jej występny wybuchu śmiechu, krwi niosącej dobrej woli wszechprzebaczenie, jest tak całkowitem dopełnieniem miary udzielonego jej szczęścia, iż nie dziw, że serce ludzkie znieść więcej nie może; pojmujemy łącno, że życiowa rola Kundry jest wyczerpana i śmierć jej w chwili najwyższego napięcia uczucia miłości i szczęścia wydaje się nam zrozumiałą i usprawiedliwioną.

Ale wróćmy jeszcze do sceny przybycia Parsifala. Przy skoncentrowaniu akcji w kilku nielicznych postaciach, Gurnemanzowi przypadła w tej scenie rola, której z pewnością Wagner nie naszkicował bez myśli i intencji, rola poniekąd kapłana. Po wybuchu samooskarżeń Parsifala, wybuchu stanowiącym rodzaj spowiedzi publicznej według praktyki pierwszych czasów chrześcijaństwa, Gurnemanz udziela mu jakby rozgrzeszenia, obmywając go wodą ze świętego źródła i wymawiając słowa: „niech wszelki niepokój z win popełnionych płynący ustąpi z twej duszy.“ To rozgrzeszenie jest

wstępem do uroczystego namaszczenia na króla. Zauważmy, że podkreślanie materialnej formy jako niezbędnego przewodu, którym spływają łaski, jest znowu raczej w duchu nauczania katolickiego, niż protestanckiego. Parsifal rozpoczyna swą działalność udzielając chrztu. Chrztę na deskach teatralnych! Wagnerowi zbyt było ważnem to następstwo uznania przez Parsifala dzisiejszego stanu duszy Kundry i przyjęcia jej do bractwa dzieci bożych, ażeby mógł je poświęcić, — ale obawa sprofanowania wzniosłych tajemnic przez niedość uszanowaniem przejęte wykonanie, podyktowała mu owo wspomniane już kategoryczne zabronienie grywania Parsifala na jakiegokolwiek scenie, prócz w Bayreuth, gdzie sam najtroskliwiej i najściślej najdrobniejsze szczegóły wykonania przepisał i zarządził. Objaśniając to swoje rozporządzenie w jednym z listów, pisze: „Czyżby nie mieli słusznego prawa duchowni wszelkich wyznań chrześcijańskich zrobić mi ciężkiego zarzutu z tego, że najwyższe tajemnice religijne profanuję przedstawianiem ich w przybytkach, gdzie obok nich produkować się będą rzeczy rozwiązłe i niemoralne?” Każdy przyzna, że ten skrupuł Wagnera przynosi mu zaszczyt. Że przy niskim niestety moralnym poziomie nowoczesnego teatru wprowadzenie doń widowisk, wymagających tak u słuchaczy jak i u wykonawców co najmniej powagi i uszanowania, ma w sobie coś niepokojącego, to przyznają wszyscy, którzy te uczucia żywią. Jako curiosum przytoczę tu, iż znaleźli się pisarze, którzy zrozumieli Parsifala jako rzeczywistą ze strony Wagnera chęć zbezczeszczenia, wydrwienia sakramentów i nabożeństw chrześcijańskich. Czyż może być bardziej krzycząca pomyłka? Nie wspominałbym o tem, gdyby nie to, że sam znałem człowieka wykształconego i inteligentnego, który z najlepszą wiarą podzielał ten nie do uwierzenia dziwny pogląd pod wpływem krytyki O. Pescha, poważnego i cenionego pisarza katolickiego. Gdyby jednak chciano uszanować wolę Wagnera i jego zakaz, grono szczęśliwych, którym byłoby danem słyszeć wykonanie Parsifala, pozostałoby na zawsze bardzo szczupłem; może więc w rezultacie, pomimo pewnego ryzyka, lepiej, że po latach trzydziestu, gdy prawna siła testamentu ustała, zaczęto go grywać i w in-

nych teatrach, starając się zachować wszystkie wskazówki mistrza. Dzięki temu może i Polska go z czasem pozna.

Pomijając z konieczności, — ażeby tej pracy nie przeciążyć, — dalsze cisnące się do myśli uwagi nad treścią aktu trzeciego, dotknę już tylko jednego szczegółu, który krytykom niektórym wydał się niezrozumiałym, a nawet niepokojącym: jest to podniesienie się w najuroczystszej chwili ręki błogosławiącej zmarłego Titurela. Jachimecki pisze: „jedynym niepokojącym motywem sztuki jest żyjący w grobie Titurel, który umarł na dobre w czasie między pierwszym a trzecim aktem, aby raz jeszcze obudzić się po przyjsciu Parsifala... i po udzieleniu błogosławieństwa zapaść w sen wiekuisty. Symbolu tego nie wytłumaczył sam Wagner, a egzegeza Wolzogen'a i innych komentatorów nie daje także zadowalającego wyjaśnienia“. Otóż — niepokoju tego nie podzielam i zdaje mi się, że co do interpretacji symbolu nie może być wahania. Mówiłem już, objaśniając wydawanie rozkazów przez Titurela, żyjącego jeszcze, jak gdyby z grobu, że to jest symbol tradycji przekazanej przez przeszłość, działającej wśród pokolenia żyjącego jako jeden z ważnych czynników życia, a działającej tem silniej, im troskliwiej ono ją pielęgnuje. Grzech Amfortasowy, wstrzymując przypływ nadziemskiego posiłku i wywołując opisane wyżej rozprężenie wśród rycerstwa, spowodował też zanik tradycji, — Titurel umarł. Ale w chwili gdy po długiej przerwie Grał znowu zajaśniał, budząc w sercach dawne ukochanie, dawny zapal, wzmacniając omdlewające siły, musiało też obudzić się silne odczucie, że się w nowych kształtach odradza ta świetlana przeszłość, która już była zaszła mgłą, — że pokolenia minione, poprzednie formy tej samej treści, błogosławią nowemu zbliżeniu ludzkości do Zbawiciela, chociaż same zstępują do grobu; — i to odczucie solidarności z przeszłością u uczestników wielkiego święta Wagner unaocznia nam tem, iż wszyscy oni widzą podnoszącą się, błogosławiącą rękę pierwszego stróża Grala. A prócz samej idei jest i wzgląd estetyczny: wobec niesłychanego porywu i uniesienia, cechującego chwilę końcową, wydaje mi się, że zwłoki Titurela, gdyby leżały w otwartej trumnie zupełnie obojętnie, byłyby poniekąd dyssonansem;

ten jeden powolny, majestatyczny ruch ręki harmonizuje z całością podniosłego obrazu, — a cudowność przecie nie może nas razić w sztuce pełnej symbolów, gdzie włócznia zawisa w powietrzu, a znak krzyża strąca zamek w gruzy. Zresztą ten sposób uwydatnienia idei może się więcej lub mniej podobać, ale sama idea jest, zdaje mi się, zupełnie jasna.

VI.

Treść muzyczna Parsifala. Pogląd ogólny na genezę i istotę dzieła. Wagner i Nietzsche. Znaczenie i doniosłość Parsifala. Zakończenie.

Kończąc na tem uwagi o akcie trzecim, rzućmy teraz okiem wstecz i ogarnijmy niem całość Parsifala, zanim go pożegnamy.

Najprzód chciałbym o treści muzycznej powiedzieć to, co bez słyszenia jej samej może dać cokolwiek o niej pojęcia. Niestety, nie jest to wiele. Przedewszystkiem ważne praktyczne ostrzeżenie: gdyby komu z moich czytelników daną była szczęśliwa sposobność usłyszenia Parsifala na scenie, niechaj sobie nie zepsuje jednej z najwyższych artystycznych rozkoszy idąc nań bez przygotowania, bez zapoznania się wprzód z motywami cechującymi i bez kilkorazowego przejścia, — może na fortepianie, — a lepiej jeszcze gruntownego przestudjowania, przynajmniej scen głównych. Bez tego nieuniknionem jest, nawet dla człowieka najmuzykalniejszego, — zamiast podziwu, na jaki zasługują, — znużenie niektórymi scenami, u Wagnera prawie zawsze długimi, czyniącymi na nieprzygotowanym wrażenie przeciążonego bogactwem chaosu. Po pierwszych przedstawieniach Niemiec Lindau, któremu nie wypada zbyt wiele ganić, uskarża się jednak, że scena kuszenia za długa, — Francuz Bellaigue bez ceremonji nazywa ją otchłanią nudy, — ja zaś, przestudjowawszy ją wprzód dokładnie, słuchałem jej z niewypowiedzianem przejęciem i zachwytem, a zapadnięcie kurtyny wywołało we mnie okrzyk żalu.

Obowiązkiem krytyka, chcącego dać ocenę muzyki Parsifala, jest stwierdzić na wstępie, że jest ona od początku do końca muzyką mistrzowską; — że zatem, jeśli się może mówić o jakichkolwiek jej wadach czy brakach,

to tylko tak, jak się mówi o plamach na słońcu. Powiada bardzo trafnie znakomity krytyk francuski, Hello, że są prawdy, które się czasem stają fałszami, a to przez miejsce, jakie się im wyznacza, przez zaniedbanie innych prawd, przez ton, jakim się je wypowiada i t. d. W samej rzeczy, nader często bywa, że krytyka, pojmując swoje zadanie głównie jako ujemne, jako obowiązek wytknięcia braków, paczy pojęcie czytelnika o dziele sztuki, choćby jej zarzuty były zupełnie słuszne; dając im bowiem miejsce zbyt szerokie, zapomina najczęściej o uwydatnieniu stosunku doniosłości usterek do wartości dzieła ogólnej. Ten sam pisarz na innem miejscu powiada doskonale, że podstawową cechą prawdziwego krytyka sztuki jest zdolność do zachwyty. Bo i jakżeby mógł oceniać piękno bez odczucia go, — a czyż odczucie piękna jest możliwe bez zachwycenia się niem? A więc: krytyk godny tej nazwy musi przed muzyką Parsifala głęboko skłonić głowę i uznać jej potęgę, jej polot, jej niezmierne bogactwo pomysłów, swobodę i zręczność w wyzyskaniu tych pomysłów, w ciągłym wydobywaniu z nich coraz to nowych, niespodzianych odcieni i efektów, — a już o przepychu i barwności orkiestracji wspominać chyba jest zbytecznem, mówiąc o dziele Wagnera. Dopiero oddawszy ten wyraz uznania, wolno nam począć rozglądać się w tej skarbnicy piękna, różniczkować jej składniki i wskazywać pomiędzy niemi te, które silniej lub słabiej działają na naszą zdolność do zachwyty.

Przy wykładzie treści poetyckiej miałem już sposobność podnieść dwa momenty pełne tak niewysłowionego wdzięku i uroku, że tutaj nie mogę o nich nie wspomnieć powtórnie; są to: scena dziewcząt-kwiatów w drugim akcie i Czar wielkopiątkowy w trzecim. Wagner, ten genjusz siły, którego każdy frazes muzyczny tchnie nieodłączną, zdaje się, od jego natury potęgą, rozłacza przed nami w tych dwu ustępach takie skarby miękkości, tkliwości, liryzmu, że stajemy zdumieni, oczarowani, podbici, rozmarzeni. Oba te ustępy stanowią do pewnego stopnia zamknięte w sobie jednostki, t. j. nie są tak splecione z powtarzających się w ciągu całego dramatu *leitmotiv*'ów, jak części pozostałe. O pozostałych zaś należy przedewszystkiem zauważyć, że od początku

do końca sztuki utrzymują ciągłość myśli i organiczną jedność treści. Motywy cechujące tak wiernie towarzyszą tym elementom akcji, jakie wyrażać mają, że mowa ich staje się wpředce dla nas zrozumiałą, łączy się w naszym zmyśle z uczuciami, jakie owe pierwiastki akcji w nas budzą.

Tutaj jednak wyznać muszę, że przy całym podziwie, jakim mnie napełnia genialna w tym względzie pomysłowość Wagnera, nie mogę się oprzeć wrażeniu tu i ówdzie pewnej jakby pedanterji w stosowaniu, czasem może zbyt czułym, *leitmotiv*ów. Wrażenie to sprawiał już *Pierścień Nibelunga*. Powołując się na określenia dane na wstępie, powiem, że zwłaszcza przywiązany do danej osoby, lub konkretnego przedmiotu, stały w ciągu dramatu motyw cechujący może mieć uzasadnienie jedynie w wypadku, jeżeli pojawienie się tej osoby, lub wspomnienie tego przedmiotu, ma w nas budzić stale jednakowe uczucie, to uczucie, którego ten ów motyw ma wyrażać. Gdy jednak np. jeden i ten sam motyw towarzyszy ukazaniu się młodzieńczego, nieświadomego, beztroskiego Parsifala-łuczniaka w 1-m akcie i wkroczeniu w 3-m Parsifala męża dojrzałego, przez życie i cierpienie wyrobionego, górnej swej misji świadomego, — doznajemy wrażenia jakiejś estetycznej pomyłki. Napisał pewien złośliwy krytyk, że u Wagnera żadnej z osób działających nie wolno pojawić się na scenie bez okazania w orkiestrze swego pasportu. W samej rzeczy, stosowanie do osób lub przedmiotów konkretnych cechującego motywu, przeznaczonego z natury swej na wyrażenie tonu uczuć, jest może wogóle niewłaściwym rozszerzeniem jego zadania; a już gdy przytem poczyną się on kłócić z budzącem się w nas uczuciem, wtedy staje się rzeczywiście owym pasportem, którego okazywania nikt z nas nie żąda.

I jeszcze jedno poważę się w muzyce Parsifala zakwestjonować. Wagner, jak wiadomo, wyprzedził wszystkich współczesnych sobie twórców w śmiałości przejść muzycznych i harmonij. Wielu z nas doskonale jeszcze pamięta czasy, kiedy wagnerowskie harmonje wprawiały w przerażenie ludzi najbardziej muzycznie rozwiniętych, ale wychowanych na Beethovena i Chopina. Była to jednakże stanowczo tylko rzecz nieprzyzwyczajenia, bo wagnerowskie zu-

chwalstwa są zwykle porywająco piękne, — dość przypomnieć *Tristan!* — i owi początkowo przerażeni w ogromnej większości poprzehodzili z czasem do obozu admiratorów. W Parsifalu jednak jest ustęp, w którym, zdaje mi się, śmiałość przechodzi w rzeczywiste zuchwalstwo, a tym jest: początek przełamywania trzeciego aktu, złożony z uharmonizowanego dziko motywu przygnębienia rycerzy, przechodzącego następnie w motyw błędzenia Parsifala. Jachimecki mówi słusznie, że w tym ustępie „harmonja oddała stanowczo pierwszeństwo dyssonansowi przed konsonansem“, i powiada dalej: „Preludjum 3-go aktu stało się punktem wyjścia dla nowoczesnej muzyki. Błądzący po bezdrożach Parsifal pociągnął za sobą kompozytorów młodszej generacji..., którzy dążąc na Monsalvat sztuki... schodzą często na szlaki przeciwne“. Bodaj, że tak jest. Bodaj, że Wagner, ufny w siłę, z jaką był poprzednio wydarł pięknu nieznane dotąd światu jego tajniki, w tym ustępie, zresztą dla muzyka niezmiernie interesującym, uległ pokusie pychy, pokusie spróbowania, azali się nie uda wyłamać z pod despotycznych praw dziedziny przez siebie z takim powodzeniem zawojuowanej, azali się nie uda narzucić pięknu prawideł nowych, we wnętrzu własnego ja zrodzonych, — i tem pchnął plejadę młodszych, o wiele słabszych, ale pysze niemniej przystępnych talentów na tory szukania nowych efektów bez liczenia się z fizycznym bólem uszu słuchaczy. Ale prawa piękna, jak i prawa moralne, nie w człowieku, lecz poza a raczej ponad nim mają swoje źródło, — a to źródło ma nieprzepartą moc i trwałość. Toteż ośmielę się wyrazić tu przekonanie, że owym młodszym twórcom, błądzącymi śladami Parsifala, nie jest przeznaczona nieśmiertelność, którą sam Parsifal już był sobie na wieki zdobył, trafiając odrazu w pierwszym akcie na „Monsalvat sztuki“.

A skoro powróciliśmy myślą do aktu pierwszego, porzućmy poszukiwanie plam na słońcu i spieszymy złożyć hołd, stanowiący poniekąd punkt ciężkości mojej oceny muzyki Parsifala. Muzyka ta zawiera jedno z najwyższych, moim zdaniem, stojących arcydzieł, jakie dotąd posiadamy, jeden z najdoskonalszych płodów genjuszu ludzkiego w sztuce, rzecz przepiękną, ustęp otwierający, jak słusznie mówi Liszt,

„najbardziej niebiańskie wyżyny sztuki“, — a tem jest muzyka mistycznego obchodu w świątyni w akcie pierwszym (powracająca częściowo w trzecim a zapowiedziana w *Vorspiel'u*), od pierwszego wezwania Amfortasa przez Titurela, do chwili, kiedy wraca jasność dzienna; słowem, cały ustęp zawierający chóry z kopuły i scenę rozpacz Amfortasa. Przed tą wzniosłością, tą istną cudownością natchnienia, tą doskonałością całego, ze stopienia akcji z muzyką powstającego obrazu, tą potęgą wyrazu — krytyka ujemna milknie; zostaje miejsce tylko dla podziwu, dla zachwyty. Wyznaję, że nie znam wogóle dzieła sztuki wyższego. Jestto, mojem zdaniem, punkt kulminacyjny, jaki dotąd zdołała osiągnąć sztuka, jaka powstaje ze związku muzyki z poezją dramatyczną. I ten zachwyt dzielają wszyscy krytycy. Nawet ów Bellaigue, piszący o Parsifalu z przekąsem, nieuniknionym prawie u Francuza w dwanaście lat po Sedanie, o scenie na Monsalvacie mówi z najżywszym entuzjazmem; powiada nawet, iż nie dziw, że Wagner, — który umarł w pół roku po pierwszej serji przedstawień Parsifala, — nic już po nim nie napisał, gdyż po usłyszeniu takich anielskich chórów na ziemi mógł słuchać już tylko pień prawdziwych aniołów w niebie.

Tym hołdem zamykając sprawozdanie z muzyki Parsifala, wróćmy jeszcze do treści poetyckiej dramatu, czyli do jego właściwego „ja“, jakieśmy się wyrazili. Analizowaliśmy jej części składowe w miarę, jak się przed oczyma naszemi przesuwaly; teraz wypada nam objąć ją jednym spojrzeniem, uprzytomnić sobie jej genezę i istotę, i ocenić jej znaczenie, jej doniosłość.

Z czego powstał w duszy Wagnera Parsifal? Nie z czego innego, jeno z najgłębszych, najtajniejszych wierzeń i duchowych aspiracyj twórcy. Z nich zaś powstawszy, jest on do nich poniekąd kluczem. Analizę wierzeń Wagnera w ciągu całego jego życia przeprowadzić — byłoby nie łatwo, rozwijały się one bowiem i zmieniały tak znacznie, że nie trudno znaleźć w jego pismach z różnych epok dwa zdania wręcz sobie przeczące. Poglądy rozwinięte przez niego w rozprawie „Religja i sztuka“, acz pomocne do poznania jego myśli, nie dają nam żadnego systematu skończonego,

są subiektywnie dowolne, miejscami chaotyczne. Wśród nich znajdujemy jednak już to charakterystyczne zdanie: „Założyciel religii buddyjskiej był wysoce mądry, ale założyciel chrystjanizmu był boski”. W rezultacie, to, co nam Wagner swojemi pismami w ciągu życia z tajników swej duszy zdradza, ogólnem mianem daje się objąć jednym tylko: gorące i szczere szukanie prawdy. I może dlatego, nie doszedłszy jeszcze do syntezy, zwlekał on tak, jakeśmy widzieli, z wykonaniem planu zakreślonego tak dawno, poczętego w chwili, gdy, może jeszcze bez jasnej jego świadomości, kompas jego ducha począł się orientować ku Chrystusowi. Nas jednak tutaj interesuje najbardziej epoka bezpośrednio poprzedzająca pracę nad Parsifalem, chwila, w której ów kompas nabrał bardziej stałego kierunku, a na tę chwilę mocne rzuca światło ciekawa relacja postronna, którą tu chcę przytoczyć, tem może cenniejsza, iż z obozu wręcz odmiennie nastrojonego pochodząca.

