PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BOG JEGO“ *Ps. 143.*

ROK XLIII. Tom 172.

PAŹDZIERNIK — LISTOPAD — GRUDZIEŃ

1926

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO“

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Św. Franciszek z Assyżu i jego rola w rozwoju religijnym świata.

Lubo przypisywane Innocentemu III widzenie, walącej się, a podtrzymanej przez jednego olbrzyma bazyliki lateraneńskiej, prawdopodobniej należy do późniejszych wymysłów, nie da się zaprzeczyć, że legenda nie jest tu zbyt odległą od rzeczywistości i że symbol dość dobrze oddaje niewątpliwą historyczną prawdę. Jeżeli bowiem zwróci się uwagę nie tyle na zewnętrzne znaczenie, do szczytu potęgi dochodzącego, papiestwa, ile raczej na wewnętrzne zasoby i stan duchowy ogólnie wziętej Chrystusowej owczarni, nie można nie przyznać, że w początkach XIII wieku groziły Królestwu Bożemu na ziemi bardzo ciężkie i głęboko sięgające niebezpieczeństwa.

Przedewszystkiem dokonywała się w niezmiernie szybkiem tempie doniosła zmiana w całej dotychczasowej ideologji chrześcijaństwa.

Pomimo, że wielka myśl nie dała jeszcze nigdy urzeczywistnić się w całej pełni, umysły średniowieczne nie umiały na społeczność chrześcijańską patrzeć inaczej, jak na wielką jakąś teokrację, która pod podwójną władzą papieża i cesarza nie tyle miała służyć ziemskim interesom państw i ludów, ile raczej przeprowadzać w świecie *gesta Dei*, czyli gruntować na ziemi Królestwo Boże. Jak w pojęcia, tak we wszystkie instytucje średnich wieków wkorzenione były głęboko z jednej strony uniwersalizm, szukający wszędzie wyższej jedności, z drugiej strony ta prosta, a niesłychanie intensywna wiara, która we wszystkich zgoła dziedzinach ży-

cia nie tylko przyznawała głos nadprzyrodzonym względom, ale oddawała im miejsce bezsprzecznie pierwsze.

Otóż na początku XIII stulecia oba te kamienie węgielne średniowiecznego światopoglądu zaczynały rysować się i chylić ku nieodwołalnej ruinie. Idea jedności społeczeństwa chrześcijańskiego przez długoletnią walkę papiestwa i cesarstwa poszarpana była w strzępy i czuć było, że nawet w teorji nie da się już utrzymać; najwspanialszy wyraz nadprzyrodzoności dążeń dziejowych, wyprawy krzyżowe, załamywały się już zupełnie, nie tylko w rzeczywistem wykonaniu, ale w swych myślowych i uczuciowych założeniach; razem z budzącym się nacjonalizmem, który rozsadzał polityczną jednolitość chrześcijaństwa, wkradał się coraz silniej w pojęcia i w życie ten poziomy naturalizm, który ponad wszelkie względy nadprzyrodzone i wieczne wysuwał czysto ziemskie cele i rachuby.

Nie dość jednak na tem, że gmach poglądów średniowiecznych od wewnątrz butwiał i powoli się rozpadał. O tę nadwątloną i chwiejącą się budowę miały z zewnątrz uderzyć niezmiernie potężne burze.

Jedną z tych burz była herezja, która z niewidzianym dotąd radykalizmem religijnym i społecznym, równie zuchwale, jak chytrze wszczepiała swój jad w same żyły kościelnego organizmu; drugą było zbliżające się już nagłe zmartwychwstanie pogańskiej starożytności, które groziło zupełną zagładą tysiącletnim dorobkom chrześcijańskiej kultury. I nie potrzeba było długo czekać na próby zniszczenia, jakie owe burze ciągnęły za sobą. Takie lokalne pożary, jakie wybuchały kolejno w różnych miejscowościach północnych Włoch i Francji, były wyraźną zapowiedzią losu, jaki gotowali Kościołowi Albigensi i Waldensi; jak dalece mogły spaczyć umysły i serca pierwsze podmuchy odrodzenia i bezwzględny kult rzymskiego prawa i rzymskiego ducha, na to dowodem była choćby „republika rzymska" Arnolda z Brescii albo pół pogański, pół wschodni, świetny swym przepychem, ale zupełnie obcy chrześcijaństwu, dwór Fryderyka II w Palermo.

Przeciwko tym groźnym niebezpieczeństwom, po ludzku mówiąc, Kościół uzbrojony był słabo. W kołach wyższej

hierarchji panoszyło się niemal ogólnie zeświecczenie, zbytek, gruby materjalizm, podczas gdy w łonie niższego kleru szerzyła się ciemnota i upadek obyczajów; podźwignięty niegdyś przez reformę klunjacką zakon Benedyktynów, zasypiał napowrót w bezczynności i sytości chleba, a nowe zakony Cystersów i Premonstratensów, mimo wielkiego rozpowszechnienia, trzymały się zbyt daleko od świata, by móc oddziaływać na życie; wiedza teologiczna stała jeszcze na stopniu tak wreszcie niskim, na jakim ją widzimy u Roberta Pulla lub Piotra Lombarda; po wielkich świętych XII wieku, Bernardzie, Norbercie i wielu innych, sam nawet blask cnoty chrześcijańskiej zdawał się przygasać, a serca wiernych ogarniał chłód obojętności religijnej i oplatały ciernie przeróżnych występków.

W tak ciężkiej i niebezpiecznej chwili, za którą, po ludzku mówiąc, powinno było iść jeszcze smutniejsze jutro, wzbudził Bóg nagle człowieka, którego pojawienie się na widnokręgu Kościoła było dla świata dusz jakby wschodem słońca po ciemnej nocy. Boży ten wybraniec tak potężnie zaważył na dziejach chrześcijaństwa i świata, że w wiek niespełna po jego zgonie, nie waha się taki Dante nazwać go „słońcem człowieczego rodu" i nie wątpi, że w podobnym sensie możnaby zmienić nazwę miejsca jego urodzenia:

Kto więc wspominać zechcesz tego grodu,
Nie mówże „Assyż", bo rzekłbyś za mało,
Lecz „Wschód", bo słuszna zwać go mianem Wschodu. [1])

Na wytłumaczenie tajemnicy olbrzymiego wpływu, jaki wywarł św. Franciszek i niesłychanego uroku, jaki go otacza, zwykło się mówić, że jego właściwością i rysem charakterystycznym jego świętości było najdoskonalsze wprowadzenie w życie ewangelji. Tłumaczenie to jest z pewnością prawdziwe, ale nie zdaje nam się całkiem dostateczne. Jeżeli bowiem chodzi o wierność ewangelji, któryż ze świętych nie miał jej za bezwzględną i najwyższą normę cnoty? Któryż nie starał się, i zazwyczaj skutecznie, dostroić do tej normy tak swego życia, jak życia tych, którym służył za przewodnika? Ą więc, jeżeli wśród tych wszystkich naśla-

[1]) Boska Komedja. Raj XI. 50—54. Przekład E. Porębowicza.

dowców ewangelji, święty Franciszek zajmuje jednak miejsce zupełnie szczególne i do nikogo nie podobne, na stosunek jego do ewangelicznej nauki musiała się składać nie sama tylko ogólnie wzięta wierność, ale jakieś osobliwe usposobienie duszy, którem odznaczał i wyróżniał się wśród wszystkich.

Że tak istotnie było, na to życie św. Franciszka, porównane z dziejami innych świętych, najwyraźniejszych dostarcza dowodów. Wystarczy bowiem przypatrzeć się sposobowi, w jaki zapatrują się na ewangelję z jednej strony On jeden, z drugiej wszyscy inni naśladowcy Chrystusa, żeby wnet odkryć głęboką i doniosłą różnicę.

Jakkolwiek każdy, bez wyjątku, z bohaterów cnoty chrześcijańskiej miał ewangelję za najwyższą regułę wszelkiej doskonałości duchownej, nie trudno się przekonać, że nikt z nich nie brał jej w sposób zupełnie bezpośredni i od wszelkiej przymieszki wolny. Jedni wyciągali z nauki Zbawiciela jakiś ekstrakt, starając się wydobyć z pod form zewnętrznych samą jej treść i ducha; inni kładli nacisk na tę, a nie inną jej stronę; inni jeszcze, jeśli tak wyrazić się wolno, przyprawiali ewangelję na swój szczególny sposób, nadając jej przez to odrębny kształt i barwę.

Poverello z Assyżu postąpił inaczej. On wziął ewangelję *sine glossa,* nie tylko w jej istocie, ale w jej formie ewangelicznej, t. j. w bezpośredniem i najdosłowniejszem jej brzmieniu. On miał w duszy tak niezgłębioną, tak przeczystą, tak anielsko-dziecięcą prostotę, że ani chciał, ani rozumiał czy komentarzy czy preparatów, tylko brał słowa Chrystusowe tak, jak brzmiały, w najbliższem i najliteralniejszem ich znaczeniu. Słyszał, że nie trzeba „skarbić sobie skarbów na ziemi", więc nie zgodził się nigdy, żeby cokolwiek na świecie za swoją własność uważać; słyszał, że wchodząc w progi domu trzeba życzyć mieszkańcom pokoju, więc to pozdrowienie wprowadził w zwyczaj swój i swych uczniów; słyszał, że nie należy „sprzeciwiać się złemu" i dlatego nikomu z tych, co go krzywdzili nie przeciwstawiał nigdy żadnego oporu. A to najprostsze i najbezpośredniejsze posłuszeństwo słowom ewangelji stosował zarówno do wielkich i doniosłych, jak do najmniejszych jej

przepisów. Tak np. nie tylko brał najściślej i najdosłowniej nakazy o dźwiganiu krzyża, o zaparciu siebie, o miłości nieprzyjaciół, o unikaniu obłudy itp., ale schodząc do najdrobniejszych szczegółów, ponieważ Pan Jezus zabrania nazywać ludzi „dobrymi", nigdy nie chciał starego swojego lekarza nazwać tak, jak się nazywał istotnie, tj. Bongiovanni, ale zmieniał umyślnie jego nazwisko na Bembegnato.

Sądząc po ostatnim z tych przykładów, możnaby może postawić sobie pytanie, czy owej wierności ewangelji nie doprowadzał Franciszek do jakiejś krańcowości i przesady. Jeżeli jednak przypatrzyć się tej rzeczy dokładniej, tak, jak ona wygląda, nie w abstrakcyjnem oderwaniu, ale na tle całego życia Świętego, doprawdy, że żaden szczegół jego naladownictwa Chrystusa nie trąci ni najmniejszem przeciągnięciem struny. Nie może bowiem być egzageracji, gdzie niema ani cieniá pozy, ani odrobiny sztuczności, ani śladu zajęcia sobą i zwrotu na siebie. Cokolwiek Franciszek robi czy mówi, to wychodzi mu tak prosto z serca, bez żadnego względu na ludzi, że ta kryształowa szczerość jego postępowania broni go od wszelkiej przesady. Jak na przecudownej *Crocifissione* Fra Angelica w florenckiem San Marco, tak przez całe życie wpatrywał on się miłośnie w swojego Chrystusa i z zupełnem zapomnieniem o sobie wyrażał na sobie jego wzory. Że zaś te wzory padały mu w duszę, jak promienie słońca w najczystszą krynicę, owocem tej przedziwnej kontemplacji musiało stać się to, co jeszcze świeżo stwierdza Pius XI w swej encyklice *Rite expiatis*, że nikt inny z ludzi nie wcielił w siebie nauki i osoby Zbawiciela tak doskonale, jak ubożuchny Franciszek z Assyżu. Jak niegdyś oskarżającemu go o marnotrawstwo ojcu oddał wszystko, zwlekając ze siebie nawet odzienie do ostatniej koszuli, tak w duchownym porządku zwlókł ze siebie bezwzględnie wszystko, co mogłoby nie być Chrystusowem, a przyoblekł się najzupełniej w swego Zbawiciela i w każdy szczegół Jego ewangelicznej nauki.

Ale jeśli ta cudowna, najprzejrzystsza prostota w stosowaniu ewangelji jest pierwszym rysem charakterystycznym świętości seraficzkiego Patrjarchy, to z tego rysu zaraz wypływa drugi, który nadaje duchowemu jego obliczu równie

wybitny, a ściśle indywidualny wyraz. Ponieważ przyjmuje i wciela w życie ewangelję bez żadnej przymieszki, dostępuje też Franciszek udziału w jej wdzięku i pogodzie i poezji. Jak życie jego jest najwierniejszem odbiciem „kazania na górze", tak tchnie ono całą świeżą wonią galilejskich nauk i prześlicznych przypowieści Chrystusowych. Kiedy się czyta najmilsze *Fioretti,* czuć, że te „kwiatki" wzrosły obok owych „lilij polnych, które nie pracują ani przędą, a odziane są wspanialej niźli Salomon w całej swej chwale"; kiedy się chodzi myślą po drogach Umbrji i Toskany za tym „śpiewakiem Bożym", którego życie było jedną pieśnią i którego celę w chwili zgonu otoczył rój nucących skowronków, czuć, że i on był z tych „ptaków" ewangelicznych, które Ojciec niebieski karmi i odziewa, choć „nie sieją, ani żną, ani zbierają do gumien".

Bo w rzeczy samej cała nieporównana poezja otaczająca postać „Biedaczyny z Assyżu" jest tak wyraźnym odblaskiem piękności ewangelji, że nie podobna zrozumieć go należycie, jeśli podkłada się inne tło pod jego uczucia i myśli. Dusza Franciszka z najsubtelniejszą wrażliwością odczuwa i z najwyższym artyzmem wyraża wszystko, co piękne i podniosłe, ale nie umie patrzeć na świat inaczej, jak w blaskach, które nań biją ze słów i osoby Zbawiciela. Czy spisuje w przedziwnem natchnieniu swój cudowny hymn o słońcu, czy żegna z najgłębszem wzruszeniem swą świętą, błogosławioną La Verna, czy wodząc wzrokiem po błękitnych wzgórzach umbryjskiej ojczyzny, śpiewa chwałę Twórcy tych piękności, czy składa rymy na cześć swej pani — Biedy, czy naucza ptaki, jak mają wielbić swojego Stworzyciela — lutnia jego wydobywa zawsze akcenty, do których ton mu podało „kazanie na górze". I podobnie cała jego postać najwierniej przystaje do ewangelicznego środowiska. Niewymowny urok, który osobę jego otacza, utkany jest, rzekłbyś, z barw i woni, które gdzieś z Galilei Chrystusowej na skrzydłach miłości przepłynęły poprzez miejsca i czasy.

Ale jeśli istotnie pod każdym względem cechą charakterystyczną św. Franciszka jest ta niezgłębiona prostota i bezpośredniość, z jaką żywcem przyswaja sobie ewangelję, nasuwa się doniosłe pytanie, czy to życie jego nie było zbyt

wysokie i rzeczywistemu porządkowi świata zbyt radykalnie przeciwne, by móc wywrzeć wpływ skuteczny i trwały? Bo czyż w takim świecie, jaki jest i jaki zapewne być musi, możliwe jest istnienie dosłownie wzorowane na kazaniu na górze? Czy na naszej zimnej i twardej ziemi dadzą się pomyśleć ludzie, jakich chciał stworzyć ewangeliczny Poverello, ludzie bez stałego dachu nad głową, bez żadnego źdźbła rzeczywistej własności, bez żadnych środków oporu i obrony, bez wszelkiej ziemskiej wiedzy, ludzie, jednem słowem, żyjący z dziś na jutro, jak gromada ptaków niebieskich, które sam Bóg tylko żywi i odziewa? Czyż zresztą sama historja nie pokazała niezbicie, że wymarzony przez Franciszka sposób życia żadną miarą nie dał się w praktykę wprowadzić? Czy przy pierwotnej regule wytrwał kto więcej niż Bernard i Leon, Juniper i Idzi i kilku jeszcze dawniejszych towarzyszy, a czyż cały zakon, przez niego założony, jeszcze za życia swego Ojca, nie chwycił się tej reguły złagodzonej, w której znienawidzone przez Franciszka „glossy i komentarze" skaziły, jak on sądził, czystość ewangelji?

A jednak nie — chociaż ewangeliczne życie Patrjarchy z Assyżu nie dało się żywcem przeszczepić w jego następców i chociaż dzieło jego na pozór zostało zwichnięte w samym zarodku, wpływ jego na dzieje Kościoła i ludzkości był i jest po dziś dzień tak olbrzymi, że niema może równego sobie w szeregu świętych katolickich. Można bez żadnej przesady powiedzieć, że Franciszek, stanąwszy w poprzek biegu dziejów świata, skierował je na inne tory, że kapitał dobra i piękna, którym ludzkość żyje i żyć zawsze będzie, ogromnemi skarbami wzbogacił, że przez najszlachetniejsze pierwiastki, jakie na drzewie człowieczeństwa zaszczepił, całą rodzinę ludzką uzacnił i podźwignął.

Żeby z rozmiarów tego wpływu, jaki wywarł seraficki Patrjarcha, choć w pewnej mierze zdać sobie sprawę, trzeba przedewszystkiem uprzytomnić sobie niektóre cyfry, zdolne posłużyć za ramy do wielkiego obrazu.

Jeżeli już w roku 1221, w dwanaście lat po pierwszym zawiązku zakonu, zebrało się na kapitułę przy kaplicy Portiuncula trzy do pięciu tysięcy Braci, to liczba ich rosła nadal z zawrotną szybkością. W chwili śmierci świętego Zało-

życiela istniało już dwanaście potężnych prowincyj; w pół wieku później było tych prowincyj już 34 z 1600 klasztorami i około 40.000 zakonników. A jeśli do tej liczby członków pierwszego zakonu doda się niezmiernie liczne klasztory żeńskiej jego gałęzi, a nadto te nieprzeliczone rzesze mężczyzn i niewiast, ktore cisnęły się wszędzie w kadry nad wyraz popularnej organizacji tercjarskiej, jeśli prócz tego weźmie się w rachubę tłumy wiernych, które skupiały się wokoło franciszkańskich kościołów i kaplic, nie trudno urobić sobie pojęcie o niesłychanej szerokości tych kręgów, które zatoczył w ciągu półwiecza prąd religijny poczęty w Assyżu. Zestawiając jego rozmiary z liczbą ludności, wówczas nieporównanie niższą, niż dzisiaj — Europa nie liczyła w XIII w. ani 50 miljonów mieszkańców — łatwo się przekonać, że poprostu ilościowo rzecz biorąc, olbrzymia część ówczesnego społeczeństwa znalazła się pod wpływem seraficznego Patrjarchy.

Co jednak ten wpływ niósł ze sobą? Co było jego treścią i tajemnicą jego siły?

Krótko mówiąc, on niósł ze sobą ewangelję, tę samą ewangelję, której najczystszem odbiciem był święty Biedaczyna z Assyżu. Bo i cóż z tego, że znalazł on niewielu naśladowców, którzyby tak, jak on, *sine glossa* wcielili w życie całe kazanie na górze? Wino, którem go Bóg był napoił, było tak mocne i czyste, że nawet zmieszane nieco ze słabością ludzką zdolne było nieść zdrowie i rozprowadzać po żyłach ludzkości nowe życie. I wlało ono istotnie to nowe życie z taką siłą, że nie podejrzany o stronniczość Ernest Renan nie waha się stwierdzić: „Od chwili pojawienia się chrześcijaństwa w świecie nie zapisały dzieje drugiego równie potężnego religijnego odrodzenia". Jak w nowoczesnej terapji uprzedza się niebezpieczeństwa chorób, wprowadzając w organizm środki odporne, tak na ciężką próbę zbliżającego się humanizmu i na niebezpieczny okres przeobrażania się pojęć i instytucyj średniowiecznych uzbroił Bóg swój Kościół duchem, co powiał z Assyżu i Alwernji.

Żeby już w olbrzymiem dziele dokonanem przez św. Franciszka wyszczególnić kilka kierunków, przedewszystkiem powiedzieć trzeba, że on cudownie odrodził pobożność

i ascezę chrześcijańską. Nie przez żadne teorje i głębokie wykłady, ale przez tę najprzejrzystszą prostotę, z jaką wcielił w swe życie naukę Chrystusową, sprowadził niejako ewangelję z wyżyn abstrakcji na ziemię i podał ją ludziom pogodną, uroczą, przystępną, opływającą w źródła duchowego wesela. Gdy niegdyś wysyłał swych pierwszych uczniów na te apostolskie wyprawy, których narzędziem były najprostsze pieśni i najprymitywniejsze w świecie nauki, kazał im grać rolę „trubadurów Bożych" *ioculatores Dei,* którzyby serca ludzkie pobudzali do radości wewnętrznej. Bo on istotnie nie chciał przerażać, nie chciał wstrząsać ni przygniatać, ale tego tylko pragnął, by dobrego Boga i umęczonego za nich Zbawiciela kochali ludzie czystem sercem i pociechę znajdowali w tej miłości. Przez Franciszka i duch franciszkański nabrała pobożność katolicka tonów tak ciepłych, prostych a serdecznych, że dał się w niej odczuć jakby powiew wiosennego powietrza, pełnego świeżej radości życia.

Że tego rodzaju apostolstwo musiało przedewszyskiem przemawiać do ludu, to rzecz jasna. Dałoby się wykazać z historją w ręku, że misje franciszkańskie, zwłaszcza w XIII i XV wieku były jakby powtórną ewangelizacją mas ludowych, dla których stworzyły przez odpowiednie praktyki, pieśni i obrazy prawdziwą szkołę popularnej pobożności. Że jednak wpływ tej ascezy odrodzonej przez św. Franciszka nie ograniczał się do ludu i jego duchowego poziomu, na to możnaby przytoczyć cały szereg dowodów. Nie mało form kultu, nabożeństw, praktyk, w całym Kościele dziś przyjętych i wkorzenionych zawdzięcza swój początek lub rozwój serafickiemu Patrjarsze i jego synom, a przedewszystkiem w ich ogrodzie rozkwitły te cudowne kwiaty mistyki franciszkańskiej, których wiecznym pomnikiem będą *Stabat Mater* i *Dies irae,* pisma św. Bonawentury lub objawienia świętych Angeli z Foligno czy Katarzyny bolońskiej.

Nie mniejszy był wpływ ducha św. Franciszka na pojęcia i instytucje społeczne.

Razem z zmartwychwstającem w XIII wieku prawem rzymskiem zaczęła przyjmować się w teorji i w praktyce zasada, nad wyraz zgubna dla prawidłowej budowy socjalnego organizmu i zgodnego współżycia różnych stanów. Starożytność

określała, jak wiadomo, prawo własności, jako *ius utendi et abutendi,* czyli jako absolutne posiadanie, nie ograniczone żadnym względem na dobro bliźnich. Że za takim poglądem musiał iść wyzysk uboższych przez bogatszych, a zatem zburzenie społecznej zgody i równowagi, to jasne, bo własność nie obciążona obowiązkiem względem mniej obdarzonych staje się jakby pasorzytną rośliną, która rośnie kosztem cudzego potu, a nieraz i łez krwawej niedoli. Toteż istotnie w miarę jak pogańskie pojęcia o mieniu owładały sercami, razem z rosnącą chciwością i grubym materjalizmem uczuć, otwierała się przepaść wzajemnej nienawiści klas i pojawiało się już na widnokręgu widmo społecznej wojny.

Do zażegnania tego niebezpieczeństwa dopomógł potężnie cichy Poverello z Assyżu.

Przedewszystkiem rzucił on tu na szalę własny swój przykład absolutnej wzgardy dóbr ziemskich i takiego zamiłowania ewangelicznego ubóstwa, jakiego od Chrystusowych czasów nie widziano w Kościele. Wyzwolony w ten sposób z więzów chciwości i wzniesiony wysoko nad wszystko, co ziemskie, zaczął przez siebie i swych uczniów napowrót torować drogę chrześcijańskim zasadom, że prawo własności nie robi nikogo absolutnym panem swego mienia, że każde posiadanie obciążone jest świętemi obowiązkami względem Boga i bliźnich, że owszem Bóg, który zasadniczo oddał dobra ziemskie całej ludzkości, na to tylko dopuszcza prywatne władanie, żeby przez nie skuteczniej skarby ziemi wyzyskać i w ten sposób lepiej utrzymanie wszystkich zabezpieczyć. A głosząc te prawdy bogatym, gromiąc ich nadużycia, zwłaszcza nienasyconą lichwę spekulantów i biorąc przed nimi w obronę ubóstwo, nauczał znów Franciszek ubogich obowiązku pracy, skromności życia, cierpliwości i wskazywał im tej cierpliwości prześliczne wzory w życiu i męce Zbawiciela.

To ogromne apostolstwo społeczne nie kończyło się jednak na słowach. Dookoła tych klasztorów franciszkańskich, które jakby twierdze duchowego odrodzenia dźwignęły się po wszystkich prawie miastach Europy, tworzyły się najrzeczywistsze dzieła społeczne o wprost nieobliczalnej doniosłości i pożytkach. Oprócz samego zorganizowania tercjar-

stwa, które Heimbucher słusznie nazywa *ein sociales Werk von eminenter Bedeutung*, powstawały pod ręką Franciszkanów prawdziwe związki zawodowo-religijne, dla obrony materjalnych i duchowych interesów, banki pobożne, chroniące przed lichwą, stowarzyszenia dla wspomagania więźniów, chorych, trędowatych, domy przytułku i szpitale, najrozmaitsze formy zrzeszeń i wzajemnej pomocy. Jeżeli zaś do tego dodamy niezliczone dzieła pojednania i zgody, jakie św. Franciszek i jego synowie przeprowadzali czy to wśród panów i poddanych, czy wśród walczących miast lub zwaśnionych rodzin, pojmiemy łatwo, jak niezmiernie zaważyła ich działalność na ukształtowaniu społecznych stosunków.

Nieprzychylny zresztą Kościołowi autor przypisuje idei franciszkańskiej podniesienie godności człowieka i podporządkowanie ekonomicznego życia etycznym wymaganiom; inny nie waha się twierdzić, że wielki prąd duchowy zrodzony w Assyżu wykołysał nowe poglądy na wolność obywatelską i dał początek prawdziwej chrześcijańskiej demokracji.

Odnowiciel ascezy i pobożności katolickiej, wielki reformator w dziedzinie społecznej: tem wszystkiem był św. Franciszek, ale owoce, jakie na dwóch tych polach osiągnął, nie dają jeszcze dostatecznego pojęcia o całem jego znaczeniu. Jeśli przez wpływ, jaki wywarł w powyższych dwóch kierunkach, mimo całej swej wielkości, zamyka się jednak w ramach pewnych miejsc i pewnych czasów, to jest w nim coś jeszcze, czem ponad wszystkie miejsca i czasy wystercza, stając się, jak mówił Dante, tem „słońcem człowiecz ego rodu" które na całą ludzkość rozsyła promienie. A to coś, co na wszystkie wieki zapewnia Biedaczynie z Assyżu wśród najpiękniejszych kwiatów ludzkiego drzewa jedno z miejsc bezwzględnie najwyższych, to coś, co nie przestanie nigdy pociągać do niego nawet takich serc, które nie podzielają jego wiary i trzymają się zgoła innych poglądów na świat, to coś, co jak ferment nadprzyrodzony wszystkie dusze, z któremi się zetknie, uszlachetnia i dźwiga, to jest cudowna, niezrównana jego świętość. Bo doprawdy, jeżeli miarą doskonałośc, jest ta miłość, która odchodząc całkowicie od siebie, oddaje się Bogu w niepodzielnej ofierze — któż tak, jak On

do zapamiętania ukochał? Kto radykalniej wyzuł się ze siebie! Kto zeszedł głębiej w niziny pokory? Kto był prawdziwiej ubogim w duchu i cichym, pokój czyniącym i miłosiernym, spragnionym sprawiedliwości i czystym w sercu? Kto mógł z większą słusznością powiedzieć, że nie on żyje, ale w nim żyje Chrystus?

Od samego początku odczuło serce wiernych, co i sztuka chrześcijańska na wszelki sposób wyraża i dziś jeszcze, za wielu innymi, Pius XI uroczyście stwierdza, że *Franciscus alter Christus,* czyli, że nigdy nie pojawiło się wśród ludzi doskonalsze odzwierciedlenie osoby i ducha Zbawiciela. A do tego ogólnego przekonania sam Bóg niejako pieczęć przyłożył, kiedy na ciele swego sługi wycisnął przedziwne stygmata, pierwsze i najzupełniejsze, o jakich pamięć zachowała historja.

A świętość ta jest tak żywa i płodna, że nie przestaje działać i tworzyć. Już w samym pierwszym zakonie serafickiego Patrjarchy, choć pojawiają się raz po raz symptomy upadku, co trochę dźwiga się napowrót idea franciszkańska i do pierwotnej czystości powraca. Kiedy tu i ówdzie bierze górę ludzka słabość, pojawiają się zaraz jakiś Giovanni a Valle czy Bernardyn ze Sienny, Piotr z Alkantary czy Ludwik z Fossombrone i za ich staraniem napowrót zakwita czysty duch św. Franciszka i wierność dla najwyższych jego ideałów.

A pomniejsze gałęzie wielkiego franciszkańskiego drzewa któż wyliczy? Któż wymieni te wszystkie związki i stowarzyszenia religijne, choćby na naszej polskiej ziemi, które Biedaczynę z Assyżu uznają za swego duchowego ojca i żyją dotąd bogactwem jego spuścizny? Kto zrejestruje wszystkie dzieła katolickie, które Jemu zawdzięczają swój początek? Kto zmierzy ten wpływ, jaki Franciszek bezpośrednio czy pośrednio wywarł i wywiera na tysiączne dusze, z których jedne nawraca, jak Joergensena, inne dźwiga w górę i do najwyższej cnoty prowadzi?

A więc doprawdy nie pomylił się śpiewak Boskiej Komedji, kiedy pojawienie się jego przyrównał do Wschodu, bo wszeszły z nim dla rodzaju ludzkiego olbrzymie dobra. Ciemne chmury, które zewsząd waliły się na Kościół w chwili

jego narodzenia, za jego głównie sprawą rozeszły się i znikły; ogrzana przezeń rola serc wydała całe mnóstwo kwiatów i plonów.

Kiedy młody bohater zaprawiał się dopiero do służby Bożej, odezwał się doń Chrystus z krucyfiksu kościółka św Damjana: „Idź Franciszku, napraw mój dom, bo jeszcze trochę, a popadnie w ruinę". Że to polecenie, którego wówczas nie rozumiał, życiem i dziełem swojem rzeczywiście spełnił, o tem świadczy niezbicie cała historja. Jakich Bóg użyłby był środków dla wsparcia swego Kościoła, gdyby nie był użył św. Franciszka, tego nie wiemy, ale wiemy z wszelką pewnością, że w faktycznym przebiegu dziejów jego wziął za narzędzie do zażegnania groźnych niebezpieczeństw, do uratowania niezliczonych dusz, do oświecenia i uświęcenia mnóstwa serc, do wzbogacenia dziedzictwa duchowego całej ludzkości.

I dlatego słuszną jest rzeczą, żeby dziś, gdy 700 lat dobiega od błogosławionej jego śmierci, cały świat katolicki składał mu hołd głęboki, pełen podziwu i miłości. Słuszna rzecz, żeby, jeśli nie ciałem, to duchem, ciągnęły dziś do Assyżu miljony pielgrzymów, by w miejscu gdzie żył i umarł złożyć pokłon świętym szczątkom najwierniejszego sługi i naśladowcy Zbawiciela. Niechże ten błogosławiony klasztor u stóp góry Subasio, wracający dziś we władanie zakonu, stanie się na nowo ośrodkiem bujnego religijnego życia i niech służy dalej wielkiej idei św. Franciszka, by i dziś jeszcze, jak niegdyś, zachowywała, dźwigała, uświęcała świat.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Tercyny o świętym Poecie z Assyżu.

I.

Od gajów złotych, od pól Porcjunkuli,
Kędy trzód dzwonią zagubione echa
I zmierzchy włóczą się we mgieł koszuli;

Z pod nieba, co jest jak błękitna strzecha
Pełna skrzydlatych, rozśpiewanych gości;
Z pod słońca, co się serdecznie uśmiecha;

Z ziemi Ubóstwa, Dobroci, Miłości
We świat poszedłeś Ty, święty Poeto,
Jak ludzie cisi, pokorni i prości...

Zwierz w czarnych lasach, ptak w błękicie wie to,
Żeś im — choć człowiek — kochankiem i bratem,
Ty, najbiedniejszy syn dolin Spoleto...

O ciesz się słońcem! ciesz się każdym kwiatem!
Gadem, co pełza i ptakiem, co leci!
Ty, Chrystusowym znaczony stygmatem!...

Dziś my za Tobą w pochodzie stuleci
Idziemy, kornie pochylając głowy,
Uczniowe, bracia najmniejsi — poeci...

I Miłość Twemi pozdrawiamy słowy,
Miłość, co serca nam bierze i tuli,
Bo-ś oto Zakon w nas zbudował nowy!...

II.

Jaśniej, niż słońca herb u niebios szczytu,
Świecisz obliczem Swem i aureolą,
Oczyma, co są z ognia i błękitu...

Weź serca, które łamią się i bolą,
I pociesz Wiarą dusze, które płaczą
I są jak kwiaty nad dolą-niedolą...

Jaskrami Tobie dziś miedze się znaczą
I macierzanki pieśń błękitną dzwonią,
Tak bardzo naszą i bardzo prostaczą!...

I łany pszenic w modlitwach się kłonią
I Tobie każdy dzień w zorzach się stroi,
Więc je błogosław Chrystusową dłonią!...

Oto w Miłości i Dobroci Swojej
Jesteś, jak kwiaty cichy i ubogi...
Prowadź ku wielkiej Łasce i Ostoi!

Prowadź, gdzie Męka u rozstajnej drogi,
Gdzie Miłosierdzie rozpięte na krzyżu
I wiecznych Tęsknot leżące odłogi!

Bo serca nasze jak dzwony ze spiżu...
Bo dusze — lilje w godzinę rozkwitu —
Za Tobą, świętym Poetą z Assyżu!...

III.