Znane są dzieje stosunku Fryderyka Nietzsche'go z Wagnerem. Twórca teorii „nadczołowieka”, dostrzegłszy w Wagnerze potęgę twórczą iście nadludzką, zapalał dla niego entuzjastycznym podziwem, i w dwu pismach swoich: „Narodziny tragedji” i „Ryszard Wagner w Bayreuth” postawił go w rzędzie najwyższych genjuszów wszech czasów. Osobiste zbliżenie spotęgowało na razie ten zapal. W samej rzeczy nietrudno zrozumieć, iż wagnerowski Zygfyrd, nie znający uczucia strachu ani prawideł moralnych, musiał zachwycić Nietzsche'go jako artystyczne wcielenie jego idei nadczołowieka. Ale wkrótce poczęło się to, co biografowie nazwali „polaryzacją” tych dwu duchów tak do siebie niepodobnych, ich stopniowe oddalenie się wzajemne. Po Zygfyrdzie nastąpił Parsifal, antyteza nietzsche'owskich poglądów i rojeń. Z najwyższego podziwu Nietzsche przerzucił się... mało powiedzieć w przeciwną ostateczność, wpadł literalnie we wściekłość. Jego pisemko: *Der Fall Wagner* pisane jest wprost z pianą na ustach; tą pianą bryzgą on na twórcę wówczas już nieżyjącego, lży go, nie cofa się nawet przed osobistemi, nieszlachetnemi insynuacjami.

Ale nie o samą tę, dość zresztą znaną historję mi chodzi, lecz o cenny szczegół, który znajduję w ogłoszonym po

śmierci Nietzche'go zyciorysie jego, napisanym przez jego siostrę, panią Förster. Opisuje ona opowiedziany jej przez brata ostatni wspólny jego spacer z Wagnerem w Sorrento w jesieni 1876 r. Píše: „Wagner począł mówić o planie Parsifala... i to dziwnym sposobem nie jako o planie artystycznym, ale jako o chrześcijańsko-religijnem przeżyciu własnem..., począł nagle wyznawać bratu memu, iż przebywał uczucia i doświadczenia (*Erfahrungen*) chrześcijańskie, jako to np. skrucha, pokuta i t. p. i że skłaniał się ku różnym chrześcijańskim dogmatom. Opowiadał mu np. o rozkoszy (*Genuss*), jaką zawdzięczał nabożeństwu Komunii św., i to, rozumie się, pozbawionemu wszelkiej ozdoby protestanckiemu; gdybyż to przynajmniej chodziło o katolicką mszę, która na każdym artystycznie czującym człowieku najgłębsze wrażenia wywierać musi!... Mój brat uważał za niemożliwe, ażeby ktoś, który jak Wagner wypowiedział się był jako ateista, mógł kiedykolwiek powrócić do pobożnej, naiwnej wiary, nie mógł sobie zatem inaczej wytłumaczyć niespodziewanej zmiany, jak tylko jako próbę pozyskania sobie panujących w Niemczech a ku pobożności się zwracających władz, w tym jedynym celu, żeby mieć powodzenie“. Wyznam tu, że to tłumaczenie, potworne zaiste w swej istocie, nikczemne zapewne w intencji, wydaje mi się przytem zdumiewająco nieinteligentnem w stosunku do Wagnera, stojącego wówczas u szczytu sławy wszechświatowej. Dalej pani Förster, prawdziwe *enfant terrible*, píše: „Gdyby Wagner był bratu memu z całą prostotą i szczerością powiedział: w tem średniowieczu ze spofęgowaniem jego uczuciem religijnem tkwią silne podniety dla artysty,... gdyby był z troszką złośliwej ironji rzekł: mam ochotę ten nastrój epoki ubrać w muzykę, mój brat byłby to doskonale zrozumiał i pomysł pochwalił. Ale tej komedji Wagnera, jak gdyby on sam stał się naiwnym, pobożnym chrześcijaninem, brat mój nie mógł znieść. Wydało mu się nieopisanie smutnem, że ten Wagner, który z niespożytą energją ongi przeciwstawił się wrzawie całego świata, obecnie złamany, poddał się panującemu duchowi czasu i stawał się oszczercą życia“.

Uległem pokusie przytoczenia tego interesującego ustępu w szerszych może rozmiarach, niż przedmiot mój tego wy-

magają, bo pani Förster jest w nim ciekawą przedstawicielką całych zastępów ludzi, którzy jednej ogromnej dziedziny ludzkiego ducha nie rozumieją wcale, a o niej wyrokuja, w praktyce zaś hołdują dwulicowości. Bo gdyby zatem Wagner był w duchu kpił z własnego dzieła i mówił o niem *mit etwas Schelmerei*, to byłby „prosty i szczery“, ale niewolno dziełu płynąć z głęboko odczutyh przeżyć własnych, — to: komedja. Ale może to nie komedja? Wtedy jest „nieopisanie smutnem“, że twórca Zygfrйда dał się „złamać“ i stał się *ein Verleumder des Lebens*. Chrześcijanin — oszczercą życia? Biedny Nietzsche!

Ale wróćmy do przedmiotu. Łatwo możemy zrozumieć, jakim był ciosem dla tak zaciętego wroga chrystjanizmu, jakim był Nietzsche, powrót doń człowieka, którego on, Nietzsche, w obliczu świata całego obwołał był jako najgęnnniejszego wśród współczesnych; pojmujemy więc, że jego zgryźliwy, ponury temperament podszeptał mu nazwanie wynurzeń Wagnera komedją i podsuniecie niecných pobudek; że wreszcie gdy poznał Parsifala, potwierdzenie szczerości wyznań Wagnera, doszedł do szalonego rozdrażnienia i rozpoczął przeciwko niemu kampanję pism oszczerczyh. My jednakże, poznawszy to dzieło, stworzone przez Wagnera wkrótce po owym spacerze, nie możemy się ani chwili zawahać w mocnem i jasnem przeświadczeniu, że jego zwierzenia były szczerym wyrazem stanu jego duszy. Z własnych więc ust jego dowiedzieliśmy się, że przechodził przez głębokie przeżycia religijne, że skłaniał się ku dogmatom chrześcijańskim, że przejmowała go idea skruchy, idea pokuty. A gdy to wyznanie zestawimy z treścią Parsifala, dojdziemy do stanowczego wniosku, iż, — jakiegokolwiek można z punktu widzenia któregośkolwiek z wyznań chrześcijańskich podnieść niepoprawności w wierzeniach i wynurzeniach literackich Wagnera, — faktem niewątpliwym jest, że on samą istotę wiary Chrystusowej przeniknął, że ją odczuł do głębi, że się nią przejął, — i więcej niż to, — że go ona podbiła, że nim ośwładnęła. Inaczej nie byłby stworzył jej artystycznego obrazu tak wiernego, tak żywego, tak bezwzględnie z jej najgłębszą, istotną treścią zgodnego. Prostaczek nie byłby usłyszał skargi Zbawiciela na niegodność rąk piastujących

go, gdyby ta skarga nie była szarpnęła duszą samego Wagnera w jej głębi; rozpacz Amfortasa nie umiałaby być tak niesłychanie wyrazistą i wymowną, gdyby Wagner nie był sam doświadczył bólu skruchy. Siła Parsifala leży w jego szczerości. Po wielu burzach życiowych i długiem szukaniu prawdy, Wagner ukląkł przed Chrystusem, i u Jego to stóp w hołdzie złożył dzieło stanowiące syntezę jego całozyciowych dążeń, jego najgłębszych rozmyślań i ukochań kwiat jego ducha, — dzieło, które był zgóry nazwał ostatniem i najświętszem swoim dziełem.

Tem jest Parsifal widziany ze strony jego twórcy. Spytajmy teraz, czem on jest obiektywnie, w czem leży główne znaczenie dla nas myślowej treści Parsifala. Czem jest Parsifal w istocie swojej? Jest między arcydziełami sztuki bodaj że jedynem, którego bezpośrednim przedmiotem, istotnym tematem jest stosunek człowieka z Bogiem. Mówiąc „bodaj że jedynem“, ja bynajmniej nie zapominam o *Boskiej Komedji*, o *Raju utraconym* Milтона i innych t. p. dziełach szerszego pokroju, — gdyż oczywiście pomijam tu egotyczną lirykę, — w których mamy, jak w Parsifalu, styczność treści z religią. Ale wszystkie te dzieła mają za kanwę poszczególne dane Objawienia, we wszystkich przemaga pierwiastek epicki, żadne z nich nie wzięło tak, jak Parsifal, stosunku człowieka z Bogiem wprost z życia, i nie wzięło go za przedmiot sztuki zupełnie wolnej, od faktów historycznych całkowicie oderwanej, dogmatów nie dotykającej, — sztuki, w której jedynie swobodna artystyczna fantazja maluje symbolami nić, wiążącą człowieka z Bogiem. Żadne z dzieł tamtych nie przedstawia nam, jak Parsifal, obrazu, gdzie widzimy z jednej strony usymbolizowaną ludzkość, całą gamę moralną ludzkości od przepastnych nizin aż do szczytów, — a z drugiej strony unaocznionego (w świętym Gralu) Ducha Zbawiciela, i gdzie rozgrywa się przed nami cały dramat stosunku tej ludzkości do Bóstwa przez pośrednictwo Chrystusa.

I to Parsifalowi wyznacza stanowisko wyłączne wśród arcydzieł sztuki, a zarazem stanowi jego ogromną doniosłość. By tę doniosłość uznać, nie potrzeba nawet być chrze-

ścijaninem; człowiek niereligijny nawet, o ile jest prawdziwie inteligentny i głębiej myślący, zrozumieć musi, jakim klejnotem w skarbnicy sztuki jest dzieło najwyższego pokroju, odtwarzające z potęgą niezrównaną największy, najsilniejszy, najobfitszy w skutki, najżywszy z duchowych prądów, jakie znają dzieje. Trafić zaś głębiej może Parsifal do każdej duszy, w której drga struna religijna, — a więc odczuć go może i przekonany buddysta; pewny jestem, że taki Rabindranath Tagore, szczególnie jeśli rozumie muzykę, byłby przezeń do głębi wzruszony. Niemniej jednak zwraca się Parsifal przede wszystkim do chrześcijanina i dla niego największe ma znaczenie i doniosłość. Dając mu przejmującą, porywającą odtworzenie w sztuce istotnej treści religii, jej rdzenia, i powołując dla artystycznego przedstawienia tego najwznioślejszego ze wszystkich tematów nieznanę przedtem siłę wyrazu, darzy go, o ile jest wrażliwym na mocarne połączenie słowa z muzyką, źródłem wrażeń, z jakim chyba żadne inne dzieło sztuki nie może się równać. I nie tylko wrażeń, lecz wzruszeń, które nie mogą pozostać bez wpływu na pogłębienie w nim uczuć mających dążność ku górze. Tę stronę Parsifala krytyka niedość podnosi, i świat chrześcijański stanowczo nie docenia drogocennego klejnotu, jaki w nim posiada. O podkreślenie tego faktu chodziło mi. Szczęśliwy byłbym, gdyby mi się udało choć w niektórych moich czytelnikach obudzić odczucie tej wysokiej wartości duchowej, jaką Parsifal przewyższa wiele innych, często — kroć szerzej sławionych arcydzieł.

Kończąc na tem ocenę ogólną Parsifala, pozwolę sobie jeszcze wywołać jedno z tych wrażeń, jakie budzić on może w duszy chrześcijanina. Oto mówi mu on: jeśli kiedykolwiek na widok postępów zdobyczy Klingsora, omdlenia obrońców dobra, znikczemnienia strażników św. Grała, zaniku źródeł siły, pocznie cię ogarniać zwątpienie lub rozpacz, — odepchnij je, *sursum cor!* Gdyby nawet liczba jego obrońców do małej garstki stopniała, Monsalvat wszakże położony jest na niedostępnej dla grzeszników skale! Ufaj i trwaj! Przyjdzie chwila, gdy Bóg, może ze środowiska do tego najmniej się nadającego na pozór, powoła wybrańca swego;

a ten dotrze do Monsalvatu, ujmie świętą czarę w silne
a czyste dłonie, podniesie ją wysoko ponad tłumy, krew
święta znowu jasnym światłem szeroko zabłyśnie, budząc
nowe siły, — a z nieba spłynie biała gołębica i nad głó-
wami wiernych zawiśnie.

Konstanty Przewłocki.

Czas pracy ze stanowiska ekonomji i etyki.

Praca ludzka jako jeden z czynników produkcji, wytwarzając dobra ekonomiczne, spełnia dzieło podboju przyrody przez przystosowywanie jej do potrzeb człowieka, pana ziemi. Każde zadośćuczynienie potrzebie sprawia zadowolenie, radość, szczęście. Te psychologicznie dodatnie uczucia pobudzają ludzi do poprawiania swego bytu, t. j. do osiągnięcia możliwości zaspakajania coraz większej liczby różnorodnych potrzeb, które są w kierunku wzrostu bardzo elastyczne i mają to do siebie, że nie zostaną na ziemi nigdy całkowicie nasycone, jako że serce człowieka nie spocznie, chyba w Bogu (św. Aug.). Ilość, rodzaj i siła odczuwanych potrzeb świadczą powszechnie o stopniu cywilizacji jednostki, czy narodu, możność ich zaspokojenia o ich bogactwie, dobrobycie, zaś realizowana dążność do mnożenia potrzeb i będących wstanie im zadośćuczynić środków, zwie się ogólnie postępem kultury, oczywiście materialnej. Hasła: cywilizacja, bogactwo narodu, postęp są dość popularne, chętnie wygłaszane, a przyoblekanie ich w ciało jest spełnianiem nakazanego przez Stwórcę podboju natury: „czyńcie ją — t. j. ziemię — sobie poddaną“. Czynnikiem więc materialnego postępu jest produkcja, a czynnikiem produkcji i to nie najpośledniejszym, ale tym co ją ożywia, któremu podporządkowują się kapitał i przyroda, jest praca ludzka, zarówno umysłowa jak fizyczna, choć nam obecnie chodzi głównie o tę drugą.

Ponieważ co wzmagą produkcję, to również wpływa

pomyślnie na postęp cywilizacji, przeto bliską jest myśl, by w imię tak szczytnego hasła jak „cywilizacja, kultura“, pociągać wydajność pracy. Jako najprostszy zaś sposób osiągnięcia tego (wydajności), narzuca się przedłużenie dnia roboczego wedle najkrótszej logiki: im dłużej ktoś pracuje, tem więcej robi. I zasadę tę stosowano bardzo nawet konsekwentnie w gospodarstwach wytwórczych względem tych, co pracą fizyczną na chleb zarabiać byli zmuszeni. Robotnicy wznosili w górę wspaniały gmach kultury, ale sami z jego dobrodziejstw korzystać nie mogli, zalani stale potem, wyczerpani, obdarci, — szczęśliwi, gdy fizjologiczne potrzeby spania i jedzenia choć w nędzny sposób zadowolili.

Wzmaganie produkcji przez przedłużanie czasu pracy wzbudziło już w pierwszej połowie XIX w. reakcję, przybierającą stopniowo na siłach. Socjaliści podnieśli niegdyś jako ideał ośmiodzinny dzień roboczy, który dziś został całkowicie osiągnięty. Profesor Czerkawski jest zdania, że oznaczenie długości dnia roboczego jest czysto formalne, a żądanie to spowodowała raczej „dążność do jakiejś arytmetycznej estetyki (8 godz. pracy, 8 zabawy, 8 spoczynku), aniżeli właściwe tendencje ekonomiczne“. ¹⁾ Nie wdając się na razie w polemikę o motywy takiego żądania stwierdzić musimy fakt, że dzienny czas pracy fizycznej został w przeciągu stulecia w Europie zmniejszony mniej więcej do połowy i powszechnie międzynarodowem i państwowem ustawodawstwem ustalony właśnie na ośm godzin.

Ciekawym jest stosunek przedsiębiorców do stopniowego skracania dnia roboczego. Kiedy w połowie XIX wieku w Anglii myślano o ograniczeniu dnia pracy do 10 godzin, John Bright zapowiadał w parlamencie ekonomiczną ruinę kraju, jako następstwo „zgubnej reformy“. Podobne groźby powtarzali przemysłowcy w Szwajcarji w r. 1877, gdy wprowadzono ustawowo 11 godzin pracy w fabrykach. Toż samo się działo w r. 1891 w Niemczech, a w r. 1901 we Francji. ²⁾ Tymczasem te pesymistyczne proroctwa nigdzie się nie spełniły. W okresie przedwojennym cały szereg przedsiębiorców

¹⁾ Czerkawski Włodz. *Polityka ekonomiczna* r. 1919, str. 184.

²⁾ Por. *Przegląd Powszechny* r. 1913, październik, str. 34.

w Ameryce, Anglii, Niemczech wprowadzili dobrowolnie, bez żadnego nacisku, w swych zakładach 9-cio godzinny dzień roboczy i to nie z pobudek idealnych, ale z czystego wyrachowania. Doświadczenia mianowicie wykazały, że skrócenie czasu pracy nie obniża koniecznie jej wydajności, ale często powiększa i pomyślnie wpływa na zmniejszenie konta kosztów produkcji. Robotnik bowiem obniżoną liczbę godzin może wyrównać więcej natężoną pracą, co przedsiębiorcy przynosi korzyść w postaci oszczędzonego popędu, światła, opału, zużycia maszyn. Wydajność jeszcze się zwiększa, gdy przedsiębiorstwo jest należycie zorganizowane. Wojna przyniosła niemal całemu światu robotniczemu 8-mio godzinny dzień pracy, a wysiłki inżynierów obecnie zmierzają ku temu, by wydajność skróconego dnia pomnożyć przez udoskonalone maszyny, przez naukowe zorganizowanie przedsiębiorstwa tak, by każdy ruch robotnika był produktywny, a energia ludzka się nie marnowała (Tayloryzm). Chodzi o to, by pracować czas krótszy, ale racjonalniej, intensywniej. W Polsce w salinach Wieliczki przeciętna wydajność pracy jednego robotnika wynosiła 150% w stosunku do wydajności z r. 1913.¹⁾

Urzędowy organ Międzynarodowego Biura Pracy *Revue Internationale du Travail* z list. 1924 r. opisuje wyniki badań nad ankietą, przeprowadzoną przez rząd belgijski odnośnie do doświadczeń z 8-mio godz. dniem roboczym. Przytaczamy je według streszczenia, zamieszczonego w polskim *Przewodniku Społecznym*:

„Badania starano się tak przeprowadzić, by objęły one możliwie wszystkie rodzaje pracy człowieka: wysiłek napół automatyczny n. p. utrzymywanie maszyny w ruchu, wysiłek fizyczny (muskularny), wysiłek ręczny, oparty na zręczności, wysiłek całkowicie automatyczny i wreszcie wysiłek oparty na refleksji robotnika. Zrobiono zaś to doświadczenie, że przy skróceniu czasu pracy z 56, 2 godzin na 45, 6 w tygodniu przy pewnych robotach półautomatycznych n. p. przy zakładaniu zapalników do pocisków, urosła wydajność z 100 na 118, a dziennie z 100 na 109. Przy innych robotach w tejsze

¹⁾ *Głos Narodu* z 4. I. 1926 r.

fabryce produkcja wzrosła do 102 lub też spadła do 98. Skrócenie czasu pracy z 58, 2 godzin do 51, 2 przy robotach wymagających naprężenia mięśni wywołało stosunkowy wzrost produkcji ze 100 na 112. O wiele większe znaczenie ma krótszy dzień pracy tam, gdzie roboty wymagają zręczności. Przedewszystkiem stwierdzono spadek wydajności w zakładzie, stosującym 10-godzinny dzień pracy od 7—12%, podczas ostatniej godziny przedobiednej i pierwszej poobiednej. Były takie wypadki, że skrócenie czasu pracy z 58, 9 na 47, 2 godzin wydało w wyniku 6% zysku. Nawet przerwy kilkuminutowe w pracy wykazują korzyść odnośnie do wydajności pracy. Po zaprowadzeniu przerwy dziesięciminutowej w fabryce kartonów, czynnej 8 godzin dziennie, wzrosła wydajność o 5—13%. Przy robotach automatycznych nie wydały badania tak wyraźnych rezultatów, gdyż niektóre z nich wymagają stałego wysiłku, inne zaś wielkiego natężenia tylko raz na parę godzin. W niektórych działach produkcji skrócenie dnia do 6 godzin pracy odbiło się dodatnio na wydajności godzinnej, ale nie powiększyło wydajności ogólnej fabryki. Poza tem wykazał się korzystny wpływ skrócenia pracy na pracowników pseudoumysłowych (zece-rów) i umysłowych.