Przeto idziemy, kędy Miłość wiedzie,
Ty — wśród prostaczków w największej prostocie,
Ty — Brat Najmniejszy, najbiedniejszy w biedzie...

Twój skarb w krwi świętej i w serdecznym pocie,
Gdyś brał stygmaty na górze Alwerni
I Chrystusowi modlił się w tęsknocie...

Idziemy — bracia i uczniowie wierni,
Choć droga stroma kamieńmi się ściele
I krew jak róże zakwita śród cierni...

Zaprawdę: nigdy ofiary za wiele,
A Wiara — żywym pociecha jedyna,
A Krzyż — Zbawienie i wieczne Wesele!...

Błogosławioną niech będzie godzina,
Gdyś dusze nasze zbudził w czas zaranny
Jak kwiaty, które mróz warzy i ścina...

Dzisiaj w nas płomień gore nieustanny,
Dzisiaj za Tobą idziemy o świcie,
Ostróżki, maki, jaskry i dziewanny...

I coraz jaśniej uśmiecha się życie,
I coraz świętszy drogowskaz na przedzie:
Miłość i wielkie Ubóstwo w habicie!...

Antoni Waśkowski.

Święty Franciszek.

Szedłem ci ja po drogach żywota,
ach i krwawa szła ze mną tęsknota
za mojego Boga zjawą jasną!
Szedłem ci ja, biedaczek ubogi,
prostowałem Panu memu drogi
aż ścieżynę odnalazłem własną.
Na ścieżynie mojej kwitły kwiaty,
miłowania, radości, ofiary
i przeczystej, przepotężnej wiary,
Chrystusowi kwitły na objaty.

Szedłem ci ja po drogach żywota,
a małżonką była mi prostota
i ta bieda moja miłowana.
O! ta bieda, co Boga ma w sobie
i w radości chadza, nie w żałobie,
bo jej zawiść, ni boleść nie znana.
O! ta bieda, co w głodzie radosna,
dniem dzisiejszym cieszy się bez miary
i ma jeszcze dla uboższych dary,
szczodra, skromna, pokorna, miłosna.

Szedłem ci ja po drogach żywota
i szła ze mną słońca zjawa złota;
pełną duszę miałem tej poświaty.
Pełne serce miałem tego żaru,
płomiennego Boga mego daru,
ach i byłem biedą mą bogaty.

I dawałem z mojej duszy słońca,
hojną dłonią dzieliłem i dzielę,
i wciąż jeszcze mam tych darów wiele
i obdzielać was mogę bez końca.

Pójdźcież ze mną na drogę słoneczną,
pójdźcie gasić tęsknotę odwieczną,
na tę prostą, Chrystusową drogę.
Ból wam bratem stanie się kochanym,
smętek, druhem dobrym, zapoznanym,
a przed śmiercią zatracicie trwogę.
Będzie ona dla was siostrą jasną,
co się schyli u łoża litosna,
jak Bóg dobra, promienna jak wiosna.

— — — — — — — — — — — — —

Ach, bo w światłość wiedzie nasza droga,
gdyśmy żyli w Bogu i dla Boga,
w jasną światłość wiecznego żywota.
Nie mocarze tam idą, nie wodze,
co pławili się w krwawej pożodze,
jeno ludzka tam idzie prostota.
Biedaczyny, jako ja, ubogie,
co chwaliły Boga w swojej nędzy,
nie pragnęły zaszczytów, pieniędzy,
a dobrocią Ojcu bliskie, drogie.

Marja Czeska-Mączyńska.

Jednostka a społeczeństwo.

Ze wszystkich walk, toczących się na ziemi od wieków, walk, które podnosiły narody przeciw narodom i rozpalały nienawiścią klasy społeczne, najgłębszą może, choć najskrytszą jest walka między jednostką a społeczeństwem, między istotnemi potrzebami wyradzającemi się częstokroć w zuchwalstwo i bezmierny egoizm jednej a przemocą, czasem zbrodniczą, częstokroć konieczną drugiego. Owo głębokie nieporozumienie pomiędzy człowiekiem a grupą społeczną, w łonie której żyje on i działa, między jednostką, a rodziną, narodem, społeczeństwem i ludzkością panuje nietylko w życiu prywatnem lub społecznem, gdzie wchodzą w grę bezpośrednie interesy grupy lub jednostki, gdzie chodzi o wolność wyznania, pracy i uczuć lub też o dach i chleb; nie, ów spór odwieczny toczy się głównie na terenie myśli, w dziedzinach badań i wysiłków poznania i ujęcia w całokształt jakiejś teorji, owej najgłębszej może zagadki istnienia.

Panteizm i teizm, monizm i pluralizm, liberalizm i socjalizm, kolektywizm i indywidualizm — oto różnorodne przejawy tejże samej walki w dziedzinie filozofji i ekonomji społecznej, wyrażające się w systemach niewspółmiernych, zasadniczo sprzecznych. I nie jest to jedynie pusta gra słów, obojętna klasyfikacja bez następstw praktycznych; przeciwnie, są to zagadnienia, któremi interesuje się każdy myślący człowiek, zagadnienia, które tak dla jednostki jak i dla grupy przedstawiają to istotne pytanie: być albo nie być. Jakże głęboko mylą się ci, którzy nie widzą związku między teorją a praktyką, myślą a czynem. Nie wiedzą, że

od przyjętej zasady zależy zawsze życie i przyszłość nietylko ziemska człowieka. Przyczyny konfliktu tego tkwią głęboko w samej istocie społeczeństwa i człowieka, w rozbieżności interesów grupy i jednostki, w złej woli tak jednej jak drugiej, w niesprawiedliwem i stronniczem przyznawaniu praw jednej z krzywdą drugiej, lecz przedewszystkiem w nieporozumieniu zasadniczem panującem w pojęciach, w niedokładnem lub mylnem określeniu stanowiska i wartości tak społeczeństwa jak jednostki.

Jaką jest natura konfliktu i w jakich dziedzinach uwidocznia się on w sposób najcharakterystyczniejszy, jakie są jego przyczyny główne, pierwotne, możnaby rzec przyrodzone, a jakie pochodne — oto dwa pytania, które nasuwają się w pierwszym rzędzie w rozważaniach nad tym zawsze aktualnym tematem. Pytania wstępne, wiodące do najważniejszego: czy też istnieje możliwość porozumienia, czy istnieją środki jeżeli nie do usunięcia, to przynajmniej do złagodzenia sporu. „Wśród tych ciemności życia społecznego zasiądzie-li na trybunale sędzia mądry"? pyta św. Augustyn. Jest-li potęga jakaś, któraby jarzmo uczyniła lekkiem, więzy miłemi, bezduszną formę ożywiła przebogatą treścią, w zbuntowanej duszy ludzkiej wzbudziła pragnienie czystej dobrowolnej ofiary, a na pytanie powtarzane przez każdą jednostkę ludzką: czem jest i po co jest, znalazła jedyną pewną odpowiedź.

Przedewszystkiem więc należy się zastanowić nad naturą konfliktu między jednostką a społeczeństwem. Należy więc przedstawić objektywnie i bezstronnie naturę tak jednej jak drugiego. Jednostka ludzka jestto niezaprzeczenie centrum świadomości czyli dusza, obdarzona rozumem i wolną wolą, złączona z organizmem fizycznym, dającym się określić tak pod względem morfologicznym jak fizjologicznym. Jednostka jest jedyną rzeczywistością konkretną, widzi naokoło siebie jedynie jednostki sobie podobne, a ponieważ każda z nich posiada niecałkowitą, niepełną wizję swego miejsca i przeznaczenia, każda stara się zagarnąć jaknajwiększą część chwilowego dziedzictwa. Stąd poczucie zachodzenia na siebie kręgów działalności i praw jednostki, pokrzywdzenie jednych, uprzywilejowanie drugich, stąd po-

jęcie niesprawiedliwości. Ze swej strony społeczeństwo, będące zbiorem świadomych jednostek, żyjących w stosunku zależności, zobowiązań i interesów wspólnych, społeczeństwo, którego nie będziemy uosobowiać ani w celu ubóstwienia go, ani w celu złorzeczenia mu, usiłuje zaprowadzić ład i normę we współżycie swych członków, kładąc tym sposobem tamę zakusom indywidualnym, i wymaga częściowego ustępstwa od wszystkich, obiecując wzamian możliwie największą sumę korzyści wszystkim, a przynajmniej większości. Zadaniem społeczeństwa jest więc poniekąd niwelacja, sprowadzanie do wspólnego mianownika wszystkich poszczególnych żywiołów tak licznych, jak liczni są członkowie wchodzący w skład jego. Im większa jest zależność tychże, bądź fizyczna, jako funkcja przemocy lub konieczności życiowej, bądź moralna, związana z pojęciem obowiązku lub honoru, — tem silniejsze poczucie odpowiedzialności, a słabsza inicjatywa, śmiałość i energja osobista. Wprawdzie niektórzy socjologowie współcześni, jak naprzykład Draghicesco są przeciwnego zdania i dowodzą, że jednostka ludzka nabiera znaczenia i indywidualności w miarę utożsamiania się z myślą i pracą zbiorową. Szczególne to rozumowanie daje się streścić w niezwykle logicznem przykazaniu społecznem: „Bądź, myśl i żyj jak wszyscy, a będziesz sobą". Spotyka się coś podobnego także u Dürkheima, który w dziele pt.: „O podziale pracy społecznej" uważa specjalizację, zróżnicowanie społecznego organizmu za jedyny sposób wyzwalania się i rozwoju osobowości pod względem umysłowym, moralnym, nieomal fizycznym, np. płciowym, z drugiej strony przedstawia też samą specjalizację jako warunek doskonałości świadomej zbiorowej istoty społecznej. Słowem, indywidualizacja jednostki jest funkcją adaptacji tejże jednostki do społeczeństwa.

Mimo te zdania socjologów prosta obserwacja pokazuje, jak zbytnie przystosowanie się do warunków społecznych, jak lęk przed opinją, jak liczenie się ze względami ludzkiemi, przyzwyczajenia kastowe lub zawodowe, hamują porywy i przedsiębiorczość jednostki, jak skądinąd niekorzystne warunki społeczne: niewola, nędza, niezrozumienie ogółu, wpływają ujemnie, choć nie zabójczo, na pełny rozwój

talentu i energji jednostek słabszych. Nie chodzi tu bynajmniej o wykazanie szkodliwości społeczeństwa, przeciwnie działalność jego może być najwydatniejsza, — z rozmysłem usuwamy na bok kwestję porównawczej oceny, — chodzi jedynie o podkreślenie ogólnego założenia dyskusji, które da się pokrótce wyrazić w następujących słowach: naturę konfliktu między społeczeństwem a jednostką cechuje w pierwszej linji konieczność równowagi, dążenie do równości i do eliminowania elementów burzliwych ze strony pierwszego, a pęd do swobody pomysłów i wolnej niepohamowanej niczem akcji ze strony drugiej. Przymus i bunt, triumf przeciętności i zwycięstwo oryginalności, tłum i jednostka — są to bezsprzecznie antytezy istotne i rzeczywiste.

Cecha ta główna, ogólna rozgałęzia się, nabiera odcieni drugorzędnych w miarę jak konflikt objawia się na poszczególnych terenach życia psychologicznego i fizjologicznego człowieka.

Więc przedewszystkiem dziedzina, najgłębiej może dotycząca jednostki ludzkiej, dziedzina religji, jakże często staje się widownią walki i terroru nieraz krwawego! Przyznać należy, że ostatecznie w głębi sumienia wolność pozostaje zawsze nienaruszona, lecz ile trudności, ile przeszkód stawia jednostce w jej życiu religijnem społeczeństwo, zakazujące wyznawać głośno i praktykować otwarcie religję świeżo przyjętą, jak to bywało zawsze w chwilach powstawania nowych doktryn, — lub też tradycyjnie zrosłą z umysłem, jak to bywa w czasach triumfu nowych idej i haseł. Najlepszym może przykładem tej antynomji religijnej jest stosunek państwa do religji w dzisiejszej Francji. Laicyzm, czyli „wyzwolenie się" z pod panowania wszystkiego, co należy do kategorji „zabobonów", czyli rzeczy świętych, wywodzi się z trzeciej rewolucji, która ze swej strony opiera się źródłowo na podziemnej robocie wolnomularstwa, na działalności protestantów liberalnych a ostatecznie na ideologji, zawartej w „Umowie społecznej" Jean Jacque Rousseau'a. Geneza więc laicyzmu jest zdaniem całego magisterjum historycznego czysto indywidualistyczna, głównym postulatem tegoż absolutna wolność jednostki, jednakowoż ów laicyzm właśnie stał się religją ateizmu, religją społeczną i obowią-

zującą, zmuszającą przez pewnego rodzaju biały terror do musowego wyzwolenia sumienia z pod wpływu wszystkiego, co „krępuje rozum" i „obniża godność ludzką". Czyż można nie dojrzeć w tym pseudo-ideale indywidualizmu chytrego podstępu na rzecz bożka doby dzisiejszej „Ludzkości"? Apoteoza ludu, jedynego zwierzchnika, nie może obejść się bez szafotu, na którym stoi jednostka-król, a stanie prędzej czy później każdy przedstawiciel hierarchji, tembardziej więc nie może obejść się bez bluźnierczej i nienawistnej negacji Boga osobowego.

Protestantyzm, uchodzący za przykład indywidualizmu religijnego — przykład niezupełnie dokładny jako taki, chyba że indywidualizm weźmiemy w znaczeniu subjektywizmu, subjektywną bowiem jest właściwie religja wysnuta w całości lub częściowo z osobistych przekonań jednostki, indywidualistyczną zaś religja wymagająca wewnętrznego indywidualnego przyznania, protestantyzm stał się religją społeczną, opartą głównie na moralności, wymagającą i prześladującą. Herezje, które w pojęciu wielu stanowią atrybut jednostki w przeciwieństwie do religji panującej, nie ograniczają się nigdy do jednego indywiduum, ale usiłują, zawsze z powodzeniem, narzucić się otoczeniu i zataczają coraz to szersze kręgi. [1]) Co więcej, pojęcia różne, które wywodzą swój początek z jednostki, w chwili, gdy nabiorą znaczenia socjalnego, stają się religją społeczną i piętnują jednostki opierające się. Naprzykład bluźnierstwem i świętokradztwem, godnem prześladowania, jest dzisiaj w oczach fanatyków każda negacja idei ontogenezy, która w literaturze i mowie potocznej przybrała nazwę postępu. Jeśli zaś dzisiaj, w chwili wszechwładnego panowania socjologizmu pozwoli sobie kto zaprzeczyć realnego, przyrodzonego istnienia jednostki zbiorowej, obdarzonej zbiorową świadomością, uznany zostaje niezwłocznie za jednostkę niebezpieczną, zarażoną indywidualizmem. Tak więc zdobycze społeczeństwa czyli ogółu na terenie religijnym stają się niemal musem zewnętrznym dla niechętnych, należących do danej grupy jednostek, wolnych jedynie w akcie umysłowym lub na terenie prawdzi-

[1]) Palante „Les antinomies entre l'individu et la société".

wego albo fałszywego mistycyzmu. To też często zdarza się ucieczka z życia społecznego w celu lepszego służenia Bogu. Występuje to zwłaszcza w religjach, stawiających jednostce jako główny cel chwałę Bożą i zbawienie osobiste. Środki do osiągnięcia owego celu kolidują często z wymaganiami społecznemi, a ponieważ adeptowi danej religji nie wolno uczynić ani jednego ustępstwa, kolizja staje się zwykle groźną. Cytowani przez Palante'a Comte i Guyau, dwaj główni apostołowie uspołecznienia, wyrzucają chrześcijaństwu ten pewnego rodzaju egoizm, stający czasem na przeszkodzie do doskonałej solidarności socjalnej. Jest jeszcze jeden punkt nieomal najważniejszy, na którym jednostka wybierać musi między społeczeństwem a religją, właściwie mówiąc między ludzkością a Bogiem. „Człowiek — mówi Denys Cochin, w swem dziele o Kartezjuszu, — potrzebuje oparcia. Jeśli go zawiedzie pomoc, czerpana z pojęcia Boga i jego doskonałości, zwraca się ku podobnym sobie i wzywa na ratunek pojęcie społeczeństwa. Natenczas wytwarza się ów tak rozpowszechniony obecnie panteizm socjalny, w którym uosobowiona i ubóstwiona ludzkość zastępuje Boga osobowego".

Istnieje twierdzenie, głębokie zresztą bardzo i poniekąd słuszne, że człowiek-indywiduum staje się sobie samemu Bogiem, folgując swej pożądliwości i pysze. Tak, bezsprzecznie, jestto jednak zwykle ubóstwienie siebie nieideowe, narażone na wiele natychmiastowych zawodów i przeczeń, możnaby powiedzieć pośrednie i nietendencyjne. Gdy tymczasem ludzkość jako całość, bóstwo o ogólnej wartości niesprawdzalnej przez jednostki, mające wszelkie pozory jedynej prawdy, ludzkość dobroczynna, dająca życie, wypracowująca w sobie najwyższe elementy sprawiedliwości i postępu, — ta ludzkość wydaje się łatwo, jak tego dziś mamy dowód, bożyszczem, kierującem myślą i czynami wielu jednostek, które dobrowolnie unicestwiają się i w jakiejś niezrozumiałej hypnozie rezygnują nietyle z praw swoich doczesnych, ile z samego bytu.

Ściśle związana z religją jest dziedzina moralności. I na tym punkcie istnieje wyraźna rozbieżność między jednostką i społeczeństwem. „Jeżeli tłum posiada sumienie, — mówi

Cochin — jest ono nieskończenie mniej wyrobione i wrażliwe, niż sumienie jednostki". A stare przysłowie powiada: *Senatores boni viri, senatus mala bestia.* Znaną jest rzeczą, że częstokroć polityka narodu, składającego się przeważnie z ludzi uczciwych i szlachetnych, jest niemoralna, podstępna i brutalna, że tłum, złożony z ludzi niezłych i niegłupich, popełnia niepojęte omyłki lub potworne zbrodnie. Wiadomo również, że masowy mord, jakim jest wojna, będzie usankcjonowany i narzucony jednostkom najlepszym nietylko po stronie broniącej się, co jest rzeczą zrozumiałą, ale i po stronie atakującej. Przyjętą jest również społecznie rzeczą usuwanie jednostek t. zw. szkodliwych, jeśli nie mają one za sobą podpory grupy. Tak więc robotnik cudzoziemiec, człowiek pobożny i wzruszający, idzie na gilotynę, gdyż zabił kogoś po pijanemu i w obronie siostry, podczas gdy reprezentant rządu bolszewickiego, mający osobiście na sumieniu kilkaset morderstw, rozrywany jest po salonach pań bolszewizujących. [1])

Dürkheim w swem dziele „o samobójstwie" stara się zbadać to zjawisko socjalne i, jak zwykle, dochodzi do wniosków sprzecznych i nielogicznych. Więc z jednej strony, według niego, siła zbiorowa popycha pewne jednostki do targnięcia się na swe życie, z drugiej — sumienie zbiorowe potępia je za ów wyłom, uczyniony w kulcie osoby ludzkiej, który jest podstawą wszelkiej moralności. Jest więc samobójstwo niemoralne, lecz jednocześnie jakoby niezbędne i konieczne w życiu społeczeństwa, twórcy wszystkich pojęć moralnych. Podwójnym w tym wypadku jest rozbrat interesów jednostki i grupy. Popychana ku śmierci przez społeczny prąd jednostka broni się, uległszy mu, znieważa społeczeństwo. W oczach Dürkheima, jedynym środkiem zaradczym jest większe uspołecznienie jednostki, zamknięcie jej ściślejsze w ramach stowarzyszenia zawodowego, korporacji i wzmocnienie węzłów małżeńskich. Dürkheim myli się głęboko; uspołecznienie wpływa czasem pobudzająco na pęd

[1]) Przykłady czerpane z wypadków rzeczywistych zaszłych w roku bieżącym w Paryżu. Nie podajemy nazwisk, lecz wypada zaznaczyć, że robotnik ów był Polakiem.

do samobójstwa; wiadomo ogólnie, że małżeństwo, przeważnie chroniące mężczyznę, źle pod tym względem wpływa na kobietę, procent samobójczyń zamężnych jest o wiele większy niż wolnych; znak to widoczny, że nie wystarczy narzucona forma socjalna, o ile indywiduum nie uznaje jej wewnętrznej treści. Względy społeczne są również przyczyną zjawisk niemoralnych — jak pojedynek, w niektórych wypadkach prawie obowiązujący socjalnie — samobójstwo spowodowane długiem honorowym, dzieciobójstwo, zbrodnicze zabiegi lub samobójstwa nieślubnych matek. A z drugiej strony sankcja opinji lub sprawiedliwości publicznej stanowi częstokroć jedyną zaporę dla egoistycznych niemoralnych wybryków jednostki, która z konieczności uznaje wówczas moralność jeśli nie zgoła fałszywą, to przynajmniej bezwartościową, przeciwko której wewnętrznie się buntuje.

Widzimy więc, że istnieje moralność podwójna: społeczna i osobista. Pierwsza hamuje nowatorstwo i zakusy indywidualnego egoizmu, działającego niekiedy pod pozorami szlachetnemi, lecz toleruje wszystko, co nie zagraża bezpośrednio instytucjom socjalnym danej grupy, np. prostytucję, niewierność małżeńską u mężczyzn i wymaga w wielu wypadkach kompromisu z sumieniem; druga opiera się na pierwiastkach wyższych, lecz narażoną bywa na pokusy i złudzenia przyrodzonego egoizmu. Najdoskonalsza jej forma i najgłębsze wymagania trudno dają się pogodzić z wielu stanowiskami, zwyczajami i koniecznościami bądź społecznemi, bądź towarzyskiemi. Pierwsza w dosłownem swem znaczeniu ma wartość tymczasową, względną, pragmatyczną; druga posiada wartość bezwzględną i wieczną. Dodać należy, że we wszystkich dziedzinach nietylko jednostka, lecz mniejszość, mająca cechy osoby moralnej i ciaśniejsze znaczenie społeczne, musi walczyć o swoją egzystencję i prawa, np. rodzina z państwem, własność prywatna z komunizmem. Dowodzi to, że wyżej wymienione elementy społeczne, występując do walki z socjalizacją, stają zawsze po stronie jednostki.

Nie będziemy zatrzymywać się długo nad niezgodą panującą między jednostką a zbiorowością w dziedzinie umysłu, uczucia, woli, estetyki.

Istnieją kierunki w socjologji współczesnej, przypisujące społeczeństwu wszystkie zdobycze myśli, całą działalność twórczą umysłu z pominięciem absolutnem wpływu i nawet udziału jednostki. Niektórzy socjologowie zachodzą w swych ostatecznych wnioskach tak daleko, że uważają mózg ludzki za organ zbytkowny, wytworzony pod wpływem życia socjalnego w stosunku do jego potrzeb, a całkowicie zbyteczny odnośnie do całości indywidualnego organizmu człowieka. Draghicesco [1]) dochodzi do absurdu. Zdaniem jego, istnieje absolutny rozbrat między życiem biologicznem, a socjalnem, które przedstawia całą tak zwaną duchową stronę człowieka: mózg stworzony przez społeczeństwo w sposób zupełnie tajemniczy jest naddany jednostce, nie należy właściwie do jej natury, dowodem tego ma być doświadczenie Waschid'a i Wurpas'a na monstrum ludzkiem bezmózgowem, które zdaniem owych psychologów mogłoby posiadać elementarne objawy życia bio-psychicznego. Niestety jednak, umarło natychmiast po urodzeniu, doświadczenie więc pozostało niekompletne, a wyniki jego wprost negatywne. Lecz Daghicesco, który, jak wielu socjologów, celuje w sztuce wymijania przejść niebezpiecznych, twierdzi niemniej, że mózg ludzkości jest jeden, integralny, poszczególne jego centra to bibljoteki, że dzięki dobroczynnej działalności adaptacji i uspołecznienia pojęcie umysłowości indywidualnej i ona sama zostanie wkrótce skasowana i nastąpi królestwo człowieka nieosobowego, zracjonalizowanego *homo sapiens*. Zdaniem więc socjologów, a nawet wielu filozofów, dziedzina pojęć umysłowych ma charakter wyłącznie społeczny, zasady i kategorje logiki są to fakty socjalne, poznanie jest dziełem gatunku i odnosi się do gatunku, jednostce pozostaje pewna ograniczona, zmysłowa intuicja, jako jedyna władza poznawcza. W zastosowaniu praktycznem antynomja ta objawia się na każdym kroku. Społeczeństwo dąży do zatarcia indywidualnych wysiłków myśli, do utrwalenia hegemonji wielu pojęć często błędnych. I znowu zaznaczyć wypada, że nie chodzi tu bynajmniej

[1]) „Le Problème du déterminisme social".
[2]) „Essais sur la psychologie des monstres humains".

o dyskusję nad wartością tych pojęć ani o przedstawienie zatargu między subjektywizmem a objektywizmem; jednostka szukająca prawdy objektywnej, możliwie najbardziej wyzbyta z subjektywizmu, zostaje często uwikłana w „kłamstwo socjalne" jak mówi Tarde [1]) pociągniętą przez jakieś modne hasło. Lecz naodwrót zdarza się, że człowiek nawet o inteligencji średniej lub zgoła małej, mający dar umysłowego fascynowania, pociąga za sobą tłumy na drogę fałszu, z którego przez lata i wieki otrząsnąć się nie mogą.

Określeniem roli i wpływu jednostki genjalnej zajmiemy się później; obecnie przejść należy pozostałe dziedziny zatargu. Bardzo wyraźnie objawia się on w sferze uczuć. Nigdzie może społeczeństwo tak nie staje na przeszkodzie jednostce, jak w chwili, gdy pragnie ona dać folgę namiętnościom. Jestto dziedzina, w której społeczeństwo mało ma władzy istotnej; może ono narzucić pewne wrażenie, entuzjazm, oburzenie i t. d., nie może natomiast wpłynąć w żaden sposób na wolną, niezależną siłę uczucia. Nakazy i więzy społeczne, tak konieczne naogół i tak dobroczynne, gdy wiąże je głęboka, wewnętrzna treść, stają się często nieznośne i podtrzymują jednostkę, tak jak sznur podtrzymuje wisielca.

Na terenie woli zatarg nie ustaje bynajmniej. Jednostka opiera się często wymaganiom społecznym w praktyce, w teorji zaś wyznawcy wolnej woli bronią się przeciw przemocy zwolenników determinizmu socjalnego.

Parę słów dodać należy o dziedzinie estetycznej. Każdy doświadczył na sobie potęgi gustu społecznego, narzuconego przez większość jednostkom, który się zowie „modą". Gust ten, częstokroć niezgodny z upodobaniem jednostki, a co gorzej z prawdziwą estetyką, jednakowoż jest przemożny, a osobniki, które śmią mu się opierać, bywają uważane za śmieszne, dziwaczne lub podejrzane. Inny zgoła jest zmysł artystyczny ogółu, a inny jednostek udarowanych pod tym względem. Talent, szczególniejsze wyposażenie w kierunku twórczym lub odtwórczym jest rzeczą indywidualną i pod-

[1]) Rapport de G. Tarde au troisième Congrès international d'anthropologie criminelle, Bruxelles 1892.

porządkowanie go pod wymagania publiczności, szkoły i panującej mody ogałaca go z oryginalności, obniża, a nawet zabija. I znowu trzeba zaznaczyć, że nie chodzi tu o wyzbycie się wszelkich reguł i wyzwolenie z pod praw estetyki. Podobna tendencja byłaby negacją objektywizmu, którego należy bronić od utożsamiania go z kolektywizmem. Dzisiaj jednostka musi walczyć z zachłannością społeczną nawet o swoje prawa autorskie, albowiem powstało twierdzenie w romantycznych, odurzonych fałszywym mistycyzmem głowach literatów i filozofów niemieckich z końca XVIII w., że dzieła sztuki są wytworami społecznemi, a genjusz wcieleniem społecznej idei. Twierdzenie to słyszy się dzisiaj wszędzie z ust ludzi, nie zdających sobie sprawy z jego doniosłości, którzy często, mieszając tak sprzeczne teorje dziedziczności i edukacjonizmu, czynią z osoby ludzkiej wypadkową wpływów dziedzicznych i wychowawczych.

Ileżby jeszcze dało się powiedzieć o antynomji między jednostką a społeczeństwem z punktu widzenia politycznego, pedagogicznego i ekonomicznego!

Pedagogja cała polega na wpajaniu w jednostkę pojęć i zwyczajów społecznych danej grupy lub sfery, przeciwko którym jednostka opiera się tem silniej lub asymiluje je w sposób tembardziej swoisty, im mocniej zarysowana jest jej indywidualność. To też edukacjonizm bankrutuje często: z najlepszych ośrodków wychodzą zbrodniarze, podczas gdy środowiska najmniej uprzywilejowane wydają niekiedy jednostki dodatnie lub wyjątkowe.

Pomijając tak ważne przykłady polityczne i historyczne, należałoby się jednak zatrzymać nieco dłużej nad kwestją ekonomiczną. Jestto jednak kwestja tak obszerna, tak skądinąd znana i opracowana, że wystarczy wspomnieć tylko dzieje ostatnich wieków, zatarg liberalizmu z socjalizmem, wolnej konkurencji z wszelkiemi państwowemi jej ograniczeniami, walkę jednostki o własność prywatną, prawa spadkowe i t. d.

Konflikt jednostki i społeczeństwa jest więc faktem nie dającym się zaprzeczyć i żadne humanitarne utopje, żadne prawa dekretowane w imię braterstwa, a nawet żadna panteistyczna koncepcja ludzkości nie ukryje jego istnienia.

Przyczyna pierwotna tej dysharmonji ukrywa się głęboko w skrytości natury człowieka, w tajemnicy samejże jednostki. Cóż dziwnego, że ludzi dzieli niezgoda, gdy człowiek sam z sobą poróżniony został, kiedy duch wziął rozbrat z ciałem, a harmonja istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże zmącona została przez upadek pierworodny, skażona przez grzech pychy i pożądania? Dwa pierwiastki nierozerwalne, stanowiące jedną istotę, stanęły do walki. Pierwiastki, najgłębiej za siebie odpowiedzialne, zażądały bezwzględnej swobody i, szarpiąc się bezradnie w niemożności zupełnego rozbratu, pociągają się nawzajem bądź do bezmiernego używania cielesnego, bądź do ubóstwiającej siebie pychy. Czyż można dziwić się, że istnieje nienawiść bliźniego, gdy obłęd samolubstwa doprowadza czasem do nienawiści samego siebie? „Czyliż jestem stróżem brata mego". — „Pierwszy, który mnie spotka, zabije mnie" — oto słowa pierwszego bratobójcy i samobójcy zarazem.

Skażona natura ludzka jest przyczyną pierwszą niezgody między jednostką a społeczeństwem. Nieograniczone żądanie egoizmu, przywłaszczanie sobie doczesnych przywilejów, w sposób niesprawiedliwy i wyłączny, stanowienie praw w celu zagwarantowania sobie jaknajwiększej sumy władzy i używania jest zwykłą cechą jednostek, stojących u szczytu lub zmierzających ku niemu, — tęż samą cechę w stanie ukrytym zaobserwować można u tych, które zepchnięte w dół czekają mniej lub więcej cierpliwie na swoją kolej.

Arystoteles, a zanim wielu filozofów i psychologów, uważa człowieka za istotę z natury towarzyską, szukającą nawet bez wyraźnej potrzeby oparcia społecznego. Zdaniem jego, wszyscy razem i każdy z osobna dążą do łączenia się w grupy i stowarzyszenia choćby w celu umożliwienia sobie życia. Miłość to życia sprawia, że większa część ludzi znosi nędzę i warunki na pozór nieznośne i ona to stanowi najistotniejszą cechę społecznej natury człowieka.

Z drugiej strony paru współczesnych socjologów, między innymi Word, utrzymuje, że człowiek staje się istotą towarzyską jedynie dzięki tak zwanej sztuce socjalnej, dzięki refleksji, w gruncie zaś rzeczy jest wysoce antysocjalny.

Rząd chroni społeczeństwo przeciw tendencjom antyspołecznym, tendencje zaś socjalne są produktem przymusu, zwyczaju, drugą naturą, wręcz przeciwną pierwszej. W pojęciu tychże socjologów, człowiek zawdzięcza swe człowieczeństwo życiu społecznemu; jest więc nietowarzyski jako antropoid.

Obie te teorje konstatują nie bez słuszności dwa przeciwieństwa, dwie odwrotne strony natury ludzkiej, która jest jednocześnie i społeczna i antyspołeczna. Gdyby bowiem człowiek był istotą naturalnie, doskonale towarzyską, nie mógłby istnieć rozbrat między nim a resztą jemu podobnych; gdyby zaś uspołecznienie było rzeczą absolutnie sztuczną, nie znajdowalibyśmy w sobie tego naturalnego pędu do łączenia się, tej głębokiej potrzeby porozumienia, uznania, miłości, a choćby pola do rozwijania samego egoizmu. Jednem słowem: pierwszą i główną przyczyną konfliktu między jednostką a społeczeństwem jest rozłam w samejże skażonej naturze ludzkiej, w naturze zdolnej do miłości i rozumiejącej sprawiedliwość, a zarażonej bezmierną pożądliwością i pychą.

Przyczyną pochodną, która pogłębia konflikt zamiast go rozwiązać, jest fałszywe, jednostronne ujmowanie zagadnienia. Zależnie od punktu widzenia, na którym stoją teoretycy tej kwestji, zajmują oni dwa przeciwne sobie stanowiska, oba grzeszące przesadą i niezrozumieniem istoty tak jednostki jak społeczeństwa. Teorje te wzbudzają nawzajem coraz to silniejszą reakcję u przeciwników i wywołują rozdrażnienie zamiast prowadzić do porozumienia. Przytem, jak zwykle w ciągu długich dyskusyj, słowa zmieniają znaczenie, nabierają różnorodnych odcieni, używane bywają w sposób najnieodpowiedniejszy, wskutek czego pojęcia zostają zniekształcone, zdyskredytowane i ostatecznie powstaje chaos zaostrzający nieporozumienie. Teorje te — to indywidualizm i kolektywizm.

Słowo indywidualizm jest etymologicznie związane z pojęciem jednostki, *individuum*, po grecku *atomon*, czyli istnienie niepodzielne, a w znaczeniu szerszem i bardziej skomplikowanem podmiot myśli konkretny, określony, stanowiący całość poznawalną i polegający na rzeczywistości danej bądź

przez doświadczenie zewnętrzne bądź wewnętrzne.[1]) Indywidualizm więc powinien być mianem teorji, uznającej istnienie jednostki, w przeciwieństwie do tez panteistycznych i monistycznych. Jednakowoż przybrał on znaczenie nieco odmienne i w chwili obecnej można powiedzieć, że indywidualizmem nazywa się wszelki system, uznający bezwzględną wartość jednostki, jako wyższej wartościowo od społeczeństwa i stanowiącej w sobie samej cel ostateczny. Indywidualizm sprzeciwia się więc wszelkiej społeczności, w pierwszej linji państwu i staje się wrogiem etatyzmu. Ideałem jego politycznym jest swobodny rozwój inicjatywy prywatnej, zredukowanie czynności państwa, ograniczenie jego praw, jak tego żąda liberalizm i indywidualizm Spencer'a, a nawet całkowite zniesienie ich, do którego zmierza indywidualizm anarchistyczny. Zdaniem indywidualistów, grupa, stowarzyszenie powinno istnieć dla członków i o tyle spełnia swe zadanie, o ile stara się o ich dobrobyt, szczęście, doskonalenie. Indywidualizm jest również przeciwieństwem wszelkiego konformizmu i tradycjonalizmu, nawet w rzeczach wiary, uznaje za wyższą formę religijności odrzucenie starych tradycyj, a dążenie do wytworzenia sobie religji własnej.

Wyrażenie to uważane jest przez wielu najpoważniejszych filozofów współczesnych za dwuznaczne, obosieczne i błędne. Inną bowiem jest rzeczą uznawać np. dobro obywateli za rzecz ważniejszą, niż idea państwa, a inną odrzucać wszelką prawdę oczywistą i tradycyjną li-tylko z nakazu subjektywizmu. W pierwszym wypadku jednostka, uznająca kategorje wyższe od państwa, może częstokroć znaleźć się w sytuacji trudnej i być zmuszoną do działania w myśl indywidualizmu antypaństwowego, jak tego dowodzą liczne wystąpienia duchowieństwa przeciw rozporządzeniom rządu w sprawie nauczania religji, sakramentu małżeństwa i t. d. Mogłaby się zdarzyć również masowa emigracja obywateli jakiegoś zbyt wymagającego państwa i wówczas idei państwowej groziłoby pozostanie w próżni.

W drugim zaś wypadku, jednostce grozi nietylko kompletny ateizm, ale konieczność wytworzenia sobie subjek-

[1]) Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie.

tywnych praw i dokonania wszystkich wynalazków. Niema bowiem dziedziny, w którejby obronić się ona mogła od przyjęcia tradycji i aktu wiary w cośkolwiek; często zaś, uciekając od konformizmu, w którymby mogła znaleźć zadowolenie, popada w inny, płytki i przejściowy. Zaznaczyć jednak trzeba, że jeśli chodzi o indwidualne uznanie i rozumne przyjęcie pewnej grupy pojęć, wymagane jest ono absolutnie na terenie naukowym od każdej rozumnej jednostki i tem zazwyczaj mierzona bywa pojemność jej inteligencji, a na terenie religijnym — od każdego adepta, który nie jest członkiem martwym, z imienia tylko należącym do danego Kościoła. Z tego więc punktu widzenia indywidualizm jest rzeczą poniekąd konieczną i podstawową.

Termin ten bywa również często używany w znaczeniu moralnem, jako ostatni wyraz rozwielmożnionego egoizmu jednostki. Tu, obok wielu zarzutów słusznych, istnieje parę pomyłek, dotyczących nietyle samego pojęcia, ile zastosowania go. Naprzykład markiz de La Tour du Pin La Charge podaje jako dowód porewolucyjnego indywidualizmu zaprowadzenie równych działów między spadkobiercami płci męskiej. Czyż nie jest raczej faworyzowaniem egoizmu jednostki z krzywdą drugich, składanie w ręce najstarszego syna całego dziedzictwa? Niejedno prawo społeczne wzięło początek w egoizmie, jeśli nie osobistym, to przynajmniej rodowym jednostki, bo jakżeż inaczej zrozumieć uprawnienie niewolnictwa, pańszczyzny, wielożeństwa. A jednak pogwałcenie ich mogło się wydawać w danej chwili wybrykiem indywidualizmu. Na to, by zbijać w sposób przekonywujący znienawidzone osobiście pojęcie, nie należy wybierać przykładów obrażających najelementarniejsze uczucia rozumnej jednostki ludzkiej.

Tak w ogólnych zarysach przedstawia się pojęcie indywidualizmu, które w historji i filozofji objawiło się w dwojaki sposób. Reformacja i rewolucja uważane są naogół za dwa główne dzieła indywidualizmu historyczno-religijnego. W filozofji zaś istnieje kierunek, który przejawia się co jakiś czas i ze słusznością uznany został za teoretyczne ujęcie dążeń indywidualistycznych. Główni przedstawiciele tego kierunku to Protagoras, Stirner i Nietzsche.

Protestatyzm jest wyrazem subjektywizmu religijnego. Byłoby jednak przesadą utrzymywać, że indywidualizm protestancki zmusza każdego do utworzenia sobie systemu pojęć religijnych. Jestto udziałem nielicznych twórców poszczególnych sekt; tłum grupuje się koło nich i trzyma się ich pod względem socjalnym częstokroć bardzo wiernie, w myśl zupełnie nieindywidualistycznego konformizmu. Zdarza się również nader często, że zainteresowanie kwestją dogmatu jest tak słabe, iż religijność protestancka ogranicza się do pewnych zasad moralnych, a sprawą poznania Boga nie zajmuje się bynajmniej. Co się zaś tyczy moralności, protestantyzm jest niezmiernie surowy i wymagający absolutnego konformizmu. Indywidualizm protestancki jest więc raczej subjektywizmem w przyjmowaniu, odrzucaniu lub tłumaczeniu dogmatu.

Niezupełnie słuszny jest również zarzut indywidualizmu, czyniony całej epoce humanizmu i odrodzenia. Błędem i cechą tejże jest zwrot do człowieka wogóle, a człowiek wogóle to nie jest ta lub owa jednostka, lecz ludzkość cała. Ten to zwrot skrzywił czysty, transcendentny kierunek myśli średniowiecznej. Lecz kult ludzkości i jej postępu nie jest wcale związany z indywidualizmem; przeciwnie, jest raczej wyrazem owej religji zbiorowości, która cechuje dzisiejszą socjologję. Im głębiej wmyślać się w tę kwestję, tem szczerzej przyznać trzeba, że wyrażenie indywidualizm jest niedokładne i nieścisłe.

Tożsamo możnaby powiedzieć odnośnie do wielkiej rewolucji francuskiej. Deklaracja praw człowieka jest ubranym w pozory sprawiedliwości egoizmem większości, występującym przeciwko egoizmowi mniejszości; bogini rozumu była symbolem ogólno-ludzkim, a krwawa hekatomba jednostek opornych świadczy wyraźnie, że chodziło tu głównie o przeprowadzenie planu społecznego, opartego na terrorze i chęci niwelacji. Niezaprzeczalnym jest indywidualizm J. J. Rousseau, który jednak nie odnosi się wrogo do społeczeństwa idealnego, do utopijnej umowy wspólnej, potępia jedynie społeczeństwo złe, głupie i zepsute, które oglądał naokoło siebie przez pryzmat choroby umysłowej. Tenżesam J. J. Rous-

seau może posłużyć jako przykład niebywałego wpływu jednostki nietylko na otoczenie, ale na całe pokolenia.

Co się zaś tyczy indywidualizmu filozoficznego, pierwsze objawy dające się podciągnąć pod tę kategorję widzimy u sofistów. Protagoras uważa człowieka za miarę wszystkiego i podejmuje dialektyczną walkę z wszelaką prawdą istniejącą samą w sobie, która nie jest złudzeniem subjektywnem. Więc poraz wtóry występuje dwuznaczność wyrażenia indywidualizm, któreby i w tym wypadku należało zastąpić słowem subjektywizm. Zwłaszcza, że ów pierwszy indywidualista nie był wcale wrogiem etatyzmu, tak jakby tego wymagało pełne pojęcie indywidualizmu. Przeciwnie; państwo wydaje mu się koniecznem dla egzystencji jednostek, a etyka jego obowiązująca wszystkich obywateli daleką jest od subjektywizmu.

Niepodobieństwem jest badać dokładnie kierunek ten przewijający się przez wieki, ani zatrzymywać się na indywidualizmie literackim, romantycznym, byronowskim, nie można jednak nie wspomnieć dwóch głównych jego filarów: Stirnera i Nietzsche'go.

„Nie oparłem mojej sprawy na niczem — mówi Max Stirner [1]) — czyż bowiem ludzkość służy czemuś wyższemu? Nie, ludzkość nie ogląda się na nic, tylko na siebie. Zamiast służyć tej wielkiej egoistce, wolę sam być egoistą. Bóg również nie opiera się na niczem. Moja sprawa nie jest sprawą Boga, ani ludzkości, ani prawdy, dobra, wolności i t. d.; moja sprawa jest moją sprawą i jest jedyna, jak ja jestem jedyny. Pozamną nie obchodzi mnie nic". Oto prawdziwe wyznanie wiary absolutnego egotyzmu. Indywidualizm Stirnera jest równościowy, każda jednostka jest sama dla siebie światem, celem, wszystkiem. Każda jest inna, a wszystkie sobie równe, niema między niemi żadnego związku, panuje pośród nich absolutna nietowarzyskość, wszystkie są antyspołeczne, nawet pod względem umysłowym.

Inny zgoła jest indywidualizm Nietzsche'go, a nawet Ibsena. Daleki od pojęcia równości, posiada on wszelkie

[1]) „Der Einzige und sein Eigentum", 1845 r.

cechy arystokratyzmu. Zdaniem jego, celem ludzkości jest wydawanie wielkich ludzi. Dalszy postęp ludzkości zależy od nich, wobec tego wypada im ułatwiać zadanie, sprowadzić do minimum walkę o byt, wzmocnić wszystkie instytucje, faworyzujące rozwój ich potęgi, podnieść je jaknajwyżej na barkach zepchniętego w dół plebsu. „Nadczłowiek" nie jest jednak celem sam sobie. Jednostka każda znika jako byt indywidualny, jako istnienie fenomenalne, posiada wartość wyłącznie jako część grupy, bez względu na to, czy należy do gminu czy do nadludzi. Ważną jest tylko jako środek do jedynego celu, a celem tym postęp ludzkości.[1]) Ostatniem więc słowem indywidualizmu Nietzschego jest apoteoza rodzaju ludzkiego. Jestto dowodem, że indywidualizm, pozbawiony podpory metafizycznej, wyradza się szybko w kult ludzkości, w przeciwnym wypadku może się ostać w postaci subjektywizmu. Zdarza się również, iż wpada on w pewnego rodzaju arystokratyczny pesymizm, jak naprzykład u A. de Vigny lub Schopenhauera. Istnieje więc, jak widzimy, teorja, która, będąc właściwie kodyfikacją absolutnego subjektywizmu i egoizmu jednostki z pominięciem mniejszem lub większem społeczeństwa, przybrała nazwę indywidualizmu niecałkowicie i nie we wszystkich wypadkach odpowiednią. Teorja ta zaostrza konflikt nietylko na terenie czysto myślowym, ale, jak już było wyżej wspomniane, nadaje kierunek tendencji życiowej i uzasadnia niejeden wybryk egotyzmu jednostki.

Przeciwieństwem teoretycznem indywidualizmu jest kierunek, któryby można nazwać kolektywizmem, oczywiście nie w znaczeniu czysto ekonomicznem. Wobec niemożliwości wprowadzania genezy i historji tego pojęcia, które sięga starożytności należy się ograniczyć do określenia go w krótkości na podstawie socjologji współczesnej, która jest najpełniejszym jego wyrazem.

Cały sens tejże nauki stanowi twierdzenie, że jednostka sama w sobie nie posiada ani znaczenia, ani poniekąd bytu

---

[1]) Nie trzeba zapominać, że chwile największej twórczości Nietzschego kolidują z rozkwitem teorji ewolucji Dzisiaj nie znalazłby już Nietzsche równie silnego oparcia.

indywidualnego. Społeczeństwo ma więc wartość jedyną i to nie jako wielkość liczbowa, lecz jakościowa, jako jednostka wyższej kategorji. Możnaby więc śmiało nazwać, socjologję indywidualizmem kolektywnym. W sposobie pojmowania tej jednostki społecznej zachodzą wielkie różnice między socjologami. Niektórzy, tak zwani „organicyści", jak Comte, Spencer, Espinas, Lilienfeld, Schäffle [1]), Worms, Izoulet, poniekąd Fouillée a przedewszystkiem najkategoryczniejszy w nich wszystkich Nowikow, dowodzą, że ludzkość lub naród, lub wogóle jakaś grupa społeczna jest w ścisłem biologicznem tego słowa znaczeniu organizmem. Twierdzenie swoje opierają na trzech tezach biologicznych: 1) na teorji ewolucji, 2) na syntezie części elementarnych, indywidualnych, w każdym organizmie złożonym, również indywidualnym, 3) na biologicznym podziale pracy.

W takim systemie jednostka staje się kroplą pogrążoną w zmiennej, przejściowej fali ewolucyjnej, komórką mniej znaczącą, niż ameba w ogólnie przyjętej klasyfikacji zoologicznej. Lub co najwyżej — członkiem spełniającym automatycznie czynności sobie poruczone, narówni z martwą materją, gdyż naprzykład w dziwacznej biologji organizmu społecznego u Spencera funkcje systemu nerwowego spełniają druty telegraficzne. Zbyteczną byłoby rzeczą zastanawiać się jak w tego rodzaju teorji przedstawia się wartość, a nawet byt jednostki. Determinizm biologiczny czyni z niej poprostu maszynę mniej lub więcej skomplikowaną, w ostatecznej konsekwencji nieodpowiedzialną.

„Ciągłość funkcyj biologicznych wywołuje w nas złudzenie, że jesteśmy osobami stałemi, inteligencja idealna, patrząca zgóry, nie widziałaby w historji świata nic prócz określonych zorganizowanych ruchów atomów, pozbawionych wolności i odpowiedzialności". [2]) Co się zaś tyczy jednostek, składających się z tychże atomów, nie przywiązywałaby ona do nich najmniejszej wagi, jedynie bowiem całość posiada organizację doskonałą, a więc i wartość absolutną.

---

[1]) Co do Schäffle'go zachodzą wątpliwości, mimo że ogólnie uważany jest za najkonsekwentniejszego zwolennika organizmu społecznego.

[2]) F. Le Dantec, „L'Individualité et l'erreur individualiste".

Teorję organizmu społecznego zwalczają zawzięcie zwolennicy determinizmu socjalnego, jak np. Draghicesco. Sprawa jednostki ludzkiej przedstawia się i u nich niemniej smutno. Według Draghicesco między dziedziną biologiczną a socjalną istnieje przerwa ciągłości zupełna. Psychologja staje się zbyteczna. Jednostka, pozbawiona strony duchowej, jest tylko organizmem biologicznym, zwierzęciem; wszystko co ludzkie jest dziełem społeczeństwa; a więc mózg, świadomość, zdolności, genjusz. Społeczeństwo to, będące w stanie wzbudzić w zwierzętach życie, zwane w potocznej mowie duchowem, jest czemś absolutnie różnem i wyższem. Jest ono poprostu myślą, wolą, duchem ogólno-ludzkim. Zabawne prawie jest oburzenie Draghicesco na ów „materjalizm", który nie chce uważać genjuszu za wypadkową wpływów socjalnych lub za triumf edukacjonizmu społecznego. Mniej zabawny, lecz wielce pouczający jest zachwyt jego nad zwycięstwem idei wyższej, idei kultury społecznej, nad instynktem zwierzęcym, zwycięstwem, które święci dzisiaj Francja dzięki wprowadzeniu w czyn maltuzjanizmu.

Przeciwnikiem organizmu społecznego jest również profesor Bouglé, a to z powodów równie dziwnych jak niespodziewanych. Oto organizm społeczny wydaje mu się zbyt zróżnicowany, zamało komunistyczny. „Precz z organizmem biologicznym, on to bowiem jest w polityce równoważnikiem systemu monarchistycznego, ustroju kastowego, nierówności". [1]) A więc pojęcie organizmu pociąga za sobą jeszcze zbyt wielkie różnice; Bouglé czyni ze społeczeństwa jakąś monstrualną tkankę komórkową.

Inni socjologowie za jedyną przyrodzoną jednostkę uważają rasę, inni naród, np. La Grasserie, który opisuje dokładnie urodziny, dzieciństwo, starość, małżeństwo i macierzyństwo narodu; inni wreszcie — rodzinę.

Psycho-socjologowie, jak Dürkheim i jego szkoła, biorą pod uwagę jedynie grupę społeczną zorganizowaną, która posiada jakby zbiornik świadomości i pochłania każdą jednostkę zrodzoną w jej łonie lub wstępującą w jej obręb. Jednostka jest produktem społecznym, posiada małą cząstkę

[1]) Le Procès de la sociologie biologique, *Revue Philosophique*, 1901.

świadomości zbiorowej, której prąd przechodzi poza, a właściwie ponad nią. Wszystkie pojęcia, które jednostka uważa za wyższe, są genetycznie społeczne, a nieśmiertelność istnieje jako pamięć u potomnych lub zapomniany nawet przyczynek do postępu społeczeństwa.

Dodać należy, że socjologja usuwa ze swego słownika takie słowa, jak „miłość bliźniego", zastępując je słowem „organiczna i mechaniczna solidarność", lub „wolna wola", zastępując ją pojęciem „ślepego i bezwzględnego determinizmu"; usuwa także pojęcie duszy. Tutaj należy się przykład: „W imię wiedzy nowej, w imię bio-socjologji, proponuję zastąpienie pojęcia duszy, substancji indywidualnej pojęciem elity, grupy społecznej, klasy rządzącej Państwa"; woła Izoulet.[1]) Wreszcie pojęcie Boga zastępuje się przez pojęcie społeczeństwa. Przyczem to społeczeństwo nie jest złożone z jednostek żywych, wolnych, myślących; nie jest to las bogaty i różnorodny, zbiór drzew, czerpiących soki z tej samej gleby, jest to raczej smutne brzydkie rusztowanie, skonstruowane z bezwolnych, ogołoconych z wszelkiej osobowości belek.

Nic tak nie rozdrażnia, jak jawna niesprawiedliwość, nic tak nie pogłębia nieporozumienia, jak przesadne, fałszywe teorje. Kompromis nigdy się nie opłaca, indyferentyzm jest możliwy, jak długo nie wchodzi w grę interes choćby najwyższej natury. Należy więc szukać wyjścia, znaleźć środki nietylko do załagodzenia sporu, lecz do sprowadzenia głębokiej istotnej zgody. Gdzie jej szukać?

Po najbezstronniejszym, najbardziej objektywnym namyśle odpowiedź na to pytanie może być tylko jedna, a mianowicie: Religja jedynie, religja katolicka dzięki swej ideologji i pomocom praktycznym, jakich udziela człowiekowi, jest w stanie zażegnać spór między jednostką a społeczeństwem. Podaje ona środki dwojakiego rodzaju: teoretyczne i praktyczne, środki religijne, filozoficzne i moralne; w jej oświetleniu „ciemności życia społecznego rozpraszają się", pojęcia indywidualizm, kolektywizm stają się pustą grą słów,

[1]) „La Cité Moderne et la Métaphysique de la Sociologie".

jednostka odnajduje należne sobie miejsca w społeczeństwie, które ze swej strony nabiera właściwego znaczenia. W religji katolickiej interesy jednostki i społeczeństwa przestają być rozbieżne, obowiązki ich i zadania są wspólne, a pamięć o celu ostatecznym, leżącym poza niemi, do którego zmierzają, wprowadza we wzajemny ich stosunek równowagę i usuwa elementy rozdrażnienia.

Jednostka znajduje w religji katolickiej odpowiedź na zasadnicze pytania, tyczące się jej samoistnego bytu i celu jej egzystencji. W niej jedynie może zaczerpnąć wskazówki co do swego przeznaczenia osobistego. Znajduje więc przedewszystkiem zapewnienie, że jest, że posiada swoje miejsce własne, że zastąpiona być nie może przez drugą jednostkę, chyba, że zajdzie między niemi identyczność, co jest niemożliwe. Religja katolicka jest krańcowo przeciwna panteizmowi. Realny byt jednostki jest jednym z jej podstawowych dogmatów, a opiera się on na tajemnicy Wcielenia Drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej w indywidualną naturę ludzką. Człowiek nie jest nieosobową składową częścią rodzaju czy gatunku, ani jako organizm biologiczny, ani jako dusza. Pojęcie formy ogólnej, gatunkowej jest wysoce antykatolickie, pociągałoby bowiem za sobą po pierwsze pojęcie Boga Wcielonego w cały rodzaj ludzki, po drugie negację dogmatu nieba i piekła wybranych i odrzuconych. Każda jednostka składa się więc z indywidualnej duszy i odpowiedniego własnego ciała, które pójdzie z nią w wieczność. Jest więc w znaczeniu przyrodzonem jedynym bytem konkretnym.

Arystoteles, odnoszący się do jednostek z tak okrutnem lekceważeniem i nie uznający osobowej nieśmiertelności duszy, zaznacza jednak tę właściwość jednostek bardzo wyraźnie. Jestto wprawdzie u niego byt przejściowy, niemniej jednak realny, i to w porządku przyrodzonym jedynie realny. Św. Tomasz uzupełnia to twierdzenie Arystotelesa w myśl dogmatu katolickiego i przetwarza formę nieosobową na formę substancjalną, indywidualizującą się przez połączenie się z odpowiednią sobie materją. Forma *(haecceitas)* staje się u Duns Scota *principium individuationis.* Zaś pełnia myśli katolickiej wymaga indywidualnej formy,

to znaczy duszy połączonej z ciałem, podlegającem tej samej zasadzie, które to wspólnie tworzą indywidualną jednostkę ludzką. Każda, obdarowana wedle swych rozmiarów i potrzeb, posiada wartość sobie właściwą i nieporównalną, każda stworzona osobno, przez Boga, *qui finxit sigillatim corda eorum* (Ps. XXXII), ma swoje powołanie osobiste, które przeznaczył jej Bóg, *qui intellegit omnia opera eorum*, każda sobie właściwą drogą zmierza do wspólnego celu. Znaczenie jej więc wielkie, a rola niemniej ważna.

W dzisiejszych czasach socjologiczno-komunistycznych, w których jednostka uważana bywa ogólnie za wypadkową wpływów dziedzicznych, wychowawczych i społecznych, niezrozumiałą jest rzeczą walka wydawana niekiedy jednostce przez samychże katolików, na terenach, które niezaprzeczenie są jej bezwzględną własnością; niepojętą jest walka przeciw pojęciu jednostki, nienawiść do każdego objawu jej życia, niepokojąca chęć ścierania pod zarzutem partykularyzmu każdej jej myśli w zapomnieniu, że wszystko, począwszy od objawienia tajemnic wiary do wynalazków w świecie nauki i zapoczątkowania wielkich dzieł w dziedzinie czynu, przyszło przez jednostkę. Wszystko dobre i wszystko złe: pierwszy upadek, pierwsza zbrodnia, wszystkie odstępstwa, herezje, systemy negujące Boga, a z drugiej strony jednostki były głosicielami i tłumaczami objawienia Bożego: Mojżesz, często samotny wśród narodu twardego karku, prorocy prześladowani i zabijani, Apostołowie, męczennicy. Nie byłoby filozofji perypatetycznej bez Arystotelesa, ani tomizmu bez św. Tomasza; nie społeczeństwo jest obdarzone darem nieomylności lecz papież, a społeczeństwo — Kościół tylko pod warunkiem, że jest z papieżem połączone. Immanentyzm objawienia Bożego, prawda religijna, objawiająca się rzekomo w sposób nieomylny we wspólnej świadomości całej społeczności wiernych, jest koncepcją modernistyczną, odrzuconą przez encyklikę *Pascendi*.

Gdyby społeczeństwo odkrywało prawdę w sposób nieomylny, nie byłoby pomyłek, a tymczasem jakże często daje się ono omamić, przyjmuje jako dogmat zwykłą hypotezę, której upadek pociąga za sobą w gruzy, mnóstwo systemów, dzieł i twierdzeń ściśle z nią związanych. Za przykład

może w tym wypadku posłużyć owa wsławiona teorja ewolucji, która tak ważną odegrała rolę w ostatnich czasach.

W religji katolickiej jedynie zaznaczona jest wartość jednostki w dwóch pierwszorzędnej wagi dogmatach: w Niepokalanem Poczęciu Najświętszej Marji Panny i Wcieleniu Syna Bożego. Oba te fakty uwidoczniają niezależny byt jednostki i nie dają się podciągnąć pod żadną kategorję społeczną.

Gdyby więc rozumiano pod słowem indywidualizm system, uznający istotny byt i wartość przyrodzoną i nadprzyrodzoną poszczególnych jednostek, katolicyzm możnaby stanowczo uważać za religję indywidualistyczną. Ponieważ jednak słowo to nabrało tak wiele znaczeń ujemnych i nie odpowiada właściwej swej etymologji, należałoby je zastąpić innem, wyrażającem dokładniej wyżej wspomniane postulaty.

Słowo to istnieje w języku filozoficznym. W chwili dyskusji na temat jednostki ludzkiej wszyscy członkowie komisji, piszącej *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* zadecydowali, że jest wskazanem rozróżnić termin „indywidualność" *(individualité)* od terminu „osobowość" *(personnalité)*, lecz zdania ich podzieliły się, gdy przystąpiono do określenia właściwej zawartości psychologicznej tejże opozycji. Indywidualność, jako element logiczny, niepodzielny, lub jako jednostka biologiczna, lub też jako zbiór właściwości indywidualnych, lub wreszcie jako rzeczywistość podlegająca doświadczaniu, nie posiada zdaniem ich wartości moralnej w przeciwieństwie do osoby; co się zaś tyczy słowa „osobowość", przyjęte zostały dwa jego znaczenia: 1) przeciwstawia się ona pojęciu indywidualności jako jednostka wewnętrznej świadomości, jest jednak niemniej jedyna i poszczególna, jak indywidualność, 2) osobowość uzdolnia indywiduum do wejścia w porozumienie świadome z innemi umysłami, a więc na miejsce antagonizmu występuje zgoda, a kresem i celem tejże jest nietylko już organizacja lecz identyczność. Określenie osobowości jest, jak widzimy, najzupełniej zgodne z katolicyzmem w pierwszym wypadku, ponieważ indywidualne ciało jest ściśle złączone z nadającą osobowość duszą. I związek ten stanowi odrębny byt jednostki ludzkiej. W drugim wypadku religja katolicka

przyjmuje wszystko, oprócz ostatniego postulatu identyczności. Pojęcia indywidualność i osobowość zlewają się zazwyczaj w jedno dzięki ogólnie przyjętej tezie chrześcijańskiej, że każda jednostka ludzka jest osobą.[1]) A więc jeśli przyjmiemy opozycję między jednostką (indywiduum) a osobą, między indywidualnością, cechą jednostki, a osobowością, cechą osoby, między przymiotnikami „indywidualny" a osobisty,[2]) musimy również przyjąć opozycję między określeniami systemów, z których jeden nazwany został indywidualizmem, a drugi należy nazwać personalizmem. Personalizm jest doktryną Renouvier'a, który czyni z osobowości kategorję najwyższą i ośrodek swego pojęcia świata; jest także doktryną tych, którzy przyjmują pojęcie Boga osobowego. Feuerbach w dziele pt.: *Wesen des Christentums* przeciwstawia go z całą słusznością panteizmowi.

Jako doktryna, uznająca Boga osobowego i poszczególne osoby ludzkie, katolicyzm jest systemem osobowym czyli personalistycznym. W nim jedynie znajduje jednostka odpowiedź na pytanie czy jest i czem jest: jest jedyną konkretną rzeczywistością, osobą obdarzoną świadomością, rozumem i wolną wolą, stworzoną i powołaną przez Boga osobiście, a dążącą do wspólnego wszystkim, jedynego celu.

Wspólny ten cel jest zawiązką społeczeństwa wyznawców jednej wiary, przystępujących do tych samych sakramentów. Cóż bowiem jest społeczeństwo w pojęciu katolickim?

W porządku przyrodzonym „lud — mówi św. Augustyn w *De Civitate Dei* — jest to związek istot rozumnych, polegający na spokojnem używaniu wspólnego dobra", a na innem miejscu określa św. Augustyn społeczeństwo jako „zbiór ludzi żyjących w zgodzie", które to słowa przytacza Ojciec św., Pius XI w ostatniej swej encyklice *Quas primas*. Społeczeństwo więc nie jest w doktrynie katolickiej ani organizmem właściwym, ani „jednostką zbiorową", obdarzoną jakoby właściwą sobie świadomością i wolą. War-

[1]) Pr. Laland: „Vocabulaire technique et critique de la philosophie".

[2]) Przymiotnik ten używany jest często fałszywie jako litota wyrażenia egoistyczny.

tość społeczeństwa zależy od celu, który sobie stawia i od wartości jednostek, które w skład jego wchodzą. Bałwochwalstwo społeczne nie może iść w parze z doktryną, która przyjmuje zasadniczy rozłam w ludzkości, dzielącej się na dwa obozy, na miasto grzechu, zbudowane przez Kaina, siedzibę pychy i zepsucia, Babilon, synów świata i na Nową Jeruzalem, żyjącą jak na wygnaniu, której królestwo nie jest z tego świata, mieszkanie synów światłości. Jakże nieliczną była garstka tych ostatnich, gdy z łona społeczeństwa wyszedł głos wołający „Ukrzyżuj go, ukrzyżuj". Społeczeństwo wogóle zbyt często wrogie jest Bogu i religji, aby jako takie mogło być uznane za kategorję najwyższą. Nie może katolicyzm uznać teoryj społecznych grupy tak silnie zorganizowanej i doskonałej, jakiem jest wolnomularstwo, choć broniono idei humanitaryzmu, ani systemów socjologicznych, gdy nawet występują w obronie nierozerwalności małżeństwa, gdy celem tychże społeczności jest chwała ludzka, a nie cel, który on uznaje jedynie.

Społeczeństwo jako takie nie jest jednostką zbiorową, gdyż Zbawiciel przykazywał uczniom w pewnych wypadkach „otrząsnąć proch z nóg swoich", a chrześcijaństwo nakazuje zawsze, moralnie przynajmniej, zerwać z grupą społeczną, która staje na przeszkodzie ku zbawieniu. Nie stanowi więc społeczeństwo więzi nierozerwalnej; wartość jego w porządku przyrodzonym jest względna, zależna od wartości wyższych, od celu, do którego dąży i od rodzaju dobra, którego chce w spokoju używać; jestto wartość pragmatyczna, konieczność której chcą i której poddają się wszyscy w stosunku do korzyści jakie z niej czerpią.

Jedna jest tylko społeczność, która wedle religji katolickiej już tu na ziemi nawet posiada wartość pierwszej wagi, a która w porządku nadprzyrodzonym staje się jednem mistycznem ciałem. Jestto społeczność wiernych — Kościół. Więzią w niej jest wspólny nadprzyrodzony cel, poznanie i miłość Boga, cel nie znoszący ustępstw ani zboczeń pod karą minięcia się z nim; wspólne pomoce sakramentalne, wyciskające na każdej jednostce piętno niezatarte; jedność władzy; jedność liturgji, która daleka od sposobów społecznych nie narzuca jednostkom jakiegoś nastroju, nie

wywołuje specjalnej atmosfery i nie stara się działać na wyobraźnię, lecz w której każdy szczegół jest wielkim symbolem, ma swoją historję, swój początek indywidualny i wymaga głębokiego zrozumienia ze strony obecnych. „Gdzie dwóch jest zgromadzonych w Imię moje tamem Ja jest w pośrodku nich" — powiedział Zbawiciel, to znaczy zgromadzonych świadomie, z postanowieniem uprzednio powziętem. Współczesna zaś socjologja uważa religję za wynik litylko prostego zgromadzenia.

Kościół jest więc społeczeństwem jedynem, uwzględniającem nadprzyrodzony cel jednostki i tem samem uznającem jej byt, jej wolną wolę i jej wartość. Jest on w porządku nadprzyrodzonym mistycznem Ciałem Chrystusa, Nową Jeruzalem, Świętych obcowaniem.

Wspólność życia nadprzyrodzonego, oświeconego łaską, prawdziwe braterstwo wybranych, którego węzłem jest Ojcostwo Boże zapoczątkowane na ziemi, przenosi się i w wieczność. Tam — jedność jest doskonała, tam — Kościół Chrystusowy staje się jedno, wedle słów modlitwy Zbawiciela przy Ostatniej Wieczerzy. Każda jednostka wybrana osiąga pełnię swego przeznaczenia i uczestniczy we wspólnem dobru w sposób nierówny, sobie jedynie właściwy, *vita communis, officiis diversa sunt* mówi św. Augustyn. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga jedynego w Trzech Osobach, z których każda działa na swój sposób, jest i pozostaje na wieczność osobą, wypełniającą swe osobiste powołanie, a jedność mistyczna członków Ciała Chrystusowego wzmacnia i utrwala jej istnienie przez doskonałe i pełne określenie jej miejsca.

A gdy z dziedziny teorji zejdziemy na teren praktyki, na życie doczesne, na pole walki klas i narodów, znajdziemy także jedyną radę w katolicyzmie, jedyny środek skuteczny: doskonałość chrześcijańską, miłość Boga i bliźniego i wypływające z niej obowiązki. Ta miłość, która „nie zajrzy i złości nie wyrządza", a która z drugiej strony „nie wywyższa się i nie jest czci pragnąca"; ona, która każdą formę społeczną, czy to rodzinną czy narodową, wypełnia wewnętrzną treścią, która jest najsilniejszą obręczą każdej grupy, ona i tylko ona zwyciężyć może i zakończyć praw-

dziwym pokojem walkę między jednostką a społeczeństwem. Jakże bledną przy niej pojęcia sprawiedliwości ludzkiej, równości porewolucyjnej i socjologicznej bezdusznej solidarności.