Ogólne wyniki badań wypadły więc na korzyść ośmiodzinnego dnia pracy.¹⁾

Widzieliśmy, że nie tylko żądania robotników, ale i względy ekonomiczne przemawiają za skróceniem dnia roboczego. Można jednak w wielu wypadkach mieć poważne wątpliwości, czy nawet najbardziej racjonalna organizacja i największe natężenie pracownika potrafią zawsze w przyjętym dziś powszechnie czasie 8 godzin osiągnąć wydajność dawniejszych 10 czy 11 godzin. Owszem jest pewnem, że tam, gdzie główną pracę wykonują urządzenia maszynowe, przy robotach automatycznych, natężenie nie zdoła co do wydajności wyrównać skróconego czasu pracy. Wobec tego nasuwa się słuszny wniosek: ośmiodzinnny dzień roboczy w wielu wypadkach stoi w sprzeczności z interesem produkcji a w konsekwencji zmniejsza bogactwo narodowe

¹⁾ *Przewodnik Społeczny* r. 1925, luty, str. 234 i 235.

i opóźnia osiągnięcie wyższego stopnia cywilizacji. I gdyby na zredukowany czas pracy fizycznej patrzeć wyłącznie okiem bezwzględne go ekonomisty przez szkła wydajności gospodarczej, niezawodnie trzeba by go uznać w niejednym wypadku za reformę ujemną. Nie wolno jednak zapominać o tem, że sprawa długości pracy człowieka, a więc istoty nie tylko fizycznej, materialnej, ale i wolnej, nie może być rozważana jedynie buchalteryjnie, po kupiecku, ze stanowiska dochodu i rozchodu w gotówce, czy produktach, lecz musi być również oceniana z punktu korzyści, jakiego robotnicy zyskują dzięki tej reformie pod względem moralnym, umysłowym, rodzinnym, społecznym. Jeśliby nawet przez ubycie w sumie pewnej ilości dóbr ekonomicznych, nie wytworzonych z powodu skróconego dnia roboczego, opóźniło się nieco tempo postępu materialnego, to strata staje się sowicie powetowaną przez to, że w pochodzie ku cywilizacji, choć powolniejszym, biorą udział liczne rzesze, zwiększone o masy proletariatu, który dotąd stale przepracowany nie miał siły, ni czasu na korzystanie z dobrodziejstw kultury. Przytem wszelkie bogactwa i postępy materialne, jakkolwiekby były wysoko cennione, nie mogą być wyłącznym celem, któremu by należało podporządkować i poświęcić wszystkie dobra człowieka, zapragnąwszy całą osobę ludzką do tyrańskiego rydwanu produkcji. „Bo cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, jeśliby na duszy swej szkodę poniósł“? ¹⁾ „Ni sprawiedliwość, ni ludzkość nie pozwalają na to, aby wymagać pracy w takiej ilości, iżby duch tępiał, a ciało upadało ze zmęczenia“, pisze Leon XIII w *Rerum novarum*.

Trudną, a raczej niemożliwą jest rzeczą stwierdzić najzupełniej dokładnie, jak długi dzień roboczy powoduje takie zmęczenie ciała, iżby duch ponosił stratę, bo to zależy od krzyżujących się kombinacyj: 1) rodzaju pracy (ciężka, lekka, monotonna, urozmaicona, przerywana, niebezpieczna dla zdrowia), 2) warunków, w jakich się odbywa (na ziemi, pod ziemią, pora roku, wspólnie czy pojedynczo, pozycja

¹⁾ Ew. Mk. 8, 36.

²⁾ Leon XIII: Encykl. „*Rerum nov.*“ z 15. V. 1891.

ciała, higiena i t. d.) i 3) indywidualnych przymiotów osobistych pracownika (wiek, płeć, siła, zdrowie, wprawa...). Gdyby przy ustalaniu normy długości pracy w ciągu doby uwzględnić indywidualnie wszystkie elementy, ilość norm musiałaby się chyba równać liczbie robotników, a normy te dla poszczególnych ludzi specjalnie wyszukane, zmieniałyby się z dnia na dzień, zależnie od wzrostu, czy dekadencji czynników wchodzących w skład kombinacji. Ale nawet tak daleko posunięta skrupulatność (w teorii zresztą tylko dopuszczalna) w dążności do skreślenia granicy fizycznej trudu ludzkiego, poza którą „tępieje duch“, nie osiągnęłaby bezwzględego ideału, ponieważ brak jest dostatecznie dokładnych miar, jakiego należało zastosować do oceny wchodzących w grę elementów.

Jeśli zaś norma czasu pracy, jako wynik z kombinacji elementów trudnych do ścisłego oszacowania, nawet w pojedynczych wypadkach dla indywiduum nie może być ani idealnie dokładną, ani na dłuższy okres stałą, z tem większą słuszością (*a fortiori*) musimy stwierdzić, że 8-mio godzinny termin pracy jako norma powszechna, dla wszystkich rodzajów zajęć, w jakichkolwiek warunkach, dla ogółu robotników nie jest pod każdym względem ani ideałem, ani niezmiennym dogmatem. Należy ją co najwyżej uważać jako przeciętną miarę, w dzisiejszym stanie cywilizacji społeczeństw europejskich, dla średnio ciężkich robót, wykonywanych przez najbardziej do typu zbliżonych robotników męskich, w normalnie higienicznych warunkach. Dzisiaj bardziej odpowiada ona pracownikom Europy Zachodniej, zdolnym moralnie do wysokiego natężenia wysiłku w krótszym czasie, mniej w krajach na wschód położonych, gdzie, jak doświadczenie uczy, ludziom trudno przychodzi nie chwilowo, lecz stale intensywnie się wysilać. Robotnicy krajów słowiańskich, o ile nie przesiąkną dostatecznie pewną nerwowością i pośpiechem Zachodu, trzymają się w praktyce zasady, że „praca nie zajac, więc nie ucieknie“ i zwykle mniej energii w określonym czasie wydają, niżby fizycznie bez szkody mogli.

Ośmiogodzinna norma, będąc marzeniem świata robo-

tniczego w XIX wieku, urzeczywistnionem obecnie powszechnie, nie pozostanie na zawsze niewzruszonym tabu, ale będzie z pewnością jeszcze przesuwana i to nie tylko w formie wyjątkowych odchyleń, jakich wymaga życie i specjalne warunki, ale jako norma. Kierunek posuwania się idzie wyraźnie ku zmniejszaniu liczby godzin¹⁾ i to w miarę wzrostu tak kultury i technicznych form produkcji, jak zmian w organizmie człowieka, objawiających się w pogorszeniu jego fizycznej i psychicznej wytrzymałości. Już odzywały się głosy proroków wróżących, że „gdy klasa robocza... powstanie w całej swej strasznej potędze... po to, by wykuć spiżowe prawo, zakazujące pracować więcej jak trzy godziny na dobę, wówczas stara ziemia zadrży z radości, czując budzące się w sobie nowe życie...“²⁾ Ponieważ znamy przykłady urzeczywistniania się w różnych dziedzinach spraw ludzkich takich rzeczy, które niegdyś w sferze urojeń były umieszczane, trudno spełnienie tej wróżby, choć daleko idącej, bezwzględnie wykluczyć, na razie jednak możemy mieć nadzieję, że świeżo osiągnięta norma ośmiogodzinnego dnia pracy, względnie 48 godz. tygodnia (w Polsce 46), przynajmniej przez kilka dziesiątków lat pozostanie ogólnie w Europie (i w Ameryce) obowiązującą, oczywiście z dopuszczeniem wyjątkowych odchyleń ku górze i ku dołowi, przy uwzględnianiu rodzaju i warunków pracy oraz indywidualności robotników.

Jak już zaznaczyliśmy, długości dnia roboczego nie można określać jedynie ze stanowiska wydajności wytwórczej, bez żadnej troski o ludzki charakter pracy, o jej wpływ na istotę ludzką. Dobrobyt społeczny wynika nie tylko z czynników materialnych, ale i z moralnych sił ducha, które podkopuje zbyt długa praca, przynosząc wraz z wyczerpaniem fizycznym ciemnotę, zanik obyczajów, zaniedbanie życia rodzinnego, zwyrodnienie macierzyństwa,³⁾ wogóle poniżenie robotnika do rzędu zwierząt pociągowych, mających tyle wszystkiego odpoczynku, ile okazuje się niezbę-

¹⁾ Leon XIII w „*Rerum nov.*“ nie wymienia cyfr godzin pracy, ale mówi ogólnie: „aby dzień roboczy nie obejmował więcej godzin, niż siły pozwalają“, lub „iżby duch tępiał, a ciało upadało ze zmęczenia“.

²⁾ Paweł Lafargue: *Prawo do lenistwa*. Warszawa 1905 r., str. 41.

³⁾ Por. *Przewodnik Społeczny*, styczeń, 1925, str. 148.

dnem dla regeneracji utraconej energii i zachowania przed gospodarczo szkodliwym osłabieniem organizmu. To też nie dość jest nie dawać człowiekowi roboty ponad siły, t. j. ze szkodą organizmu, ani nawet równo z siłami tak, aby wy-czerpać cały obrotowy zapas energii, co wolno robić ze zwierzętami, lecz należy jeszcze z tych sił zostawić mu pewną część do wolnej dyspozycji, na rozwijanie przy ich pomocy swego ducha. Według panującego obecnie naogół przekonania ekonomistów, socjologów, lekarzy, inżynierów, opar-tego na doświadczeniach, ośmiodzinna nawet intensywna praca w ciągu doby pozostawia w zwykłych warunkach prze-ciętnemu robotnikowi wystarczający procent energii, który może być użyty do tego właśnie celu.

Długa, zależna praca fizyczna, zwłaszcza mechanizowana i monotonna (n. p. w fabryce) nie oddziałuje dodatnio na psychikę człowieka, nie sprzyja intelektualnemu rozwojowi, lecz przeciwnie przytępia zdolności umysłowe, wyjaławia duszę. Jakkolwiek podział społeczeństwa na pracowników umysłowych i fizycznych zawsze będzie miał swoją rację, to jednak niesprawiedliwością byłoby przyznać jednej klasie wyłącznie „prawo i obowiązek mózgu, a drugiej tylko mięśni”.¹⁾ Skrócony czas pracy, pozostawiając przedstawicielom mięśni pewien zapas energii, daje im możliwość wspi-nania się przez bogacenie swego ducha na wyższy szczebel kultury, co ku pożytkowi społeczeństwa zbliża do siebie krańcowe bieguny społeczne przez zmniejszenie odległości między wysoką inteligencją jednych warstw, a zupełną ciem-notą drugich.

Podstawową komórką społeczeństw jest dobra rodzina, złożona z ojca, matki i dzieci. Każdemu, kto nie ma powo-łania do stanu kapłańskiego, czy zakonnego, przysługuje naturalne prawo do zawarcia małżeńskich związków, zało-żenia rodziny. Nie można tego prawa odmówić robotnikowi, aby zaś robotnik mógł wieść życie rodzinne w sposób ludzki i nie ograniczał go do wspólnego posiłku i noclegu pod je-dnym dachem, ale prawdziwie i świadomie wychowywał dzieci na obywateli, ułatwiają mu znakomicie spełnienie

¹⁾ Por. *Przegląd Powszechny*, rok 1923, paźdz., str. 27 i n.

tego wielkiego zadania właśnie czas i siły pozostawione do jego dyspozycji poza pracą zarobkową.

Spółeczna natura człowieka pcha go instynktownie do zrzeszania się w związki z bliźniami. Robotnik bardzo wiele dotychczas zawdzięcza swoim organizacjom, które wzbudziły jego świadomość, wzmocniły jego pozycję wobec kapitalisty. Nadto uzyskawszy wszystkie prawa polityczne, stał się obywatelem państwa, który swoim głosem może wpływać na losy narodu. „To zaś wymaga pewnej dozy obywatelskiego wyrobienia, właściwej orientacji w ważniejszych przynajmniej zagadnieniach wewnętrznej i zewnętrznej polityki, zdolności oceny haseł i programów, znajomości ludzi. Tego wszystkiego zaś nie zdobywa inaczej, jak przez odpowiednią lekturę, słuchanie wykładów, dyskusję z innymi; że na to potrzeba sił i czasu, zbyteczna dodawać”.¹⁾

Skrócony do racjonalnej granicy dzień pracy (obecnie do 8 godzin) stwarza niezbędne warunki dla rozwoju inteligencji, wzmocnienia życia rodzinnego, podniesienia świadomości obywatelskiej, a przez to patriotyzmu szerokich mas robotniczych. Te zaś intelektualno-moralne skutki tak pożądane dla społeczeństwa powinny zrównoważyć ewentualne straty gospodarcze, wynikłe z pewnego skurczenia się produkcji w tych gałęziach, gdzie większe natężenie nie wyrównuje ubytku czasu. Ośmiogodzinna praca jednak sama przez się tych pożądanych i błogich skutków nie wywołuje, lecz je tylko umożliwia i ułatwia. Oszczędzony czas i energia mogą być użyte równie dobrze na dźwiganie się kulturalne, jak i na próżniactwo, pijaństwo, demoralizację. Niebezpieczeństwo takich nadużyć jest szczególnie wtedy groźne, gdy reforma przychodzi nagłym i wielkim skokiem, robotnik do niej zupełnie pod względem wychowania charakteru nie przygotowany, a nie znachodzi natychmiast odpowiednich instytucyj, któreby mu dały, lub przynajmniej wskazały pożądane ujście dla jego czasu i energii. Lekarstwem przeciwko nadużyciom nie może już dziś być zniesienie ośmiogodzinnego dnia pracy, uważanego przez cały świat robotniczy za swoją wielką zdobycz socjalną, bo wszelka w tym kierunku

¹⁾ *Przegląd Powszechny* 1923 r., październik, str. 29.

kampanja nie ma widoków powodzenia, a drażni niepotrzebnie liczne warstwy, ale wszczęcie planowego ruchu ku zainteresowaniu braci robotniczej temi sprawami, które są podstawową racją wprowadzenia krótszego dnia.

Spróbujmy obecnie zastosować rozważania o słusznej normie dnia roboczego do polskich ustaw, odnoszących się do czasu pracy, rozpatrywanych w poprzednich paragrafach. Ośmiogodzinna miara, jakkolwiek nie absolutnie idealna, w znacznej ilości wypadków osiąga, lub przynajmniej zbliża się do idealnego punktu sprawiedliwości. Robotnik trzymając się jej nie popełnia zabójstwa swego ducha, a z drugiej strony nie pracuje za mało z krzywdą współobywateli; zbyt bowiem mała wydajność pracy podnosiłaby w górę ceny artykułów wytwarzanych przez leniwego robotnika, narażając na straty inne warstwy społeczeństwa. Pozostaje jednak obszerna sfera wypadków, w których wyłożony w ciągu ośmiu godzin trud poważnie odbiega od punktu sprawiedliwości, jest za mały, niewystarczający. I gdyby to niedociągnięcie wydajności pracy w pewnych zawodach miało miejsce w jakimś zamkniętym, odosobnionym, Robinsonowskim państwie, lub w tych samych rozmiarach we wszystkich państwach, wyciskałoby się ono jako większa, lub mniejsza krzywda tylko na współobywatelach, ale przy dzisiejszem komunikacyjnem zbliżeniu się narodów, które przytem konkurując ze sobą nie cierpią u siebie ludzi za mało pracujących, niewystarczająca wydajność w jednym jakimś państwie mści się na samych mało wydajnych pracownikach przez to, że dzieła ich rąk będą za drogie, a więc odrzucone i zastępowane zagranicznymi jako tańszymi, co skutkach wywoła bezrobocie, albo za niedociągniętą pracę będą się musieli zadowolić nędzną zapłatą, jałmużną za próżnowanie. Jak we wszystkich naczyniach połączonych dnami ciecz do równego dochodzi poziomu, tak między państwami złączonemi wymiennym ruchem produktów, produktywność pracy w poszczególnych krajach musi osiągnąć tę samą miarę pod grozą podboju ekonomicznego społeczeństw mniej pilnych, za czem jak ponury cień sunie niewolnictwo polityczne.

W Polsce istnieją specjalne przyczyny, dla których re-

zultaty ośmiogodzinnej roboty często nie dochodzą do niezbędnego poziomu wysokości. Wspomnianym był fakt pewnej ociążałości, gdy idzie o pośpiech i systematyczne natężenie się robotników słowiańskich. Nie znaczy to, że nie są oni wogóle w stanie dorównać w wydajności swoim zagranicznym, zachodnim kolegom. Owszem emigranci polscy nieraz zyskują pochwały ze strony niemieckich, francuskich, amerykańskich pracodawców,¹⁾ widocznie więc dobrze się dostosowują w innem środowisku do powszechnie panującego tempa, ale u siebie również ulegają środowisku. Ci co przeszli już trening amerykański, po powrocie do ojczyzny na usprawiedliwienie swego mniejszego natężenia zwykli powtarzać, że się „tam dość napracowali” i o tym swoim wysiłku zagranicą (w Ameryce) zwykli mówić jak o czemś heroicznym.

Popadłby jednak w sprzeczność z rzeczywistością, ktoby chciał winę mniejszych wyników pracy przypisać wyłącznie robotnikowi. Przyczyniają się do nich również przestarzałe maszyny, wadliwe urządzenia zakładów i w powijkach dopiero będące zastosowanie t. z. „naukowej organizacji pracy”. W ostatnich czasach podnoszą głowy pionierzy naukowej organizacji przedsiębiorstw,²⁾ zdążający do lepszego usprawnienia polskiej produkcji przez umiejętne i najbardziej ekonomiczne zespolenie i zharmonizowanie czynności robotników. Gdy obecnie pojawiają się projekty, by w interesie sanacji gospodarczej przedłużyć w Polsce ustawową normę długości pracy, znany profesor, wybitny ekonomista krakowski A. Krzyżanowski w przedmowie do pracy Gehringa i Skrypczeńki zaznacza, że przedłużenie czasu pracy jest niewskazane, póki nie wejdzie w życie organizacja, zabezpieczająca lepsze wyzyskanie czasu obecnie obowiązującego. Gdyby po wprowadzeniu naukowej organizacji pracy okazało się, że przemysł i górnictwo w Polsce ciągle jeszcze nie wytrzymują konkurencji zagra-

¹⁾ H. Ford czyni bardzo pochlebną wzmiankę o zmyśle do wynalazków i udoskonaleń maszynowych: „Polacy robotnicy z wszystkich cudzoziemców zdają się być najsprytniejsi w tym względzie”. H. Ford: *Moje życie i dzieło*. Warszawa 1924 r. str. 93.