Możemy więc słusznie twierdzić, że pośród tylu społeczności, żyjących w walce, Kościół jest jedyną posiadającą rękojmię zgody i spokoju tak teoretycznie jak praktycznie, społeczeństwa wszystkie o tyle są dobre i wartościowe, o ile wiąże je w jedną całość chrześcijańska miłość, że warunkiem *sine qua non* istnienia takiego społeczeństwa jest wierność osobistemu, nadprzyrodzonemu powołaniu ze strony każdej jednostki, że Bóg powinien być jedynym celem i jedynym prawodawcą i jednostki i społeczeństwa, tak jak jest jedynym ich rozjemcą.

Irena Gałęzowska.

Zjazd katolicki w Warszawie.

Garść wrażeń i refleksyj.

Zjazd, jaki w dniach 27—30 sierpnia odbył się w Warszawie, został zwołany z okazji dwóchsetnej rocznicy kanonizacji św. Stanisława Kostki.

Początkowo projektowano z okazji tego jubileuszu urządzić zjazd tylko wychowawców i organizatorów katolickich. Zjazd taki miałby za zadanie gruntowne i możliwie wszechstronne omówienie potrzeb dzisiejszego wychowania, oraz wytyczenie planu katolickiego a zarazem obywatelskiego kształcenia młodych pokoleń. Projekt ten płynął niejako organicznie z samej treści jubileuszowego obchodu, poświęconego młodemu a wielkiemu Polakowi, a zarazem Patronowi młodzieży polskiej. Imię i przykład tego Świętego przedewszystkiem przemawia do młodzieży i ją zdolen zapalić do wysiłków ofiarnych w pracy nad sobą. A praca ta natrafia dziś na szczególne trudności nie tylko wskutek wojny, która odbiła się zdziczeniem moralnem na duszach walczących, a przez nich zakaziła i dzisiejszą młodzież, ale i dlatego, że polska młodzież od okresu naszego romantyzmu i mesjanizmu, mimo przeróżnych prądów pozytywistycznych, socjalistyczno-międzynarodowych jednak żyła i tężała wewnętrznie ideą walki o niepodległość, ideą mocną i prawą. Dziś zaś, kiedy naród odzyskał niepodległość, ten atut wychowawczy został już wygrany, a młodzież polska otrzymuje od starszego społeczeństwa to, czem ono żyje, mianowicie: partyjnictwo, ogromne zniechęcenie do życia i chęć największego użycia, która w pewnej mierze jest konsekwencją dość naturalną biedy, dokuczającej wszystkim.

Nie ulega wątpliwości, że do postawienia w odpowiedniej perspektywie jakiegoś nowego a przecie wiecznego ideału i do odpowiedniego oświetlenia jego w sposób nęcący, są jedynie kompetentni wytrawni znawcy młodzieńczej duszy i to dzisiejszej. Dlatego też zjazd taki, ograniczony do roztrząsania zagadnień wychowawczych, miałby szczególne w tym jubileuszowym roku uzasadnienie. Komitet wszakże warszawski, Główny w sprawach jubileuszowych, rozszerzył myśl tego zjazdu i zorganizował zjazd, o szerszym programie, prawdziwy kongres katolicki. Czy uczynił trafnie, możnaby o to nieco się sprzeczać; trzeba jednak i to przyznać, że zjazd katolicki o takim szerszym programie był także potrzebny w naszych czasach, choć mógł nie nawiązywać do uroczystości św. Stanisława. Z drugiej strony nie usunął on konieczności kongresu specjalnie pedagogicznego, którego obyśmy doczekali się jak najrychlej.

Zjazd warszawski nazwano, z woli komitetu urządzającego, pierwszym ogólno-polskim, widać dla odróżnienia od licznych już w ostatnich latach zjazdów w poszczególnych diecezjach, a może w przeciwstawieniu do zjazdu katolickiego w Warszawie r. 1921, który początkowo był pomyślany także jako ogólno-polski, w wykonaniu jednak był właściwie zjazdem dwóch diecezyj z pewnym udziałem diecezyj innych. Czy zjazd tegoroczny jednak wiele się różnił pod względem organizacji i obesłania od swego poprzednika z przed pięciu lat, by od niego rozpoczynać numerację? Pozwalamy sobie o tem wątpić. Jeżeli bowiem miał on posiadać charakter ogólno-polski, to jużci powinny były być na nim reprezentowane bardziej równomiernie, niż było w rzeczywistości, wszystkie diecezje polskie; przedewszystkiem wolno było spodziewać się, że z każdej diecezji będą na nim jednostki, któreby mogły na się przyjąć obowiązek wykonania uchwał zjazdu i odpowiedzialność wobec jakiejś władzy za ich zaniedbanie. Tego jednak brakowało. Nie chcemy dociekać przyczyn tego braku. Może winę zań da się złożyć na inicjatorów zjazdu, którzy jakoś nie zdołali zainteresować nim bardziej równomiernie odnośnych czynników, rozsianych po całym kraju, a może wina leży gdzieindziej. W każdym razie pewna dysproporcja między urzędową

nazwą zjazdu, a jego faktycznem obesłaniem nasuwa wniosek, że katolicyzm u nas, pomimo swej sprężystej z natury organizacji kościelnej, jest przecież nie dość zorganizowany i nie przedstawia jeszcze jednego doskonale zgranego obozu. Braku tego naturalnie nie odczuwał ogół uczestników, który w zjeździe brał masowo i z pełnym entuzjazmem udział, ale wszak przy zorganizowaniu tak wielkiego przedsięwzięcia, jaką był ogólno-krajowy zjazd katolicki, nie mogło chodzić jedynie o entuzjazm uczestników, ale o możliwie najobfitsze wyniki, któreby życiu i wogóle fizjonomji katolicyzmu w Polsce nadały odmienny, niż dzisiejszy, wyraz. O entuzjazm u nas nie trudno i widzimy go często na najzwyklejszych odpustach, na których gromadzą się wcale nie mniejsze tłumy, niż w Warszawie pod koniec sierpnia, a jednak mimo tego katolicyzm polski nie jest tą potęgą moralną, jaką być powinien, wnosząc z liczby katolików.

Najogólniejsze ramy zjazdu stanowiły dwie wielkie manifestacje: jedną z nich było przewiezienie relikwij św. Stanisława z Płocka do Warszawy na parostatku „Bajka", względnie przeniesienie ich z przystani do kościoła OO. Jezuitów, drugą pochód uczestników Zjazdu i miejscowych organizacyj katolickich od politechniki do katedry. Nie ulega wątpliwości, że takiej liczby uczestników pochodu w Warszawie nie potrafiłaby zmobilizować żadna inna organizacja poza Kościołem.

Szczególne wrażenie czynił pierwszy pochód i wogóle cześć oddawana świętym relikwjom Świętego Syna Polski. Nie wiadomo zupełnie, ile setek tysięcy młodzieży posiadała Polska w połowie XVII wieku, jednak te nieznane dziś masy stopniały w mroku niepamięci, a naród cały zna z owych czasów jednego tylko młodego Polaka, Stanisława Kostkę, zna i o nim nigdy nie zapomni. Ta kruszyna polskiej masy narodowej, ginąca w rozgwarnym Wiedniu, tułająca się wśród głuchych Alp i szukająca zapomnienia w jezuickim nowicjacie w Rzymie, stała się hasłem odrodzenia narodowego, przedmiotem hołdów wszystkich warstw i przedstawicieli wszystkiej Rzeczypospolitej.

Kto widział ile wysiłku zrobili ludzie w Warszawie, aby w trzech dniach zjazdu katolickiego oddać więcej niż kró-

lewski hołd odrobinie doczesnych szczątków Świętego, kto widział tysiączne rzesze idące szeregami za relikwjarzem, jakby na rozkaz bezwzględnej siły, kto widział jak brzegi Wisły były usiane i zawalone miejscami, mimo deszczu, polskim ludem i młodzieżą, jak milami ciągnęły tysiączne pielgrzymki, jak godzinami wyczekiwały by dotknąć, ucałować ten na oko drobiazg, ten mógł i musiał zrozumieć, że i dziś i zawsze świętość jest i będzie największem zjawiskiem na świecie. Nie można powiedzieć, że przy okazji przewiezienia relikwij Świętego z Płocka do Warszawy i z Warszawy do Przasnysza i Rostkowa uczestnicy, zwłaszcza młodzież, której wskutek feryj było mniej w pochodzie, ubogacili się w niezwykły sposób tem co stanowi treść życia nadprzyrodzonego, łaską poświęcającą; za mało po temu było sposobności i więcej jej będzie i być musi w dniach święta Stanisławowego w listopadzie. Lecz bez zastrzeżeń trzeba przyznać, że cała ta manifestacja z relikwjami wywoływała nastrój religijny, rozżarzający duszę aż do gorących łez, które płynęły nie tylko po niewieścich, ale i po męskich i młodzieńczych licach uczestników zarówno pochodu w Warszawie, jak i przeniesienia ich stąd do Przasnysza i Rostkowa. Kto przeżył tak podniosłe chwile i miał w duszy te serdeczne odczucia, ten niełatwo powie, że świętości religijne można zepchnąć na ostatni plan w życiu.

Pochód końcowy, jakkolwiek liczebniejszy, mniej korzystnie działał. Pokazał, zdaje się, najprawdziwsze oblicze naszego katolicyzmu: kobiety, kobiety bez końca i to przeważnie ta biedota, szukająca, zresztą słusznie, pociechy i pomocy w pobożności, w bractwach i trzecich zakonach, ale nie przedstawiająca zbiorowej, świadomej potęgi. Jestto, jak doświadczenie uczy, bardzo cenny materjał, ale rzecby można bierny. Te masy stanowią wielki blok, w którym są głęboko ufajone przekonania, albo raczej święte wierzenia katolickie, ale to nie jest jeszcze szyk, idący w bój o Królestwo Chrystusowe. Wydrzeć z tych serc wiary łatwo się nie da, ale mało też jest nadziei, by z nich wybuchnął ogień, któryby rozgrzał innych i wypalił w społeczeństwie wszelki rozkład i zgniliznę. — Grupy mężczyzn, — mówimy przedewszystkiem o mężczyznach z inteligencji — stanowiły

tylko nieznaczne wysepki w rzece płynącego po ulicach stolicy pochodu. Być może, że czas feryj i urlopów winien jest temu, iż stosunkowo nie wiele inteligencji brało udział w pochodach, ale zdaje się nam, że dopóki nasi inteligentni katolicy nie nauczą się tego, że dla takiej sprawy, jak udział w zjeździe, warto i należy poświęcić nawet kilka dni wypoczynku, ogół naszej inteligencji będzie można posądzać o bierność, brak poświęcenia i poczucia solidarności katolickiej.

Nieco bardziej wewnętrzne ramy zjazdu stanowiły nabożeństwa. Warszawa niema zwyczaju urządzać nabożeństw polowych, a szkoda, bo udział bodaj w jednem jakiemś nabożeństwie tych wszystkich rzesz, które uczestniczyły w pochodach i obchodach, miałby swój specjalny charakter i wywarłby w duszach niewątpliwie olbrzymie wrażenie. Zdaje nam się, że o wiele bardziej po katolicku zakończył się zjazd w 1921 r., kiedy po pochodzie w katedrze rozbrzmiało uroczyste *Te Deum*. Kto wie, czy nie lepiej było zrezygnować z niedzielnego pochodu i dzień ten poświęcić dalszym odczytom, czy pracom po sekcjach, a pochód urządzić po zakończeniu obrad i ukoronować cały zjazd nabożeństwem z udzieleniem błogosławieństwa na wolnem powietrzu. Trochę za mało położono także nacisku na to, co stanowi zawsze i wszędzie największą siłę katolicyzmu, i o co tak dbają zjazdy katolickie zagranicą: na wspólne Komunje św. Ten punkt należało wstawić w program Zjazdu, bo bez niego pozwolenie spowiadania, udzielone przez J. Em. ks. kardynała wszystkim kapłanom, biorącym udział w Zjeździe, pozostało nie wyzyskane.

Moment prawdziwie efektowny, ale już należący do treści Zjazdu, stanowiły przemówienia zarówno początkowe, jak i końcowe J. Em. ks. kardynała Kakowskiego. Nie wiemy, czy będzie wnet taka sposobność, by wobec tysiącznych rzesz mógł książę Kościoła do najwyższego reprezentanta Najjaśniejszej Rzeczypospolitej wypowiedzieć tak ważkie słowa: „Swoją obecnością na Zjeździe katolickim Pan Prezydent stwierdza publicznie, że najwyższy przedstawiciel państwa i władz świeckich w Polsce łączy się myślą i duchem z ludnością katolicką, która stanowi olbrzymią więk-

szość narodu, i że dobro tej ludności leży mu na sercu". Nie mniej cenne i zapamiętania godne są następujące słowa: „Korzystając z tej okazji, oznajmiamy tu uroczyście Panu Prezydentowi i Rządowi polskiemu, że my, Polacy katolicy, jesteśmy siłą duchową Państwa, która w każdej chwili, w czasie pokoju i na wypadek wojny, oddaje się całkowicie i bez zastrzeżeń na usługi Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej, pełna ofiary i poświęcenia stoi niezachwianie przy Prezydencie Rzeczypospolitej i Rządzie, od których wzamian ma prawo spodziewać się i domagać, aby oni byli oddani dobru całego narodu i szanowali prawa, uczucia i przekonania religijne ludności katolickiej". Gromkie oklaski wszystkich uczestników potwierdziły zrozumienie i doniosłość tych słów i brakowało jeszcze chyba tylko tego, żeby Pan Prezydent na zakończenie dodał jedno słowo: „Amen"!...

Ozdobą zjazdów, dodającą wiele świetności, są zazwyczaj przemówienia delegatów i reprezentantów, zwłaszcza zagranicznych. Trzeba zauważyć, że Zjazdowi brakowało tego właśnie momentu. Poza przemówieniem Mons. Chiarlo, audytora nuncjatury, pięknego w słowie i powabnego w geście, oraz przedstawiciela Centralnego Komitetu rzymskiego, O. Ferrarisa, nie było żadnego żywego słowa od katolików z zagranicy. A jednak nie wolno nam przypuszczać, że zagranica katolicka ignoruje i lekceważy ruch katolicki w Polsce, w szczególności tak ważny wypadek, jak pierwszy ogólnopolski Zjazd katolicki.

Przypuszczam, że wszyscy ci, którzy brali udział w Zjeździe w r. 1921, wyczuli to, iż obecny Zjazd, w porównaniu z tamtym, był znacznie uboższy w owe efektowne momenty. Owszem można było odczuć nawet coś w rodzaju zawodu, iż na obecnym Zjeździe brak było nawet z polskich przedstawicieli tych, którym wówczas nie mniej liczne rzesze czyniły entuzjastyczne owacje i którzy potężnemi enuncjacjami zasłużyli sobie na taki entuzjazm.

Któryś z dzienników dość silnie i może nawet zaczepnie podkreślił nieobecność prezesa gabinetu na Zjeździe. Nam się zdaje, że nieobecność tę możnaby usprawiedliwić, pomijając wszystkie inne względy, choćby takim niesmacznym szczegółem, że sporą część arkad hall'u politechniki, o ile

wiemy, *per fas et nefas* zajęły krzykliwe reklamy takich pism i takich politycznych stronnictw, które jawnie zwalczają obecny Rząd, a możnaby nawet ogólniej powiedzieć, obecny stan rzeczy.

Wyobrażamy sobie, w jak trudnej sytuacji był Komitet przy tych atakach ze strony różnych grup, usiłujących uczynić ze Zjazdu swoją polityczną ekspozyturę. Tem swobodniej zato wypowiadamy tu niesmak wobec faktu, że niestety nawet na tak poważnym Zjeździe mieliśmy sposobność przekonać się, iż katolicyzm i wogóle Kościół jest uważany dość jeszcze pospolicie za zwierzę do ciągnięcia wozów politycznych partyj. Już to samo, że ktoś katolicki zjazd uważa za forum odpowiednie do propagowania n. p. idej monarchicznych, wymownie świadczy, jak mało ci panowie znają i rozumieją katolicyzm, który przecież nigdzie się nie wypowiada za taką czy inną formą rządu i na swoich zjazdach takiemi zagadnieniami zajmować się nie może. Byliśmy również na Zjeździe świadkami tego, jak niestety utożsamia się, a raczej zacieśnia, katolicyzm do pojęć polskiej nacji. Było to na konferencji prasowej, gdzie stale mówiono o stworzeniu dziennika „katolicko-narodowego", „narodowy" jego charakter rozumiejąc w znaczeniu polskiej wyłączności. Największą ulgę sprawiło odezwanie się ks. biskupa Łozińskiego, który w stanowczych słowach był zmuszony prostować skrzywione pojęcia pod tym względem.

Mimo tych zewnętrznych braków i pewnych zgrzytów, którym komitet najprawdopodobniej mimo usiłowań nie mógł zapobiec, Zjazd sam swą treścią przedstawiał bardzo wielką wartość dlatego, że treść referatów skoncentrowano prawie wyłącznie koło jednej bardzo doniosłej sprawy, sprawy odbudowy prawdziwie katolickiej rodziny.

Można też bez przesady powiedzieć, że temat ten wyczerpano wszechstronnie, i ze stanowiska moralno-dogmatycznego, jak niemniej obywatelskiego, higjenicznego i pedagogicznego. Niektóre referaty wprost zdumiewały głębokością ujęcia, żeby wspomnieć o wstępnym referacie O. Rostworowskiego, a ze świeckich mowców o referatach mec. Jankowskiego, dr. Koperskiej, mec. Bittnera, p. A. Chacińskiego, o uderzających wielką znajomością rzeczy i siłą

przekonania przemówieniach p. Sobańskiego, dr. Rydlewskiego, p. Puzynianki i wielu innych. Słuchając ich, miało się szczególne zadowolenie, że jednak *in gurgite vasto* ogólnej ignorancji wśród polskich katolików, nawet inteligentów, jest rozsiany spory zastęp ludzi, który nie tylko czuje, ale myśli poprawnie i dyskutuje po katolicku. Owszem, ma się pewne dowody, że ich myśl przybiera coraz konkretniejsze kształty katolickich czynów, zaś Zjazd warszawski miał wystawić, jak mówił p. Chaciński, „realny program czynów". Istotnie nie można się było spodziewać na Zjeździe jakichś rewelacyjnych referatów, wszak chodziło tylko o przypomnienie i uprzytomnienie ogółowi zasad starych, na jakich opiera się katolicka rodzina i katolickie wychowanie i o ułożenie planu bronienia tych zasad wśród naszego społeczeństwa.

Planem takim są rezolucje Zjazdu. Rzeczywiście w rezolucjach widzimy jakby projekt silnej tamy przeciw wszelkim zalewom zła, które szerzą spustoszenie w dzisiejszej polskiej rodzinie. Więc na pierwszem miejscu nierozerwalność małżeństwa, następnie katolickie organizacje matek i ojców rodzin, wyeliminowanie z pożycia małżeńskiego neomaltuzjanizmu, wychowanie dziecka w tężyźnie moralnej i fizycznej, przez usuwanie miękkości, lubieżności, wogóle erotyzmu z jego skutkami i alkoholizmu, przez należycie skoordynowane katolickie organizacje szkolne i pozaszkolne, odpowiednie uświadomienie i, wreszcie, wychowanie fizyczne i sporty. Zaledwie kilka rezolucyj wyszło swą treścią poza krąg pojęcia rodziny i wychowania. Nie raziło to jednak, gdyż to czego żądają, stanowi także piekącą potrzebę polskiego katolicyzmu, czy polskiego sumienia. Stworzenie dziennika katolickiego, założenie katolickiego biura prasowego, zorganizowanie jednolite wszystkich katolików na obszarze całego państwa polskiego, z jedną centralą, zajęcie się ze strony katolickiej polskimi emigrantami i budowa kościoła Opatrzności — oto owe poboczne sprawy, które się zaznaczyły również w uchwalonych przez Zjazd wnioskach.

Jeżeli rezolucje katolickiego Zjazdu nazwaliśmy planem wybudowania tamy, to można o tym planie powiedzieć, że jest doskonały, przewidujący wszechstronnie zło, ale należy

też pytać, czyjemi rękami i jakim kosztem tama ta powstanie. Wszak rezolucje nie są ziarnem, któreby wsiane w dusze uczestników i czytelników, przyniosły same plon, dzięki tylko słońcu i rosie Bożej. Rezolucje są uświadomieniem sobie zła, owszem wskazaniem środków zaradczych, powiedzmy jeszcze więcej, dobrą wolą, zapałem do pracy urzeczywistniającej, ale zgoła niczem więcej. A wiadomo, czem jest polska dobra wola, polski zapał i wiadomo też, ile trudności wysunie życie, kiedy się rozpocznie wcielanie w czyn wielkich postanowień Zjazdu. Wiemy, że ten czyn będzie tak trudny, jak trudna jest walka z namiętnością ludzką, ze złym nałogiem, jak jest trudna organizacyjna praca z polską, skłonną do luzactwa naturą. Zjazd oceniamy jako czynnik manifestacyjny, agitacyjny, potrzebny bardzo w każdej, a więc i katolickiej, akcji, ale poza agitacją potrzeba niezmiernie silnej, wytrawnej i wytrwałej organizacji i organizatorów, którzyby z nieubłaganą konsekwencją i, dodajmy, z bezgranicznem poświęceniem stanęli do pracy, zabezpieczającej katolickość polskiej rodziny i polskiego społeczeństwa. I jakkolwiek komitetowi organizacyjnemu należy się pełne uznanie, że mimo dwóch równorzędnie prowadzonych wielkich uroczystości katolicyzmu polskiego, obchodu stanisławowego i zjazdu katolickiego, tak jedną jak drugą uroczystością pokierował dobrze, to jednak pozwolimy sobie na małą wątpliwość w sprawie urzeczywistnienia rezolucyj zjazdu. Wątpliwość ta powstaje tem łatwiej, że, niestety, mamy już za sobą niemiłe doświadczenie po zjeździe z roku 1921, którego rezolucje poszły równie prędko w niepamięć, jak zostały uchwalone.

Rezolucje Zjazdu zwracają się przeważnie do polskiego episkopatu z życzeniem, czy z prośbą o poparcie tego lub owego. Jest to, naturalnie, o wiele właściwsze i więcej budzące zaufania, niż inna forma, którą się również na zjeździe posługiwano, n. p. „Zjazd katolicki potępia jak najbezwzględniej modę dzisiejszą i zaleca bezwzględne zwalczanie zbyt wyciętych dekoltów“ i t. d. Wolno nam zapytać, czy nie dość potępień podobnych zboczeń moralnych wyszło nie tylko od duchowieństwa niższego, ale od episkopatu i nawet Stolicy św.? Czy Zjazd przypisze większą powagę i siłę

swemu słowu, niż słowu zastępcy Chrystusa? Jeżeli jednak mimo tamtych nawoływań nie wiele się zmieniło, to i na skutek potępienia ze strony Zjazdu chyba nie wiele kobiet przedłuży swoje suknie. Takich rezolucyj było więcej. Ale chociaż zwroty w stronę polskiego episkopatu nazywaliśmy szczęśliwszemi, jeszcze skuteczność i tych rezolucyj zapewniona nie jest. Możemy być pewni, że między naszymi ks. biskupami niema ani jednego, któryby nie tylko nie wiedział o tem wszystkiem, z czem do niego zwracał się Zjazd, ale któryby najgoręcej nie pragnął tego, czego się domagają rezolucje. Lecz cóż z tego? Gdyby świadomość polskiego episkopatu i jego dobre chęci wystarczyły do poprawienia obecnej niemoralności w rodzinach i społeczeństwie, jesteśmy przekonani, że zjazd w tej sprawie byłby zupełnie niepotrzebny. Jeżeli zaś zjazd był potrzebny w celach agitacyjnych, to jeszcze więcej po tym Zjeździe jest potrzebne gruntowne obmyślenie tego, kto i jak zajmie się wspomaganiem polskiego duchowieństwa w najlepszych chęciach, a tem samem w realizowaniu rezolucyj zjazdowych.

Pewne wyjście z tej trudnej sytuacji widnieje w ostatnim ustępie rezolucyj sekcji religijno-moralnej. „W celu wprowadzenia w czyn powyższego wniosku (mowa o zorganizowaniu na terenach wszystkich parafij związku matek chrześcijańskich i o stworzeniu centralnej organizacji na całą Polskę), zjazd uchwala prosić J. E. Ks. kardynała Kakowskiego i wszystkich pasterzy diecezyj o przekazanie wykonania jego istniejącym komitetom obecnym, tak Głównemu jak i diecezjalnym.“ Jeżeli przypuścimy, że komitety skupiły w sobie najtęższe siły katolickie i jeżeli te komitety istnieją we wszystkich diecezjach, to byłaby nadzieja, że dalszym losem rezolucji ktoś przecie się zajmie. Niechby więc te komitety zostały tak długo, dopóki ich trudem i zachodami pisane rezolucje nie zamienią się w żywy czyn. Ponieważ zaś Zjazd w rezolucjach mówi także o utworzeniu jednolitych Lig katolickich i o dzienniku katolickim, wtedy, kiedyby obecne komitety poszczyciły się urzeczywistnieniem i tej myśli mogłyby wypowiedzieć swoje *Nunc dimittis*, choć tym działaczom, którzy będą mieli szczęście osiągnąć taki wynik pracy, życzymy jaknajdłuższego życia.

Pierwszą więc troską Komitetu Głównego musi być, aby sam przedwcześnie nie zgasł, następnie, by tam, gdzie miejscowych komitetów jeszcze niema, jaknajprędzej powstały i przyjęły na się obowiązek solidarnej pracy i walki o katolicyzm według planu i rezolucyj warszawskiego zjazdu.

Zdajemy sobie doskonale sprawę ile w tem wszystkiem kryje się trudności, ale wierzymy, że warszawski Komitet, który tak świetnie zapoczątkował sprawę i swoją wielką pracą położył więcej zasług przed Bogiem niż było rezolucyj na Zjeździe, ma duży tytuł do wielkiej ufności, iż św. Stanisław, dla którego czci tyle uczynił, uprosi błogosławieństwo dla dalszych jego wysiłków.

Ks. R. Moskała

Aleksander II.

(Ciąg dalszy)

„Cesarzu, panowanie Twoje rozpoczyna się pod gwiazdą wyjątkowo szczęśliwą. Nie masz na sobie plam krwawych, nie masz wyrzutów sumienia. Wiadomość o śmierci Twego ojca przynieśli Ci nie jego zabójcy; nie miałeś potrzeby przejścia przez plac, zlany krwią rosyjską, by zasiąść na tronie; nie potrzebowałeś oznajmiać narodowi Twego wstąpienia na tron traceniem ludzi. Kroniki domu Twego nie dają bodaj przykładu tak czystego początku".

„Ale to nie wszystko. Od Ciebie oczekują ludzie łagodności, oczekują serca ludzkiego. Jesteś niezwykle szczęśliwy..."

„Oczywiście, sztandar mój nie jest Twoim. Jam niepoprawny socjalista, Tyś monarcha samowładny, lecz między moim a Twoim sztandarem może być jedna rzecz wspólna,— a mianowicie, miłość do ludu... I, w imię tej miłości, gotów jestem spełnić ofiarę ogromną. Gotów jestem czekać, usunąć się, mówić o czem innem, gdybym tylko miał żywą nadzieję, że uczynisz coś dla Rosji..."

Tak witał ze swego wygnania londyńskiego Hercen wstąpienie na tron Aleksandra II. Żądania stawiał, na początek, nie wielkie: uwolnienie słowa drukowanego od cenzury, wyzwolenie chłopów z poddaństwa i od plag cielesnych. Pełen ufności wzrok zwracała ku Aleksandrowi II cała Rosja. Położenie jego ułatwione było już przez samo zestawienie go z ojcem, który zostawił ciężkie po sobie wspomnienie, nie tylko jako groźny patron trzydziestoletniego ucisku, lecz i jako winowajca nieszczęśliwej wojny. Zdawało się, że gdy

tylko Aleksander II ulży jarzma klasie oświeconej i ludowi, stanie się bożyszczem swego udręczonego narodu. Odrazu, w początkach panowania jego nastąpił szereg nie reform jeszcze, lecz ulg w dziedzinie oświaty, prasy, wojskowości; był to niejako powrót od skrajnej reakcji ostatnich lat mikołajewskich do czasów z przed 1848 roku, do okresu Uwarowa. Wydanie nowe dzieł Puszkina i Gogola, zainicjowane zresztą już na schyłku poprzedniego panowania, uważane było przez oświeconą Rosję za wydarzenie wielkiej wagi. Dobrolubow w roku 1858, po upływie lat trzech, stwierdzał, że wiadomość o nowem wydaniu Puszkina obudziła „powszechny zachwyt".

W urzędowym dzienniku ministerstwa oświaty wydrukowane zostało sprawozdanie ministra Norowa za rok 1855, a w niem następujący ustęp: „W systemie ogólnym naszych instytucyj, które stopniowo organizowały się za panowania Katarzyny II, Aleksandra I i Mikołaja I, leży trwała podstawa ich przyszłego rozkwitu i na tym gruncie, tak troskliwie przygotowanym i dziś ogrzewanym dobrocią cesarską, mogą rosnąć obfite owoce nauki i dobrobytu moralnego". Przy tym ustępie Aleksander nakreślił słowa „Daj Boże". Mikołaj Czernyszewski, za lat parę przywódca opozycji radykalnej, za lat kilka więzień stanu przeznaczony na wieloletnie ciężkie syberyjskie wygnanie, w sierpniowym zeszycie *Sowremiennika* z 1856 roku przedrukował główne ustępy tego sprawozdania i zaopatrzył je entuzjastycznemi uwagami. „Postępy oświaty, stanowiącej podstawę dobrobytu wewnętrznego i rozkwitu zewnętrznego państw, — pisał — są przedmiotem trosk i pragnień naszego Monarchy, który kocha Swój naród i jest przezeń kochany. Nowe potwierdzenie tej powszechnej wiary, która łączy się z niezachwianemi nadziejami na szczęśliwy los narodu rosyjskiego pod łagodnemi i sprawiedliwemi rządami Aleksandra II, dają słowa, które nakreślił cesarz na sprawozdaniu min. ośw. narodowego za rok 1855, sprawozdaniu, obfitem w fakta, świadczące o tem, że Monarcha rosyjski chce być oświecicielem Swego narodu... Daj Boże, by spełniło się pragnienie Cesarskie, na chwałę Cesarza i na szczęście narodu... Czytelnikom miło będzie, z nową wdzięcznością dla Monarchy, przypomnieć cały sze-

reg tych znaków Monarszej troskliwości o rozwój naszej oświaty, któremi tak pięknie zaznaczył się rok ubiegły". [1])

Trzeźwość i umiarkowanie, cierpliwość i otucha: oto taktyka najbardziej radykalnych umysłów w początkach nowego panowania. Czernyszewski wzywa w 1858 roku do zaniechania jałowych sporów o teorje i do połączenia się w realnej pracy, przemawia za zawieszeniem walki pomiędzy *Sowremiennikiem* a organem słowianofilów *Russkaja Biesieda*. „My chcemy światła i prawdy, *R. Biesieda* także; my uważamy za głównego naszego wroga w chwili dzisiejszej ciemnotę i apatję, martwiącą pustotę, fałszywy blichtr, — *R. Biesieda* także... Czegóż w istocie chcemy wszyscy? powiększenia ilości kształcących się i wykształconych, wzmożenia działalności naukowej i literackiej; rozumnego podziału sił gospodarczych i t. d. Na czem polega niezgoda między nami i słowianofilami? Na kwestjach, które mogą być bardzo ważne dla Niemiec lub dla Francji, lecz dla których nie nadszedł u nas jeszcze czas, by stać się miały dostateczną podstawą do zwaśnienia ludzi zdrowo myślących..." [2]) Oczekiwano od tronu władnej inicjatywy do pracy, któraby połączyć mogła wszystkie żywe siły Rosji, tak ubogie, tak potłumione w głuchej epoce reakcji.

Gorące wyrazy, jakiemi witają wstąpienie na tron i pierwsze kroki Aleksandra II Hercen i Czernyszewski, zdają się jakby potwierdzać słowa, które nakreślił stary Sergiusz Aksakow zaraz po śmierci Mikołaja: „Jak łatwo byłoby teraz, wśród powszechnej sympatji, pozyskać trwałą miłość". [3]) Czy jednak patrjarcha słowianofilstwa i ojcowie radykalizmu rosyjskiego byli dobrymi psychologami, czy istotnie Aleksandra II, przychodzącego po trzydziestoleciu despotyzmu ojcowskiego, oczekiwał tak błogi los, i czy tak łatwo było mu zaskarbić sobie wdzięczność i miłość poddanych? Według szablonowej, naiwnej psychologji, nieświadomej doświadczenia wieków, a operującej jakiemiś moralizatorskiemi kryterjami przy ocenie duszy narodu, horoskopy dla Aleksandra II

[1]) Zamietki o sowremiennoj litierature (1856—1862). Wydanie M. N. Czernyszewskiego (syna). Petersburg, 1894 r., str. 81—91.

[2]) Zamietki o sowr. litierature, str. 31, 32.

[3]) Barsukow. Życie Pogodina, Tom XIII, str. 396.

przedstawiały się różowo. Po ojcu-despocie syn łagodny: czy byłby naród rosyjski do tego stopnia niewdzięczny, aby miał nie kochać dobrotliwego cara?