²⁾ Mokrzyński Józef Inż.: *Zarys organizacji pracy*, Lwów 1925 r.; Gehring Kazim. Inż. i Skrypczeńko Aleks. Inż.: *Naukowa organizacja pracy*, z przedmową prof. Dr. Adama Krzyżanowskiego, Kraków 1925 r.

nicznej, dopiero wówczas nadejdzie chwila zastanowienia się na serjo nad koniecznością przedłużenia ustawowego czasu pracy.¹⁾

Przytoczone zapatrywanie profesora Krzyżanowskiego, przeciwne pochopnemu przesuwaniu w Polsce ustawowych norm czasowych pracy, jako lekarstwa na jej niedostateczną wydajność, możemy uważać za wyraz opinii polskich ekonomistów społecznych w tej sprawie. Oczywiście, że lekarstwo to nie zostaje bezwzględnie wykluczone, ale należy je uważać za cięcie cesarskie, którem się wolno posługiwać dopiero w ostateczności, gdy wszystkie inne środki zawiodą. Tymczasem pozostawiając w spokoju ośmiodzinna normę, ów cenny klejnot „zdobyczy socjalnych“, mający doniosłe znaczenie dla moralnego podniesienia szerokich warstw, koniecznem jest wzmóc wysiłki w kierunku wywołania sumiennej intensywności w robocie i bardziej celowego wyzyskania czasu i energii ludzkiej. Jedno jest osiągalne przez moralny, wychowawczy wpływ na charakter robotnika, a drugie przez naukową organizację pracy.

Zanim te środki zaczną na wydajność skutecznie działać, można ją wspomagać czasowymi odchyleniami, które w dostatecznej mierze przewiduje art. 6 Ustawy z dn. 18 grudnia 1919 r. o czasie pracy w przemyśle i handlu. Ponieważ podstawa etyczna długości dnia pracy tkwi w umożliwieniu robotnikowi, jako istocie ludzkiej, rozwijania swego ducha, takie przedłużanie czasu roboczego, które tej podstawy nie wywraca, będzie z punktu widzenia zasad moralności dopuszczalne. Stwierdziliśmy powyżej, że termin ośmiodzinny nie jest ani idealnie doskonałym, ani bezwzględnie niezmiennym, ale kompromisową średnią, która ma tę wyższość nad innymi ilościami godzin, że przez wielu kompetentnych do wydania w tej kwestji sądu, została uznana w dzisiejszym stanie techniki fabrycznej i wytrzymałości organizmu ludzkiego, za miarę pracy najbardziej odpowiednią dla największej stosunkowo liczby robotników i rodzajów robót. To też krusząc kopje o zastrzykanie tej miary jako stałej, ze stanowiska etyki nie można się sprzeciwiać dopu-

¹⁾ Inż. Gehring i Skrypczeńko op. cit. str. 8.

szczalności odchyłeń w specjalnych wypadkach. Tem łatwiej wypada się na nie zgodzić, im mniej kryją w sobie niebezpieczeństwa dla duchowego rozwoju pracowników fizycznych. Ma to miejsce wtedy, gdy zajęcie jest lekkie, przerywane n. p. pilnowanie, usługiwanie i nie zabiera pracownikowi zbyt wielkiego zapasu energii. Ludzie szczególnie silni i dobrze zbudowani mogą bez żadnej dla siebie szkody pracować 1—4 nawet godzin ponad normę. Jeśli zaś muszą stosować się do miary na równi z kobietami, młodocianymi, cherlakami w porównaniu z nimi, tracą wszelkie korzyści (płaca za godziny nadliczbowe) ze swego uprzywilejowania od natury, co odczuwają jako krzywdę sobie wyrządzoną. Art. 6 (ust. z 18 XII 1919 r.) przewiduje odchylenia aż do 12 godzin na dobę, a „w wypadkach spowodowanych koniecznościami narodowymi” nawet bez ograniczenia ilości godzin. Zastrzega jedynie krótki, najwyżej trzymiesięczny okres, przez który mogą trwać tego rodzaju odchylenia. Oczywiście, że praca fizyczna choćby prowadziła do zupełnego wyczerpania organizmu ludzkiego, z pewnością nie stępi ducha, jeśli będzie trwała niezbyt długi okres. Przytem ujemny wpływ na duszę przeciętnego dnia roboczego w znacznej mierze, albo i całkowicie są w stanie sparaliżować niedziele, dni wolne, urlopy. W wielu dziedzinach zajęć t. z. sezonowych, czasowe przepracowanie fizyczne wynagradza dłuższy wypoczynek, jak to bywa n. p. w rolnictwie, gdzie zwykle rolę zegara odgrywa słońce, a natężenie wysiłku dyktują kaprysy pogody.

Przy stosowaniu odchyłeń powstaje kwestja, kto powinien decydować o potrzebie, czy konieczności odstępstwa od normy. Po doświadczeniach nadużyć epoki liberalizmu gospodarczego zgrozą przejmując myśl, by decyzję zostawić uznaniu samych pracodawców.

Przerzucanie jej na interesowanego robotnika, by sam stanowił o tem ile i kiedy ma ponad osiem godzin pracować, również nie da pożądaných rezultatów, ponieważ idzie tu o pracę zarobkową. W przedłużeniu zaś trudu, z którym łączy się zapłata, kieruje często człowiekiem chciwość, bez żadnego względu na potrzeby ducha. To też najlepszym wyjściem z tej sprawy jest, by ktoś trzeci bezstronny roz-

strzygał, o ile możliwości po zasięgnięciu opinii obu interesowanych stron. Mógłby to być Inspektor Pracy, choć polska ustawa władzę nad odchyleniami rezerwuje Ministrowi Pracy i O. Sp. (a więc III instancja), lub nawet Radzie Ministrów (IV instancja). Wobec tak długiej drogi, przy biurokratycznej formie i żółtim kroku załatwiania spraw w instytucjach urzędowych, należy się spodziewać, że decyzja częstokroć przyjdzie, jak musztarda po obiedzie, kiedy potrzeba odchylenia już dawno minęła.

Ustalenie długości pracy fizycznej człowieka nie może być zależnem wyłącznie od względów natury gospodarczej, ale nie chcemy zamykać oczu na to, jak bardzo konieczną jest rzeczą, by wymogi wydajności ekonomicznej trudu ludzkiego zgodzić z postulatami moralnymi. Zgóry odrzuciliśmy myśl, by w imię hasła „cywilizacja, postęp“, brutalnie mordować rzeszę robotniczą, ale trudno machnąć ręką i przejść do porządku dziennego nad żądaniami, by wydajność robotnika polskiego nie zadziwiała świata, bo takich pretensyj nikt nie żywi, ale aby dorównywała produktywności pracy robotnika innych krajów cywilizowanych. Stawiający takie wymogi naszemu robotnikowi argumentują silnie groźbą i to nie płonną niewoli ekonomicznej, bezrobocia i wszelkich nędz, które za tem ciągną.

Odnosnie do ostatnich wymogów nasuwa się jeden skrupuł etyczny, a mianowicie: jeśli zagranicą będą się kierowali jedynie interesem gospodarczym, bez żadnych względów na stronę duchową robotnika, czy również wstąpimy na tę samą drogę z pogwałceniem zasad etycznych? Dzisiaj sytuacja taka wykluczona, a więc i skrupuł bezprzedmiotowy i to nie tylko z powodu uświadomienia i zorganizowania się zachodniego robotnika, ale też dlatego, że kwestja pracy urosła na sprawę międzynarodową. Na tem właśnie tle, by państwo, stosujące zasady etyki w regulowaniu pracy fizycznej, nie znalazło się wraz ze swymi robotnikami w gorszej sytuacji od swych mniej ludzkich i mniej moralnych sąsiadów i nie cierpiało wskutek ich konkurencji, urosła konieczność międzynarodowego traktowania spraw robotniczych. Myśl asekuracji przed konkurencją, opartą i ułatwioną wyzyskiem pracy, kryje się na dnie Międzynarodowych Kon-

wencji, jest ideą przewodnią Międzynarodowego Biura Pracy, stworzonego przy Lidze Narodów.

Ożywiona cyrkulacja wytworów między państwami spowodowała konieczność mniej więcej równej ochrony pracy w poszczególnych państwach i choć w przybliżeniu równej jej wydajności. Słuszność nakazuje, aby się w tych sprawach nie opóźniać, a roztropność, aby się zbyt naprzód nie wyrwać. Prześciganie sąsiadów w ograniczaniu czasu, wydajności pracy jest rzeczą bardzo łatwą i nie trudno w tym względzie nawet rekord uzyskać. I prawodawstwo polskie zdradza w niektórych wypadkach ambicje osiągnięcia takich rekordów. Gdy n. p. Konferencje Międzynarodowe domagają się 48 godzinnego tygodnia, ustawa polska wprowadza 46 godzin pracy, gdy Belgja ma 7 dni wolnych świątecznych w roku poza niedzielami, Francja 9, Polska ma aż 14, a w praktyce jeszcze więcej, nie licząc oczywiście urlopów wypoczynkowych. Ochrona macierzyństwa bardzo pięknie i filantropijnie pomyślana, ale idąca tak daleko w porównaniu z innemi państwami, takie ciężary wkładająca na pracodawców, że nie mogła być na termin, jako w obecnych warunkach niewykonalna, w życie wprowadzona. Młodociani dopuszczeni do pracy zarobkowej od lat 15 skończonych, choć gdzieindziej ustawy tylko 14 wymagają. Prawda, że tu i ówdzie możnaby znaleźć pod niektórymi względami jeszcze dalej posuniętą ochronę, n. p. w Anglii, ale tu ze szczególną natarczywością przychodzi na myśl znana bajka o żabie chcącej z tragicznym skutkiem dorównać wołowi. Jakkolwiek motywem pożądaney ochrony socjalnej i jej główną racją jest podnoszenie materialne i moralne (w szerszem tego słowa znaczeniu) warstw robotniczych, to jednak wyścigi w tym kierunku i dystansowanie sąsiadów kosztem wydajności pracy poniżej powszechnego poziomu jest dla robotnika przysługą niedźwiedzią, bo duszeniem go w przyjaznym uścisku, z życzliwości i miłości, w nędzy i bezrobociu.

Ponieważ Polska w swem ochronnem ustawodawstwie robotniczem posunęła się dość daleko naprzód, pozostając równocześnie w tyle co do wydajności pracy, a naturalnie skutki tego już dają się dotkliwie i państwu i pracownikom we znaki (31. XII. 1925 r. około 350 tysięcy bezrobotnych,

biorących zasiłki z kas państwowych), narzucają się, jako konsekwencja powyższych rozważań, wnioski, że 1) należy wstrzymać na razie fabrykację dalszych ustaw ochronnych, zwiększających kosztą produkcji, 2) wywierać nacisk na forum międzynarodowym, by państwa ościennie u siebie wprowadzały wydatniejszą ochronę pracy¹⁾ i dopędzały Polskę w tym względzie, 3) w ramach istniejących ustaw ułatwiać odchylenia, wskazane dla zwiększenia wydajności: nie będzie to zamach na zdobycze socjalne, ale dobrze zrozumiały interes najszerzych warstw robotniczych.

Streszczając wywody, stwierdzamy, że praca ludzka jest ściśle złączona z osobą człowieka, a jej długość musi być określona nie tylko z punktu widzenia wydajności gospodarczej, ale też z uwzględnieniem moralnej strony psychofizycznej natury ludzkiej. Ponieważ przy ustawicznym, nadmiernym wysilaniu wszystkich fizycznych zasobów organizmu ponosi szkodę dusza, należy robotnikowi zostawić tyle czasu i energii, by mógł ożywić i rozwijać stronę intelektualną swojej osoby. Ośmiogodzinna, intensywna praca fizyczna na dobę nie jest normą absolutną, ale przeciętnie pozostawia wystarczający zapas sił i stwarza warunki do tego, by nie stępsiał duch.

Wobec dzisiejszej zależności każdego państwa, a więc i Polski, od produkcji międzynarodowej, wydajność pracy musi dochodzić we wszystkich państwach choć w przybliżeniu do linii równego poziomu. Jeśli tej linii wydajność polskich robotników nie osiąga, z punktu widzenia gospodarczego jest niezbędnem, a ze stanowiska etyki dozwolonem dopuszczenie w umiarkowanych granicach stałych odchyłań przy lżejszych zajęciach lub dla silnych ludzi, a przy robotach cięższych odchyłań czasowych, które nie przedstawiają niebezpieczeństw dla rozwoju kultury duchowej pracowników. Inne stanowisko w tej kwestji może podyktować jedynie brak poczucia rzeczywistości, lub nieodpowiedzialna za skutki demagogja.

Ks. Michał Białowas.

¹⁾ Przy Międzynarodowem Biurze Pracy w Genewie funkcjonuje stale delegat Rządu Polskiego; jest nim obecnie Fr. Sokal, b. minister Pracy i Opieki Społecznej.

Ulryk Hozjusz

ojciec kardynała, horodniczy wileński.

Z powodu starań o beatyfikację kardynała Stanisława Hozjusza, warto rzucić okiem na sylwetkę jego ojca Ulryka, jaka z oddali wieków rysuje się nam na tle Krakowa i Wilna ostatnich Jagiellonów. Jest to postać tem więcej interesująca, że związana jaknajbardziej z mennicą królewską i z wysiłkami królów, zmierzającymi do naprawy ówczesnej waluty polskiej i litewskiej.

Nie rozwikłana jest do dziś dnia jeszcze sprawa, czy Ulryk Hosz zjawiający się w Krakowie na samym początku XVI wieku był krewnym tych wszystkich Hoszów, jakich widzimy wśród mieszczaństwa krakowskiego XV w. Rodzina ta pisząca się Hose, Hoze, Hase, lub Hosz a później dopiero z łacińskiego Hosius, występuje w księgach miejskich i cechowych Krakowa od początku XV w. i ma licznych przedstawicieli. Taki więc Piotr Hase jest w r. 1404 i 1419 starszym cechu sukienników, Andrzej Hose w r. 1415, 30 i 35 starszym kuśnierzy, toż Mikołaj Hase w 1416 r. Ławnikiem miejskim i właścicielem kamienicy na rynku jest w latach 1425—44 Hanusz Hose, inny zaś Hanusz jest w latach 1455—86 aż 10 razy wybierany na starszego cechu nożowników. Wreszcie czytamy o Marcinie Hase, w 1450 r. starszym cechu białoskórników.¹⁾

W sprawie tego rodu gubią się nasi heraldycy w sprzecznościach. U Niesieckiego czytamy, że ród ten pochodzi

¹⁾ Ptaśnik, Cracovia artificum, 1917.

z Badenji i że Ulryk jest synem Jana, który w 1428 słynął już w Polsce między przedniejszymi. W ostatnim zaś herbarzu Z. Leszczyca (Poznań 1908) pomieszczono nawet wiadomość, że ród ten właśnie w 1428 z Badenji do Polski przybył.

Tymczasem faktem jest tylko, że Ulryk Hosz, zanim osiadł na stałe w Krakowie, bawił w Pforzheim w Badenji, a więc przed 1500 r. Czy jednak było to jego rodzinne miasto nie wiadomo, tak jak nie wiadomo czyim był synem. Może nawet, jak chce Nowicki, owego Jana Hose, tylko nie tego z 1428 r., ale nożownika, który jeszcze 1488 r. był starszym cech.

Przyjechawszy i osiedliwszy się w Krakowie, przyjął Ulryk 1503 r. prawo czyli obywatelstwo miejskie, przyczem ręczyli zań przed urzędem dwaj kupcy Marcin Belze i Hanusz Uusam. Parę lat przedtem, może już 1500 r. uporządkował swoje stosunki rodzinne, pojmując za żonę Annę, wdowę po Erhardzie Slakerze obywatelu i kupcu krakowskim.¹⁾ Skąd w genealogji Horodyńskich występuje Marja Kerska jako żona Ulryka, a matka kardynała, nie rozumiem.²⁾ Ulryk wziął razem z Anną Slakerową także opiekę nad jej dziećmi z pierwszego małżeństwa, małoletnimi Henrykiem, Ulrykiem i Barbarą Slakerami i prowadził ją aż do 1512 r. Dopiero wówczas, dnia 29 listopada 1512 r. kwituje go z opieki syn Erharda Ulryk Slaker, kwitując równocześnie i szwagra swego Henryka Karłowicza, męża swojej siostry Barbary Slakerówny.³⁾

Slakerowie była to już rodzina kupiecka stara i poważna, która nie należała do cechów, lecz rzucała się na najpoważniejsze interesy. Brat zmarłego niedawno Erharda, Henryk Slaker był finansistą pierwszej wody i samemu królowi Aleksandrowi pożyczał znaczne kwoty pieniężne. Gdy suma długów królewskich doszła do kwoty 754 grzywien, zapewnił król osobnym listem z dnia 29 kwietnia 1502 r. Slakerowi wypłatę tego długu ze świeżo bić się mającej mo-

¹⁾ Hipler i Zakrzewski, Stanisłai Hosii Epistolae. Kraków 1886, tom II, p. LXXI etc.

²⁾ Ateneum Kapł. 1926, 405.

³⁾ Stan. Hosii Epistolae II p. LXXI.

nety w nowej mennicy krakowskiej.¹⁾ Wnet potem sam Henryk Slakier został kierownikiem mennicy królewskiej w Krakowie, może dlatego, żeby dojść przecież do swojej należytości, a może i dlatego, że był fachowcem w tym kierunku, a zarazem bankierem z odpowiednim kapitałem.

Stojąc na czele takiej fabryki jak mennica królewska, otwarta przy końcu 1502 r. potrzebował Slakier do pomocy ludzi pewnych i zaufanych, a przede wszystkim dostawców srebra. Takich właśnie znalazł wśród rodziny, a byli nimi jego szwager Ulryk Hosz, oraz mąż jego bratanicy Henryk Karłowicz. We trójkę razem założył spółkę handlowo-bankierską, polegającą przede wszystkim na dostawach do mennicy królewskiej w Krakowie.

Spółka ta nie ma wiele kapitału obrotowego, operuje często kredytem; już dnia 20. IV. 1503 musi wystawiać skrypt dłużny na dużą wówczas sumę 1227 złotych niejakiemu Janowi Tretkop.²⁾ Mimo to szczęśliwe operacje finansowe przynoszą każdemu ze spółników znaczne dochody i pomnażają jego majątek. Już przy końcu r. 1503 kupuje mianowicie Ulryk Hosz dwa domy w Krakowie przy ulicy Mikołajskiej od Jana Bothnera i chociaż został za nie dłużen jeszcze 350 zł., przecież potrafił je do końca życia utrzymać.³⁾

W tym też czasie operacyj finansowych i dorobku w Krakowie, przychodzą Ulrykowi na świat dzieci, mianowicie najstarsza Anna, młodszy Jan, urodzony w 1502 r., i najmłodszy Stanisław, późniejszy kardynał, urodzony w 1503 r.

Administracja mennicy skończyła się jednak Slakerowi na początku stycznia 1504 r. i przeszła, jak się zdaje, do rąk Kaspra Bera, w którego domu mennica nawet się mieściła. Wobec tego spółka Slakier, Hozjusz i Karłowicz straciła w Krakowie grunt pod nogami i wyemigrowała na Litwę. Tam również funkcjonowała mennica, a to wielkoksiążęca w Wilnie króla Aleksandra i przy niej również można było dalej prowadzić swoje interesy. Przeniesienie nastąpiło, jak się zdaje, w porozumieniu z królem, który Slakiera za-

1) Piekosiński, O monecie i stopie. Kraków 1878, p. 210.

2) St. Hosii Epistolae II p. LXIX.

3) L. c. p. LXX.

mianował teraz w 1504 r. naczelnikiem mennicy litewskiej pod nadzorem kniazia Michała Glińskiego.

Spółka krakowska usadowiła się odrazu bardzo silnie na Litwie, członkowie pokupowali sobie wnet domy i dwory w Wilnie i Kownie, ale naczelnik spółki Henryk Slakier wkrótce umarł, jak się zdaje, już w 1504 r. Dom i dwór jego w Kownie kupił zrazu marszałek litewski Jan Sapieha, ale już 4 kwietnia 1505 r. zwrócił je spadkobiercom Slakera, których opiekunami stali się z kolei Ulryk Hosz i Henryk Karłowicz.¹⁾ W odnośnym dokumencie nazwany jest przez marszałka zmarły Slaker *magister monetariae et concivis noster*.

W miejsce zmarłego wysunął się teraz na pierwszy plan Ulryk Hosz, naprzód jako opiekun osieroconych dzieci Slakera, oraz jako pełnomocnik testamentu. Gdy wdowa Elżbieta Slakerowa wyszła poraz drugi za mąż za Jana Wyszogrodzkiego, otrzymała od Ulryka Hosza 11 paźdz. 1512 r. swój posąg w kwocie 800 zł. z powrotem.²⁾

Ważniejszem było, że Hosz zajął również miejsce i stanowisko Slakiera w mennicy litewskiej i prowadził ją pod okiem kniazia Glińskiego w latach 1504—6 t. j. do końca panowania króla Aleksandra. Gliński też zdał nowemu królowi Zygmuntowi rachunki z mennicy za czas od 1502—1506 t. j. za okres 5 letni wykazując, że mennica dawała co roku około 5650 kóp groszy czystego dochodu, czyli administrowana była znakomicie.

Mimo to nowy monarcha, Zygmunt I, zdecydował się wkońcu 1506 r. zamknąć mennicę wileńską, czekając na razie na rozwój wypadków w Koronie, gdzie jego elekcja jeszcze nie nastąpiła. Później celem jego było przeprowadzić unię monetarną między Koroną a Litwą, ale tu natrafił na opór. Nie chcieli tego panowie litewscy, a obawiając się zamysłów królewskich spowodowali, że jeszcze w 1508 r., w czasie kiedy sejm w Nowogrodzku obradował nad projektami króla, poczęła już na nowo funkcjonować mennica wielkoksiążęca w Wilnie i wybijać półgroszówki, tak różne w stopie i wartości od polskich.³⁾

¹⁾ St. Hosii Epistolae II p. LXX.

²⁾ Hosii Epistolae II p. LXXI.

³⁾ Gumowski, Mennica Wileńska. Warszawa 1921 p. 27 n.

Przełożonym tej mennicy był teraz Abraham Ezofowicz, żyd, który wkrótce doszedł aż do godności podskarbiego wielkiego litewskiego, a w nagrodę za swoje zasługi i wierną służbę królowi otrzymał starostwo miasta Smoleńska i wójtostwo mińskie, później dworzec Strykowski i 2 zaścianki w powiecie trockim.¹⁾ Przy nim właściwym kierownikiem mennicy był Ulryk Hosz czyli Hozjusz i on to składa po roku, w 1509 pierwszy rozrachunek wydatków i dochodów tej fabryki.

Z rachunku tego dowiadujemy się, że w ciągu tego roku przekuto w mennicy na półgroszki 13610 grzywien litewskich srebra i że ta operacja dała królowi na czysto 12000 złp. zysku, czyli z każdej grzywny $26\frac{1}{2}$ grosza. Z obliczeń dalszych pokazuje się, że Hozjusz wybił w tym roku sprawozdawczym 5.369,801 sztuk półgroszków, z czego 720.000 czyli 12000 zł. poszło do skarbu królewskiego jako zysk, reszta zaś na opędzenie wydatków.

Działalność powyższa powiększyła się jeszcze więcej w latach następnych, ale innych dalszych rachunków Hozjusza już nie znamy. Natomiast z rachunku za rok 1514, złożonego przez podskarbiego Ezofowicza królowi, widać, że ruch w mennicy był już 3 razy większy niż w 1509 i że Hosz potrafił w tym czasie potroić wydajność i ruch swoe fabryki.²⁾

Z tego samego roku 1514 dochował się list królewski do żupnika wielickiego z poleceniem, by kierownikowi mennicy litewskiej, Hozjuszowi, wydał na rachunek królewski 2 bałwany soli do pobielania monety potrzebnej. Po sól wielicką ciągnęły z Wilna nieustannie woły i wozy Hozjusza, ale w Wieliczce spotykają się z szykanami, gdyż żupnik mniej płaci za monetę litewską niż to powszechnie jest przyjęte. O to dostaje właśnie upomnienie królewskie.³⁾

Praca Hozjusza w mennicy wileńskiej trwała całe lat 20. Bez przerwy od 1509—1529 wybijano tu jeden tylko gatunek monety, półgroszki litewskie do r. 1520 bardzo obficie, później zaś coraz słabiej. Ostatecznie zamknięto fabrykę

¹⁾ Wolff, Żyd ministrem króla Zygmunta. Kraków 1885.

²⁾ Tyszkiewicz, Skorowidz monet lit. Warszawa 1875 p. 34.

³⁾ Acta tomiciana III, 108.

w 1529 r., może ze względu na świeżo w 1528 r. otwartą mennicę toruńską, której król nie chciał stwarzać konkurencji.

Służba w mennicy była jak zawsze bardzo lukratywna i przysporzyła też Hoszowi niemało majątku. W czasie tej pracy synowie jego, Jan i Stanisław, doszli do pełnoletności, matka zaś ich, Anna, umarła około 1520 r. Wobec tego ożenił się Ulryk poraz drugi, znowu z krakowianką, Brygita, córką Hieronima Krugla radcy m. Krakowa, ale równocześnie synów z 1. małżeństwa wyposażył, a córkę Annę wydał za mąż za Hektora Watta w Krakowie.

Gdy w 1524 r. obaj synowie Ulryka, Jan i Stanisław, późniejszy kardynał, wyjeżdżali zagranicę, ustanowili opiekunem swego majątku Szymona de Briska w Krakowie i wystawili mu pełnomocnictwo, z którego dowiadujemy się, jaki im ojciec przekazał majątek. Dostali mianowicie kamienicę na rynku krakowskim, gdzie mieszkał ich szwagier Hektor Watt, dom przy ulicy Mikołajskiej, gdzie mieszkał dawny spółnik ich ojca, Henryk Karłowicz, nadto ogród jeden nad Wisłą i drugi przy bramie Mikołajskiej. Było to dziedzictwo ich matki Anny 1-o voto Slakierowej i ich zmarłych już braci przyrodnych Henryka i Ulryka Slakierów.¹⁾

Sam Ulryk, ojciec Hozjuszów, poprzestał teraz na majątku, jaki zdobył sobie w Wilnie, tak na służbie królewskiej przy mennicy, jak i na licznych a wielkich przedsiębiorstwach budowlanych i urzędach publicznych. W tym samym bowiem roku 1524, kiedy synowie jego wyjeżdżali zagranicę, zostaje Ulryk mianowany prokuratorem czyli horodniczym zamku wileńskiego, później 1528 r. wojskim wileńskim mimo, że do szlachty wcale się nie zaliczał.

Z jego przedsiębiorstw budowlanych wymienić należy przebudowę dolnego zamku w Wilnie 1513 r. co zapewne było powodem, że sam objął potem godność horodniczego zamkowego. W 1515 pobudował olbrzymie młyny królewskie, przyczem $\frac{1}{3}$ część dochodu szła później do jego kieszeni. Wreszcie już około 1530 r. zbudował własnym kosztem pierwszy most na Wilji, a dochody z myta również szły na rzecz

¹⁾ St. Hosii Epistolae II p. LXXII.

jego.¹⁾ Można za Niesieckim powtórzyć, że „wileńskie miasto siła jego szczodrośliwości powinno, które i ozdobił i wielce rozprzestrzenił. Wszystkim stał się miłym, sprawiedliwość kochającym i na ubogie miłosiernym przetoż w Wilnie szpital dla nich wystawił, który tak w dochody doczesne, jak i w różnych duchownych ćwiczeniach ugruntował”.²⁾

Ostatnią jego wielką budową był klasztor Dominikanów w Wilnie. Stawiał go Hozjusz w ten sposób, że opłata mostowa szła częścią na pokrycie kosztów budowy i utrzymania tego mostu, a częścią na mury klasztorne. Końca jednakże tej budowy się nie doczekał, gdyż umarł właśnie podczas tego w I połowie 1535 r.

Umierając, zostawił 6 dzieci i bardzo znaczny majątek. Z pierwszego małżeństwa z Anną Slakierową miał troje, Annę, Jana i Stanisława. Z nich Anna wyszła za mąż za kupca krakowskiego Hektora Walla, ale zmarła wnet po ojcu, w 1536 r. Stanisław poświęcił się stanowi duchownemu, a Jan został teraz głową rodziny. Z drugiej żony, Brygity Krugłówny, zostało również troje dzieci, Ulryk, późniejszy celnik kowieński, zmarły przed 1579 r., Brygita i Barbara. Z nich Brygita 3 razy wstępowała w związki małżeńskie, ostatnio była żoną Jana Morsztyna i zmarła 1579 r. Barbara zaś wyszła za mąż za Hieronima Beera.³⁾

W chwili śmierci ojca dzieci te z drugiej żony były jeszcze małoletnie, opiekunem ich był brat najstarszy przyrodni Jan Hozjusz, który też objął zarząd całego majątku. Pokazało się bowiem, że poza tem co stary Ulryk Hozz dzieciom już w Krakowie wydzielił, zostawił jeszcze sporo na Litwie, a mianowicie kamienicę w Wilnie z ogrodem, łąźnię, stajnie i zabudowania gospodarskie przy ulicy Niemieckiej, drugi dom drewniany przy szpitalu św. Ducha, $\frac{1}{3}$ młyna królewskiego z ogrodem obok położonym, wreszcie trzeci dom i ogród przy ulicy Wilejskiej. Poza tem dwie wsie w okolicy, Bezdeń i Rudno.

Do podziału tego majątku między dzieci Ulryka Hosza,

¹⁾ Baliński, *Historja m. Wilna*. 1836. II. 18, 81, 225, oraz Kraszewski, *Wilno* III. 309, 340, 342, IV. 369 — Zahorski, *Wilno* 107, 130.

²⁾ Niesiecki, *Herbarz polski* IV. 380.

³⁾ Por. *tablica geneal.* w *St. Hosii Epistolae* II.

zwłaszcza między dzieci z 2. małżeństwa, nie chciał Jan, najstarszy z synów, dopuścić. Załatwił więc sprawę ugodowo i dnia 2 sierpnia 1542 doprowadził do tego, że tak wdowa, jak rodzeństwo zgodziło się wziąć, zamiast udziału, po 750 zł. od niego w gotówce.¹⁾ Wdowa matka wyjechała następnie za córkami do Krakowa, gdzie już przedtem majątek Hozjuszków zlikwidowano, lub wskutek małżeństw między inne rozdzielono rody. Syn jednak, Ulryk młodszy, pozostał na Litwie i wymógł wkońcu na swoim przyrodnim bracie, że mu oddał wieś Rudno w posiadanie. Odtąd linja Hozjuszków rozdzieliła się na dwie gałęzie, jedni pochodzący od starszego Jana mieszkali i pisali się z Bezdna, drudzy wywodzący się od młodszego Ulryka mieszkali i pisali się z Rudna.

Jan, najstarszy syn Ulryka, a brat Stanisława Hozjusza, został po śmierci ojca nie tylko opiekunem młodszego rodzeństwa i zawiadowcą majątku, ale również następcą ojca w jego rozlicznych urzędach i interesach. On to dokbińczył teraz budowy fundacji ojcowskiej, owego klasztoru Dominikanów w Wilnie i on również prowadził w latach 1235 i 36 mennicę królewską, gdy znowu została otwartą. Wybijał wówczas same grosze litewskie, których 4 równało się 5 groszom polskim. Gdy mennica w połowie 1536 skończyła swoją czynność, został Jan Hozjusz mianowany następcą ojca na urzędzie horodniczego zamku wileńskiego, a to pismem królewskim z dnia 6 sierpnia 1536 r.²⁾ Gdy brat jego został biskupem warmińskim i kardynałem, przeniósł się na Warmię do niego otrzymał tam starostwo gutstackie i tam 17 kwietnia 1595 r. umarł, mając 93 lata życia. Na nagrobku w kościele gutstackim nosi tytuł horodniczego wileńskiego, dzierżawcy wołkowyskiego, lubowskiego, lawaryzkiego, orańskiego, starosty gutstackiego.³⁾ Należy już do szlachty, gdyż razem z bratem młodszym Ulrykiem otrzymał 10 grudnia 1561 szlachectwo od króla Zygmunta Augusta.

Herbem Hozjuszków, jeszcze jako mieszczan, była nogawica na tarczy, a dwa skrzydła orle w klejnocie nad hełmem.

¹⁾ St. Hosii Epistolae II p. LXXVII.

²⁾ Baliński I. c. II. 225.

³⁾ Nagrobek przepisany u Niesieckiego IV p. 386.

Nogawica odnosiła się naturalnie do nazwiska Hose i była niejako jego synonimem herbowym. Taki herb widzimy na żetonie z 1559 wybitym niewątpliwie dla Jana Hozjusza, jako horodniczego wileńskiego.¹⁾ Gdy jednakże Stanisław Hozjusz, jako kardynał, otrzymał od papieża Piusa IV pomnożenie swego herbu o jedno pole więcej z 6 kulami Medyceuszów, i stał się księżciem Kościoła, nie mógł już i król polski dłużej zwlekać i postanowił i braci jego przypuścić do społeczeństwa szlacheckiego w Polsce, tem bardziej, że już i majątkiem swoim i zasługami ponad innych wyrośli. Nadał im przeto wspomnianym aktem szlachectwo i ustanowił dla nich herb podobny do kardynalskiego, a więc tarczę 2 polową, noszącą w pierwszym polu 6 kul, a w drugim polu nogawicę.²⁾

Na Hozjuszach, podobnie jak na współczesnych Abrahamowiczach, Bauerach i Decjuszach mamy przykład, do jak potężnych fortun i stanowisk prowadziły naówczas przedsiębiorstwa mennicze. Spółka, zawarta pierwotnie między Ulrykiem Hoze a Slakierem, dała, jak widzieliśmy, pierwszemu w ręce stosunki, majątek i znaczenie, co znowu synów jego doprowadziło do wysokich godności w królestwie i pozwoliło im, dzięki również własnym talentom i zasługom wyrósć wysoko ponad szary tłum ówczesnego społeczeństwa.

Dr. M. Gumowski.

¹⁾ Demel, *Liczmany mennicze*. Kraków 1911, p. 17.

²⁾ Małecki, *Studja herald.* Lwów 1890 II. 353.

Przegląd piśmiennictwa.

Siedemsetletnie (r. 1226—1926) dzieje klasztoru P.P. Norbertanek w Imbramowicach, na podstawie klasztorного archiwum. Przemyśl 1926, str. 180 in 16-to z 6 rycinami.

Do mniej znanych fundacyj biskupa Iwona należy i klasztor w Imbramowicach ziemi kieleckiej.

Książeczka z okazji jubileuszu 700-letniego skreślona wykazuje, że zakonnice dzieliły losy całego kraju: więc napady tatarskie, potem kolonizacja, potem polityka — chwilowo — antykościelna, czy Kazimierza Wielkiego czy Jagiellonów chce kasować klasztor norbertański.

Wśród tego mamy kilka wzmianek — nieznanych dotąd z zakresu znaczenia społecznego klasztorów u nas, na polu edukacji dziewcząt, pielęgnacji chorych, zakładania banków włościańskich już w owych czasach (w. XV i XVI). Kilka obrazków kreśli dobitnie wielką opiekę klasztoru nad poddanymi i olbrzymie świadczenia klasztoru na rzecz odradzającej się Polski po Sejmie Czteroletnim tak, że mimowoli przychodzi na myśl, iż gdyby wszyscy tak sumiennie składali ofiary na ołtarzu Ojczyzny, to chybaby nie wiem jak wielką armję można było wystawić.

Wieśniacy odznaczali się większym patriotyzmem po upadku Polski za Napoleona, niż za Kościuszki nawet. Może to wpływ legionowej idei? Nieszcześnie rolę spełniali tutaj Żydzi, którzy „za tanie pieniądze kupowali woły i zboże” od nieprzyjacielskich wojsk (w czasie zaborów), jakie sami „na naszą wieś nasylali, wskazując, gdzie co zabierać”.

Księstwo Warszawskie skonfiskowało klasztorowi — i innym klasztorom — majątki ziemskie oraz kapitały, a nadto zabrało 361 najcenniejszych dzieł do Warszawy. Dobierano chyba umiejętnie najcenniejsze naprawdę dzieła, ponieważ czynił to sam Linde B. Zabrano także wszystkie 93 dokumenty pergaminowe. Skasowano też szkołę — jaką nawet Austriacy poprzednio zostawili i klasztor skazano na wymarcie.

Z boleścią pisze o tem kronikarka, że ta Ojczyzna, dla któ-

rej tyle ofiar klasztor ponosił i tak się modlił, w ten sposób się swym obywatelkom odwdzięczał! Moskał był sprawiedliwszy — bo po upadku Kongresówki i listopadowego powstania przywraca klasztorowi życie — pozwala na otwarcie szkoły dla panien. Od tego czasu promieniuje oświata z Imbramowic po całej tamtejszej połaci kraju, niema dworu ani dworku zamożniejszego, skądby nie posyłano córek na edukację do Imbramowic.

Po roku 63 wreszcie i rząd rosyjski skazał Imbramowice na wymarcie; zabrał majątki „za popieranie powstania” i zamknął szkoły. Szczęściem, że zakonnice starsuszki dożyły czasów konstytucyjnych i w ten sposób klasztor odżył.

Rząd niepodległej Polski ziemi nie oddał, ale co prędzej rozparcelował ją — szczęście, że pozwolił na otwarcie szkoły gospodarczej dla dziewcząt i dla tej szkoły pozwolił „odkupić” z własnej ziemi kilka hektarów, aby szkoła miała się bodaj na czym uczyć; pozwala odkupić też i budynek szkolny, przed laty kilkudziesięciu przez klasztor zbudowany.

Takie rozmaite szczegóły przesuwają się przed oczyma, szczegóły tem ciekawsze, że książeczka niniejsza to pierwszy tego rodzaju opis, przedstawiający nam dzieje klasztoru, jaki przetrzymał rosyjskie prześladowania i doczekał się Polski odrodzonej.

K.

Ks. Dr. L. Zalewski: Biblioteka Seminarjum duchownego w Lublinie i biblioteki klasztorne w diecezji lubelskiej i podlaskiej. Str. XV+304, rycin 23. Warszawa 1926, Wł. Łazarski. 500 egzemp. ręcznie numerowanych.

Książkę ze skasowanych klasztorów na terenie lubelskiego i podlaskiego kazał rząd rosyjski odsyłać do Seminarjum duchownego w Lublinie. Wiele bardzo dzieł poginęło — ale mimo to zebrała się z resztek liczba prawie 30.000 dzieł i to wielkiej wartości.

Na podstawie tych to właśnie dzieł próbuje Autor-bibliotekarz kilkoletni tegoż księgozbioru — rzucić kilka charakterystycznych rysów o kulturze naszego duchowieństwa w wiekach XV—XIX.

Książka bowiem mówi do nas nie tylko swą treścią — ale i okładką i pieczęcią i napisami, kto ją kupił czy nabył, dla czego, czyj umysł ona kształciła, wogóle jakie losy przechodziła... To wszystko może nieraz powiedzieć książka — a o ile może nam te szczegóły powiedzieć, wtedy jest ona nietylko zwykłą książką, o treści mniej czy więcej interesującej, ale staje się wtedy zabytkiem kulturalnym, pomnikiem naszej narodowej kultury, podobnie jak niemi są wawelskie arcydzieła, czy wileńskie kościoły.

Dzieła w ksiąźnicy lubelskiej wskazują, że nietylko biskupi czy świeccy magnaci ale i dawny kler świecki, zwłaszcza kano-

nicy nie żalowali pieniędzy na książki, a nawet i proboszczowie więcej nie byli takimi nieukami, skoro mają książki, gdyż je legują klasztorom z dopiskiem nieraz „oretur pro co”.

Nie żalowali pieniędzy na książki — chociaż podówczas książka to droga rzecz.