Niech na to odpowiedź da rzeczywistość. Jeden z bacznych obserwatorów dworu Aleksandra II w pierwszych latach panowania, sekretarz poselstwa pruskiego, Kurd Schlözer, wnuk znanego historyka, jednego z założycieli historjografji rosyjskiej, notuje swe wrażenia petersburskie. Pod datą 24 lipca 1857 roku zapisuje: „Tu wymyślanie na cesarza takie, jakiego dotąd jeszcze nigdy nie słyszano... Poprzedni cesarz mógł czynić, co chciał; miał on, przynajmniej do 1854 roku, aureolę potęgi, podziwiano w nim siłę, energję, znajdowano ostre i surowe środki zupełnie naturalnemi. A Rosjanin potrzebuje mocnej ręki. Teraz jest inaczej. Teraz jest mowa o miękkości, łagodności, gdyż cesarz jest miękki i łagodny. Gdy jednak wypadnie mu raz choćby wystąpić ostro i wydać surowe rozkazy, a zaraz jeden oficer spogląda na drugiego i pyta: Co mu przychodzi do głowy? To mógł czynić stary cesarz, ale ten?..."

2 stycznia 1858 roku notuje: „Niezadowolenie powszechne. A dobry cesarz? Oficerowie, którzy już nie mają cara energicznego, brutalnego, nazywają go: *Staraja baba*".[1])

Czy niespodziany to i nienormalny objaw? Posłuchajmy człowieka, który rozważył do głębi analogiczne zagadnienie na tle dziejów Francji przedrewolucyjnej. Właśnie w roku zawarcia pokoju paryskiego wyszła w świat książka Aleksego Tocqueville'a: *L'ancien Régime et la Révolution.* Zjawiła się o niej szybko recenzja pióra ks. Czerakskiego w piśmie *Russkaja Biesieda* a także wzmianka w tymże *Sowremienniku*, w czerwcu 1857 roku. Wątpliwa rzecz, czy czytał to dzieło Aleksander II; niektóre ustępy mogłyby tchnąć w niego jeszcze większą, niż istotnie okazał, chwiejność w trudnem reformowaniu państwa. „Tylko umysł genjalny może uratować monarchę, który zamierzył dać ulgi swoim poddanym po długotrwałym ucisku", pisze Tocqueville i takie na ten temat snuje refleksje:

---

[1]) Kurd von Schlözer. Petersburger Briefe. (1857—1863). Stuttgart—Berlin—Leipzig. 1923, str. 56, 57, 97.

„Francuzi uważali położenie swe za tem nieznośniejsze, im bardziej się ono poprawiało. Wydaje się to niepojęte, lecz historja pełna jest podobnych przykładów. Bynajmniej nie zawsze doprowadza do rewolucji przejście od złego stanu do gorszego. Częściej zdarza się, że naród, który znosił bez skarg i jakby nieczule najbardziej gnębiące ustawy, gwałtownie zrzuca z siebie ich jarzmo, gdy właśnie ono staje się lżejsze. Stan rzeczy, który sprowadza rewolucję, bywa prawie zawsze lepszy od tego, który go bezpośrednio poprzedził, i doświadczenie uczy, że dla rządu złego najgroźniejszą staje się ta chwila, gdy zaczyna się on poprawiać. Zło, które się znosiło cierpliwie, jako coś nieuniknionego, staje się nieznośne na myśl, że można się odeń uwolnić. Wówczas, ilekolwiek nadużyćby się usunęło, wyraźniej jeszcze niejako wystąpią na jaw nadużycia pozostałe: zło, wprawdzie, zmniejszyło się, lecz za to wzmogła się wrażliwość. Feodalizm, w rozkwicie swej mocy, nigdy nie wzbudzał we Francuzach takiej nienawiści, jak w przeddzień swego zaniku". [1])

Tylko „umysł genjalny" mógł uratować Aleksandra II... Czy to nie wyrok, wydany na niego o ćwierćwieku wcześniej, niż zgładzili go ze świata rewolucjoniści!

Gdy Aleksander był młodym, dwudziestoletnim człowiekiem, już szeptano o zatargach jego z ojcem. Znękani despotyzmem Mikołaja ludzie skwapliwie chwytali każdą pogłoskę, która miała świadczyć o liberalnych skłonnościach następcy tronu. Co było prawdy w tych pogłoskach? Istotnie, między despotycznym ojcem a starszym synem nie było harmonji. Aleksander, o inteligencji miernej, charakterze słabym, dręczył się bezradnie wśród narzuconego mu despotycznie, przepisanego z godziny na godzinę, trybu życia. Mikołaj dostrzegał w synu jakiś cichy opór, jakąś zaciętość, zresztą przykrytą zewnętrznemi oznakami posłuszeństwa i pokory; synowie drżeli przed ojcem i o otwartej krnąbrności nie było mowy. Despotyczny Mikołaj czuł, że wątły, o sentymentalnym wyrazie twarzy, odziedziczonym po matce, syn kryje przed nim swe upodobania. Jakież były te grzechy

[1]) L'ancien Régime et la Révolution. Księga III, rozdział IV.

Aleksandra? Czy może w cichości snuł liberalne myśli, układał jakieś programy, niezgodne z systemem ojca, lub przynajmniej czytał książki zakazane, jak stryj jego Aleksander — w sekrecie przed Pawłem? Nie, przemożne gusta cesarzewicza spoczywały w dziedzinie bardziej niewinnej. W okresie najmocniejszego napięcia stosunków między ojcem a synem, Mikołaj w liście do żony, pisanym z manewrów pod Borodinem, utyskuje, że syn jego nabiera nałogu palenia tytoniu, grywa wciąż w wista ze swymi adjutantami, uwagi ojca przyjmuje w milczeniu, a z widocznem niezadowoleniem. Te słabości same w sobie nie byłyby niepokojące, gdyby nie to, iż cesarzewicz nie okazuje żadnego upodobania do zajęć poważnych i błahe rozrywki pochłaniają jego czas. Bardziej jeszcze niepokoiła ojca dziedzina erotyczna, która od wczesnej młodości w życiu Aleksandra ogromną odgrywała rolę. I znowu nie to niepokoiło Mikołaja, że Aleksander zawiązuje miłostki z damami dworu, bo w tej dziedzinie miał syn żywy przykład przed oczyma w osobie swego niemłodego ojca i nie mógł patrzeć Mikołaj zbyt tragicznie na własne słabości, odradzające się u syna. Lecz czego nie mógł znieść monarcha, to tego, że sentymentalny Aleksander zakochał się naprawdę w Oldze Kalinowskiej; rodzice patrzyli na to, jako na romans przelotny, i ułożyli projekt związku syna z księżniczką heską, Marją. Sam Aleksander w rozmowie z ojcem, 10 sierpnia 1839 roku, oświadczył, że zamierza ożenić się z Kalinowską. Mikołaj nie posiadał się z oburzenia, tem więcej iż Kalinowska pochodzeniem należała do narodu, najmocniej przez niego znienawidzonego. „Cóż stanie się kiedyś z Rosją w rękach człowieka, który nie umie pokonać samego siebie i daje się opanować namiętności, nie stawiając jej żadnego oporu", zapisywała cesarzowa nazajutrz po tej rozmowie ojca z synem. Stosunki cara z następcą tronu stały się przykre, Aleksander, nie mając odwagi stawiać ojcu wyraźnego oporu, mówił przed nim nieprawdę. Car w liście do żony groził nawet, iż potrafi postąpić z synem, jak Piotr Wielki.[1]) Mikołaj lubił porównywać siebie z Pio-

[1]) T. Schiemann. Geschichte Russlands unter Kaiser Nikolaus I. Tom III, str. 342, 372, 376.

trem, ale do powtórzenia tragicznych losów carewicza Aleksego nie doszło. W kwietniu 1840 roku Aleksander zaręczył się posłusznie z księżniczką heską, a w rok później ożenił się z nią. Olga Kalinowska, która na zwykłe w podobnych razach u dworu rosyjskiego próby wydania jej za mąż odpowiadała dotąd odmową i odrzuciła rękę usłużnego Apraksina, teraz po ślubie Aleksandra wyszła niebawem zamąż, w 1845 roku, za ks. Ireneusza Ogińskiego. Bunt cesarzewicza ukrócony został niekrwawo.

Gdy Aleksander, jako następca tronu, zaczął, z woli ojca, brać udział w naradach nad sprawami państwa, nie objawił żadnego własnego, oryginalnego kierunku, lecz szedł posłusznie w ślady ojca; szedł, zresztą, ojcowską drogą, bez zapału, bez inicjatywy, jak cień mocniejszej osobistości, która przygniatała go zawsze swym despotyzmem, przewagą woli i energji. Gdy, poczynając od wydarzeń europejskich 1848 roku, Mikołaj i doradcy jego doszli do wniosku, że w Rosji wolność druku doszła, za sprawą pobłażliwości cenzorów i ich szefa Uwarowa, do wyuzdania, i gdy zaczęli obmyślać środki ku ukróceniu wybujałych swobód, Aleksander wziął dobrowolnie udział w tych ultra-reakcyjnych poczynaniach. Gdy Mienszykow i Modest Korf powzięli myśl założenia komitetu specjalnego, któryby sprawował zwierzchni nadzór nad wszelkiem słowem drukowanem, Aleksander wziął na siebie rolę pośrednika między inicjatorami a carem i czynnie się przysłużył sprawie założenia komitetu Buturlinowskiego, czyli komitetu 2/14 kwietnia 1848 roku, który dławił wszelkie pozory wolnej myśli w ostatnich latach Mikołaja.[1]) W sprawie reformy chłopów, wciąż za Mikołaja poruszanej, Aleksander okazał więcej zachowawczości od swego ojca, poróżnił się nawet na tle tej sprawy z Bibikowem.[2]) Po wstąpieniu na tron Aleksandra, osoby wtajemniczone w sprawy tajnych komitetów włościańskich sądziły, że następuje era szczególnie pomyślna dla szlachty. Ale to wiadome było szczupłemu gronu, a szersze masy z żywiołową ufnością oczekiwały od nowego cara ulg i reform.

[1]) Szylder. Imp. Mikołaj I. Tom II, str. 632, 633.

[2]) Le Véridique. Revue publiée par le prince Pierre Dolgoroukow. Tom I. N. 1. Bruxelles, 1862, str. 16.

Powszechne odczuwanie potrzeby zmian — to rys okresu pomikołajewskiego. Dygnitarz ministerstwa sprawiedliwości, pomocnik Wiktora Panina, Lebiediew na wieść o śmierci Mikołaja notuje w swym dzienniku: „Zasługi jego są wielkie". Ale i ten współpracownik najtypowszego reakcjonisty mikołajewskiego pisze: „Wojsko, w szczególności gospodarka wojskowa, finanse, administracja, oświata, wszystko to musi być do gruntu zmienione.[1]) Dygnitarze, doradcy Mikołaja, po śmierci jego jeszcze piastujący swe stanowiska, nie wiedzą, co czynić, przekonani, że nastąpią jakieś ważne zmiany. Archeolog Sawieljew pisze w październiku 1855 r. z Petersburga do Pogodina: „Wszyscy jesteśmy w niespokojnym stanie ducha, nikt nic nie robi, nikt do niczego nowego się nie zabiera, wszyscy czegoś oczekują i odkładają sprawy, mówiąc: czyż czas teraz na to! Gdy mówisz o czemś hrabiemu Perowskiemu, odpowiada: czyż czas teraz na to! Hrabia Błudow nie podpisuje ani jednego papieru i mówi: ach, przecież teraz nie czas na to! Dobrze, że wszyscy oni czują osobliwość teraźniejszego położenia, lecz szkoda, że przytem drętwieją ich ręce i głowy".[2])

Mija lat parę, a cudzoziemcy, stolicę Rosji obserwujący, wciąż jeszcze widzą powszechne znamię tymczasowości, oczekiwanie zmian, połączone z brakiem programu i jasnego obrazu tego, co powinnoby nastąpić. W kwietniu 1861 roku poseł pruski Otto Bismarck raportuje swemu królowi o stanie umysłów w stolicy rosyjskiej: „Jak się zdaje, niema ani jednej partji, ani jednego wpływowego męża stanu, któryby uważał za pożądane lub możliwe zachowanie istniejących urządzeń państwa rosyjskiego; wszyscy żądają zmian". W rok później, w kwietniu 1862 roku, donosi: „Czynnikiem ruchu jest nie tyle waga osób, które usiłują ruch popierać, lub wartość bałamutnych i niewykonalnych projektów, stawianych jako ideał przyszłości, ile powszechne, podzielane również przez monarchę i przez najwyższe koła rządowe przeświadczenie, iż stan teraźniejszy nie może w Rosji nadal trwać, iż gruntowne zmiany polityczne są nieodzowne; je-

[1]) Schiemann. Geschichte Russlands unter Nikolaus I. Tom IV. Berlin i Lipsk 1919, str. 354.

[2]) Barsukow. Żyźn Pogodina. Tom XIV, str. 121.

dnocześnie zaś niema nikogo, kto potrafiłby nadać określony wyraz, w kształcie jasnych i praktycznych projektów, temu głuchemu dążeniu do lepszego stanu rzeczy". [1])

W jakim kierunku szło to głuche dążenie? Z natury rzeczy kierowało się ku tym samym sprawom, które poruszane były w planach dekabrystów. Po trzydziestoleciu mikołajewskiem nawiązywano zerwaną nić: początki Aleksandra II były jakby dalszym ciągiem ruchu, który nurtował w ostatnich latach Aleksandra I. Sprawa włościańska, sprawa reformy systemu rządów i sprawa narodów podbitych, zwłaszcza sprawa polska, — oto trzy sprawy kardynalne, które musiały wejść stopniowo na porządek dzienny, skoro dawny stan rzeczy zaczął się kruszyć. Wszystkie trzy dziedziny były wstrzymane w swym rozwoju, przytłumione gwałtem, zamrożone na przeciąg panowania Mikołaja. Absolutna niewola i ciemnota chłopa, absolutny despotyzm biurokratyczny i związany z nim zastój oświaty, zagłada praw narodowych ludów podbitych, zwłaszcza narodu polskiego — oto trzydziestolecie. W czasie wojny krymskiej okazało się, że trzy te dziedziny to trzy wielkie rany, osłabiające organizm wielkiego państwa. Rana chłopsko-agrarna — to wzmożone w czasie wojny ruchy chłopskie, przypominające początek pugaczewszczyzny, to ciemnota i bierność niewolnicza żołnierza-chłopa rosyjskiego. Rana despotyzmu biurokratycznego i obskurantyzmu — to ujawniona w czasie wojny niezmierna korupcja nieodpowiedzialnej biurokracji, ciemnota i nieudolność urzędników i oficerów. Rana narodowościowa to rosnący z biegiem niepowodzeń wojennych lęk cara i rządu, drżących na myśl o wkroczeniu wojsk sprzymierzonych do wynaradawianych gwałtem a niezrosyjszczonych ziem dawnej Polski.

Były to rany, o których leczeniu myśleli przed laty trzydziestu dekabryści, snując zresztą dalej, rozwijając i pogłębiając myśli samego Aleksandra I i jego doradców z pierwszych lat jego rządów. Przez lat trzydzieści mikołajewskiego panowania stan rzeczy zaognił się. Przez cały czas

---

[1]) Die politischen Berichte des Fürsten Bismarck von Petersburg und Paris. II Theil. Berlin. 1920, str. 55, 185.

fatalnego trzydziestolecia trwało chroniczne wrzenie wśród chłopów; rozrosła się potężnie biurokracja, korupcja wśród niej rozpleniła się; wyrosło całe liczne pokolenie inteligencji, żywiące nienawiść do rządu i usposobione do snucia planów niszczącego przewrotu. Trzydziestoletni ucisk Polski pogłębił przepaść między narodem polskim a Rosją. Samo życie wskazywało, w jakich kierunkach pójść miało odnowienie państwa.

Samo życie wkazywało również wyraźnie, iż reformy mogły być zadekretowane tylko zgóry, od tronu. Tak zacięty przeciwnik systemu rządowego, jak Bieliński, oczekiwał w swoim czasie od Mikołaja inicjatywy w sprawie reformy włościańskiej. Czernyszewski, Hercen, a nawet i Bakunin, zwracają wzrok pełen nadzieji ku Aleksandrowi II. Romanow musiał dać hasło do reform. Rola władzy carskiej na przestrzeni wieków była wieloraka. Trzymała ona w ryzie żywioł barbarzyński, stała na straży potęgi i jedności państwa — to była jej rola zdobywcza i zachowawcza. Obok tego cywilizowała, europeizowała Rosję, zwykle wbrew zaciętemu oporowi zachowawców i mas ludowych. W XIX w., po wojnach napoleońskich, warstwa zeuropeizowana zaczęła wyprzedzać aspiracjami swemi władzę państwową i traktować ją jako siłę reakcyjną, tamującą pochód narodu ku wyższym formom życia. Ta rola tamująca była tem dotkliwsza, że w ręku rządu ześrodkowana została wszelka siła publiczna, wszelka organizacja i inicjatywa. Rola caratu odtąd komplikuje się. Jest on wciąż, wespół z cerkwią, jedynym legalnym rozsadnikiem oświaty w Rosji, lecz dopuszcza jej do kraju tyle tylko, ile wymaga elementarna konieczność, z trwogą spogląda na wdzierające się zewsząd prądy Zachodu, tamuje rosnący samorzutnie postęp cywilizacyjny Rosji. Panowanie Mikołaja to pierwsza długotrwała epoka hamującej i dławiącej roli rządu. W tej epoce rozwija się i dojrzewa inteligencja rosyjska; wśród niej żywa jest świadomość szkodliwej i niebezpiecznej roli, jaką pełni biurokracja rządząca, lecz jednocześnie, wśród przywódców tej inteligencji kiełkuje przeczucie tego tragicznego stanu rzeczy, iż gwałtowny upadek przeklinanych rządów sprowadzić mógłby nieobliczalną katastrofę. Dopóki nie powstanie jakaś nowa więź, trwanie

władzy tradycyjnej było potrzebne, bynajmniej nie dzięki jej zaletom czy zasługom, lecz właśnie dzięki dokonanej przez nią tak gruntownie robocie zachłannej a niszczącej. Dławiła ona w ciągu wieków wszelką samoistną moc społeczną, trzymała wszystkie warstwy w stanie dezorganizacji, lud w stanie ciemnoty; im doszczętniej wytępiła wszelką siłę społeczną poza biurokracją rządową, tem bardziej nieobliczalnemi skutkami groził nagły jej upadek.

Gdyby wojna z Rosją, po wzięciu Sebastopola, prowadzona była nadal przez aliantów, przeniesiona do Polski, na wybrzeże bałtyckie, do Finlandji, toczona aż do zupełnego skruszenia sił wojskowych Rosji, gdyby, w skutku tej klęski, carat zachwiał się był i runął, wówczas, na tle wrzenia agrarnego i nieuniknionego ruchu odśrodkowego kresów, czekała Rosję nowa epoka zamętu, smutnoje wremia. Wszelkie zamierzenia inteligencji utonęłyby w tym potopie. „Mirabeau nie jest dla nas straszny, lecz straszny jest dla nas Jemielka Pugaczew", pisał w październiku 1854 roku Pogodin. Wszystko zniszczywszy w społecznem życiu Rosji, prócz samego siebie, carat, ze swym aparatem, uczynił się do czasu koniecznym, nawet we wstydliwej świadomości tych, którzy go najmocniej nienawidzili. Wypowiadają oni władzy zaciętą walkę, życzą jej zagłady i nad jej sprowadzeniem pracują, lecz gdzieś w głębi spoczywa głuche przeczucie śmiertelnego niebezpieczeństwa, jakiem groziłoby zbyt szybkie spełnienie marzenia o ruinie nienawistnej władzy: jedna z niekonsekwencyj, konsekwentnie wypływających z pełnego sprzeczności życia rosyjskiego. Zrządzeniem osobliwem, pełnem ironji dziejowej, carat był puklerzem warstwy oświeconej przeciwko żywiołowej nienawiści ludu, był stróżem bezpieczeństwa klasy, nienawidzącej caratu a przezeń gnębionej, wołającej o wyzwolenie ludzi a przez lud znienawidzonej, marzącej o triumfie mas ludowych, który niósł zagładę głównemu zastępowi warstwy oświeconej. W razie nagłego upadku caratu czekały Rosję anarchia, rzeź, rabunek i despotyczny terror grupy, która potrafi, stawszy się narzędziem pragnień socjalno-agrarnych ludu, uczynić lud ten narzędziem swych pragnień politycznych. Pomiędzy dwoma szaleństwami, gwałtownem obróceniem odwiecznej władzy w gruzy a trwaniem tej wła-

dzy przy nieruchomym despotyzmie, wyłaniała się droga jedynie możliwa — samolikwidowanie się despotyzmu pod naciskiem wydarzeń i płynącej z nich nauki i stopniowe przygotowywanie nowego stanu rzeczy. Istnienie władzy tradycyjnej stanowi do czasu objektywną konieczność; zdawanie sobie z tego sprawy, instynktowne lub świadome, przez całą niemal inteligencję zapewniło młodemu carowi, przy pierwszych jego krokach, wyczekującą, życzliwą postawę lewego nawet jej skrzydła.

Trzeba było człowieka o umyśle potężnym, woli niezłomnej, wielkiej żądzy czynu, aby sprostać zadaniu reformatora Rosji, a do tego człowieka o umyśle nowoczesnym; na metody XVII i XVIII wieku, na *wieriowkę* Nikona i *dubinkę* Piotra zapóźno było w drugiej połowie XIX wieku. Aleksander II nietylko nie miał w sobie nic z żywiołowej mocy Piotra, lecz nie posiadał nawet tego żywego pragnienia odciśnięcia na Rosji piętna własnej indywidualności, jakie miał w początkach swych rządów Aleksander I. Skoro car sam nie był w stanie podołać zadaniu, mógł był je podjąć minister wszechwładny, lecz człowieka dużej miary, wśród odziedziczonych po ojcu doradców Aleksandra II, nie było i być nie mogło. Pytanie, czy znalazłby się w całej Europie ówczesnej człowiek do tej roli odpowiedni. Z obfitych, często ciekawych uwag, jakie z epoki swego petersburskiego poselstwa Bismarck pozostawił, można wyciągnąć wniosek, że i on podobnemu zadaniu nie sprostałby; obok trafnych uwag o carze, rządzie, starszem pokoleniu polityków, zbyt sumarycznie i niechętnie traktuje on ożywione duchem reformatorskim pokolenie młode Rosjan, nie chce i nie umie dostrzec ich myśli twórczych i trzeźwych, będąc chwalcą Mikoja I, główne zadanie rządu aleksandrowskiego widzi w przywróceniu zachwianego autorytetu władzy. Wielbiciel Mikołaja I nie mógł pojąć misji dziejowej Aleksandra II. Wśród ludzi Zachodu ówczesnego, jeden może Cavour posiadał cechy potrzebne dla doradcy Aleksandra II.

Charakteryzując atmosferę pierwszych lat Aleksandra II, szereg ówczesnych pisarzy rosyjskich używa wyrazu *odwilż*. O odwilży pisze i Tiutczew, i Hercen na wygnaniu, i Bakunin w listach z Syberji. Bodaj właśnie odwilż odpowiadała bar-

dziej naturze Aleksandra II, niż ciężki trud reformatorski. Odwilż — było to trwanie istoty systemu przy łagodniejszem jego stosowaniu, rozluźnienie więzów drogą złagodzenia rygoru, nie zaś drogą przekształcenia urządzeń i stworzenia nowej więzi. Zachować wszystkie prerogatywy starej władzy, a popuścić nieco cugli, nie zrzec się żadnego z uprawnień wszechmocnej władzy, a tylko nie korzystać w całej pełni z ich rygoru — to był stan rzeczy, odwilżą zwany. Taki system a reforma państwa — to stany, raczej wyłączające się wzajemnie niż dopełniające. Władza despotyczna leżała u stóp cara, jako siła przez wieki nagromadzona. Dopóki zniesiona nie będzie przez konstytucję oktrojowaną lub przez rewolucję trwać będzie, choćby najwyższy jej reprezentant nie czynił z niej sam całkowitego użytku. Tysiące batogów leżą u stóp cara; gdy sam on nie raczy się po nie schylić, chwycą je mali despoci, zamiast jednego rozkazodawcy w koronie stanie legjon despotów samodzielnych, każdy z nich posłuszny swym popędom i upodobaniom: jeden srogi, drugi łagodniejszy, jeden reakcyjny, drugi bardziej liberalny.

Mikołaj trzymał satrapów w jakiej takiej ryzie, istniała pewna odpowiedzialność przed władcą. Czem zastąpiono ją przy słabym despocie? Nie odpowiedzialnością przed narodem, lub jakimkolwiek nawet surogatem opinji publicznej; zakaz jawnej krytyki władz trwa i tylko Kołokoł i inne hercenowskie publikacje wisiały niby bicz nad aleksandrowskimi dygnitarzami. Lecz było to smaganie dorywcze, efektowne a nie dość skuteczne. Despotyzm za Mikołaja w zasadzie ciężył nad wszystkimi poddanymi, nie wyłączając wysokich urzędników. Teraz każdy satrapa jest większym, niż przedtem, autokratą w swej dykasterji, w swej prowincji. Za Mikołaja nie zastanawiano się głębiej nad psychologją dygnitarzy, nawet najpotężniejsi z nich Benkendorf, Aleksy Orłow, Czernyszew, Wasilczykow, Paskiewicz, byli takimi, jakimi car mieć ich chciał, i gdyby próbowali być innymi, car złamałby ich lub zmiótł z powierzchni. Aleksander II toleruje humanitarnego Suworowa i dzikiego Murawiewa, reakcyjnego Panina i demokratycznego Mikołaja Milutina. Posyła nieraz do zarządu ministerstwem lub Polską jednocześnie dwóch ludzi o odmiennych tendencjach. W groźnych chwilach słaby

despota, wzorem swego imiennika i stryja, wręcza władzę arbitralną jednemu ze sług, oprawcy Murawiewowi wileńskiemu, Piotrowi Szuwałowowi, Lorys Melikowowi. Arakczejewszczyzna zmieniona na drobne. Jeśli ciężar niewoli mierzyć skalą buntu, jaki wywołuje ona w duszy ludzi, despotyzm za Aleksandra II był dotkliwszy, niż za Mikołaja I. Łatwiej było poddanym cara znosić despotyzm, idący od władzy, stojącej od wieków ponad głowami narodu, od osoby za uświęconą uważanej, niż, idący, jako od źródła, od satrapów wyższych czy niższych. Zwiększyła się dowolność, zależność od kaprysu, łaski czy niełaski małego tyrana. Niepewność losu, to najdotkliwsze znamię niewoli, wzmogło się.

Zwiększyła się za Aleksandra II i rola kamarylli dworskiej, dochodzącej zawsze do większych wpływów przy słabym monarsze, mocniejszej za Aleksandra II, niż za Mikołaja I, za Mikołaja II, niż za Aleksandra III. Tworzy ją, naprzód, nieliczny jeszcze za Mikołaja I, rosnący szybko w liczbę od epoki Aleksandra II ród Romanow-Holstein-Gottorpów, a obok niego rój urzędów dworskich, fligel-adjutantów, dam dworu, frejlin, niektórych obcych dyplomatów i obserwatorów, cywilnych i wojskowych. Jest to rodzaj kasty, tworzącej się, jeśli o dworaków chodzi, głównie z rodzin świeżo utytułowanych, a nieraz i świeżo nobilitowanych, kreowanych na arystokrację dworską przez parę ostatnich pokoleń monarchów; wśród niej sporo potomków amantów monarchiń XVIII wieku. Są wśród tej rzeszy walki osób i fakcyj, są koła i koterje, zwalczające się wzajemnie, lecz ponad tem jest pewna solidarność stanowiska i interesów, naturalna wyłączność kliki, oddzielonej od reszty ogółu swemi dworskiemi urzędami i stosunkami i patrzącej na resztę społeczeństwa z wyniosłością spanoszonych lokajów czy przesiąkłych dworactwem panów. Aleksander II nie ma respektu dla tego roju obojej płci dworaków, zna dobrze ich wartość, lecz oplątany jest przez kamaryllę, jak przez dyskretnie rozsnutą pajęczynę. Tu znają jego słabości i upodobania, kronikę rodziny carskiej, koligacje dynastyczne, kulisy i plotki dworskiego towarzystwa międzynarodowego, tu stała rezerwa, z której czerpie swe kochanki. Grono to, złożone w więk-

szości z osób, od paru pokoleń zbliżonych do dworu, uważa car za bliskie sobie i swej rodzinie.

Tu panuje głośno manifestowane, szczere lub interesowne przywiązanie do samowładztwa i dynastji, wstręt do demokracji, obawa reform, pogarda dla sfer pozadworskich, niechęć do jawności w sprawach państwa. Tu tworzy się, bez sesyj i uchwał, opinja o sprawach, a zwłaszcza o ludziach, sączona do umysłu carskiego mocą codziennego nieuchwytnego wpływu. Wszelka akcja w tem gronie ma kształt i metody intrygi, zarzuty przeciwko ludziom wysuwane w formie półsłówek, aluzyj, plotek, insynuacyj. Osoby najwyższych w państwie stanowisk starają się należeć do tego świata dworskiego, a przynajmniej mieć tu oparcie; w przeciwnym razie nie są nigdy pewne swych stanowisk. Tu bowiem jest źródło niespodzianych nominacyj, awansów, dymisyj, proskrypcyj, tu źródło faworu najwyższego i niełaski.

Ten tłum płytkich i zdemoralizowanych snobów zna Rosję pozadworską z okien pałaców petersburskich, z rewij i urzędowych zabaw ludowych. Zresztą nie widzi nic w Rosji poza dworem, nie chce o niczem innem myśleć i mówić, jak tylko o tych sprawach i osobach, które są sezonowym przedmiotem zainteresowania i konwersacji przy dworze. Wyobrażają tu sobie ludzie, że znają arkana polityki, skoro znają intrygi, snute u dworu, plotki i kalembury, układane w pokojach i przedpokojach wśród dożywotniego ruchliwego próżniactwa. Stosują do ludzi politycznych jakieś własne kryterjum salonowo-dworskie, ultra-zachowawcze, mają swój kodeks polityczny, czy raczej polityczno-towarzyski, swą złotą księgę sezonowych faworytów i indeks ludzi zakazanych. Świat polityczny, z rozmaitemi odcieniami i niby partjami, ogranicza się, w pojęciu tego grona, do ludzi lepszej sfery towarzyskiej, mających osobiście czy przez koligacje styczność ze sferami dworskiemi. Wszystkie barwy polityczne, do czerwonej włącznie, widzi ono w tej uprzywilejowanej sferze. Odcienie w poglądach ludzi tej warstwy podnosi do znaczenia decydujących różnic: Wielki książę Konstanty Mikołajewicz — to krańcowy radykalista, Wałujew — ultra-liberał, Mikołaj Milutin — jakobin, książę Czerkaski — un rouge, w. księżna Helena Pawłówna, wdowa po Michale Pawłowi-

czu, — madame Egalité. Ludzie, stojący poza tem gronem, mają jakąś wspólną barwę, szarą, brudną; jeśli się wymienia nazwiska zmarłego Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa, to zawsze z afektowaną zgrozą, z niesmakiem. Orszak ten, kurczowo uczepiony u rodziny carskiej, odnawiający się wciąż z latami drogą sukcesji, związków familijnych, dopływu świeżych faworytów, roztacza demoralizującą atmosferę pochlebstwa, intrygi, tworzy dokoła tronu jakby mgłę fałszu i głupstwa, zasłaniającą prawdę przed wzrokiem panującego. Żyjący kosztem państwa, popierający swym wpływem interesownym różne afery i spekulacje, okazuje monarsze ostentacyjnie czołobitność i miłość, a po każdej zmianie kursu, po śmierci Pawła, Katarzyny II, Aleksandra I błyskawicznie wyrzeka się solidarności z kierunkiem i pamięcią monarchy, zeszłego do grobu, uderza natychmiast w ton nowego panowania. W razie zwycięstwa ruchu antydynastycznego, rozpierzchnie się, pozostawiając dynastję własnemu losowi. Pod koniec istnienia dynastji wejdą do kamarylli męty społeczne, moralne i towarzyskie.

(Dokończenie nastąpi).

Jan Kucharzewski.

Średniowiecze a teraźniejszość.

Część druga.

W pierwszej części niniejszego studjum był przedstawiony praktyczny światopogląd średniowiecza tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie państwa Bożego na ziemi. Widzieliśmy, że średniowiecze szczerze dążyło do uzgodnienia praktycznych zagadnień życia z podstawowemi teoretycznemi i praktycznemi zasadami nauki chrześcijańskiej, uznając bezwzględną zależność człowieka od swego Stwórcy i Odkupiciela oraz niezłomnych praw, ustanowionych przez Niego w Starym i Nowym Zakonie. Człowiek ówczesny, świadomy dwoistości swej natury cielesnej i duchowej, oddaje wyraźne pierwszeństwo drugiej i stara się możliwie więcej oddalać od ziemi, by zbliżać się do swego Stwórcy i nadziemskiej doskonałości, czyli transcendentalne cele ludzkości górują wówczas nad ziemskiemi.

Renesans dopiero zapoczątkowuje wyraźny nawrót ludzkości ku ziemskim ideałom, nawrót, który przejawia się najpierw we wzrastającym kulcie piękna i sztuki antycznej. Duch ludzki, który w średniowieczu szybował ku niebiosom, zaczyna na wzór antyczny powracać znów ku ziemi, i tu rozpoczyna się proces, odwrotny temu, jaki miał miejsce w starożytności. Człowiek antyczny, oderwany ongiś przez grzech od Boga, przykuty do ziemi i pogrążony w cielesności, zaczyna wreszcie przesycać się ziemią i pod koniec okresu antycznego przygotowany jest już w znacznym stopniu do przyjęcia Słowa Bożego, które miało go wyzwolić z niewoli grzechu i pęt cielesności. Zaznaczyć przytem należy, że w całym antycznym okresie ludzkości człowiek, cho-

ciaż nie znający prawdziwego Boga, nie odrzucał nigdy zasadniczo zależności swej od jakichś wyższych sił, rządzących światem. Ludzkość antyczna błądziła w ciemnościach, lecz nie była nigdy świadomie zbuntowaną przeciw Bogu i porządkowi, ustanowionemu przez Niego we wszechświecie. Bunt taki, przytem zupełnie świadomy, staje się udziałem świata chrześcijańskiego i nowych czasów i, zapoczątkowany w okresie renesansu, osiąga swój kulminacyjny punkt w dobie obecnej; zaczęty pod niewinną postacią nawrotu ku radości życia i pięknu hellenizmu zakańcza się obecnie koncepcją świata, zaprzeczającą istnieniu wszelkiego wyższego pierwiastka ponad człowiekiem, co w rezultacie musi doprowadzić do zaprzeczenia również wszelkiej prawdziwej etyki oraz wszelkiej harmonji i piękna we wszechświecie, natomiast do wyraźnego triumfu kultu cielesności, przytem kultu jeszcze więcej brutalnego, niż w antycznym świecie, bo zupełnie świadomie stawiającego ciało ponad duszą, cele ziemskie ponad transcendentalnemi. Gdy ludzkość antyczna wyzwalała się stopniowo od przewagi cielesności, by przez chrystjanizację wstąpić w okres uduchowienia, które osiągnęło swój punkt kulminacyjny w klasycznem średniowieczu, ludzkość nowożytna kroczy odwrotną drogą i przez dechrystjanizację pogrąża się obecnie coraz głębiej w cielesności i materji, a jednocześnie z tem, w przeciwieństwie do średniowiecza, dąży otwarcie do wyemancypowania się z pod zależności od Stwórcy świata i praw Jego.