Zdaje się też, że na podstawie niniejszego studjum trzeba by stanowczo zmienić pokutującą jeszcze u nas opinię o nieuctwie dawnych zakonów w Polsce, skoro na podstawie tychże bibliotek widać, że zakon nie tylko w testamencie otrzymywał książki ale i sam kupował dzieła nie tylko teologiczne, ale i z zakresu nauk ścisłych zwłaszcza filozofji i historii. A pocóżby je sprowadzano, skoroby się nikt tem nie interesował? A jeśliby tylko jakaś jednostka wyjątkowo temi naukami się zajmowała, to czemuż prawie wszystkie poklasztorne biblioteki mają dużo starych dzieł z zakresu nauk świeckich? Dopiero w wieku XVIII przeważa w bibliotekach teologja, gdy modny ateizm przenikać poczyna świeckie nauki.

W dzieło to włożył Autor wiele pracy — mnóstwo zapisów archiwalnych pozwala śledzić bieg tych bibliotek, jak one powstawały i wędrowały. Szkoda tylko że Autor — nie miał pod ręką żadnych pomocniczych dzieł bibliograficznych — nawet Estreichera, jak to sam z bólem przyznaje (str. XII—XIII) — a co świadczy dość smutnie o warunkach pracy naukowej, nawet w takim Lublinie.

Dzisiaj zapewne dzięki uniwersytetowi lubelskiemu stosunki zmieniają się na lepsze — ale Autorowi chyba tylko uznanie szczerze się należy, że niezrażony trudnościami — dodajmy nie temi tylko — opublikował swe badania i wskazał na książkę starą jako niewykorzystanego dotąd świadka naszej kultury umysłowej.

Ks. K. Konopka.

W sprawie św. Stanisława Biskupa. Ankieta „Przeglądu Powszechnego“, wyd. II, nakł. Wydawnictwa Ks. Jezuitów, Kraków 1926, str. 148 in 8^o, Cena egz. brosz. zł. 3.50.

Zagadnienie o przyczynach śmierci św. Stanisława biskupa nie przestaje być aktualnem. Hipoteza, rzucona niegdyś już przez T. Czackiego, powtórzona przez F. Stefczyka i M. Gumpłowicza, wreszcie rozprawiona przez T. Wojciechowskiego, a nieprzychylna św. Męczennikowi, owszem, uwłaczająca jego świętości — hipoteza ta w mniemaniu wielu popularyzatorów urasta do godności pewnika naukowego i w ostatnich czasach, dzięki wydaniu w „Tekstach źródłowych“ kroniki Galla z tendencyjnym komentarzem, przenika nawet do szkół, siejąc w umysłach religijnych zaniepokojenie i zamieszanie. Nie wielu wszakże wie o tem — i przy wydaniach „Tekstów źródłowych“ i utworów T. Wojciechowskiego o tem się przemilcza — że rzeczona hipoteza była przed kilkunastu laty roztrząsana w specjalnej ankiecie, zainicjo-

wanej przez *Przegląd Powszechny*. Dyskusja, w której wzięli udział najznakomitsi historycy polscy, sprowadziła twierdzenie Wojciechowskiego i jego poprzedników do właściwej wiary — hipotezy dowolnej, wysnutej przeważnie z fantazji, krytyczną analizą źródła, na którym się rzekomo opiera, nieusprawiedliwioną. Dyskusja ta była w r. 1909 ogłoszona także w odciec osobnej, dawno już wyczerpanej. Obecnie wyszło nowe jej wydanie, z dodaniem wstępu pióra K. Krotoskiego, w którym uwzględniony został cały późniejszy literacki dorobek, dotyczący rozpatrywanej kwestji.

Ks. J. U.

Jack London: *Biały kiel*, powieść, 2 tomy, Warszawa 1926. In 8^o; stron 261.

Treść, jak zwyczajnie u Londona, zaczerpnięta z życia zwierząt; one odgrywają główną rolę, człowiek służy tylko jako uzupełnienie. „Biały kiel” to mieszaniec, zrodzony z wilka i suki, który przechodzi kolejno etapy życia dzikiego, potem w jarzmie ludzi niedobrych, aż wreszcie znajduje pana, który okazał mu serce, i wtedy powoli budzi się w nim lepsza natura, przywiązuje się do człowieka i poświęca w jego obronie. Rzecz napisana interesująco, z życiem, miejscami z dość silnem napięciem dramatycznym.

Zalet powyższych nie trzeba jednak zaznaczać specjalnie, są one znane ogólnie. Recenzję niniejszą piszemy też w innym celu; chodzi nam o to, czy w parze z czysto literackimi i naukowymi wartościami idą także walory moralne. Książka powyższa zawiera dość wiadomości z dziedziny przyrody, autor nie poprzestaje wszakże na tem i przeplata swe opowiadanie licznymi uwagami o prawach natury i życia, o moralności i poniekąd religji. Niestety, z wszystkich tych uwag przebija światopogląd materialistyczny, tłumaczący wszystko ewolucją, usuwający Boga i duszę, a z nimi wszelkie wyższe cele i obowiązki. Kiedy towarzysze Henry’ego zginęli pożarci przez wilki, a on sam stanął w obliczu niechybnej śmierci, potrafił się w tej ostatniej chwili wznieść jedynie do podziwu ciała i jego misternej budowy; żadna inna wyższa myśl nie powstała w jego głowie, a trzeba wiedzieć, że autor stara się przeprowadzić subtelnie analizę duchową tej sceny. Wogóle człowiek przedstawia się tu jako dwunożne zwierzę i nic więcej, genezę zaś jego pojęć o religji i Bogu tłumaczy autor na str. 105 następująco: „Człowiek tworzy bóstwa z Niewidzialnego i Niepojętego, z oparów i mgławic wyobraźni, daje im pozory rzeczywistości, choć są tylko zabłąkanem widmem upragnionego dobra i siły niedościgłej, wysłańcami własnej jaźni człowieczej w regjony ducha”.

Jeśli więc zechce się nawet pobłażliwie przypuścić, że przeciętny czytelnik tej książki nie odniesie szkody, gdyż nie zwraca uwagi na filozoficzne i moralne poglądy autora, tylko na sensa-

cyjne przygody wilczura, to jednak trzeba bezwzględnie podkreślić, że lektura ta zawiera sporo pierwiastków zgubnych, zwłaszcza pod względem religijnym. I jeśli wszystkie książki J. Londona pisane są pod kątem tego samego poglądu na świat, to można je uznać za pouczające i zajmujące, ale nie za umoralniające i wychowujące.

Ks. St. Podoleński.

Zofja R. Nałkowska: *Małżeństwo*. Wydawnictwo Biblioteki dzieł wyborowych, Warszawa 1925, str. 156.

Nie wielka ta książka jest zbiorem kilku nowel, dość pojedynczych pod względem tematu, zanadto niekiedy sztucznych w przeprowadzeniu, których ozdobą są rozrzucone tu i ówdzie obrazy natury, obfitujące w oryginalne i ciekawe porównania. Rzeczowa natomiast strona przedstawia się słabo, owszem ujemnie i to w dwóch przedewszystkiem kierunkach. Przydługie nieraz refleksje autorki, rozwijającej przed czytelnikiem swoisty pogląd na świat i życie, nużą swą pozorną głębią i działają przygnębiająco. Od czasu do czasu uderza gwałtowny wysiłek wzniesienia się do jakiegoś optymizmu i radości życia, wysnutej na tle dziwnego zestawienia teraźniejszości z przeszłością, wysiłek bezowocny, bo na dnie wszystkich opowiadań tkwi ponury pesymizm, którego nie zdołają rozproszyć dwa głównie przeciw niemu wysunięte czynniki: przyroda i pierwiastek erotyczny.

Ten ostatni góruje — wskazuje na to poniekąd tytuł książki — i to w pospolitem znaczeniu tego słowa. Autorka nie przedstawia wprawdzie rażących zmysłowością scen, nie wygłasza jasno zbyt niewłaściwych twierdzeń, nie pochwała wyraźnie złego, nie zachęca wprost do niego, każe się raczej domyślać, pisze mgliście, dla wtajemniczonych tylko. Ale też ci wtajemniczeni mogą wyczytać tam wszystko: miłość pojętą tylko zmysłowo bez pierwiastka duchowego, miłość wolną, lekceważenie, owszem niemal pogardę małżeństwa, jako nie dającego szczęścia i niezawierającego prawdziwej miłości, aprobatę zdrad małżeńskich i rozwodów, uznanie neomaltuzjanizmu i zbrodniczych poronień, a wreszcie samobójstwo i zabójstwo jako ostatnią ucieczkę z przykrej sytuacji. Jest to więc książka, którą ze względu na szkodliwe moralnie i społecznie tendencje należy potępić, a fakt, że znalazła miejsce w bibliotece dzieł „wyborowych“, musi wywołać rzeczywiste zdumienie i spowodował już w prasie słuszne protesty.

Ks. St. Podoleński.

Juljusz Słowacki: *Le roi de Ladawa*. Roman historique de la dernière révolution de Pologne. Z autografu bibl. Krasieńskich wydał Manfred Kridl. Warszawa, księg. K. Wojnara i Ski. 1924, str. 82.

Francuski autograf powieści J. Słowackiego p. t. „*Le roi de Ladawa*“ nie był dotychczas ogłoszony drukiem. Dopiero w r. 1887

pojawił się w *Kłosach* przekład polski tego romansu, dokonany przez J. Amborskiego. Tłumaczenie to umieszczano w późniejszych wydaniach dzieł Słowackiego, mimo, że jest ono niedokładne i co do stylu nie oddaje dobrze oryginału. To też należało zająć się wydaniem tekstu francuskiego, zanimby się pojawił przekład godny oryginału. Pracy tej podjął się M. Kridl i dokonał jej z wielką starannością. Wiele objaśnień i przypisków ułatwia badaczom dokładne poznanie tekstu i jego odmian. Wydawca pozostawia nawet chropowatości i niedokładności stylu, o ile nie mają one cech wyraźnych błędów, ażeby ile możności nie zmieniać samego oryginału poety. Tekst powieści poprzedzony został planem, skreślonym przez Słowackiego po polsku.

Poemat „Król Ladawy” ciekawym jest jako szybka próba wykorzystania dziejów powstania 1830 i 1831 r. dla literatury. Wiemy, że Mickiewicz nie chciał pisać o tej dobie większego poematu, zadowolając się urywkowymi opisami, jak *Reduta Ordona*, *Nocleg* i inne. Słowacki pokusił się z młodzieńczym iście zapałem o większy utwór na tle świeżych przeżyć narodowych, ale planu swego nie doprowadził do końca. Z zamierzonych 24 rozdziałów napisał on niecałych sześć, ale autograf starannie przechowywał, jakby się nosił z myślą wyzyskania tego tematu w spokojniejszej chwili. Pożalowania godnem niedbalstwem było pozostawianie rękopisu tak długo w zapomnieniu. To też nad znaczeniem obecnego, tak starannego jego wydania nie potrzebuje się rozwodzić.

Ks. T. K.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1926:

- Wesp. Kochowski: *Psalmodyja polska* oraz wybór liryków i fraszek oprac. Julj. Krzyżanowski, str. 91 i 211.
 Wacł. Lednicki: *Aleksander Puszkina*. Studja. Str. 407.
 St. Starzyński: *Powojenny ustrój państw europejskich*.
 Wyd. 2, str. 134.
 W. Krzyżanowski: *Organizacja zakładów Forda*, str. 48.

Teksty źródłowe:

- Zesz. 3. *Palestyna starożytna w świetle źródeł* przedstawił dr. Mojżesz Schorr. Str. 32.
 Zesz. 19. *Rozkwit średniowiecznego porządku w Europie w świetle źródeł*, przedstawił dr. Kaz. Dobrowolski. Str. 32.

Wojskowy Instytut naukowo-wydawniczy, Warszawa 1926:

- Andrzej Gavet: *Sztuka dowodzenia*, przeł. Kaz. Krzewski. Str. 196.
 E. M. Marchs: *Natarcie i obrona w wielkiej wojnie*, przeł. z 2 wyd. W. Stachiewicz. Str. 91.
 Dr. St. Micewicz: *Chemja materiałów wybuchowych*, z 43 rysunkami w tekście i atlasie. Str. 188.

Herder's Verlag, Freiburg i. Br. 1926:

W. Sierp S. J.: Ein Apostel des inneren Lebens Wilh. Eberschweiler S. J. (1837—1921). Str. 18 i 286.

Schumacher-Lindeman: Kirchengeschichte für höhere Mädchenschulen. Str. 190.

M. Meschler S. J.: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. II Teil: Ausführung der Betrachtungen. Str. 32 i 372.

Dr. L. Eisenhofer: Grundriss der katholischen Liturgik. 3 verbess. Auflage. Str. 12 i 328.

Jos. Weingartner: Sizilien. Wanderbilder. Str. 162.

G. Timpe: Schifflein Gottes. Gedanken zum Rosenkranz. Str. 52.

— Eucharistische Funken. Blütenlese frommer Gedanken u. Gespräche. IV B. 9 Aufl. Str. 140.

L. Posadzy: Polska nie ma czasu czekać. Poznań 1926, str. 38.

Ks. Grzeg. Augustynik: Żywot świątobliwej Wandy Malczewskiej, jej objawienia i przepowiednie dotyczące Kościoła i Polski. Częstochowa 1926.

M. K. Wołowski: Antropozofja Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce. Warszawa 1926, str. 136.

— Dwie ważne rzeczy! I. O prawdziwym chrześcijaństwie.

II. Oświata na wsi. Kraków, nakład „Nowej Zorzy”, str. 14.

— Muzeum wielkopolskie, przewodnik. Poznań 1923, str. 50.

— Przewodnik po ratuszu poznańskim. Poznań 1924.

— Dwudziestopięciolecie kupieckiej Sodalicji Majańskiej w Poznaniu 1900—1925. Poznań 1925, str. 42.

K. Bartel: Rząd pracy, exposé z 19 lipca 1926. Warszawa. Drukarnia państwowa, str. 29.

Dr. M. Sopoćko: Rodzina w prawodawstwie na ziemiach polskich (Studjum etyczno-prawne), Wilno 1926. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 160.

O. Czesł. Bogdalski: Organizacja i działalność III zakonu św. O. Franciszka. Kraków 1926, nakład OO. Bernardynów. Str. 383.

Jan Danysz: Biologiczne znaczenie cierpienia i zdrowia, Lwów 1926. Książnica-Atlas, str. 128.

— De Oriente, documenta et libri. (Orientalia christiana jul. 1926). Roma. Pontif. Instit. Oriental. studiorum. Str. 68.

— Die wahre Schönheit. Kurze Anleitung um schön zu werden und ewig schön zu bleiben, nach Alb. Stolz neu herausgegeb. von J. Imholz.

X. W. Czeczott: Śluby cywilne. Warszawa 1926, str. 15.

— Sprawa włościańska a Polskie stron. chrześcij. demokracji (Myśli programowe), Kraków 1926, str. 28.

B. del Sole: Śladami serafickiego Ojca. Konferencje o życiu i cnotach św. O. Franciszka. Lwów 1926, str. 232.

Ks. P. Niezgoda: Na przełomie czasów. Przemówienia okolicznościowe. Miejsce Piastowe 1926. Nakład Twa św. Michała. Str. 173.

— Obciążenie produkcji na rzecz ubezpieczeń społecznych w Polsce i zagranicą. Studium porównawcze. Warszawa, 1926, nakł. Min. Pr. i Op. Społ. Str. 51.



Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Walka religijna w Meksyku. — Stanowisko wobec niej naszych socjalistów. — Nadzieje zwycięstwa.

Blisko od dwóch miesięcy nie schodzi ze szpalt prasy całego świata sprawa walki meksykańskiego rządu z Kościołem katolickim. Gdybyśmy chcieli opowiedzieć od początku historję tej walki i jej zmienne koleje, musielibyśmy powtórzyć niejednokrotne sprawozdania, dawane już o niej w *Przeglądzie Powszechnym*. Wolimy wszakże przypuścić, że nasi czytelnicy mają te sprawozdania w pamięci, ewentualnie poprosić ich, by je sobie odczytali, zwłaszcza „Sprawy Kościoła” z miesiąca maja b. r. (str. 262—265). Obecnie chcemy tylko przedstawić ostatnie perypetje meksykańskiego „kulturkampfu” i zwrócić uwagę na tendencyjność, z jaką są one oświetlane przez przeważną część prasy w szczególności w Polsce.

Nową ostrą fazę prześladowania Kościoła katolickiego w Meksyku spowodował dekret, wydany przez prezydenta Unji meksykańskiej Callesa 14 czerwca b. r. Dekret ten, zawierający 33 artykuły główne i 3 przejściowe,¹⁾ stanowi ustawę wykonawczą do tych artykułów konstytucji meksykańskiej z r. 1917, które dotyczą spraw religijnych i kościelnych.²⁾ Dekret Callesa dokładniej określa odnośne zarządzenia konstytucji i na wszelkie jej pogwałcenia ze strony katolików stanowi surowe kary pieniężne i więzienie, stając się tym sposobem zarazem kodeksem karnym w zakresie spraw kościelnych. Nowością jest w nim jeszcze to, że

¹⁾ Oryginalny tekst dekretu podaje *Osservatore Romano* z 5 sierpnia b. r.

²⁾ Tekst najważniejszego z owych artykułów, artykułu 130, który znowu rozpada się na 17 paragrafów, zob. *Osservatore Romano* z dnia 7 sierpnia b. r.

przewiduje przestępstwa nie tylko ze strony poszczególnych wiernych czy też przedstawicieli kleru, ale także opór bierny i opieszałość ze strony zarządów municypalnych i organów urzędowych w przeprowadzaniu drakońskich artykułów konstytucji i opór ten usiłuje surowemi sankcjami przełamać. Dekret-ustawa miał być bezwarunkowo wprowadzony w życie 31 lipca r. b.

Przeciwko nowemu ustawodawstwu kościelnemu musiał Kościół meksykański założyć jaknajkategoryczniejszy protest i poprzeć go wszystkimi rozporządzalnemi środkami. Przecież konstytucja z r. 1917 i nowy dekret Callesa, głosząc obłudnie wolność religii i rozdział Kościoła od państwa, uniemożliwiają nie tylko religijne wychowanie młodego pokolenia przez zabronienie zarówno świeckim, jak księżom uczenia dzieci religii nawet w szkołach prywatnych, ale godzą w ustrój Kościoła, nie uznając jego hierarchji i od jednego zamachu kasując zupełnie życie zakonne, same nabożeństwa poddają dokuczliwej kontroli państwa, ograniczają do niemożliwości dopuszczalną liczbę księży, dążą nareszcie widocznie do całkowitego zlikwidowania chrześcijaństwa w kraju, konfiskując wszystkie seminarja diecezjalne i nie pozostawiając żadnej prawnej możliwości otwarcia i utrzymania nowych, a więc wychowania nowego kleru.

Poddać się w milczeniu podobnej ustawie znaczyłoby dla Kościoła zgodzić się na stopniową likwidację religji katolickiej w kraju, czyli przyjąć bez protestu wyrok śmierci na siebie. Oczywiście Kościół tego uczynić nie mógł i dlatego cały episkopat meksykański zdecydował się, po uprzednim otrzymaniu na to aprobaty Stolicy świętej, na zarządzenia wprost ostateczne i jakby rozpaczliwe. Oto w liście zbiorowym do duchowieństwa i wiernych, datowanym 25 lipca, napiętnowawszy jeszcze raz prześladowczy charakter konstytucji i zarządzeń rządu, biskupi rozkazują z dniem wejścia w życie ustawy Callesa — 31 lipca — zawiesić we wszystkich kościołach kraju odprawianie nabożeństw publicznych; kapłani mają świątynie opuścić, pozostawiając straż nad niemi samym wiernym. Rodzice chrześcijańscy zostali wezwani do bojkotowania tych szkół, z których wyrzucono religję i Boga. Ten stan rzeczy ma trwać, dopóki niegodziwa ustawa nie zostanie odwołana lub jej wykonanie wstrzymane. Wierni i kler wezwani zostali do solidarności w obronie religji i praw Kościoła i przypomniane zostały te kary, aż do ekskomuniki włącznie, jakie prawo kościelne przywidiuje na katolików, co współdziałaliby z akcją prześladowczą rządu. Orędzie pasterskie wyraża nadzieję, że Kościół przetrwa straszną próbę i jak jego Boski Założyciel, choć będzie ubiczowany i do krzyża przybity, trzeciego dnia zmartwych-

wstanie. — Oprócz zawieszenia nabożeństw działa w dalszym ciągu inny środek obrony: jest nim zarządzony jeszcze na wiosnę tego roku bojkot ekonomiczny przez katolików tych wszystkich firm handlowych czy przemysłowych, których właściciele czy zarządy solidaryzowałyby się z prześladowczą polityką rządu względem Kościoła. Mają zresztą wierni powstrzymać się w tych ciężkich czasach prześladowania ich wiary od wszelkich niepotrzebnych wydatków, od życia zbytkownego, zabaw, chodzenia do teatru, jak przystoi w czasie, kiedy się ma błagać o szczególne zmiłowanie Boże.

Od 31 lipca ustała w Meksyku publiczna służba Boża. Przez kilka ostatnich przedtem dni świątynie od rana do nocy były przepełnione wiernymi, którzy w sakramentach świętych pragnęli uzbroić się na czas próby. Gdyby dla p. Callesa i jego rządu głos ludu był bardziej miarodajnym, niż wskazania łóż masonskich, byłby mógł z tego szczególnego rodzaju plebiscytu wyciągnąć pożyteczne dla swej polityki wskazania. Calles jednak, sam mason i podjudzany przez loże, które pospieszyły z aprobatą dla jego zarządzeń, nic zrazu z tej postawy wiernego ludu nie zrozumiał. Wolał powołać się na garść komunistycznego proletariatu, który antyreligijna agitacja wyprowadziła na ulicę w celu aprobaty zarządzeń rządowych. Episkopat zwrócił się do Callesa z propozycją przedłożenia ustaw antykościelnych do *referendum* ludowego, podsuwał myśl poruszenia na legalnej drodze kwestji zmiany najgorszych artykułów konstytucji; wszystko daremnie, bo sekciarski prezydent odrzucił jedno i drugie, odpowiadając cynicznie, że jemu najmniej przystoi dążyć do zmiany konstytucji, gdyż artykuły jej dotyczące Kościoła „odpowiadają jego politycznym i filozoficznym przekonaniom”. Nie odniosły także skutku zabiegi świata przemysłowego, banków i handlu, przedstawiających, że bojkot, stosowany przez katolików, spowodził już poważne szkody i grozi rozstrojem życia gospodarczemu kraju. Z dniem 1 sierpnia zarządzono zajęcie przez władze świeckie i ewentualne przekazanie do użytku świeckiego świątyn pod pretekstem, że są według brzmienia konstytucji własnością narodu, a przestały służyć celom kultu wobec braku koncesjonowanych przez rząd księży, jak przewiduje konstytucja. Przy zamykaniu tych świątyn, których bronili wierni, dopuszczono się wielu gwałtów i w paru miejscach połała się krew... Jednocześnie przeprowadzono rozwiązanie wszystkich zakonów, wypędzono resztę księży i zakonnic zagranicznych, zmuszono do wyjazdu ostatniego przedstawiciela delegacji apostolskiej, sekretarza tejże Mgr. Crespi. Walka przybrała najostrzejsze formy, przytem jednak rząd przekonał się, że w swoich rachubach na stosunkowo łatwe przeprowadzenie swych zamiarów przeli-

czył się. Oprócz oburzenia ogromnej większości własnego narodu, wywołał w całym świecie potępienie swoich barbarzyńskich czynów. Kiedy Ojciec św. Pius XI zarządził na 1 sierpnia w całym Kościele modły za prześladowanych katolików meksykańskich, modłom tym towarzyszyły protesty niezliczonych organizacji katolickich różnych krajów przeciwko tyrańskiemu postępowaniu rządu Calles'a. Nazwisko tego prześladowcy stało się dziś głośnie na całym świecie, ale jako stojące obok imion Nerona, Robespierre'a, Lenina.

Rząd meksykański obawiał się chyba tego powszechnego potępienia swej polityki, bo w porę pomyślał o środkach zdezorientowania opinii poza granicami kraju. Dość zwrócić uwagę na żywą ruchliwość i zgodność światowych agencji telegraficznych, będących, jak wiadomo dobrze, prawie wyłącznie w rękach liberalno-kapitalistyczno-żydowskich. Wszystkie one — a i nasza PAT za nimi — tak zrećnie redagowały swoje doniesienia o wypadkach z Meksyku, by czytelnicy nie dowiedzieli się o istocie dekretu Callesa, a za to odnieśli wrażenie, że kler podniósł bunt przeciwko rządowi, pragnącemu przeprowadzić tak niewinną rzecz, jak rozdział Kościoła od państwa. Poselstwa meksykańskie w stolicach innych państw otrzymały polecenie uspokajania opinii, że chodzi w Meksyku tylko o zwalczanie klerykalizmu, że to walka z zacofaniem, albo że to tylko przemijające nieporozumienie. Jeden wszakże z dyplomatów, konsul meksykański w Wiedniu Norris — nie zdając sobie widać sprawy z nastrojów większości ludności, do której swoje wyjaśnienia skierowywał — nie zawahał się zbagatelizować walki przeciw Kościołowi, posługując się taką uwagą b. prezydenta Meksyku a swego przyjaciela Obregóna: „Jest to walka dwóch doktryn, dążących do zwycięstwa: jedna z nich to doktryna egzotyczna z przed dwóch tysięcy lat, fantastyczna i niepożyteczna, druga — materialistyczna, ale właśnie dlatego skuteczna. Pierwsza karmi dusze i przygotowuje tylko na przetrzymywanie przeciwności życia, druga karmi żołądki i mózgi i zapobiega, by nie było takich przeciwności“. Trudno o lepszą charakterystykę rozgrywającej się walki nad tę, jaką w swym cynizmie dał p. Norris: jest to rzeczywiście walka ateistycznego materializmu przeciw religii, jako takiej religii, którą się uważa za doktrynę fantastyczną, egzotyczną, przestarzałą i szkodliwą dla mózgów i żołądków. Pragnęlibyśmy, aby na ten charakter meksykańskiego „kulturkampfu“ zwróciły uwagę i te nasze pisma (częściowo nawet z prawicy), które go przedstawiają tylko jako zrozumiały odruch nacjonalizmu meksykańskiego przeciwko klerowi cudzoziemskiemu, albo jako akcję społecznego radykalizmu na tle zwalczania bogatego Kościoła.

W szczególności nasze dzienniki socjalistyczne (*Robotnik, Naprzód*) usiłowały fałszywie przedstawić charakter wypadków w Meksyku. Prześladowanie wiary? Ależ nie podobnego! To tylko biskupy i mnichy pobuntowały się za to, że rząd dobiera się do ich zbyt pełnej kiesy... Chcielibyśmy wierzyć, że redaktorzy tych pism poprostu za mało zadali sobie trudu do lepszego zbadania stanu rzeczy, a w swoim szlachetnym humanitaryzmie nie byli zdolni przypuścić, by w naszym dwudziestym wieku gdziekolwiek, a zwłaszcza w kraju o takich wpływach radykalnego socjalizmu, jakim jest Meksyk, możliwem było prześladowanie religii. Oczywiście, skoro są tam jakieś zatargi między Kościołem a państwem, musi się, *a priori*, wywnioskować, że bój się toczy chyba jedynie o księżę majątki, a nie o dusze. Jeżeli wszakże stanowisko naszych czerwonych pism nie jest tak apriorycznem i dzienniki te апробują akcję Callesa, wiedząc dobrze, jaką ona jest w istocie i do czego zmierza — temci gorzej dla nich: w takim razie rozmyślnie i podle kłamią przed swoimi czytelnikami, a społeczeństwu naszemu zapowiadają, jak gotowi byłiby duchowi przywódcy naszego socjalizmu rozumieć „rozdział Kościoła od państwa“ na wypadek, gdyby pochwycili sposobność realizacji tego hasła u nas. Bo proszę — można zapytać naszych adwokatów Callesa — czy to tylko niewinny rozdział Kościoła od państwa, gdy rząd właśnie wtrąca się do tak nieswojej rzeczy, jak określanie ilu najwięcej kapłanów potrzeba w każdym ze Stanów Unji (§ 7 art. 130 konstytucji z r. 1917)¹⁾ i żąda, aby księża zarejestrowali się u władz i uzyskali pozwolenie na odbywanie nabożeństw? Czy to nie cyniczna sprzeczność ogłaszać wolność religii, a karać (500 pesów i 15 dni aresztu) za samo noszenie nie tylko sukni duchownej przez księży, ale wszelkich religijnych odznak przez osoby obojga płci (art. 18 dekretu Callesa)? Czy to z idei rozdziału Kościoła i państwa, czy z pojęcia wolności obywatelskiej wynika, że rząd rozwiązuje wszelkie zgromadzenia zakonne, uwalniając zakonników i zakonnice od ślubów i zabraniając im ponownego zrzeszania się, choćby w szatach świeckich, choćby mieszkali w domach prywatnych i nawet pojedynczo, a winnym tego przestępstwa — posłuszeństwa władzy, której przed Bogiem posłuszeństwo obiecywali — grozi karą więzienia do sześciu lat (art. 6 prawa Callesa)? I proszę zauważyć, że tego

¹⁾ Już w niektórych Stanach przeprowadzono tę „normalizację“ ilości duchowieństwa w ten sposób, że n. p. w stanie Chihuahua jeden kapłan ma wypadać na 10.000 wiernych, w Oaxaca 30 kapłanów na milion wiernych, na cały stan Sonora ma być 6 księży i to żonatych, bo niektórzy gubernatorzy uważają się za uprawnionych nawet do uwalniania księży od celibatu.

drakońskiego prawa nie motywuje Calles nawet tem, że działalność zakonów okazała się dla państwa szkodliwą; nie, on występuje w roli obrońcy wolności jednostek. „Państwo — są słowa dekretu — nie może dopuścić zawierania jakichkolwiek umów i zobowiązań, w których jednostka zrzeka się swojej wolności, jak to ma miejsce w i w ślubach zakonnych“. Inaczej myślących p. Calles będzie uczył sześciolateńniem więzieniem poszanowania własnej wolności — będą mieli czas w tych rekolekcjach zrozumieć godność jednostki ludzkiej! — Ciągniemy dalej nasze pytania. Czy jest to tylko dobieraniem się do kieszeni księży ogłaszać ich stan — po odmówieniu Kościołowi prawa jednostki jurydycznej — za jedną z profesyj dozwolonych, a jednocześnie za wykonywanie tej profesji pozbawiać ich elementarnych praw obywatelskich, jak prawa wyborczego czynnego i biernego, prawa nauczania nie tylko w szkołach, ale jakiegokolwiek, choćby prywatnie i nawet religii jakichś kilkorga dzieci, prawa dziedziczenia, oprócz tylko po bliskich krewnych, prawa zrzeszania się dla obrony Kościoła, krytykowania, chociażby prywatnie, rządów rządu w rzeczach kościelnych? Czy to chodzi jedynie o likwidację jakichś latyfundiów lub kapitałów kościelnych, gdy się konfiskuje bezwzględnie wszelkie szkoły kościelne, seminarja, zakłady dobroczynne i nakazuje się je obrócić „exclusivamente“, wyłącznie, na użytek publiczny Unji czy poszczególnych stanów (art. 22 prawa Callesa) i nie daje się możliwości otwarcia choćby prywatnym kosztem podobnych zakładów w przyszłości?

Szereg podobnych pytań możnaby przedłużać jeszcze, bo każdy z paragrafów antykościelnych tak konstytucji meksykańskiej jak i dekretu Callesa godzi w samą istotę Kościoła, w jego wolność, w jego posłannictwo i poprostu w jego egzystencję. Czy nasz socjalizm naprawdę sądzi, że to jeszcze nie zamach na wiarę katolicką, nie prześladowanie religijne i czy gotówby się spierać z meksykańskim konsulem w Wiedniu o to, że zatarg w Meksyku nie jest walką między „filozofją żołądków“ a religią służącą duszom? I jeszcze jedno zapytanie: Większość zarządzeń konstytucji meksykańskiej i dekretu Callesa jest identyczna co do treści z dekretami bolszewickimi w Rosji i przez władze sowieckie już od kilku lat jest stosowana także do Kościoła katolickiego, czego dowód, jeden z wielu tylko najjaskrawszy, mieliśmy w procesie ś. p. arcybiskupa Cieplaka i ks. Budkiewicza w Moskwie. Czy nasi socjaliści zdecydowaliby się dzisiaj napisać hymn pochwalny na cześć Krylenki, tak jak piszą na cześć Callesa? Jakaś odpowiedź ze strony publicystyki socjalistycznej na te nasze zapytania byłaby bardzo pożądaną — dla wyja-

śnienia prawdziwego stosunku polskiego socjalizmu do religii i Kościoła. Zresztą brak odpowiedzi będzie można także poczytać za jakąś odpowiedź...

Powiedzieliśmy już, że Calles i jego rząd nie przewidywali takiego oporu ze strony Kościoła, jaki w rzeczywistości nastąpił. W planach ich leży likwidacja chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu, ale likwidacja powolna, przez wymarcie — że tak się wyrazimy — uczuć i wierzeń religijnych w duszach z powodu coraz słabszego podsycaenia ich przez skrepowany Kościół. Starożytnie Nerony i Dyoklecjany miały odwagę dekretować po prostu: *christiani ne sunto* i tępiły skazanych na niebyt mieczem i ogniem; nowożytnym ich następcom takiej odwagi brak i religję wolą uśmiercać mniej boleśnie, usypiając czujność wierzących zapewnieniami o wolności religii, o rozdziale Kościoła od państwa i t. p. narkotykami. Meksykański katolicyzm wszakże usnąć się nie dał i przeciwko zbrodniczemu zamachowi zaprotestował ostatnim wysiłkiem: bojkotem prześladowców i dobrowolnem zawieszeniem publicznej służby Bożej. Pójdzie w nowe katakumby, a nie pozwoli nałożyć na siebie kajdan, w którychby miał umierać. Prześladowczy rząd uląkł się tego. Zgroza: księży nie chcą mszy odprawiać! Czyżby tym panom tak przykro było, że jej nie mogą słuchać? Księża nakazali bojkot ekonomiczny masonów i ich zwolenników, więc się głosi o buncie kleru przeciwko konstytucji i państwu; ale czy wolno potępiać tych księży i katolików zwłaszcza tym, co głoszą teorię o nieograniczonej wolności strejkowania niezadowolonych robotników czy urzędników, nawet choćby ucierpieć miały na tem szerokie koła ludności? Katolicy właśnie chwycili się tego, chyba zrozumiałego dla socjalizmu, środka: strejku w wydawaniu własnych pieniędzy tym, co targnęli się na coś im stokroć droższego, na ich Kościół.

Strejk ten i zawieszenie nabożeństw, otwierające mniej uświadomionym katolikom oczy na ogrom grożącego wierze niebezpieczeństwa, już wywarły pewien skutek. Calles, który nie uznaje niby Kościoła jako organizacji hierarchicznej, zaprosił wszakże paru przedstawicieli episkopatu na prywatną konferencję, próbując znaleźć jakiś sposób zmuszenia Kościoła do posłuchu. Nazajutrz po tej rozmowie telegramy rozniosły po świecie wiadomość o jego „zwycięstwie“ a cofnięciu się biskupów z pozycyj — o podjęciu napowrót służby Bożej przy istnieniu obecnej konstytucji i dekretu. Tu wszakże dopuścił się Calles nowej malwersacji. Z najświeższych katolickich wyjaśnień dowiadujemy się, jak to było. Oto pan prezydent ogłosił treść rozmów z biskupami wbrew obopólnej obietnicy ich poufności i to treść zredagowaną przez

siebie nieściśle i nie poprawioną, jak tego domagał się arcybiskup Diaz, któremu bruljon był przesłany do kontroli. Widocznie chodziło Callesowi o skompromitowanie biskupów, którzy się z nim układali, przed Stolicą św., opinią katolickiego świata i katolików w kraju. W rezultacie zarówno zawieszenie nabożeństw jak bojkot trwa dalej, i katolicy gotują się do stanowczej walki o zmianę niegodziwej konstytucji.

Można mieć wszelką nadzieję, że wywalczą dla religii swojej lepszą przyszłość. Narzucenie krajowi katolickiemu tego rodzaju ustaw antykościelnych, jak konstytucja z roku 1917 i dekret Callesa, stało się możliwem jedynie dzięki temu, że władzę od stu lat dzierżyły i wzajemnie wydierały sobie nieliczne kliki zawodowych polityków i kondotjerów przy zupełnej bierności politycznej mas. Dość przypomnieć, że parlament, który uchwalał konstytucję z r. 1917, był wybrany jedynie przez zwolenników Carranzy, który dokonał zamachu stanu, przy zupełnej abstynencji reszty kraju. Ilość podanych przy owych wyborach głosów stanowiła 30% ogólnej ilości uprawnionych do głosowania. Więc obecna wojna Callesa przeciwko religii będzie miała i ten skutek, że obudzi ogół katolickiej ludności z jej dotychczasowej apatii politycznej. Biskupi także swemi zarządzeniami do tego dopomogli i może niedaleką jest chwila, kiedy i Meksyk zrzuci z siebie dyktaturę masońsko-rewolucyjną i komunistycznej oligarchji i wejdzie do rządu narodów naprawdę demokratycznych. Powodzenie podjętego bojkotu mogło dzisiejszych rządców Meksyku przekonać, że przeciw katolicy stanowią siłę i nie są tak dla religii obojętni, jak im się zdawało. Postanowili walczyć, aż osiągną nad bezbożną ręką zwycięstwo. Katolicy całego świata życzą im, by dzień tego zwycięstwa rychło nadszedł i modlą się o to.

Ks. J. Urban

Ze Zjazdu katolickiej inteligencji w Pradze.

Trudnem jest położenie katolików w Czechosłowacji. Husytyzm i wiążący się z nim schizmatyczny kościół narodowy zwalczają zawzięcie Kościół katolicki, rząd zaś, o charakterze wogóle antyreligijnym, popiera całą tę akcję i dąży systematycznie do dechrystjanizacji społeczeństwa przez stopniowe usuwanie religii ze szkoły, względnie pozostawienie jej jako przedmiotu dowolnego, przyczem stara się rodzicom tłumaczyć wszelkimi sposobami, że jeżeli chcą być „postępowymi“, powinni uwolnić swe dzieci od

nauki religii. Rezultaty takiej taktyki są smutne; dziś mniej więcej połowa dzieci w stolicy nie uczęszcza na wykłady religii, a w okolicy Pilzna jest podobno miejscowość, w której ani jedno dziecko szkolne nie uczy się religii.

Smutny ten stan nie jest bynajmniej wynikiem polityki lat ostatnich, ale przygotowywał się oddawna; przyczyniły się do niego w znacznej mierze uniwersytety czeskie, do tych zaś, którzy najbardziej przyłożyli rękę do dzieła tępienia religii, należał obecny prezydent rzpltej czesko-słowackiej, T. Masaryk, pozytywista i podobno mason, który ma być i obecnie głównym inspiratorem antykatolickiej akcji rządu. I jeśli dziś katolicyzm stoi silnie na Słowacji, wcale dobrze na Morawach i nie najgorzej po wszech czeskich, to po miastach podupadł on gdzieś indziej poważnie. Znający bliżej teraźniejszą Pragę powiadają, że może połowa jej mieszkańców jest katolicką, a i z tych tylko około 10⁰/₀ praktykujących; pozostała połowa należy do innych wyznań, a w wielkiej mierze jest bezwyznaniowa.