Temu praktycznemu procesowi zmaterjalizowania świata odpowiada proces tworzenia się nowego teoretycznego światopoglądu, wyraźnie przeciwstawiającego się doktrynie chrześcijańskiej, a wykończonego ostatecznie w XIX wieku pod postacią ewolucyjnego monizmu. Tworzenie się tego nowego światopoglądu w umysłach poszczególnych jednostek należy uważać bezsprzecznie w dużym stopniu za proces kroczący równolegle z procesem ponownego pogrążania się ludzkości w więzy materji, nie da się jednak również zaprzeczyć, że nowy światopogląd antychrześcijański, gdy raz powstał w nielicznych na początku umysłach, oddziaływuje stopniowo na coraz to szersze masy ludzkości i, spowodowując ich dechrystjanizację, staje się już właściwą przyczyną dalszego

zmaterjalizowania i upadku świata. U źródła niedomagań obecnego świata należy więc bezwzględnie szukać współczesnego światopoglądu, wręcz przeciwnego nie tylko chrześcijaństwu, ale nawet dawnym antycznym wierzeniom o istnieniu we wszechświecie pierwiastka wyższego, stojącego ponad człowiekiem. Jakiemi zaś drogami światopogląd ten wpływa na rozstrój życia i upadek ludzkości, postaram się wyjaśnić w tej drugiej części niniejszego studjum.

Wpierw jednak, nim przystąpię do szczegółowszej analizy światopoglądu współczesnego i jego ujemnych wpływów na całokształt życia i cywilizacji współczesnej, chciałbym uwypuklić to, co, zdaniem mojem, stanowi zasadniczą cechę tego światopoglądu w przeciwieństwie do średniowiecznego. Nie będę tu stawiał, jako kryterjum, braku wyraźnej wiary w rządy Boże we wszechświecie, który naogół charakteryzuje współczesny światopogląd w przeciwieństwie do średniowiecznego, nie będę przeciwstawiał tych dwóch światopoglądów z punktu widzenia teologicznego, lecz postaram się uwypuklić głównie fakt, że średniowiecze ujmowało świat z punktu widzenia jakości, podczas gdy czasy obecne ujmują go naogół z punktu widzenia ilości, z punktu widzenia władztwa liczby.

Że średniowiecze ujmowało świat wyraźnie pod kątem widzenia jakości, twierdzenie to nie potrzebuje, zdaje się, specjalnego udowadniania, gdy się uwzględni, że według światopoglądu tej epoki, będącego w zupełnej zgodzie z doktryną chrześcijańską, zasadą bytu był Bóg Osobowy, Stwórca świata, posiadający pełnię wszystkich atrybutów, inaczej mówiąc — doskonała Jakość, od Boga zaś zstępowały hierarchicznie na dół istoty duchowe, aniołowie i ludzie, a wartość tych ostatnich ocenianą była według najwyższego wzoru doskonałości życia ludzkiego, jakiem było życie Chrystusa. Że światopogląd średniowieczny może się nam wydawać dziecinnym i naiwnym w ujmowaniu materjalnej przyrody, że naiwnem, naprzykład, może się nam wydawać przedstawianie ziemi w postaci tarczy, pływającej na oceanie, lub niebo w postaci sfery krystalicznej, do której przymocowane są gwiazdy, wierzenia te, zdaniem mojem, nie mogą w niczem osłabić twierdzenia, że światopogląd średniowieczny

zbudowany był na zasadzie jakości, jeżeli uwzględnimy, że jakość wewnętrzną może posiadać tylko duch, a nie materja. Gdybyśmy zaludnili w swej wyobraźni świat cały miljardami gwiazd stałych i zwiększyli ilość materji w nim do nieskończoności, a zaprzeczyli realnego istnienia Boga Osobowego i istot duchowych, światopogląd nasz byłby absolutnie ilościowym w przeciwieństwie do średniowiecznego, który, nie troszcząc się o ilość materji we wszechświecie, widział w nim przedewszystkiem ducha, jako zasadę.

Ten jakościowy światopogląd średniowiecza poza nauką chrześcijańską opierał się z początku na filozofji Platona, która przyznawała realny byt uniwersaljom, to jest pojęciom ogólnym rodzajowym, tworząc z nich wyższe formy bytowania, łączące świat widomy z nadzmysłowym. Jednakże realizm Platona, przyznając zasadniczo rzeczywisty byt tylko uniwersaljom i pozostawiając poszczególnym istotom zaledwie cień takiego bytu, prowadził w ostatecznych wywodach nieuniknienie do panteizmu, przeciwnego zasadniczym dogmatom religji chrześcijańskiej, przeto w późniejszej filozofji scholastycznej zatriumfował ostatecznie umiarkowany realizm Arystotelesa, który przyznawał w prawdzie również realny byt uniwersaljom, ale byt, przejawiający się tylko w indywiduach. System ten pozostawał już w zupełnej zgodzie z zasadniczemi pojęciami nauki chrześcijańskiej.

Pierwszy wyłom w filozofji scholastycznej, a tem samem i światopoglądzie średniowiecza uczynili nominaliści, którzy, zaprzeczając realny byt uniwersaljów, przyznawali rzeczywiste istnienie tylko poszczególnym rzeczom i w ten sposób jakby odgradzali Uniwersalny byt od tych rzeczy i przenosili Boga w absolutną transcendentalność. Zwycięstwo nominalistów w filozofji średniowiecznej należy uważać za pierwszy etap przejścia od światopoglądu średniowiecza do nowoczesnego, nominaliści bowiem przerywali łączność, istniejącą między światem zmysłowym, a nadzmysłowym; Boska prawda, w myśl tej teorji, stawała się niezrozumiałą dla ludzkiego umysłu, a przeto temu ostatniemu nie pozostawało nic innego, jak dążyć jedynie do poznania zmysłowego świata, pozostawiając dowodzenie prawd dogmatów teologji wewnętrznemu doświadczeniu każdej po-

szczególnej jednostki. Już w XIII i XIV wieku u Rogera Bacona i Occama odnajdujemy wyraźnie sformułowane zdania, że źródłem poznania winno być jedynie zewnętrzne doświadczenie. Gdy więc dla klasycznego średniowiecza źródłem poznania dla człowieka była bezpośrednia łączność jego duszy z Bogiem, jako przyczyną i źródłem wszelkiego bytu, dla czasów nowych źródło to przenosi się z Boga na poszczególne rzeczy i zjawiska. Świat przestaje już być całością jakościowo złączoną z Bogiem, lecz rozpada się na niezliczoną ilość rzeczy i zjawisk, oddziaływujących mechanicznie jedne na drugie według pewnych stałych praw, którym się nadaje miano praw przyrody, czyli na miejsce zasady jakości w światopoglądzie średniowiecznym występuje zasada ilości, która staje się podstawą światopoglądu współczesnego. W dalszym ciągu przy szczegółowszej analizie głównych zasad tego światopoglądu postaram się wszędzie uwypuklać tę jego zasadniczą cechę, a z całego kolosalnego materjału, który się składa na charakterystykę tego światopoglądu, z konieczności wybiorę tylko to, co go najwydatniej wyróżnia od światopoglądu średniowiecznego, a nawet antycznego.

Następnym po nominaliźmie wielkim wyłomem w światopoglądzie średniowiecza, dokonanym jednak już na gruncie nie filozoficznym, lecz naukowym, była zmiana zasadniczych pojęć astronomicznych o budowie świata czyli zamiana geocentrycznego systemu Ptolemeusza na heljocentryczny Kopernika. Ziemia w tym nowym systemie świata zatraca swe dawne środkowe i nieruchome stanowisko i staje się stopniowo w wyobraźni ludzi tylko jednem z mniejszych ciał niebieskich, mknących przez przestworze wszechświata. O ile nowy system heljocentryczny był na początku zwalczany nawet przez tak wybitnych astronomów, jak Tycho Braha i musiał przezwyciężyć wielkie trudności, zanim uzyskał ogólne uznanie, o tyle później był bezkrytycznie przyjmowany, jako niezbity i stwierdzony pewnik, nie zaś, jako hipoteza, dająca nam tylko obraz świata, lepiej odpowiadający obserwacji, niż to czyniła teorja Ptolemeusza. By wytłumaczyć brak paralaksy, lub znikomą jej wielkość u wszystkich gwiazd stałych, nowy system heljocentryczny zmuszony

był rozsunąć granice świata widomego do nieskończoności i oprzeć się na koncepcji nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa. Jednakże ten obraz świata, który imponował ludziom XVIII i XIX wieku i wydawał się im najzupełniej zrozumiałym, zawiera w gruncie rzeczy ogromne trudności gnozeologiczne, niemożliwe wprost do rozwiązania. Nowy system heljocentryczny tem się różnił od geocentrycznego, że tłumaczył wszelkie widome ruchy na sklepieniu niebieskiem przez uruchomienie ziemi a unieruchomienie słońca i przeniesienie początku współrzędnych do jego środka, lecz z czasem hipoteza ta staje się niewystarczającą dla wytłumaczenia wszystkich obserwowanych ruchów, i staje się koniecznem ponownie uruchomić słońce, ale już nie względem ziemi ale jednej z gwiazd stałych, i na tę ostatnią przenieść też początek współrzędnych; w dalszym ciągu istnieją nawet we współczesnej astronomji tendencje do przyznania całemu systemowi drogi mlecznej pewnego ruchu w przestworzach wszechświata. Otóż wszelki ruch możemy pojmować właściwie tylko jako ruch względny, jako ruch we względnej przestrzeni, jeżeli zaś w myśl wywodów astronomji nowoczesnej uruchomimy ostatecznie wszystko, to musi powstać nieuniknienie nierozwiązalne pytanie, względem jakiego stałego punktu odbywają się te wszystkie ruchy, czyli, używając języka matematycznego, gdzie w absolutnej przestrzeni możemy umieścić początek współrzędnych, co jest równoznaczne z pytaniem, czem się różni w absolutnej przestrzeni ruch od stanu spoczynku. W tym sensie wskazywał też na trudności heljocentrycznego systemu wielki matematyk i astronom francuski Poincaré w jednem ze swych dzieł, *La valeur de la science*, czy też *La science et l'hypothèse*, co dało nawet powód do oskarżania go o obronę systemu geocentrycznego. Jeżeli zaś zwrócimy się do najnowszej teorji względności i grawitacji Einsteina, która narobiła tyle hałasu w ostatnich czasach, to stwierdzimy, że teorja ta odrzuca już koncepcję nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, natomiast przypuszcza, że świat ma formę pseudosfery, czyli innemi słowy posiada krzywiznę w jakimś czwartym wymiarze, która czyni go skończonym, a jednocześnie bezgranicznym, jak skończoną lecz

bezgraniczną byłaby powierzchnia zwykłej kuli dla istot dwuwymiarowych, zamieszkałych na niej.

Zatrzymałem się nieco dłużej na systemie heljocentrycznym świata po pierwsze dlatego, że system ten legł u podstaw całego gmachu nowoczesnej nauki, a powtóre ponieważ stanowi on wyraźny zwrotny punkt przy przejściu od chrześcijańskiego światopoglądu średniowiecza do nowoczesnego, antychrześcijańskiego. Rzeczywiście, jeżeli przyjmiemy jako pewnik istnienie nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni, wypełnionej wszędzie materją, jeżeli uznamy ziemię tylko za pyłek, unoszący się w tej przestrzeni, to trudną stanie się obrona istnienia Boga osobowego, a jeszcze trudniejszą obrona dogmatów Objawienia i Odkupienia religji chrześcijańskiej. [1]) Ale wbrew wszelkim nieudowodnionym twierdzeniom o nieskończoności przestrzeni, prawdziwie chrześcijański światopogląd powinien stać niewzruszenie na stanowisku, że tajemnica przestrzeni pozostaje dla nas zagadką nierozwiązalną, i że to, co podaje nam astronomja nowoczesna jest tylko pewnym obrazem świata, który nam współczesnym może wydawać się również prawidłowym, jak dawniej wydawał się prawidłowym obraz świata, utworzony według systemu Ptolemeusza, lecz że rzeczywistość, kryjąca się za tym obrazem, pozostaje dla nas tak samo niedostępną, jak i dla poprzednich epok. Być może, że tę tajemnicę przestrzeni miał na myśli Apostoł narodów, gdy w liście swym do mieszkańców Efezu (III, 18) pisze: „abyście umocnieni i utwierdzeni w miłości poznali wraz z wszystkimi świętymi, co to jest szerokość i długość, a co głębokość i wysokość". Ta tajemnica przestrzeni dla nas istot trójwymiarowych przy obecnym stanie naszego intelektu jest zupełnie nierozwiązalną, a przeto wszelki obraz wszechświata, utworzony według koncepcji trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, nie może właściwie pretendować, że jest jedynie prawdziwy, a tem samem służyć za podstawę do zwalczania prawd religji chrześcijańskiej.

Jednakże myśl ludzka poszła innemi drogami i system

[1]) Wbrew temu twierdzeniu Szan. Autora sądzimy, że uzasadnienie i obrona dogmatów wiary nie zależy od takiego czy innego systemu astronomicznego. Poniżej sam Autor łagodzi swe zdanie. *Przyp. Redakcji.*

Kopernika legł u podstaw nowożytnego antychrześcijańskiego światopoglądu już przez to samo, że przeciwstawił się panującym w chrześcijańskiem średniowieczu pojęciom o budowie świata, opartym na Arystotelesie i Ptolemeuszu, chociaż właściwie religja chrześcijańska, jako taka, nie opiera się i nie interesuje się specjalnie żadną koncepcją budowy fizycznej świata. Znacznie większe jednak, zdaniem mojem, znaczenie dla tworzenia się nowego światopoglądu antychrześcijańskiego miał sam fakt teoretycznego uruchomienia ziemi i rozszerzenia granic świata do nieskończoności. Zasada przewagi ducha nad materją, na której opierał się jakościowy światopogląd chrześcijańskiego średniowiecza, wydawała się tu być zachwianą. Wszystkie ciała niebieskie krążyły, według ówczesnych pojęć, dookoła ziemi, ponieważ na niej spoczęła główna myśl Boża, i ponieważ ona była siedzibą istot duchowych, przeznaczonych z czasem do nieśmiertelnego bytowania w niebie. Uruchomienie w wyobraźni ludzi ziemi i rzucenie jej w szalonym pędzie w bezgraniczne przestworza wszechświata, oraz obniżenie jej tylko do poziomu atomu wśród nieskończoności, zdawały się obalać zasadę wyższości ducha nad materją z jednej strony, a z drugiej osłabiać i rozluźniać związek duchowy, istniejący między Istotą Najwyższą, wieczną i niezmienną, a duszą ludzką, posiadającą w myśl nauki chrześcijańskiej po swem stworzeniu również pewien trwały, wyodrębniony byt, wraz więc z uruchomieniem ziemi w wyobraźni ludzi — mówię w wyobraźni, ponieważ praktycznie ziemia pozostaje dla nas tak samo nieruchomą, jak i dla poprzednich epok — wraz z uruchomieniem ziemi dusza ludzka zaczęła nieuniknienie w pojęciach ludzi zatracać stopniowo swe wyodrębnienie, swą indywidualność, swą nieruchomość, że się tak wyrażę, a stawać się czemś płynnem, ruchomem, zlewającem się z całym ruchomym materjalnym bytem i niknącem w bezgranicznych obszarach wszechświata, a w dalszym ciągu właściwości te musiały również nieuniknienie być przeniesione na samą Istotę Najwyższą, innemi słowy system heljocentryczny stawał się podwaliną nowego światopoglądu antychrześcijańskiego.

Sądzę, że nie potrzeba tu zastrzegać się, iż wcale nie

mam zamiaru występować przeciw systemowi heljocentrycznemu, jako teorji naukowej, chociażby już dlatego, że, jak zaznaczyłem poprzednio, stoję na gruncie agnostycyzmu pod tym względem i uznaję, że wszelki system świata jest tylko pewnym obrazem, istniejącym w naszym umyśle, który nie może wcale pretendować do realności, chciałem zaś tylko uwypuklić fakt, że system heljocentryczny świata, traktowany, nie jako obraz, nie jako system, dążący tylko do lepszego uzgodnienia teorji z obserwacją, lecz jako rzeczywista realność doprowadzająca do koncepcji świata pod postacią bezgranicznej przestrzeni, wypełnionej nieskończoną ilością wirujących ciał, w pośród których ziemia jest tylko atomem, że system heljocentryczny w takim razie musiał się stać i stał się rzeczywiście, wbrew osobistym wierzeniom i tendencjom swego twórcy, podstawą nowego światopoglądu antychrześcijańskiego.

Następnym ważnym etapem w rozwoju astronomji, oraz rozwoju umysłowości ludzkiej wogóle, było odkrycie przez Newtona tak zwanego prawa ciążenia powszechnego. Sam Newton nie widział w tem prawie nic innego prócz pewnego schematu matematycznego, ujmującego zjawiska krążenia planet w pewną przyczynową zależność. O tem najlepiej świadczą jego własne słowa: *hypotheses non fingo*, lub „rzecz się tak ma, jakgdyby istniało przyciąganie między ciałami niebieskiemi, wprost proporcjonalne do wielkości ich mas i odwrotnie proporcjonalne do kwadratu odległości między niemi". Nie twierdzi on wcale, aby istniała wogóle jakaś siła przyciągania, ale tylko, że rzecz się tak przedstawia, jak gdyby taka siła istniała. W tym ostrożnym sądzie o własnem odkryciu przejawia się z jednej strony wielka skromność Newtona, a z drugiej filozoficzne zalety jego umysłu, które pozwalały mu we właściwy sposób oceniać wartość wszelkich teoryj i hipotez naukowych, tylko jako schematów, łączących pewne grupy zjawisk w przyczynową zależność. Należy prócz tego stwierdzić, że Newton, również jak i dwaj inni wielcy twórcy astronomji nowoczesnej Kopernik i Kepler, był naturą głęboko religijną i nie widział w odkrytym przez się prawie ciążenia nic takiego, coby się mogło zasadniczo sprzeciwiać dogmatom religji objawionej. Dopiero

następcom jego, dążącym za wszelką cenę do usunięcia Boga z wszechświata, poczęło się wydawać, że w owej tajemniczej sile przyciągania powszechnego odnaleziono *primum movens*, siłę kierującą wszechświatem i czyniącą zbędnem przypuszczenie istnienia Boga. Prawo ciążenia powszechnego zostało rozszerzone z naszego systemu planetarnego na cały wszechświat, w którym poczęto widzieć tylko niezliczoną ilość gwiazd-słońc w nieskończonej trójwymiarowej przestrzeni, których ruchami kierowała owa tajemnicza siła przyciągania.

Jednocześnie z tworzeniem się tego nowego obrazu świata widomego zaczyna się w Europie już wyraźny upadek światopoglądu chrześcijańskiego, który zapoczątkowują w filozofji XVIII wieku deiści francuscy i angielscy. Deizm odrzuca Objawienie i Odkupienie i pozostawia tylko jakąś nieokreśloną wiarę w Boga, bytującego gdzieś za światem i w żadnej z nim łączności nie pozostającego. Deizm XVIII wieku był jednak tylko etapem przejściowym ku otwartemu materjalizmowi i monizmowi XIX wieku. Materjalizm, odrzucając już nie tylko istnienie Boga osobowego, ale wogóle wszelkiej duchowej zasady w świecie, na miejsce Boga postawił materję, a ducha i myśl uczynił tylko funkcją niestworzonej przez nikogo, a istniejącej odwiecznie materji. Monizm, którego ojcem duchowym był już Spinoza, i który się następnie rozwinął w absolucie filozofji niemieckiej, widzi w świecie tylko jedną zasadę: Bóg i świat zlewają się tu razem, a materja i myśl są tylko przejawami jednej i tej samej zasady, która drogą ewolucji rozwija się z pierwotnej jednolitości ku mnogości. Tak więc osobowy chrześcijański Bóg średniowiecza zostaje przeniesiony przez deistów w absolutną transcendentalność i pozbawiony wszelkiej łączności ze światem, by później na miejsce Boga deistów postawić materję, jak to czynią materjaliści, lub jakiś nieokreślony absolut, jak to czynią moniści.

Reasumując powyższe dane i wywody o rozwoju religijno-filozoficznej myśli, poczynając od średniowiecza do czasów obecnych, możemy przedstawić ten rozwój według następującego schematu. W chrześcijańskiem średniowieczu źródłem bytu jest Bóg osobowy, Stwórca świata, który by-

tuje poza światem, czyli jest transcendentalnym, lecz jednocześnie przebywa w świecie, jako siła kierująca i utrzymująca go. Nominaliści pierwsi rozluźniają ten związek między Bogiem a światem, a następnie rozwój nauk przyrodniczych, idąc w kierunku, potęgującym w dalszym ciągu nominalistyczne tendencje w filozofji, doprowadza do deizmu XVIII wieku, zamieniającego już wyraźnie Boga w jakąś nieuchwytną abstrakcję i przenoszącego Go w absolutną transcendentalność. Następnie transcendentalny Bóg deistów znika z zaświatów i powraca u monistów ponownie do świata, ale już nie w postaci osobowego Boga średniowiecza, lecz w postaci Boga identycznego ze światem, Boga panteistycznego, Absolutu, który nie posiada świadomości swego osobnego bytu, lecz dochodzi do świadomości tylko w poszczególnych istotach, które, wyłaniając się z Absolutu, wracają ponownie na jego łono ku pierwotnej nieświadomości. W myśl tego światopoglądu, realny byt posiada tylko Absolut, nie zaś poszczególne istoty, wyłaniające się z niego. Światopogląd ten możnaby więc uważać za nawrót do skrajnego realizmu Platona, przyznającego realny byt właściwie tylko uniwersaljom, nie zaś poszczególnym istotom, gdyby nie to, że w światopoglądzie tym Absolut, najwyższe „universale" świata, nie posiada świadomości swego bytu.

Jeżeli więc zechcemy dać prawdziwą charakterystykę monistycznego światopoglądu obecnych czasów, to najwłaściwiej będzie go określić, jako doprowadzony do ostatecznych wywodów nominalizm średniowieczny. Według światopoglądu monistycznego, realnego bytu nie posiada ani Absolut, jako pozbawiony świadomości tego bytu, ani poszczególne istoty poznające, które po okresie czasowej świadomości za życia powracają ponownie na łono nieświadomego Absolutu; we wszechświecie więc nie pozostaje wogóle miejsce dla żadnego realnego bytu, niema żadnego stałego punktu oparcia, lecz tylko wieczny potok zjawisk na wzór *πάντα ῥει* Heraklita. Zarówno Bóg, jak i człowiek, nie posiadają żadnego wyraźnego oblicza, jak to miało miejsce w średniowieczu, nie posiadają żadnej odrębnej treści, czyli są w zupełności bezjakościowe. Tak się przedstawia naogół kwintesencja myśli filozoficznej w czasach nowych. Jak wi-

dzimy z tego zasadniczą różnicą nowoczesnego ujęcia świata od średniowiecznego, czyli chrześcijańskiego jest negacja chrześcijańskiego pluralizmu, czyli uznania odrębnego bytowania mnogości istot duchowych, począwszy od istoty najwyższej, Boga i kończąc na człowieku, a mających być złączonemi między sobą wspólnemi węzłami miłości. Na miejsce tego światopogląd nowoczesny wprowadza pojęcie ciągłości bytu, być może, zapożyczone z pojęć matematyki nowożytnej, a doprowadzające do negacji wszelkiej stałej niewzruszonej treści czyli jakości w świecie, która wobec tego staje się nieuchwytną i zmienną w każdym momencie czasu zarówno w samym Absolucie, jak i w poszczególnych istotach. Wobec powyższego, słusznie możemy uważać nowożytny światopogląd filozoficzny, tak jak się on przedstawia w moniźmie, za antytezę, za zasadniczą negację chrześcijańskiego światopoglądu średniowiecza.

Ale nowoczesna myśl ludzka, dążąc za wszelką cenę do usunięcia Osobowego Boga ze świata, a szczególnie do obalenia objawionej religji chrześcijańskiej, nie zadawalnia się samą filozoficzną negacją, ale dąży uporczywie do odnalezienia doświadczalnych, namacalnych, że się tak wyrażę, dowodów, zaprzeczających dogmatom religji chrześcijańskiej. Zadanie to miała spełnić teorja ewolucji wogóle, a w szczególności zastosowanie tej teorji do biologji, czyli darwinizm, według którego cały świat organiczny, a wraz z nim i człowiek, rozwijał się stopniowo z pierwotnej protoplazmy, czy też komórki poprzez coraz to wyższe formy, tworzące się drogą stopniowego różniczkowania. Kwestję powstania pierwotnej protoplazmy, czyli kwestję powstania życia organicznego z nieorganicznej materji, darwinizm pozostawia zupełnie otwartą, lecz, biorąc za punkt wyjścia istnienie takiej komórki, czy też protoplazmy, twierdzi, że wystarczy, aby w ciągu nieskończenie długiego czasu sumowały się nieznaczne zmiany, wywoływane w niej wpływami zewnętrznemi i dostosowywaniem się do nowych warunków bytu, a przekazywane dziedzicznie potomstwu, by z pierwotnej protoplazmy, przez dobór naturalny i przeżycie silniejszych w walce o byt, wytworzyły się wszystkie obecnie istniejące gatunki zwierząt, nie wyłączając człowieka. Teorja ta opiera

się doświadczalnie na istnieniu pewnych warjacyj typu, które dadzą się bezsprzecznie stwierdzić w obrębie jednego i tego samego gatunku, i które mogą być do pewnego stopnia spotęgowane sztucznie przez krzyżowanie; lecz następnie darwinizm stawia już najzupełniej dowolne uogólnienie, że warjacje te posiadają bezgraniczną ciągłość wstecz i naprzód, i są wywoływane stopniowemi zmianami warunków istnienia w przyrodzie. Uogólnienie to, powtarzam, jest najzupełniej dowolne, ponieważ nie znajduje żadnego potwierdzenia w doświadczeniu, które naogół zaprzecza istnieniu ciągłości w świecie organicznym, a prócz tego wykazuje, że same zmiany warunków bytu, od których uzależnione są zmiany w świecie organicznym, nie idą ciągłą drogą, lecz raczej skokami o skończonej wielkości.

W związku w tem chcę tu zwrócić uwagę na pewną stronę darwinizmu, która, o ile mi się zdaje, nie była jeszcze przez nikogo uwzględnioną, a mianowicie, że teorja ta wprowadza do biologji pojęcia, zaczerpnięte właściwie z rachunku nieskończonościowego w matematyce. Tak, jak w rachunku całkowym przez sumowanie nieskończenie wielkiej ilości nieskończenie małych wielkości otrzymujemy wielkości skończone, tak też i w biologji teorja ewolucji chce przez sumowanie nieskończenie małych zmian w ciągu nieskończenie długiego czasu otrzymać wielkości skończone, jakiemi są poszczególne gatunki świata organicznego. Innemi słowy teorja ta, zgodnie z ogólnym kierunkiem myśli nowoczesnej, zagadnienie jakości w biologji rozwiązuje w sposób ilościowy. Gdy świat antyczny, w osobie największego swego filozofa, widział w gatunkach wieczne ideje, powstałe w myśli Boga, gdy średniowiecze, opierając się na księdze Rodzaju, wierzyło, że wszystkie gatunki wyszły skończonemi z rąk Stwórcy, czasy obecne nie uznają żadnej zasadniczej jakościowej różnicy pomiędzy temi ostatniemi a człowiekiem, uważając cały świat organiczny za wytwór stopniowy ewolucji pierwotnej niezróżniczkowanej komórki organicznej.

Jak się już nadmieniło wyżej, darwinizm nie może powołać się na bezpośrednie dowody doświadczalne, ponieważ nie jest w stanie wykazać istnienia ciągłości w świecie organicznym wogóle, a w szczególności odnaleźć ogniwa, łączą-

cego świat zwierzęcy z człowiekiem. Jeżeli mimo to teorja ta przyjętą została z tak wielkim zapałem i znajduje dotychczas tylu wyznawców, to tłumaczy się to wcale nie jej osobliwemi zaletami naukowemi, ale tylko zgodnością jej z ogólnym kierunkiem myśli nowoczesnej. Moniści wierzą w darwinizm nie dlatego, że jest on stwierdzonym faktem naukowym, bo w to chyba sami wierzyć nie mogą, lecz dlatego, że zgadza się on i popiera ich własny, antychrześcijański bezjakościowy pogląd na świat. Chcąc zrozumieć z gruntu genezę darwinizmu, trzeba sobie uprzytomnić, że teorja ta jest logicznemi konsenkwentnem zakończeniem rozwoju naukowej myśli ludzkiej od czasów średniowiecznego nominalizmu. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, nominalizm przez swą negację uniwersaljów pierwszy potargał związek, istniejący między światem zmysłowym, a nadzmysłowym w myśl światopoglądu średniowiecza, w następstwie czego świat widomy przestaje być całością, złączoną z Bogiem a rozkłada się na niezliczoną ilość rzeczy i zjawisk. Myśl ludzka, postępując dalej w raz obranym kierunku, przestaje szybować ku wyżynom, ku Bogu, przestaje w nim szukać źródła wszelkiego bytu i wszelkiej odrębnej jakości, lecz obiera drogę wsteczną i stara się sprowadzać wszystkie istniejące w świecie wyższe jakości stopniowo do coraz niższych, stara się przedstawić je w ostatecznym rezultacie jako sumę nieskończenie wielkiej ilości nieskończenie małych jakości, które wkońcu można uważać za zupełnie bezjakościowe.

Dążenie do wyeliminowania możliwie wszelkich jakości ze świata znalazły swój wyraz także w naukach fizyko-chemicznych, mianowicie w przyjęciu hipotezy atomistycznej, która cały kompleks zjawisk świata nieorganicznego sprowadza do istnienia i wzajemnego oddziaływania nieskończenie małych prawie bezjakościowych bytów, jakiemi są atomy. Lecz pomimo najusilniejszych starań w tym kierunku, nie zdołano pozbawić tego ostatecznego substratu świata widomego, atomu, zupełnie wszelkich jakości, musiano mu conajmniej przyznać własności przyciągania i odpychania, a także robiono go w razie potrzeby to sztywnym, to elastycznym. Jako drugi pomocniczy środek w celu usunięcia ze świata nieorganicznego wszelkich cech jakościowych przyjęto ruch. Ruchem atomów materji poczęto tłumaczyć zjawiska

cieplne, zjawiska prężności gazów i t. p. Ale ruch atomów widomej materji nie wystarczał do wyjaśnienia wszystkich znanych zjawisk, takich jak światło, elektryczność i magnetyzm, w tym więc celu stworzono nowy substrat świata widomego w postaci niewidomego eteru. Drgania tego hipotetycznego eteru miały tłómaczyć zjawiska świetlne. Światło, w myśl teorji ondulacyjnej, ma być niczem innem, jak ruchem falowym eteru, a zależnie od ilości drgań na sekundę powstaje światło o takiej lub innej barwie. W ten sposób sprowadzono do liczby jedną z wyższych jakości świata widomego, światło. Elektryczność w ostatnich czasach poczęto też uważać za pewien rodzaj materji, składającej się z atomów *sui generis* o nieskończenie małym naboju elektrycznym, tak zwanych elektronów, a nawet, w myśl teorji elektrycznej budowy materji, poczęto uważać elektrony za ostateczny substrat materji, a tem samem całego świata widomego. Ta najnowsza teorja budowy materji tem się zasadniczo różni od dawniejszej, że odrzuca koncepcję sztywnego, czy też prężnego atomu, natomiast czyni go tylko pewnym ośrodkiem sił; teorja ta więc jest jakby zaprzeczeniem materjalistycznego, a potwierdzeniem dynamiczno-panteistycznego monizmu, nie zmienia ona jednak zasadniczej koncepcji nowoczesnego światopoglądu, według której wszystkie wyższe jakości są tylko sumą nieskończenie wielkiej ilości nieskończenie małych jakości.