Tam jednak, skąd płynęło źródło niewiary, zrodziła się też reakcja przeciw niej. Pozytywizm i ateizm, rozlewające się coraz szerszem korytem z wyższych uczelni czeskich, pobudziły 16 akademików uniwersytetu praskiego do ratowania zagrożonych dóbr duchowych i w maju 1906 r. założyli tamże związek katolicki „Czeska Liga Akademicka”. Był to w ówczesnych warunkach czyn prawdziwie bohaterski; wydaleniu z wszystkich powstałych stowarzyszeń akademickich, pozbawieni wszelkich pomocy materialnych, dostępnych dla innych, wyśmiewani i wyszydzani przez kolegów, nie ułękli się i nie cofnęli, ale dołożyli wszelkich starań, by dać poznać szerszym kołom swą ideę. Toteż już w niewiele miesięcy później doprowadzili do założenia w Bernie podobnej „Morawskiej Ligi Akademickiej”, a dwa te związki dały początek nowemu ruchowi katolickiej młodzieży czeskiej i morawskiej.

Widząc bowiem spustoszenie, jakie na polu religijnem szerzyło wielu profesorów także wśród młodzieży szkół średnich, postanowili akademicy wciągnąć ją w sferę swych wpływów i za pomocą czasopisma *Studentská Hlídka* rozpoczęli owocną propagandę, która doprowadziła do założenia „Społecznych Związków Uczniów” (Socialní Studentské Sdružení; S. S. S.), popartych gorąco przez katolickie nauczycielstwo i rodziców. Wojna przerwała tę pracę, w drugim jej roku musiano zaprzestać wydawania pisma, życie w organizacjach prawie zamarło, dopiero z chwilą odzyskania niepodległości można było rozpocząć dzieło na nowo, ale już z większą trudnością. W walce, jaka rozpętała się teraz przeciw Kościołowi, stanęła młodzież katolicka czynnie w obronie wiary, a nadto rozwinęła teraz silniejszą akcję w celu skupienia młodzieży szkół średnich w związkach S. S. S. Ostatecznym owocem tych wysiłków było stworzenie „Federa-

cji Katolickich Uczniów Czechosłowacji" (Ustredi Katolíckého Studentstva Československého), t. j. centrali dla wszystkich związków młodzieży katolickiej szkół wyższych i średnich, obejmujących dziś łącznie około 4.000 członków i odbywających corocznie zjazdy swych delegatów. Nie należy naturalnie zapominać, że pomyślnie te wyniki osiągnięto dzięki temu, że obok pracy na zewnątrz nie zapomniano o jej podstawie, jaką jest wyrobienie wewnętrzne, pogłębienie intelektualnego i duchowego życia członków. Dwa czasopisma: *Zivot* (Życie) dla starszych i *Jitro* (Rano) dla S. S. S., dopomagają dzielnie tej sprawie. (Redakcja obu pism i biura związkowe mieszczą się w domu Stronnictwa Ludowego: Praha II, Pańska 1).

Zasługi „Czeskiej Ligi Akademickiej” dla dzieła odrodzenia katolickiego są niemałe; ona to wychowała przywódców Stronnictwa Ludowego, ona rzuciła podwaliny pod założony kilka lat temu „Związek katolickiej Inteligencji” w Pradze (Sdružení Katolícké Inteligence v Praze). Według 2 par. statutu, zatwierdzonego przez Min. Spr. Wewn. w r. 1925, celem tej ostatniej organizacji jest, obok troski o duchowe i prawne interesy członków, dążenie do „przeniknięcia całego czeskiego (słowiańskiego) życia zasadami chrześcijańskimi”, szerzenie i pogłębianie chrześcijańskiej kultury, wiedzy i literatury, przy wykluczeniu wszelkiej akcji politycznej.

Dziełem tej to organizacji był Zjazd katolickiej inteligencji i młodzieży wyższych i średnich, który się odbył w Pradze w dniach 28—30 czerwca b. r., a połączył w sobie zarazem jubileuszowy obchód dwudziestolecia istnienia Czeskiej Ligi Ak., oraz zjazd działaczy słowiańskich na polu zjednoczenia Kościołów. W pięknej reprezentacyjnej sali Smetany odbyło się zebranie wstępne, na którym po powitaniu delegatów, przybyłych z całej Czechosłowacji, oraz nielicznych z Polski i Jugosławji, nastąpił referat red. Dra Dolezala p. t. „O sławę czechosłowackiego państwa”. W przeciwstawieniu do husytyzmu, jako czynnika rozdarcia, przedstawił prelegent katolicyzm jako pierwiastek łączący i twórczy, który jedynie może doprowadzić do wewnętrznej konsolidacji w państwie czechosłowackiem; w jego więc pogłębieniu, w wytrwałej pracy inteligencji i młodzieży katolickiej leży siła i wielkość państwa czeskiego. W podobnym duchu przemówił na innym plenarnem zebraniu poseł ks. kan. Svetlik. Wzywając „do odrodzenia narodu”, podkreślił, że musi ono wyjść przedewszystkiem z inteligencji katolickiej; potrzeba tylko dzielnych przywódców, potrzeba więcej energii i czynu, by naprawić dotychczasowe zaniedbania.

Pozostałe referaty poświęcone były poszczególnym zagadnieniom i grupom zjazdu. Z pośród przemówień wyszczególnić należy referat długoletniego ministra i jednego z najwybitniejszych polityków czeskich, Mgr. Sramek’a, płomienne wezwanie do mło-

dieży akademickiej, ogłoszone przez radcę ministerjalnego Dra J. Hronek'a, odczyt prof. uniwersytetu w Lublanie, Dra Griveca, oraz parokrotne przemówienia Dra Jandy, najczynniejszego członka i organizatora zjazdu. Jako koreferenci w sprawach wszechsłowiańskich przemawiali delegaci Rusi Podkarpackiej, Ukrainy, Białorusi i Jugosławji (zapowiedziany polski referent nie przyjechał).

Miłem uroczaiszeniem zjazdu była wstępna adoracja w pamiątkowej kaplicy św. Wacława pod przewodnictwem biskupa ks. Podlahy, zwiedzanie starodawnego kościoła św. Jerzego i katedry św. Wita, krótki koncert przed zebraniem powitalnem, muzykalnowokalna „Akademja słowiańska“ (z polskich rzeczy utwory Moniuszki i Niewiadomskiego), oraz opera B. Smetany „Dalibor“ w teatrze narodowym.

Zjazd, który zjednoczył kilkuset uczestników, nie wypadł tak świetnie, jak się spodziewano. Główną może winę ponosi tu nieszczęśliwie dobrany czas; był to bowiem okres wakacyjny, a powtórę ogromny zlot sokolski nie tylko utrudnił pobyt w mieście, ale zaprzętnął uwagę ogółu nieustannemi manifestacjami. Dalszą przyczyną była mała liczba czynnych członków; czeska inteligencja katolicka w szerokich swych sferach nie zdaje sobie jeszcze dostatecznie sprawy z powagi położenia i za mało oddaje się akcji katolickiej. Organizatorowie zjazdu pojmowali widocznie ten stan rzeczy, kiedy kilkoletni okres istnienia „Związku Inteligencji“ nazwali tylko etapem przygotowawczym, po którym zjazd obecny miał dopiero dać hasło do działania, stać się pierwszym krokiem do wyjścia z dotychczasowej bierności.

Wkońcu podkreślić musimy uprzejmość, z jaką przyjmowani byli delegaci polscy, zarówno ze strony komitetu zjazdowego, jak zebranej publiczności, która kilkakrotnie przy różnych okazjach oklaskiwała udział i stanowisko Polski.¹⁾

Ks. St. Podoleński.

Z nowszej literatury francuskiej.

Franciszek Mauriac.

Wśród licznych powieściopisarzy francuskich imię Franciszka Mauriaca wysuwa się coraz bardziej na pierwszy plan. Każda

¹⁾ Odbijało to silnie od odbywającego się równocześnie międzynarodowego Zjazdu bibliofilów, na którym delegacja polska, najliczniejsza po czeskiej, oraz jej eksponaty zostały potraktowane mocno po macoszemu, jak podkreślił w swem sprawozdaniu Dr. M. Gumowski (*Głos Narodu*, Kraków nr. 154). Inna rzecz, że podniesione tamże pretensje do hegemonji Czechów w świecie słowiańskim znalazły oddźwięk i na naszym zjeździe; w przemówieniach, dotyczących współdziałania Słowian, wypowiadali Czesi wcale niedwuznacznie, że do nich należy kierownictwo tym ruchem i u nich powinno się znajdować jego centrum.

nowa jego książka witana jest z ciekawością i sympatją, pełne wzmianek o nim są francuskie czasopisma i krytyki.

U nas ciekawy ten pisarz stosunkowo mało jest znany a bardzo rozmaicie sądzony: obok gorących zwolenników ma i surowych krytyków. Jedni oceniają wstrząsający tragizm jego książek, innych razi ich pewna niesamowitość. Jedni podnoszą katolicką ich tendencję, inni potępiają ich zmysłową brutalność.

We wszystkich tych sądach jest część prawdy. Z jednej bowiem strony wiemy, że Franciszek Mauriac jest gorliwym katolikiem, że stoi we Francji na czele t. zw. *roman catholique*. Zresztą w całym jego dziele przebija się wyraźnie katolicki światopogląd i katolicka ideologia. Z drugiej zaś strony jest to rzeczywiście pisarz poprostu brutalny, zwłaszcza w ujmowaniu problemów erotycznych, które traktuje z często nieprzyjemnym realizmem. To połączenie w powieściach Mauriaca zmysłowej brutalności z bardzo religijnym światopoglądem daje im ten dziwnie niepokojący i dezorientujący ton, i pozorną sprzeczność tendencji.

Rozpatrzywszy się jednak bliżej w dziele Mauriaca widzimy, że sprzeczność jest rzeczywiście tylko pozorna i że właśnie ta rażąca brutalność jego powieści, ta nieprzyjemna *crudité* a także ponury tragizm — są wynikami jego głębokiej religijności. Mauriac, widzący w człowieku przedewszystkiem obraz Boga, duszę nieśmiertelną, istotę przeznaczoną do szczęśliwości wiecznej — patrzy ze zgrozą, jak tenże człowiek zapomina o swojej prawdziwej istocie i przeznaczeniu, jak gasi w sobie ducha, idzie w niewolę zmysłów i grzęźnie w walce i trosce o materialne życie i tak mało ważne szczęście doczesne. Szczęścia tego znaleźć nie może, a zniweczywszy w sobie nadprzyrodzone działanie łaski, staje się poprostu zwierzęciem, igraszką swoich nieopanowanych namiętności i pozostawiony sam sobie, stacza się na dno wszelkiej deprawacji i upodlenia. I nie waha się Mauriac malować tego człowieka o zamarłej duszy, bo człowiek pozbawiony życia nadprzyrodzonego przestaje w jego oczach być wogóle człowiekiem. Czasem ta zapoznana dusza ma jeszcze na tyle siły, aby zabłyśnąć — a wtedy jej światło rozdziera mroki zmysłów i przy pomocy łaski zwycięża ponurą, zmysłową namiętność (*Fleuve de feu*). A tylko łaska czerpana z religii i sakramentów ma tę moc, której nie miał ani rozum, ani względy ludzkie, ani namowy i perswazje.

Nadprzyrodzone życie duszy, zasilane łaską, jest potrzebne nie tylko do zwyciężania złych namiętności: bez niego każde uczucie choćby najbardziej uprawnione i najnaturalniejsze zmienia się poprostu w egoizm i zwierzęcy instykt. Nie prędko zatrze się nam w pamięci postać tej suchej kościstej *Genitrix*, która swą wyłączną i absorbującą miłością do jedynego syna, niszczy jego życie. Nawiasem mówiąc *Genitrix* jest może najpiękniejszą książką

Mauriaca, najzwyczajniej zbudowaną, najbardziej jednolitą, prawie doskonałą w swej ponurej grozie i prostocie motywu.

Zdaje się jakoby właściwym terenem twórczości Mauriaca był rodzaj opowiadań prostych, traktowanych szkicowo, bo i *Genitrix* i *Baiser au lèpreux*, które są właściwie rodzajem opowiadań, stoją artystycznie wyżej, od ostatniej jego książki *Désert de l'amour*. Ta jest już rozbudowana w typową powieść i właśnie załamuje się na bardzo wadliwej budowie i przydługiej rozwlekłej fabule. Mimo tego krytyka francuska niemal entuzjastycznie przyjęła tę książkę, może właśnie dla tego samego wstrząsającego tragizmu, który charakteryzuje wszystkie utwory Mauriaca. Smutek i przygnębienie panują w świecie, z którego ludzie usunęli Boga. Stosunki rodzinne oparte tylko na przyrodzonym uczuciu, na przyzwyczajeniu, zamieniają się wkrótce w pustynię miłości. Człowiek, nie dostrzegający w swych najbliższych duszy, jej potrzeb i aspiracji, zostaje wkrótce przeraźliwie sam na świecie, nadarmo chce się oszołomić użyciem zmysłowem, zabawą, pracą i dopiero gdy minęła jałowa młodość, przychodzi mu myśl, że kto wie, — czy Bóg nie jest tą jedyną rzeczą, która może zaspokoić wiecznie głodne i nienasycone pragnienia ludzkiego serca, czy ten zapoznany Bóg nie jest jedynym cementem i spójnią osamotnionych żyć ludzkich.

Marcel Prévost w rozmowie z Fryderykiem Lefèvrem słusznie zauważył, że pisarze współcześni, usuwając ze swoich powieści zagadnienia religijne, pozbawili je źródła najgłębszych i najistotniejszych konfliktów, bo ostatecznie dla człowieka areligijnego, dla tak modnego dziś immoralisty Gidowskiego, konflikt moralny nie istnieje a cały problem moralny i względny tragizm zależy tylko od często przypadkowego ułożenia się stosunków. A mówiąc dalej o Mauriacu zaznacza Prévost, że katolicyzm jest tem co go od reszty pisarzy współczesnych odróżnia, że jest tem, co stanowi jego oryginalność i siłę.

Tę religijność Mauriaca trzeba mieć na oku chcąc zrozumieć głęboki tragizm jego książek, a nawet ich brutalność. Mauriac, sięgnawszy religijnem spojrzeniem w głąb życia, wydobył z niego najistotniejszy konflikt ducha i materji, konflikt duszy i najniższych instynktów, wydobył tę straszną i tragiczną dwoistość natury ludzkiej i może właśnie dlatego, że patrzy na człowieka przez pryzmat nieśmiertelności, widzi i maluje w nim to upodlenie i ponurość zwycięskiej *bête humaine* silniej i ostrzej niż ktokolwiek.

Zarzucają niektórzy Mauriacowi, że jego bohaterzy wstępują już zupełnie w zakres typów patologicznych. Jest to poniekąd uwaga słuszna. Nielitościwą ręką wywleka Mauriac wszystkie najniższe i nieopanowane instykty ludzkie i kładzie je pod szkło swojego mikroskopu. Przez tę powiększającą soczewkę patrzymy na galerję typów przesadzonych, prawie nienormalnych, a jednak

tak przeraźliwie ludzkich. Nie wiem dlaczego książki Mauriaca nasuwają mi uparcie na myśl „Komedję ludzką”. Nie można powiedzieć, żeby Mauriac przypominał Balzaca a jednak jest coś pokrewnego w tych ludziach przesadzonych, potwornych, nie kopjowanych z natury — a mimo to stworzonych z najistotniejszych człowieczych pierwiastków. Ludzie Balzaca to jakieś w śpiżu kute tytany — ludzie Mauriaca to zwierzęta, w których kołaczę się umęczona dusza.

Książki Mauriaca odznaczają się oprócz tego jakimś dziwnym żarem i namiętnością. Wieje z ich kart spiekota południowego słońca — panuje jakaś atmosfera elektryczności — jakaś duszność nie mogącej wybuchnąć burzy. Jako tło widzimy prawie wszędzie mdlejące w upale drzewa i winnice dławiące się kurzem uliczki prowincjonalnych miast, nawet przez śnieżne Pireneje wieją palące wiatry. I możnaby nazwać powieści Mauriaca powieściami lata, upału i żaru. Styl zwięzły, dyskretny, pozornie prosty, o krótkich urywanych zdaniach podnosi to wrażenie. A połączenie tego nastroju brutalnej namiętności, tragizmu i religijnej ideologii składa się na całość dziwną, pociągającą i odpychającą zarazem — a zawsze ciekawą i niepokojącą.

Zofja Morsfinowa.



Spis rzeczy tomu 171.

Artykuły.

	Str.
M. Morawski: Teozofja w dziejach błędów ludzkich . . .	3
Dr. J. Feldman: Bismarck wobec sprawy polskiej . . .	24
A. Tretiak: G. K. Chesterton	45
Ks. Z. Pilch: Zadania Kościoła w dobie obecnej.	69
K. Przewłocki: Rzecz o Wagnerowskim Parsifalu (ciąg dalszy i dok.)	92, 282
Inż. A. Kliszewicz: Średniowiecze a teraźniejszość (c. d.)	108
Z. Ciechanowska: Historia literatury polskiej w osta- tniem pięcioleciu (dok.)	136
J. Urban: O stosunek katolicyzmu do socjalizmu i socja- lizmu do katolicyzmu.	155
A. Bukowski: Reinkarnacja dusz ludzkich według staro- żytnych pisarzy chrześcijańskich	209
J. Kucharzewski: Aleksander II	235
E. Matzel: Kongres Eucharystyczny w Chicago	252
Ks. M. Białowas: Czas pracy ze stanowiska ekonomji i etyki	305
Dr. M. Gumowski: Ulryk Hozjusz.	321

Przegląd piśmiennictwa.

Ks. Dr. Józef Lubelski: Etyka katolicka, podręcznik dla szkół średnich (St. Podoleński)	167
Heinrich Fassbinder: Vor dem Sommer, ein Buch vom inne- ren Reifen für unsere künftige Frauen (St. Podoleński).	169
Herman Muckermann: Sinn und Wert der Eucharistie (S. P.).	169
Ks. Bolesław Żychliński: Żywoty świętych matek, wzory dla matek chrześcijańskich (S. P.)	170
Adam Gryff-Keller: Komunizm. Tom I (J. U.)	170
Ks. F. Sznarbachowski: Początek i dzieje rzym. kat. diecezji Łucko-Żytomierskiej, obecnie Łuckiej (J. U.).	171
Artur Oppman (Or-ot): Poezje T. I. Stare miasto (T. Ka- ryłowski)	171

SPIS RZECZY

W obronie Lwowa i kresów wschodnich (n.)	172
Siedemsetletnie (r. 1226—1926) dzieje klasztoru PP. Norberta- nek w Imbramowicach, na podstawie klasztorного archiwum (K.)	330
Ks. Dr. L. Zalewski: Biblioteka Seminarjum duchownego w Lu- blinie i biblioteki klasztorne w diecezji lubelskiej i podlaskiej (K. Konopka)	331
W sprawie św. Stanisława Biskupa. Ankieta „Przeglądu Po- wszechnego“, wyd. II. (K s. J. U.)	332
Jack London: Biały kiel (St. Podoleński).	333
Zofja R. Nałkowska: Małżeństwo (St. Podoleński)	334
Juljusz Sowacki: Le roi de Ladawa. Roman historique de la dernière révolution de Pologne (K s. T. K.)	334
Nadesłane.	172, 335

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Lipiec-Sierpień: Prekonizacja prymasa i nowych bi- skupów dla Polski. — Ukonstytuowanie hierarchji kościelnej na Li- twie kowieńskiej. — Ingres biskupa gdańskiego — Jubileusz tego- roczne (J. Urban)	175
Wrzesień: Walka religijna w Meksyku. — Stanowisko wo- bec niej naszych socjalistów. — Nadzieja zwycięstwa	337
Śladami wielkiego odkrywcy (E. Kosibowicz)	182
Międzynarodowe katolickie biuro prasowe (N.)	202
Metody polemiczne pewnych naszych pism prawicowych (J. Urban)	206
Z zjazdu katolickiej inteligencji w Pradze (K s. St. Podoleński).	344
Z nowszej literatury francuskiej. Franciszek Mauriac (Zofja Morstinowa)	347