Tak więc myśl nowoczesna wyrugowała wszystkie wyższe jakości ze świata zjawisk fizyko-chemicznych, sprowadzając je już to do ruchu, już to do nieskończenie małych, prawie bezjakościowych substratów świata widomego atomów, czy też elektronów. Ale wyrugowana ze świata nieorganicznego jakość pozostawała jeszcze w świecie organicznym. W żywym organizmie jest coś, co go wyróżnia od martwej przyrody, pewna nieuchwytna jakość, a w najwyższym przedstawicielu świata organicznego na ziemi, człowieku, do wspólnych cech z całym światem zwierzęcym dołącza się nowa najwyższa jakość, dusza ludzka, która stawia człowieka o całe niebo wyżej od reszty świata zwierzęcego. Pozostawało usunąć ze świata jeszcze te jakości, a zamieni się on ostatecznie tylko w zbiór atomów, wykonywujących swój niesamo-

wity taniec, niekierowany niczyją wolą i cały świat stanie się doskonale bezjakościowym. Wykonania tego zadania podejmuje się darwinizm, który wszelkie organiczne oraz psychiczne właściwości świata organicznego, z człowiekiem włącznie, sprowadza do wspólnego źródła, pierwotnej protoplazmy, macieży wszystkich organizmów, pozbawionej wszelkich wyższych cech, a obdarzonej jedynie zdolnością do wymiany materji oraz do przystosowywania się do zmiany warunków bytu i dziedzicznością. Tu właściwie zatrzymuje się teorja ewolucji, nie kusząc się o rozstrzygnięcie zagadnienia, skąd powstała pierwotna protoplazma, czy też komórka, lecz na jej usługi stają pomocnicze nauki, które apodyktycznie twierdzą, że niema zasadniczej różnicy pomiędzy materją organiczną a nieorganiczną, że witalizm jest przesądnym przeżytkiem, że pierwotna protoplazma musiała niezawodnie powstać drogą naturalną z materji nieorganicznej. Te twierdzenia zamykają ostatecznie cykl myśli nowoczesnej: świat organiczny wraz z człowiekiem i jego duszą zostaje sprowadzony do protoplazmy, by następnie poprzez tę ostatnią zostać zniwelowanym do poziomu zjawisk świata nieorganicznego, który ze swej strony uważany jest za wytwór tylko mechanicznego oddziaływania atomów czy też elektronów oraz eteru.

Wywody te możemy uważać słusznie za kwintesencję myśli nowoczesnej i za typowe dla charakterystyki nowoczesnego światopoglądu. Świat antyczny, pomimo że nie wyróżnił jeszcze zupełnie duszy ludzkiej z otaczającego ją bytu materjalnego, miał jednak instyktowną cześć dla niej i odczuwał jej wyższość nad *psyche* zwierzęcą. Pięknie wyraża tą wyższość poeta rzymski w następującym wierszu: *Pronaque cum spectant alia animalia terram, os homini sublime dedit coelumque tueri iussit et erectos ad sidera tollere vultus.* Gdy następnie w średniowieczu dusza ludzka, wyzwolona przez Odkupienie, wyrywa się z więzów materji ku źródłu bytu, ku Bogu, gdy dusza ta jest w oczach ludzi średniowiecza najwyższą jasnością, przeznaczoną do nieśmiertelnego bytu, myśl nowoczesna z jakąś wyrachowaną lubością obdziera ją ze wszelkich cech nadprzyrodzonych i czyni tylko wytworem naturalnej gry sił świata nieorganicznego, a człowiek nowoczesny z najwię-

kszą gotowością zatraca ją w praktyce życia przez zupełne pogrążenie się w wir zjawisk świata materjalnego.

Teorja ewolucji w swem zastosowaniu do biologji miała służyć za doświadczalny dowód przeciw prawdziwości dogmatów chrześcijańskich, a w połączeniu monizmem filozoficznym tworzy ona podstawę nowoczesnego światopoglądu antychrześcijańskiego, który pod postacią ewolucyjnego monizmu przybiera kształty już to wyraźne materjalistyczne, już to dynamiczno-panteistyczne. Zasadnicze różnice tego światopoglądu od chrześcijańskiego dadzą się ująć w następujących przeciwieństwach. W chrześcijaństwie — Bóg osobowy, będący w posiadaniu pełni bytu, Stwórca świata, utrzymujący go przez swe bezpośrednie oddziaływanie i udzielający stworzeniu przez akt twórczy różnorodnych cech i jakości, w monizmie — ślepa materja, lub Absolut nieświadomy swego odrębnego bytu, a dochodzący do świadomości jedynie w poszczególnych istotach poznających. W chrześcijaństwie dusza ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, jest niezniszczalną wyodrębnioną substancją duchową, stojącą ponad zmiennym potokiem zjawisk materjalnych i przeznaczoną do nieśmiertelnego bytowania, w monizmie dusza ta wyłania się z nieświadomego Absolutu, ku chwilowej świadomości, by wrócić po śmierci ciała ku pierwotnej nicości, nie posiada więc żadnych wyodrębnionych cech, któreby ją wyróżniały od reszty zjawisk i rzeczy świata widomego. Według światopoglądu chrześcijańskiego wreszcie, świat wyższy jest mnogością duchów z najwyższym z nich Bogiem u szczytu, duchów, które mają być przez miłość złączone z Bogiem i między sobą, konsekwencją zaś tej miary dla ziemskiego bytowania ludzi ma być zasada solidarności ludzkiej w życiu społecznem; według zasad ewolucyjnego monizmu, istniejący obraz świata jest wytworem stopniowej ewolucji niezróżniczkowanego bytu ku coraz to więcej skomplikowanym formom oraz walki o egzystencję z przeżycia silniejszych z pośród istot, występujących na arenie świata a rezultatem tego światopoglądu musi być zastosowanie tychże zasad również i do stosunków ludzkiego współżycia. Jak widzimy, światopogląd nowoczesny słusznie może być uważany za kulminacyjny punkt średniowiecznego nominalizmu:

Bóg i dusza, te najwyższe „realia" średniowiecza, stają się dla nowoczesnych ludzi tylko „nomina", stają się pozbawionemi wszelkiego realnego bytu, a nieuniknionem następstwem tego musi być również znominalizowanie, czyli obezwartościowanie stopniowe wszystkich instytucyj ludzkiego współżycia, które rozpadają się coraz to bardziej na luźne związki poszczególnych jednostek czy też grup, a, ponieważ jednostka przy światopoglądzie, negującym istnienie duszy, zatraca swą wartość bezwzględną, przeto i związki te stają się w ostatecznym wyniku instutucjami coraz to więcej bezwartościowemi.

Przeprowadzone powyżej porównanie uwidoczniło, że światopogląd ewolucyjno monistyczny w swem praktycznem zastosowaniu musiał doprowadzić nieuniknienie z jednej strony do przewrotu w dziedzinie etyki osobistej, wobec negacji istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy, a z drugiej strony do upadku form współżycia ludzkiego, wytworzonych i urobionych na gruncie chrześcijańskim. Twórcy nowego światopoglądu jednakże nie rozumieli tego niebezpieczeństwa, czy też świadomie lub nieświadomie zamykali oczy na nie. Występując przeciw chrześcijaństwu w imię nowego światopoglądu, sądzili, że głoszą ludziom niemal nowe objawienie i rzeczywistą prawdę o świecie, obalającą przestarzały światopogląd, co zaś do etyki i cywilizacji ludzkiej, to zdawało się im, że zarówno jedna, jak i druga nie mają nic wspólnego, a przynajmniej pozostają w dość luźnym związku z chrześcijaństwem, i że wobec tego dechrystjanizacja świata nie zmieni istniejących etycznych norm i nie powstrzyma olbrzymiego rozpędu cywilizacji współczesnej, przed którą, jak się wydawało umysłom powierzchownym, otwierają się wręcz bezgraniczne horyzonty i możliwości. Sądzono, że cywilizacja jest tylko samodzielnym wytworem ludzkości, która, wobec nieistnienia Boga, stawała się sama jedynem bóstwem w świecie. Zasadniczy błąd popełniany tu polegał z jednej strony na zupełnem niezrozumieniu znaczenia chrześcijaństwa dla rozwoju całej współczesnej kultury, która rozwinęła się na podłożu antycznem tylko dzięki chrystjanizacji świata i bez tego poprostu nie mogłaby istnieć, a z drugiej strony na przece-

nianiu znaczenia zewnętrzej materjalnej strony kultury, natomiast niedocenianie znaczenia duchowej jej strony, a głównie znaczenia podstawowego światopoglądu, regulującego stosunek człowieka do Istoty Najwyższej i innych jednostek ludzkich. Zapomniano przytem, że zasadniczym warunkiem rozwoju wszelkiej cywilizacji i kultury jest istnienie pewnej harmonji społecznej, która ze swej strony może wspierać się tylko na pewnych nieuchwytnych podstawach duchowych. W starożytności źródłem tej harmonji była naogół władza monarsza, sami zaś monarchowie czerpali swe uprawnienia ze świata nadludzkiego, wyprowadzając swój rodowód od bogów lub półbogów, tam zaś, gdzie zasada monarchiczna z czasem upadła, jak w Grecji i w Rzymie, harmonja społeczna oparta była na idei państwa narodowego, ugruntowanego również na wierzeniach religijnych. Gdy pierwiastek antyczny przeżył się, chrześcijaństwo stało się nową siłą twórczą, której głównem zadaniem było duchowe przeobrażenie świata, która stała się jednak również podstawą dla budowy gmachu nowej cywilizacji już nie w ciasnych ramach narodowego państwa antycznego, lecz na całej kuli ziemskiej. Całkowite przeobrażenie duchowe świata w myśl idei Państwa Bożego nie powiodła się, jak wiemy; pomimo to zasady chrześcijańskie, na których urabiały się narody Europy w średniowieczu, stały się podwaliną całego gmachu cywilizacji współczesnej, która, odbiegłszy niepomiernie daleko od ideałów chrześcijańskich, korzeniami swemi jednak mimo wszystko tkwi w chrześcijaństwie.

Jeżeli się zagłębimy wogóle w badaniu nad rozwojem cywilizacji i kultury ludzkiej we wszystkich czasach, to dojdziemy nieuniknienie do wniosku, że każdy okres rozwoju i rozkwitu tej kultury był przygotowany przez wiek poprzedni pracy myśli ludzkiej, a głównie przez panujący w poprzednim okresie światopogląd, który sprzyjał konsolidacji ludzi i ich wysiłkom ku wspólnym celom. Jeżeli zaś zastosujemy te wywody do czasów nowych, to zmuszeni będziemy konsekwentnie uznać, że cały rozwój cywilizacji nowożytnej w jej dodatnich przejawach tkwi korzeniami swemi w światopoglądzie średniowiecznym, w tym światopoglądzie chrześcijańskim, który stał się źródłem solidarności między ludźmi,

karności, ofiarności i zaparcia się, jako warunków niezbędnych do wszelkiej twórczej pracy ludzkiej. Wbrew powierzchownemu mniemaniu racjonalistów, że wyzwolenie się z więzów światopoglądu średniowiecznego stworzyło podstawy dla wspaniałego rozwoju nowożytnej cywilizacji, musimy odwrotnie stwierdzić, że właśnie światopogląd średniowiecza stworzył podstawę dla tego rozwoju, konsekwencje zaś wyraźnie panującego w XVIII i XIX wiekach światopoglądu antychrześcijańskiego poczęto odczuwać stosunkowo niedawno, a dopiero po wielkiej wojnie w XX wieku staje się zupełnie jasnem, ku jakiej otchłani zaprowadził ten światopogląd współczesny świat cywilizowany. Rozkłada się wszystko, małżeństwo, rodzina, państwo, a nawet ta dziedzina współczesnego życia, która stanowiła główną chlubę nowożytnych czasów, mianowicie kultura materjalna, zdaje się też ulegać stopniowemu spustoszeniu: stają kopalnie i fabryki, zanika handel, szerzy się ogólny pauperyzm i nędza, jakby na potwierdzenie słów Chrystusa: „kto bez Mnie gromadzi, rozprasza".

Przechodząc obecnie do samej analizy rozkładowego wpływu światopoglądu współczesnego na całokształt życia ludzkiego w naszych czasach, chciałbym poświęcić jeszcze wpierw słów kilka rozstrzygnięciu zagadnienia, czem należy tłumaczyć powodzenienie tego światopoglądu wśród ludzi współczesnych. Dać wyczerpujące wyjaśnienie tego zagadnienia jest wprost niemożliwem, jak niemożliwem jest dla umysłu ludzkiego zgłębić zagadnienia antynomizmu ludzkiej natury oraz tragizmu bytu wogóle, chciałbym zaś w miarę sił swych wyjaśnić tu tylko, jakie cechy i czynniki natury ludzkiej sprzyjały upadkowi światopoglądu chrześcijańskiego oraz przewadze poglądów ewolucyjno-monistycznych w naszych czasach. Odróżniać tu będę czynniki natury intelektualnej i moralnej, i zaczynam od pierwszych.

Człowiek, który według słów Pisma Świętego stworzony został na obraz i podobieństwo Boże, posiada w sobie rzeczywiście zasoby ducha, które same przez się świadczą o prawdzie słów tych. Do najwidoczniejszych przejawów tej iskry Bożej w człowieku należy przedewszystkiem pragnienie poznania, ogarnięcia swym duchem świata i zgłębienia tajemnic bytu, ale tym dążeniom Boskiej strony w człowieku

stoi na przeszkodzie jego strona cielesna, która czyni go tu na ziemi prochem tylko i stawia wyraźnie tamy i granice jego zdolności poznawczej. Ale umysł ludzki w swej zaślepieńczej zarozumiałości nie może dojść odrazu do uświadomienia sobie swej słabości i, wchodząc na drogę samoistego poznania, może łatwo stać się ofiarą błędnego mniemania, że dla potęgi jego niema właściwie żadnych granic, a rozwiązanie wszystkich tajemnic przyrody i bytu wogóle jest tylko kwestją czasu i postępu ludzkości. Religja chrześcijańska, pojmując w zupełności powyższą słabą stronę natury ludzkiej i niebezpieczeństwo nadmiernego przeceniania sił umysłu ludzkiego, czyli niebezpieczeństwo racjonalizmu, zajęła w tym wypadku jedynie słuszne stanowisko: człowiek może bez niebezpieczeństwa dla swej równowagi duchowej badać zewnętrzny świat zjawisk o tyle tylko, o ile łączy z tem przekonanie, że świat ten jest dziełem Boga; gdy zaś usiłuje zrozumieć go, wykluczając Stwórcę zajdzie tylko na manowce bez wyjścia. W myśl powyższej zasady, średniowiecze, które, jak wiemy, dążyło do przeistoczenia świata, we wszystkich kierunkach, zgodnie z podstawowemi wytycznemi religji chrześcijańskiej, uznawało wyższość wiary i mistycznego, wewnętrznego poznania nad zewnętrznem poznaniem prawidłowości zjawisk, zaś to ostatnie miało prowadzić przedewszystkiem do poznania Stwórcy w Jego dziełach. Że poznawanie biegu zjawisk świata w tym sensie nie było nigdy odrzucanem przez Kościół, najlepszym tego dowodem być może początkowy stosunek tegoż do systemu kopernikańskiego. Dzieło Kopernika *de Revolutionibus orbium coelestium* dedykowane zostało, jak wiadomo, papieżowi Pawłowi III, i ideje, wyłożone w niem, nie spotykały z początku żadnego oporu ze strony władz duchowych, dopóki były uważane tylko za pewien nowy sposób tłumaczenia ruchów ciał niebieskich na sklepieniu nieba, a Kościół występuje przeciw nowemu systemowi świata dopiero wtedy, gdy staje się jasnem, że heljocentryzm przestaje być tylko teorją naukową astronomiczną, a staje się stopniowo podwaliną nowej filozofji, nowej koncepcji antychrześcijańskiej świata. Ten przykład może scharakteryzować najlepiej stosunek Kościoła do wiedzy i badań naukowych wogóle: Kościół

nie potępia żadnych badań i żadnych teoryj naukowych, o ile one mają na celu wyświetlenie stosunków i zależności, stniejących pomiędzy poszczególnemi zjawiskami przyrody, oraz ujęcie tych stosunków w pewne schematyczne wzory i teorje, potępia natomiast wszystkie teorje, usiłujące obalać dogmaty religji, ponieważ te ostatnie są przedmiotem objawienia Bożego.

Rozwój myśli ludzkiej od czasów renesansu wykazał w dostatecznym stopniu całą słuszność powyższych zastrzeżeń Kościoła. Myśl ta przestaje łączyć stopniowo poznanie wogóle z ideą poznania Stwórcy w Jego dziełach, poczyna natomiast głosić kult rozumu ludzkiego, a odbiegając jednocześnie coraz więcej od chrześcijańskiego światopoglądu, sili się stworzyć nową koncepcję świata na zasadach racjonalizmu. Etapami myśli ludzkiej w tym kierunku, jak wskazywaliśmy poprzednio, był naprzód nominalizm, który porwał łączność świata zmysłowego z nadzmysłowym, następnie heljocentryzm, który, występując z początku tylko jako nowa teorja systemu świata w celu lepszego i racjonalniejszego uzgodnienia teorji z obserwacją, staje się w dalszym ciągu podwaliną nowej koncepcji świata, ujmującej go pod postacią bezgranicznej i nieskończonej przestrzeni trójwymiarowej, wypełnionej wszędzie wirującemi światami, a w której zanika stopniowo osobowość i odrębność duszy ludzkiej oraz osobowość samego Boga. Następnie teorja ciążenia powszechnego, wytwarzając koncepcję siły, rozlanej w całym wszechświecie, a kierującej ruchami ciał niebieskich, zdawała się usuwać ostatecznie ideję Boga osobowego, jako siły kierowniczej we wszechświecie, i wraz z poprzednią koncepcją nieskończonej ilości ciał, wirujących w nieskończonej przestrzeni, tworzy podstawy nowego światopoglądu panteistyczno-monistycznego. Darwinizm wraz z teorją ewolucji, rozszerzoną na cały wszechświat, wieńczy ten nowy gmach racjonalistycznego ujęcia świata, ów światopogląd ewolucyjno-monistyczny, będący zupełną antytezą światopoglądu chrześcijańskiego, a w którym Bóg nieosobowy zlewa się z wszechświatem, a dusza ludzka staje się tylko krótkotrwałą falą na oceanie wiecznego bytu.

Że same przez się teorje takie, jak heljocentryzm i cią-

żenie powszechne, właściwie interpretowane, nie musiałyby wcale doprowadzać bezwzględnie do negacji Boga Osobowego i nieśmiertelności duszy, świadczy o tem najlepiej fakt, że obaj wielcy twórcy tych teoryj, Kopernik i Newton, byli naturami głęboko religijnemi w znaczeniu chrześcijańskiem, i pierwszy z nich widział w swym nowym systemie świata raczej tylko wyraźny nowy dowód potęgi myśli twórczej Boga, zaś drugi uważał swą teorję tylko za pewne uogólnienie, za pewien tylko schemat matematyczny, służący do lepszego wyjaśnienia związków przyczynowych w ruchach ciał niebieskich, a nie pretendujący wcale do żadnego rzeczywistego wyjaśnienia przyczyny ruchów tych ciał. Obaj ci wielcy uczeni byli głęboko przekonani, że świat jest dziełem Boga, i dlatego żadne teorje naukowe nie mogłyby zachwiać w nich tego przekonania, ale innemi były drogi racjonalizmu, który, uznając pewniki rozumu, doszedł do koncepcji świata, diametralnie przeciwnej chrześcijańskiej, biorąc za punkt oparcia właśnie heljocentryzm i teorję ciążenia powszechnego, uznane za niezbite pewniki myśli ludzkiej.

Niemałoważny, jak mi się zdaje, wpływ na upadek chrześcijańskiego, natomiast rozwój ewolucyjno-monistycznego światopoglądu w nowych czasach musiało mieć także wynalezienie przez Newtona i Leibnitza rachunku infinitezimalnego, który wprowadzał do matematyki pojęcie ciągłości. Pojęcie to, przeniesione do filozofji i nauk przyrodniczych, musiało w ostatecznym wyniku wywołać opór przeciw chrześcijańskiemu pluralizmowi, z jego mnogością wyodrębnionych istot duchowych, sprzyjać i popierać natomiast rozwój światopoglądu, który ujmuje świat w pluralistycznej formie, lecz jako ciągły jednolity byt, z którego poszczególne istoty wyłaniają się drogą emanacji, i do którego wracają ponownie po śmierci, innemi słowy popierać rozwój monizmu. To pojęcie ciągłości, przeniesione w XIX wieku do biologji wogóle, a antropologji w szczególe, zamknęło ostatecznie cykl racjonalistycznego poznania świata, opartego na bezwzględnym kulcie rozumu ludzkiego, kulcie, którego klasycznym wyrazem mogą być dumne słowa Kanta: *Gebt mir Materie und ich werde Ihnen eine Welt daraus bauen.*

Przechodzę obecnie do charakterystyki oddziaływania w tym kierunku czynników natury moralnej. Za jeden z takich czynników uważam zmysłowość natury ludzkiej, przewagę w człowieku naogół elementów ziemskich nad duchowemi. Jak już zaznaczyliśmy w pierwszej części tego studjum, upadek idei Państwa Bożego na ziemi tłumaczy się właśnie tą przewagą elementów ziemskich w ludzkości nad transcendentalnemi. Po ostatecznym upadku tej idei w związku z Reformacją, interesy ziemskie zaczynają brać u ludzi naogół stanowczą przewagę nad metafizycznemi, to też ziemska natura człowieka zaczyna zajmować coraz to więcej wrogie stanowisko względem światopoglądu wysokojakościowego, które stawia również wysokie wymagania natury moralnej i, nakazując częściowe wyrzeczenie się ziemi, stawia na miejsce cielesnej ziemi duchowe niebo, jako ideał. Ziemskiej, cielesnej stronie człowieka dogadza natomiast znacznie więcej bezjakościowy światopogląd ewolucyjnego monizmu, który nie obiecuje duchowego nieba wprawdzie, za to nie stawia też żadnych wymagań natury moralnej, owszem pochwala i toleruje złe instynkty w człowieku przez uznanie walki o byt za podstawę rozwoju świata i życia.

Za drugi, nie mniej, a być może nawet więcej ważny czynnik uważam pychę ludzką. Uczucie to, stanowiące przeciwieństwo chrześcijańskiej pokory, przejawia się w człowieku z jednej strony w formie tendencyj arystokratycznych względem wszystkiego, co słabsze i niższe, natomiast egalitarystycznych względem wszystkiego, co wyższe i silniejsze. Człowiek w swej pysze nie chce uznać wyższości nawet Boga, nie chce uznać swej zależności od Niego, nawet jako Ojca i woli unicestwić swą własną duszę, byle wraz z nią unicestwić Boga.[1]) Tę pychę ludzką sprowadza do właściwych rozmiarów i granic jedynie chrześcijaństwo, które, nauczając o niższości i zależności człowieka od Boga, otwiera jednocześnie przed człowiekiem bezgraniczne wprost możliwości duchowego łączenia się z Bogiem. „Kto chce zachować swą duszę, zatraci ją, a kto zatraci ją dla Mnie, ten zbawi ją",

[1]) „Trzeba być Bogiem, albo nicością", te słowa hr. Henryka z Nieboskiej komedji przedstawiają doskonale do jakiego rozpaczliwego stanu duszy może dojść człowiek miotany pychą.

w tych słowach Chrystusa zawarty jest cały stosunek człowieka do Boga: tylko ten kto zaprze się swego egoizmu, którego jednym z głównych przejawów jest pycha, i przestanie uważać siebie za jakieś niezależne centrum w świecie, a ulegnie i ukorzy się dobrowolnie przed Bogiem, tylko ten wzniesie się na wyżyny ducha i będzie brał udział w pełni bytu przez złączenie się z Bogiem w myśl słów Apostoła: „Łączący się z Bogiem jest jednym i tym samym duchem z Nim". Innej drogi niema, a kto chce kroczyć drogą pychy, kto dąży jedynie do potwierdzenia swej jaźni, przeciwstawiając się Bogu i światu całemu, ten musi ostatecznie utracić swą duszę, bo nie mogąc się zrównać z Bogiem w potędze będzie dążył do tego zrównania przez unicestwienie siebie i Boga, poprzez koncepcję świata, według której zarówno Bóg, jak i jego własna dusza nie posiadają żadnego wyraźnego i trwałego bytu i oblicza. Według światopoglądu monistycznego człowiek jest wprawdzie niczem, jest tylko krótkotrwałą falą na oceanie wiecznego Absolutu, ale zrównany jest pod tym względem ze samym Absolutem czy też Kosmosem, który jest również zupełnie bezjakościowym i pozbawionym realnego bytu. W nawrocie więc od chrześcijaństwa do światopoglądu nowoczesnego trzeba widzieć dalszy ciąg buntu pychy ludzkiej przeciw uległości względem Boga, buntu, trwającego w formie nawpółświadomej od samego początku świata, a który, zgnieciony przez chrześcijaństwo, wybucha ponownie w nowych czasach, przytem we formie już zupełnie świadomej.

Jeźli do przedstawionych powyżej cech i czynników natury ludzkiej dołączymy jeszcze sofistyczność i zmienność umysłowości ludzkiej, która nie jest w stanie zatrzymać się na pewnem ujęciu świata i uznać, że prawda o świecie może być tylko jedna, a nie może przedstawiać się pod rozmaitemi formami i postaciami, to będziemy mieć przed oczyma mniej więcej wszystkie cechy i czynniki natury ludzkiej, które sprzyjały rozwojowi antychrześcijańskiego światopoglądu w nowych czasach.

(Ciąg dalszy nastąpi)

Inż. Adolf Kliszewicz

Przegląd piśmiennictwa.

O. Czesław Bogdalski zak. Bern.: Organizacja i działalność III zakonu św. Franciszka. Kraków 1926. Str. 383 in 8⁰.

Żeby, wedle życzeń Ojca świętego, obecny rok jubileuszowy św. Franciszka nie był tylko pobożną manifestacją, ale źródłem trwałych owoców, niema na to lepszego sposobu, niż rozszerzanie i wydoskonalanie tego wspaniałego dzieła mądrości Bożej, jakim jest trzeci zakon. Jak bowiem w pierwszym okresie swej błogosławionej działalności synowie patrjarchy z Assyżu przedewszystkiem przez tercjarstwo przeprowadzali chrześcijańską reformę społeczeństwa, tak i dzisiaj nie znajdzie się lepszego środka do zorganizowanej pracy katolickiej wśród szerokich mas ludowych, niż ten święty trzeci zakon, który zdobył sobie już w Kościele tak powszechne uznanie i takie położył zasługi. Żeby jednak to wspaniałe narzędzie do szerzenia Królestwa Bożego było istotnie zbawienne i skuteczne, musi być używane z należytem zrozumieniem i serdecznem umiłowaniem. Że zaś to zrozumienie i ukochanie może się zrodzić jedynie z gruntownych prac, wyjaśniających istotę tercjarstwa św. Franciszka i sposób jego działania, z najżywszą radością, witamy to dzieło, które omawiamy w tej chwili. Czcigodny Autor włożył w nie oprócz plonu długoletnich doświadczeń, zebranych w pracy apostolskiej, całą tę wielką znajomość ducha franciszkańskiego, jaką posiada i całą miłość tak sprawy Bożej wogóle, jak trzeciego zakonu w szczególności. I dzięki temu, stworzył rzecz o wartości trwałej, która i dziś i na bardzo długie lata przynosić będzie wielkie pożytki.

Książka O. Bogdalskiego jest w ścisłem tego słowa znaczeniu podręcznikiem, bo ma cel w pierwszym rzędzie praktyczny, t. j. chce pouczyć czem III zakon jest, jak się go zakłada, prowadzi i w należytym duchu utrzymuje. Niema więc długich historycznych dociekań, jak się idea tercjarska zrodziła, jakie przechodziła koleje i jakie zdobycze zapisała na kartach swych dziejów, ale bierze się ją tak, jak ona po reformie Leona XIII dziś wygląda lub wyglądać powinna i daje się wszystkie potrzebne

wskazówki, by ją jaknajdoskonalej wcielić w życie. Mówimy: wszystkie wskazówki, bo istotnie od najogólniejszych linij aż do najdrobniejszych szczegółów niczego zgoła O. Bogdalski nie pominął, co do organizacji i działania III zakonu należy. Książka ta odda ogromne usługi tak zwyczajnym tercjarzom i tercjarkom, jak zwłaszcza przełożonym stowarzyszenia, a kapłanom, dyrektorom jest wprost niezbędna. Kto zada sobie pracę, żeby ten podręcznik przestudjować, a napisany jest nadzwyczaj jasno i przystępnie, ten jak w zwierciedle zobaczy błędy swoje w dotychczasowem prowadzeniu tercjarstwa i ujrzy zarazem ideał, ku któremu ma dążyć. Dziełu O. Bogdalskiego życzymy jaknajwiększego rozpowszechnienia.

Ks. J. Rostworowski.

Carolus Frank S. J.: Philosophia naturalis in usum scholarum. Friburgi B. 1926. Herder. Str. XV i 365 in 12⁰.

W zbiorze podręczników szkolnych do nauki filozofji, wydanych przez niemieckich Jezuitów, istniała niegdyś obok Logiki i Ontologji Fricka, Psychologji i Teodycei Boeddera oraz Etyki Cathreina, także Kosmologja Haana. Ze wszystkich tych książek, które od lat blisko 30 zasłużonem cieszą się uznaniem, najwięcej do życzenia pozostawiała ostatnia. Podręcznik Haana był zanadto krótki i niejasny, za mało uwzględniał zdobycze nowożytnej fizyki, nie dość objektywnie oceniał stopień pewności rozmaitych teoryj. Kiedy więc już od dłuższego czasu, owa „Kosmologja" uległa wyczerpaniu, doskonale zrobili wydawcy, że zamiast książkę Haana uzupełniać lub przerabiać, postarali się o zupełnie nowe dziełko, które bardzo korzystnie dopełniło wspomnianą kolekcję. Dziełkiem tem jest „Filozofja Natury" O. Karola Franka. Autor, doskonale przygotowany do swego zadania przez scholastyczne i fachowe studja, oraz przez kilkoletnią praktykę nauczania, dał nam podręcznik, nietylko bez porównania lepszy od poprzedniego, ale rzeczywiście dobry i bardzo cenny. Język i sposób przedstawienia jasny; w doborze materji, w ocenie zdań i stawianiu twierdzeń umiarkowanie i rozwaga; gruntowna orjentacja w nowej fizyce i biologji, daleka jednak od bałwochwalczej czci dla pozytywnej „wiedzy"; chwalebna wstrzemięźliwość odnośnie do pewnych wygórowanych scholastycznych spekulacyj. Autor doskonale zna św. Tomasza i pełen jest uszanowania dla jego poglądów, ale wolny jest zupełnie od tego rodzaju „tomizmu", który w pewnych rzeczowych rozróżnieniach aktu i potencji upatruje kamień węgielny filozoficznej budowy.

Cała książka rozpada się na dwie części, z których pierwsza, o wiele dłuższa, traktuje o naturze materjalnego świata, druga o ewolucji istot żywych czyli organizmów. Na pierwszą część składają się trzy księgi: o własnościach rzeczy materjalnych wogóle wziętych, o istotnej różnicy ciał nieorganicznych i organi-

cznych, oraz o trzech stopniach życia i wreszcie o najgłębszych rzeczy materjalnych składnikach. Część druga zawiera dwa traktaty o samym fakcie i o wytłumaczeniu oraz uzasadnieniu teorji transformizmu.

Chociaż co do logicznej i dydaktycznej wartości tego podziału można mieć pewne zastrzeżenia, trzeba przyznać, że ujmuje on całokształt zagadnień kosmologicznych i, co najważniejsza, że nadaje im rozmiar proporcjonalny do ich doniosłości.

Pomijając inne kwestje, zwracamy tylko uwagę na następujące dwie, jak nam się wydaje doskonale ujęte. Co do ostatecznych składników rzeczy materjalnych, powiada autor, że przemiana substancjalna w świecie materji anorganicznej dotychczas nie została nigdzie napewno stwierdzona, że więc ten głośny niegdyś argument za istnieniem materji i formy w ciałach anorganicznych nie jest przekonywujący, że jednak na podstawie analogji organizmów i z różnych innych racyj można z niemałem prawdopodobieństwem i w istotach nieżywych przyjąć te dwa ostateczne składniki. (N. B. teza w tekście brzmi *solide probabile*, a w spisie rzeczy przez fatalny błąd *solide probatum*). Co do transformizmu posuwa się autor bardzo daleko, bo przyjmuje, z wykluczeniem oczywiście człowieka, przemianę ewolucyjną jednych rodzajów w drugie nie inaczej ograniczoną, jak tylko nieznaczną liczbą najwyższych typów! Rzecz jednak, lubo śmiała, traktowana jest bardzo gruntownie i ostrożnie, i oznacza już ogromny postęp w porównaniu do tych podręczników filozofji, które trzymają się uparcie bezwzględnej stałości gatunków. Mniej trafiają nam do przekonania kwestje o możliwości bilokacji lub kompenetracji ciał oraz o możliwości odłączenia *quantitatis a substantia*, zdaje się nam, że filozofja, jako taka, o tych zagadnieniach nic zgoła powiedzieć nie może i że trzeba je traktować wyłącznie w teologicznem oświetleniu.

Cała książka jest tak rozumna, spokojna a gruntowna, że nadaje się doskonale na podręcznik do takiej nauki kosmologji, jaka zwykła wchodzić w program kursu filozoficznego po seminarjach i uczelniach zakonnych.

Ks. Jan Rostworowski.

W. Sierp S. J.: Ein Apostel des inneren Lebens, P. Wilhelm Eberschweiler S. J. Herder 1926, str. XIII i 236 in 12⁰.

Do pięknej, przez niemieckie prowincje Tow. Jezusowego wydawanej kolekcji życiorysów wybitnych Jezuitów, dodał świeżo O. Walter Sierp nowy a cenny tomik. Przedmiotem jego jest życie niepospolitej świątobliwości zakonnika, który po długich latach najwierniejszej służby Bożej umarł w Exaaten, w Holandji, dnia 23 grudnia 1921 r. Wybitny ten sługa Boży, O. Wilhelm Eberschweiler miał, jeśli tak wyrazić się wolno, rodzaj cnoty zupełnie nowożytny. W życiu jego, które z zewnętrznej strony pły-

nie bardzo spokojnem korytem, ani niema nadzwyczajnych wydarzeń, ani gwałtownych przeskoków, ani jakichś nadludzkich umartwień. Wszystko ciche, proste, pozornie szare i powszednie. Ale za to pod tą osłoną zupełnej zwykłości rozwija się życie wewnętrzne nad wyraz bujne i bogate. Na podstawie bardzo sumiennych zapisków i refleksyj, z których autor w ogromnej mierze czerpie materjał do swojej książki, można cały przebieg tego życia wewnętrznego odtworzyć. Widzi się naocznie duszę, która uprzedzona przez Boga hojną łaską już we wczesnej młodości, z pomocą tej łaski wytrwale dźwiga się w górę aż na wyżyny zupełnego z Bogiem zjednoczenia. Modlitwa, wierność w spełnianiu drobnych nawet obowiązków, ciągłe wewnętrzne umartwienie, doskonałe posłuszeństwo — to są te zwykłe, ale z niezwykłą wytrwałością stosowane środki, za pomocą których O. Eberschweiler dochodzi do bardzo wysokiej świątobliwości i nawet do progu mistycznych z Bogiem stosunków. Dochodzi sam, ale nie tylko dla samego siebie, bo ten wielki sługa Boży przez wszystkie prawie lata długiego zakonnego życia ma sobie zwierzoną opiekę nad duszami młodych swych współbraci. Przez ręce jego przechodzą całe pokolenia młodzieży zakonnej, którą z największem poświęceniem prowadzi po tych drogach czysto wewnętrznego życia, jakich Bóg jego samego wyuczył. Toteż dane mu jest być istotnie „apostołem" i głęboko rzucać w serca ziarna wyższej doskonałości. O. Eberschweiler zaważył na życiu duchownem całej prowincji, której był członkiem i prześliczną ofiarą ze siebie oddał swemu zakonowi ogromne usługi. Jeżeli jednak z tego względu z największą pociechą powitają jego żywot bracia zakonni, to z innych względów przyjmą go z wdzięcznością szczerze katolickie koła. W zapiskach bowiem świątobliwego kapłana i w wyjątkach z jego listów, są prawdziwe perły ślicznych przykładów, głębokich rad duchownych, podniosłych i gorących uczuć. Zdaje się nam, że tak bogaty materjał można było znacznie piękniej opracować, niż to autor uczynił, ale nie wątpimy, że książka jego, lubo dość sucha i w fakturze literackiej nieudolna, odda duszom niemałe usługi.

Ks. J. Rostworowski.

Antoni Waśkowski: L e g e n d a, Kraków, 1926, Nakładem autora, str. 68.

Nie przerażę się za nic na świecie
wyrokiem waszym ani klątwą żadną
i będę pisał we własnym sposobie
i jak chcę sobie, a nie jak wy sobie...

Mówią, żem winiem umrzeć jeszcze wczora,
jak ten ostatni z rodu Mohikanin,
że wygląd trumny mam, a głos upiora
i że im za dość mych serdecznych danin,
świtów, gdy dnieje, zachodów z wieczora
i o północy gwiazd złocistych tkanin

w szafirze nieba, pól i mgieł opali,
wichrów, księżyców... i tak dalej, dalej...

Tak mówią, ale to groch o tapety,
bo jestem bardzo uparty i głuchy...

W słowach tych Waśkowski najlepiej scharakteryzował i określił swoją poezję. „Ostatni z rodu Mohikanin," ostatni potomek poezji polskiej, czysto polskiej, tej, która przed wojną miała się skończyć, miała ustąpić nowej, rodzącej się z aliażu słowa polskiego, powojennych „izmów" i żydowskiego ducha. Nic dziwnego, że Waśkowski dzieli losy świata, z którego wyszedł i ducha, który go zrodził. Ostatni z rodu Mohikanin wygląd trumny ma a głos upiora. Za mało uniwersalizmu w nim, za bardzo polski i katolicki!

Nie wiele jednak sobie robi z tych zarzutów. Owszem dumny jest ze swego *Credo*, a z przeciwników podrwiwa z lekka.

Nie imponuje mu dzisiejsza moda i metoda robienia poezji, kiedy to

elektryczność i matematyka
całą skarbnicą młodego poety,
a stukot fabryk jest im jak muzyka
serca... (a, duszo poniechana, gdzie ty?)

I znowu mamy tutaj charakterystyczne wyznanie i trafne ujęcie nowej poezji, niema w niej duszy. Takiej poezji Waśkowski nie uznaje, ona go nie zadawala, bo wie, że

w duszach coś się nam trzepoce
i ptakiem rwie się z padołów do nieba
i na szczęśliwych własnych słów roztoce
układa skrzydła z piórami złotemi,
byle najdalej, najdalej od ziemi.

Szlachetny idealizm jest cechą znamienną poezji Waśkowskiego od pierwszych zwrotek pierwszego tomiku. A drugą — prosta szczerość, brak pozy. Z obfitości serca i myśli swej mówi i śpiewa. Sam opowiada o tem barwnie i żywo oktawą godną Słowackiego:

A jeśli ciekaw kto jak wiersze „robię",
mówią, że kłopot mieć z rymami muszę,
opowiem: biorę serce w ręce obie,
potem fantazję wołam w zawierusze
i w on czas słyszę i widzę sam w sobie
to, co mną żyje i ma moją duszę
i śpiewa... jestem więc porwany tak tem,
że rym za rymem gnam, a takt za taktem.

A gdy się serce i duch uspokoi
i równowagi widnieje przylądek,
otwieram dźwierza... a za progiem stoi
ktoś, co ma imię okropne: Rozsądek!
więc się usuwam w kąt pracowni swojej
i rad pozwalam mu robić porządek
w papierach... czyta i przekreśla w dumie
i rzuca w kosze, czego nie rozumie.

Bywa, że poeta pisze wiersze mniej rozsądnie, ale za to w serce one bogatsze, nigdy jednak formy nie zaniedbuje.

Formę kocham! To rapier szermierzy,
to nad przepaścią karkołomna ścieżka,
architektura w blaskach złotych wieży,
kapliczka, kędy Bóg przy drodze mieszka,
strumień, co skacze i rzeka, co bieży...

W rymach się kocha, modnych assonansów nie lubi,

do sztucznych świateł miewam anse
i raczej skręcę kark gdzieś na przełęczy
błękitnych szlaków (idąc tam niezdarnie),
lecz nie zastąpią mi słońca... latarnie,
bowiem rym — złoto.,. assonans — miedziaki.

Taką jest poetyka Waśkowskiego oktawami skreślona, a wyjęta właśnie z *Legendy*.

Po czterech tomikach liryk i krótkich poematów, w których poeta zamknął osobiste i narodowe radości i smutki, przystąpił do pracy na większą zakrojoną skalę. *Legenda* jest tylko pierwszą księgą wielkiego poematu. Na wzór i za przykładem Ariosta, Byrona i Słowackiego, na tle starej legendy, jakby na kanwie, snuje właściwą treść poematu, liczne dygresje literackie, artystyczne, polityczne nawet, czerpane ze współczesności. Kanwa bardzo prosta. Na zamku w Wiśniczu mieszka pan możny Kmita. W beztrosce spędza życie, a radością jego piękna, młoda córka. W czasie wspaniałej uczty dziewczę wychodzi na wały, by tam po tańcu w świeżem odetchnąć powietrzu. Korzysta z tej okazji rycerz rozbójnik Schütz, Szycem pospolicie zwany, z djabłami będący w zmowie i porywa Kmiczankę, na którą już czyhał. Zrozpaczony ojciec, w celu odbicia córki, nie cofa się nawet przed paktem z czarownicą i odrzuceniem krzyża. Mimo to, a raczej dlatego, że zdradził Chrystusa, córki nie odzyskuje i przegrywa walkę z Szycem. Oto cała treść *Legendy*. Na jej tle dopiero, przerywając zwykle w miejscach najbardziej tragicznych wątek opowiadania dygresjami, rozsnuwa poeta misternie budowanemi oktawami wspomnienia z młodości i późniejszych lat pobytu w Krakowie, podróży do Włoch, rozprawia się z krytykami, polemizuje dowcipnie a nawet złośliwie z adeptami nowej poezji. Wszystkie ważniejsze sensacje literackie ostatnich lat, zdarzenia ze świata literacko-artystycznego znajdują w *Legendzie* echo, często tylko lekko bardzo dyskretnie zaznaczone.

Już z tego względu poemat Waśkowskiego jest niepowszedniem zjawiskiem i śmiałą próbą tak w ujęciu treści, jak i w formie. Poeta rozmyślnie naraża się na trudności w wierszowaniu, rytmice, by je potem szczęśliwie rozwiązać lub ośmieszyć, sparodjować poetykę najświeższej mody. Wartość całości podnoszą prześliczne w formie, nabrzmiałe szczerem uczuciem strofy, poświęcone Polsce, Grodowi podwawelskiemu, Włochom. Ostateczny sąd o poemacie zachować musimy do chwili, gdy poeta da

nam go w całości. Życzymy mu szczerze, by sąd ten nie zmienił się, bo nie łatwe postawił sobie zadanie do rozwiązania.

Ks. St. Bednarski.

Jarosław Janowski: Rewizja na Parnasie. Gebethner i Wolff, str. 32.

Dobry krytyk większe oddaje usługi piśmiennictwu narodowemu, niż cały szereg przeciętnych twórców. To też zanik krytyki literackiej zwykle idzie w parze z zanikiem samej twórczości. Choćbyśmy zresztą pominęli wpływ, jaki wywiera krytyka na autorów, to żywotność jej świadczy w każdym razie o zainteresowaniu się sztuką wśród społeczeństwa. Wśród młodszych zaczyna dziś coraz częściej zabierać głos krytyk o dobrem zacięciu i dużym zmyśle spostrzegawczym, Jarosław Janowski. W drobnej rozmiarami broszurze „Rewizja na Parnasie", napisanej z młodzieńczą werwą i z dużym zasobem zapału dla prawdy, rzuca autor jakby snop światła na twórczość najnowszych poetów, dołączając przytem wiele trafnych uwag o teatrze i kinie. Sądy jego, mimo żywej polemiki z zastojem i zacofaniem, odznaczają się dużą (może za dużą!) miarą pobłażliwości i słonecznego optymizmu. Autor broszury wylewa nieco zimnej wody na głowę rozentuzjazmowanego krytyka, J. N. Millera, z drugiej zaś strony przeciwstawia się lekceważeniu wszelkich nowych dróg, jakiemi spółcześni twórcy osiągnąć chcą stromy szczyt Parnasu. Nie na wszystkie zapatrywania Janowskiego można się zgodzić bez zastrzeżeń, całą przecież broszurę, mimo jej treściwości, czyta się z zajęciem. A już niektóre uwagi godne są stanąć obok zdań Grzymały Siedleckiego. Weźmy n. p. słowa na str. 18: „Sztuka jest rzeczą trudną... to zdanie już gdzieś słyszałem, dlatego obracam je pilnie, po dziesięciokroć, zanim kropkę postawię... A może, może poprostu trzeba mieć serce, wielkie i pokorne, ażeby... język nie kłamał głosowi. Może poezja, sztuka w swym najgłębszym ośrodku jest... blaskiem duszy, co nie pyta o przyodziewek, jeno kwitnie, jak te lilje polne, które Pan przyozdabia niezwyczajną pięknością". Tak pisać może tylko głęboko miłujący zaklętą ową krainę nieuchwytnych czarów, jaką jest sztuka.

Ks. T. Karyłowski.

Władysław Jan Grabski: Trzy wieńce. Paryż, 1926. Polskie Towarzystwo Przyjaciół książki. Str. 65.

Ładnie wydana książeczka sonetów Jana Grabskiego świadczy o niegasnącem zainteresowaniu się poezją wśród tych, co daleko pozostawili za sobą ojczystą niwę. Tęsknota za krajem sprzyja rozwojowi twórczości, wszak najpiękniejsze perły naszej poezji wyrosły na ziemi obcej, wśród łez tęsknoty za krajem. I tomik Grabskiego przynosi niejedną szczerą nutę liryzmu niekłamanego, niejeden nowy rys w opisywaniu nowoczesnego miasta. Twórczości poety brak jednak wyrazistego oblicza, chaos myśli i brak

jasności wypowiedzeń sprawia, że wiersze nie dochodzą nigdzie do wysokiej miary artystycznej. Trafne są i pełne wyrazu sylwetki wielkiego miasta, zdaniem naszem, szkodzi im jednak to, że autor używa czasu przeszłego; takie nastrojowe opisy winny być podawane w czasie teraźniejszym. W ostatnim cyklu „Wichry", obok młodzieńczego rozmachu rażący brak jasności, silenie się na sztuczne przenośnie i zwroty nie wywiera dobrego wrażenia. Szkoda, że poeta, zamiast szukać efektu w nienaturalnych wysłowieniach i zwichrzonych obrazach, nie przedstawia z prostotą swych wrażeń i myśli. Forma wiersza zresztą dość opanowana, ale na dzieło sztuki to za mało.

Ks. T. Karyłowski.

Wespazjan Kochowski: Psalmodja polska oraz wybór liryków i fraszek. Opracował Juljan Krzyżanowski. Kraków. Nakład Krak. Spółki Wyd. Nr 92. Serja I. Str. XCI + 207.

Chluba ziemi sandomierskiej, rycerz-poeta, służący ojczyźnie szablą i piórem, Kochowski nie może być pominięty milczeniem przy ocenie rozwoju naszej literatury z II połowy XVII wieku. Chęć służenia ojczyźnie i dobrej sprawie przyświeca temu pisarzowi na obu polach jego niezmordowanej działalności z równą mocą. W drobnych swoich lirykach wysławia on męstwo obrońców ojczyzny, sarka na zrywanie sejmów, zbytki bankietów, „marnotrawstwo na burku" i t. p. Nawet we fraszkach nie opuszcza go troska o pożytek dla społeczeństwa, obok humoru staropolskiego nieraz przebija się w nich oburzenie patrjotyczne, jak n. p. we fraszce: „Do podagryka":

Na krześle cię drążnicy dźwigają plugawcze,
Toś ty chory na nogi? Nie świadczą Pilawce.

Najwyżej przecież wzbija się twórczość Kochowskiego w niezrównanej „Psalmodji polskiej", o której słusznie mówi prof. Brückner, że „psalmy te są największe w swojej prostocie, z całej spuścizny poetyckiej, nietylko Kochowskiego".[1]) „Psalmodją polską — powiada trafnie we wstępie Juljan Krzyżanowski — wzbija się Kochowski na niedościgłe wyżyny, do których, równie chwilowo, jak i on, docierali z pisarzy jego epoki Sarbiewski i Potocki, staje w rzędzie najznakomitszych pisarzy polskich, umiejących w sposób niezrównany wyśpiewać istotną treść swej epoki. A to właśnie określa jego znaczenie w literaturze".

W serji wydawnictw literatury ojczystej nie mogło oczywiście zabraknąć „Niepróżnującego próżnowania" i „Psalmodji". Bibljoteka Narodowa uskuteczniła je ze zwykłym sobie pietyzmem dla literackiej spuścizny. Wstęp obszerny (i może za obszerny, bo blisko trzecią część książki stanowiący) daje czytelnikowi, na-

[1]) Dzieje literatury polskiej t. 1 str. 337.

wet niezbyt obznajomionemu z dziejami literatury dobry pogląd na znaczenie i twórczość Kochowskiego. A jednak nasuwa się mimowoli myśl, że należałoby wyraziściej uwydatnić właściwe cechy liryków i fraszek Kochowskiego w odniesieniu do jego poprzedników na tem polu piśmiennictwa. Na stronie XXXVI mówi p. Krzyżanowski o odparciu ataków „ultra-katolickich zacofańców". Wyrażenie takie nie jest szczęśliwe: prawda nie obawia się żadnego „ultra-wielkiego" rozmachu w jej zastosowaniu, a zatem jakichkolwiek błędnych zapatrywań „ultra-katolickiemi" nazywać się nie godzi. Zacofanie może płynąć ze złego zastosowania katolickich zasad, ale nigdy ze zbytniego zapału w ich stosowaniu. Gdyby takich „zacofańców" było więcej, nie mielibyśmy tak przeraźliwej jałowości myśli, jaką widzimy na ugorze społecznej twórczości literackiej.

Ks. T. Karyłowski.

Edmund Zechenter: Legendy, Zdrada. Kraków. Gebethner i Wolff; stron 58.

Są wśród literackich utworów drobiazgi, nie rozbłyskujące świetnością pomysłów i formy, a przecież miłe i szerzące pogodę. Do takich należą „Legendy" Zechentera. Autor w naśladowaniu gwary ludowej osiągnął duży stopień prawdy i odrębną cechę dużego w tej mierze umiarkowania. Dlatego styl jego opowiadania musi raz poraz wywołać uśmiech na usta czytelnika, który kiedykolwiek zetknął się bliżej z naszym ludem, na głębokiej wsi. — „Legendy" roztaczają nam wiejskie miłe obrazy, wśród których zjawia się tak bardzo i po dziecięcemu umiłowana przez nasz lud — święta Rodzina. Zjawia się litościwy Pan Jezus i Najśw. Panienka w asyście nie aniołów, ale raczej naszej rodzimej przyrody. Szumią im na chwałę polskie bory, pachną polskie kwiaty, a tęcza nad polską wioską zwieszona o dobroci ich rozpowiada.

„Legendy" pełne są sielskiego nastroju i rodzimego wdzięku, inny charakter ma „Zdrada". Jest to amplifikacja opisu ewangelji, pełna wstrząsającej grozy. Szkoda, że nie poszedł za nią cykl cały podobnych obrazów. Dużo w niej zacięcia epickiego i kolorytu.

Ks. T. K.

Andrzej Krasicki: Dolina ukochania. Warszawa, 1926. Str. 59.

Poetycką prozą pisana, mała ta książeczka jest jakby echem, które autor odsłonić chce czytelnikom zaledwie w mglistych, niewyraźnych zarysach. Obiera do tego styl napół z Pieśni nad Pieśniami, napół z Anhellego, nadając mu jednak właściwy oryginalny odcień większej, że tak powiem, nowożytności. Ten styl jest jakby muzyką, która ma nastroić czytelnika nieokreśloną tęsknotą autora. Nie znajdując wyrazistszej treści, podziwiamy przecież wiele prawdziwie poetycznych zwrotów i pięknych niejednokrotnie obrazów, choć wszystko to jakby za seledynową

mgłą oddali — otoczone tajemniczością. Prawdziwie żal przychodzi, że autor o tak wyrobionym guście estetycznym i poetyckim stylu bawi się jakby bańką mydlaną, połyskującą krótkotrwałemi blaskami. Gdyby zwrócił się do głębszych, obchodzących ogół społeczeństwa tematów, mógłby, jak się zdaje, zdobyć sobie trwałe w piśmiennictwie zasługi. Obecne jego dziełko traktować musimy tylko jako misterną zabawkę.

Ks. T. K.

O. W. Szołdrski C. SS. R.: Wywiezienie Benonitów z Warszawy. Włocławek 1926. Str. 48 in 8°.

Ciekawa i bardzo dobrze napisana rozprawka, doskonale ilustrująca, na tle wywiezienia Redemptorystów z Warszawy w r. 1808, przewrotną politykę religijną Napoleona I. i jego ministrów. Dużo szczegółów zebrał już był O. Bernard Łubieński o żywotach św. Klemensa Dworzaczka i O. Podgórskiego, ale są też rzeczy całkiem nowe, na sumiennych badaniach archiwalnych oparte. Praca ta, która ukazała się najpierw w „Ateneum Kapłańskiem", bardzo szczęśliwie wydaną została w osobnej odbitce, bo w tej formie dotrze do dużo liczniejszych czytelników.

J. R.

Leon Mikołajczak: Quo vadis Polonia? Warszawa 1926, str. 72.

Czytelnikom *Przeglądu* znana jest koncepcja reformy ustroju pieniężnego w ten sposób, by usunąć złoto, jako jedyny miernik wartości i treść pieniądza, a natomiast wprowadzić miernik oparty na realnem bogactwie narodowem polskiem, zharmonizowany z pracą, jako głównym czynnikiem dobrobytu gospodarczego. Koncept ten rozwinął i uzasadnił F. Sobolewski w artykule „Błędne drogi polityki skarbowej i ekonomicznej" (Nr. 466, r. 1922).

Ogłoszenie tego artykułu nie wywołało bezpośrednio specjalnego zainteresowania, gdyż z jednej strony, podczas gdy tyle już podawano recept na naszą chorobę walutową, a pieniądz nasz wciąż niedomagał, i ta nowa recepta mogła być przez ogół przyjęta pozornie z uzasadnionym sceptycyzmem, z drugiej zaś strony specjaliści tak przyzwyczajeni są do jarzma złotego, że — *sit venia verbo* — jak wół roboczy nie myślą go zrzucić, choć całe społeczeństwo ma mocno kark odparzony od niego.

Tymczasem t. zw. Związek Synarchiczny w Warszawie zajął się tą koncepcją. Ściągnął w swe szeregi fachowców i po kilkumiesięcznem, skrupulatnem badaniu owego projektu doszedł do przekonania, że tylko przy odczepieniu się od złota jest możliwa niezawisłość gospodarcza Polski od zagranicy, tylko przy tym nowym systemie może Polska uruchomić swe warsztaty pracy, jej ludność wrócić do oszczędności celowej i rozumnej i zyskać w stosunkowo krótkim czasie dobrobyt.

Broszura ma charakter agitacyjny, autor, dawny niemiecki

radca finansowy, pisze pod wpływem uczucia, jakie trawi każdego dobrego Polaka, wobec tego, co się u nas dzieje i pod wpływem zrozumienia zbawczej roli nowego systemu finansowego. Nie przedstawia szczegółowo systemu, ale głównie przedstawia uzasadnione, korzystne skutki przy jego wprowadzeniu i możliwą katastrofę gospodarczą przy zapamiętałem trzymaniu się systemu złotowego. Ten szczegół uzasadnia frapujący tytuł pracy: *Quo vadis Polonia?* i w ostatnim rozdziale, raczej domówieniu p. t. „Legenda" autor obrazowo przedstawia katastrofalne możliwości, jeżeli pójdziemy dalej drogą dzisiejszą.

I właśnie dlatego, że autor pisze pod silnem wrażeniem, praca stała się trochę mniej przejrzysta, argumenty nie są systematycznie ułożone, choć same w sobie bardzo wymowne. Wada ta jednak nie ujmuje znaczniej wartości samej pracy. Autor osiąga cel, o który nam chodzi, mianowicie, aby okazanie się jego pracy spowodowało Rząd do wyłonienia komisji, któraby zbadała tę nową koncepcję i w ten sposób ułatwiła jej realizację, przynajmniej o tyle, że każdy czytelnik wraz z autorem gotów jest żądać takiej komisji. — Dlatego też broszurę tę warto polecić najszerszej propagandzie, aby krzyk autora stał się tem głośniejszy i — dopiął swego.

Ks. R. Moskała

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakład Gebethnera i Wolffa:

Eustachy Czekalski: Najukochańsze Miasto. Str. 144.
Jarosław Iwaszkiewicz: Pejzaże sentymentalne. Str. 208.
B. Dyakowski: Z Puszczy Białowieskiej, z 8 ilustr. Str. 124.

Monografje artystyczne pod red. M. Tretera:

Tom I. Stanisław Wasylewski: Portret kobiecy w Polsce XVIII w., z 32 reprodukcjami i 24 stron tekstu.
Tom II. Stefanja Zahorska: Matejko, z 32 reprod. i 28 str. tekstu.
Tom III. Szczęsny Rutkowski: Edward Wittig, z 32 reprodukcjami i 20 stron. tekstu.
Tom IV. Stanisław Woźnicki: Władysław Skoczylas, z 32 reprod. i 24 stroń. tekstu.
Tom V. Tadeusz Szydłowski: Jacek Malczewski, z 32 reprodukcjami i 24 stron. tekstu.

Księgarnia i drukarnia „Ostoja". Poznań, Pocztowa 15.

Bibljoteka wieczornicowa. Każdy tomik zawiera całkowity materjał do urządzenia uroczystego obchodu:

16) Czesław Kędzierski: Św. Franciszek z Assyżu, 8⁰, str. 76.
17) Eremus Chrystus Król, 8⁰, str. 92.
18) „ Św. Stanisław Kostka, 8⁰, str. 42.

Pieśni na 2 głosy równe z tow. fortepianu lub organów:

Feliks Nowowiejski: Króluj nam Chryste!
— Witaj Ojcze ukochany! Pieśń do św. Ojca Franciszka.
— Ojcze ubogich! Pieśń do św. Ojca Franciszka.
— O przyczyń się! Pieśń do św. Stanisława Kostki.
— Chorąży niebieski! Pieśń do św. Stanisława Kostki.

Teatr dla młodzieży żeńskiej:

G. M.: Gdzie szczęście? komedja w 3 aktach, 8⁰, str. 30.
Wanda Dalecka: Pięć i szósty! komedja w 2 odsłonach, 8⁰, str. 30.
Zofja Ozdowska: Dla ciebie, Polsko! sztuka w 4 akt. 8⁰, str. 44.

Teatr dla młodzieży męskiej:

P. Wieczorek: Kominiarz i piekarz! komedja w 3 akt. 8⁰, str. 44.
Franciszek Biedroń: Bój o karczmę! jednoaktówka, 8⁰, str. 36.
Mieczysław Jabłoński: Wszystko przez frak! krotochwila w 1 akcie, 8⁰, stron 14.
Andrzej Vico: Katastrofa przed ożenkiem! komedja w 3 akt. 8⁰, stron 66.

Dr. A. Peretiatkowicz: Współczesna Encyklopedja Polityczna. Część II, 1926. Str. 231—537. Gebethner i W.
Ks. dr. Józef Umiński: Henryk arcybiskup gnieźnieński, zwany Kietliczem. Bibljoteka uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1926. Str. 288.
Ks. Jan Bosko: Przewodnik młodzieży na drodze pobożności chrześcijańskiej. Wydanie II, 1926, str. 494. Nakład Inspektoratu Salezjańskiego.
Ks. St. P. Maciątek: Program ubogich. P. Czerwin, Ostrołęka, Małkinia, 8⁰, str. 16.
Stanisław Janusz: Zgon Samsona, poemat z pierwszych czasów Słowian. Łomża, 8⁰, str. 52.
Stanisław Sopicki: Sprawa żydowska w Polsce ze stanowiska polskiego stronnictwa chrześc. dem. Kraków, drukarnia Nakładowa, 1926. Str. 40,
Ks. Józef Makłowicz: Mały modlitewnik dla młodzieży. — Lwów 1926, str. 64.
— Złote czytanki dla młodzieży. Nr. 1. Na stanowisku. Lwów 1926, str. 32.
— Z humoru religijnego. Nr. 1. Lwów 1926, str. 32.
Gust. Bol. Bruld: Tajemnica soboru na Placu Saskim. Warszawa, „Dom książki polskiej", str. 23.
Ks. J. Piwowarczyk: Inteligencja a ruch chrześcijańsko społeczny. Odbitka z Przewodnika Społecznego. Poznań 1926, Księgarnia św. Wojciecha, str. 12.
Dr. Franz Katzinger S. J.: Menschliches Freiheitsbewusstsein. 1 Band, 6 Heft: Philosophie und Grenzwissenschaften, Innsbruck 1926, Felizian Rauch. Str. 95.
M. Skibniewski S. J.: Quatrième Congrès des historiens de Pologne à Poznań. Grenoble 1926, str. 12.
H. Chankowski: Arytmetyka handlowa, przejrzał J. Kwieciński. Wyd. IV, tom II, zeszyt 2, 3, 4, 5. W księg. Gebethnera i Wolffa.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Urodzaj na „kościoły narodowe" u nas. — Prawosławie obrządku zachodniego. — Wyjazdy Msgra d'Herbigny do Rosji.

W Polsce szczególnie dobry urodzaj mamy na „narodowe kościoły".

Na naszym rodzimym gruncie, z posiewu samozwańczej „mateczki" Kozłowskiej, wykwitł dwadzieścia lat temu marjawityzm. Z początku, odżegnując się od wszystkiego, co trąciło „niebłagonadiożnym" polskim duchem, szukał on poparcia u rządu carskiego i nacjonalistycznych kół rosyjskich, po upadku wszakże Rosji nagle przebarwił się na amarantowo, dosiadł konika patrjotyzmu i począł dla swych „objawień" i swych małżeństw mistycznych szukać uzasadnienia w Mickiewiczu, Słowackim i Konopnickiej. W ostatniej chwili patrjotyzm swój wywindował aż do tej wysokości, że całkowicie stanął w szeregach „sanacji moralnej", swoich chłopaków masowo skierował do „Strzelca", a w marszałku Piłsudskim uznał wybrane naczynie Ducha Świętego i opatrznościowe narzędzie do zbudowania takiej Polski, jaką założyła mateczka Kozłowska i buduje dalej ojciec „arcybiskup" Kowalski. Marszałkowi zarzucają marjawici tylko te sprzeniewierzenia się natchnieniom Bożym, że się „pokłonił" Rzymowi, dał się „omotać dyplomacji watykańskiej" i za „namową duchowieństwa rzymskiego" i „masońskiej prawicy" w interesie Kościoła rzymskiego poszedł na Kijów. Te błędy ostro w nim karcą marjawici, liczą jednak, że w przyszłości opatrznościowy mąż będzie już zawsze wierny natchnieniom Bożym i dlatego ślubują mu posłuszeństwo.[1]) Czy można

[1]) Wszystko to wzięte z *Jednodniówki Marjawickiej* z 15 lipca r. b.

tak patrjotycznemu i tak orjentującemu się w polityce narodu „kościołowi" odmówić miana „narodowego"?

Specjalnie „narodowym kościołem" nazwał swą sektę, założoną wśród emigrantów polskich w Ameryce, ks. Hodur, który wszakże uznał za potrzebne, po zerwaniu z Rzymem, oprzeć się o inną organizację przynajmniej w pewnej mierze międzynarodową, o sektę tak zwaną staro-katolicką, powstałą w r. 1870. Zainstalowana po wojnie w Krakowie, sekta hodurowska z „biskupem" Bończakiem na czele, pod szczególnym patronatem polskiego odłamu międzynarodówki czerwonej, a potem swego biskupa *ad extra* Stapińskiego, poczęła hałaśliwie tłuc w „narodowe" cymbały do akompaniamentu kilku anty-rzymskim śpiewkom, wyrwanym z tego czy innego polskiego poety, a przeważnie z repertuaru protestantyzmu niemieckiego. Sądzi, że to wystarcza do tytułu „narodowego" kościoła, owszem do utożsamiania swej roboty z „Polską odrodzoną". Dobrze, niech się uważa za „narodowy".

Hałaśliwego konkurenta posiada „kościół" hodurowski w innej sekcie, także w Ameryce zrodzonej, a posiadającej swą głowę w „biskupie" Zielonce. Na gruncie krajowym mniej ta odmiana się zaaklimatyzowała, nie można wszakże powiedzieć, by posiadała mniejsze prawa do nazywania się „kościołem narodowym" od odmiany hodurowskiej. Ostatnio ją poczęli wychwalać marjawici.

Czwartą jakąś kapliczkę „narodową", jeśli nie „kościół" założył przed paru laty w Krakowie niejaki p. Ptaszek, który zamiast jednym z filarów hodurowskiej budowli (był przecież redaktorem „Polski odrodzonej") wolał stać się kamieniem węgielnym nowej szopy. Nie wiele słychać o niej, ale jeśli egzystuje na świecie i posiada jakichś zwolenników, trzeba jej także przyznać nazwę „narodowej", jak się przyznało ją sektom poprzednio wymienionym.

Również przed paru laty dowiedzieliśmy się o powstaniu wśród chłopów pewnej parafji w Kieleckiem „kościoła demokratycznego". Miało to być coś specyficznie polskiego, dostosowanego do gromkich podówczas haseł „Polski ludowej", „rządu robotniczo-włościańskiego", „wywłaszczenia" itd. Dlatego jakiś czas i ten twór niespokojnego ks. Huszny znajdował gorliwych protektorów — w obozie patrjotów lewicowych. Sam wszakże założyciel sekty nie wiedział właściwie czego chciał i w co wierzył: dwa razy po swem odstępstwie udawał się jeszcze w szacie pokutnika na Jasną Górę, potem przyłączył się do zespołu apostołów Hodura, znowu odstąpił od niego, wreszcie utworzył w Dąbrowie Górniczej, przeważnie z komunistycznych elementów, nowy „polsko-narodowy" kościół, którego, jak pisał w swym katechiźmie,

głową niewidomą jest Chrystus, a widomą on, ks. Andrzej Huszno, proboszcz polsko-narodowy z Dąbrowy. Widać odezwał się w nim katolicko-monarchiczny atawizm, stwarzając instytucję nowego papiestwa dla konkurencji z Rzymem, co zresztą przed nim także uczynił marjawicki arcybiskup Kowalski dla swojej osoby. O najświeższej metarmofozie Huszny powiemy niżej; tymczasem chcemy wyczerpać listę polskich „narodowych" kościołów.

Jest ich bowiem więcej jeszcze. Mamy przecież nasz „narodowy" luteranizm pod wodzą pana „biskupa" Bursche'go i innych neo-sarmatów. Czy potrzeba mówić o „narodowym" charakterze innego odłamu protestantyzmu, tak zwanego „kościoła reformowanego", niegdyś nazywanego u nas wyznaniem helweckiem? Podobno na Litwie przynależność do tego wyznania uważa się za najlepszy dowód polskiego szlachectwa. A i Żeromski nie przeszedłby przecież na coś, co nie byłoby prawdziwie nasze, narodowe. Od czasu ogłoszenia autokefalji „unarodowiło" się w Polsce także prawosławie. Przecież i ono samo nosi urzędowy tytuł: „Polska cerkiew prawosławna" — zamiast cerkiew prawosławna w Polsce, i nasza publicystyka oswaja nas z przeświadczeniem, że z chwilą ogłoszenia autokefalji dawna cerkiew carska straciła już swój poprzedni charakter obcości i wrogości dla nas, stała się czemś naszem, swojskiem, w śpiewach hymnu narodowego po nabożeństwie manifestującem dostatecznie swoją polskość. W aferze Huszny, o której niżej będzie mowa, prawosławie stało się jeszcze bardziej narodowem. Czy Żydów można uważać za kościół narodowy, nie wiem, bo dotąd jakoś nikt z polskich publicystów nie wpadł na myśl, by ich nazwać kościołem, chociaż w synagodze na Tłomackiem w Warszawie mawiane są kazania polskie, a raz czytaliśmy w pewnym warszawskim dzienniku o odprawieniu przez głównego rabina „mszy świętej" w jakieś patrjotyczne święto polskie. Za to posiadamy jeszcze najautentyczniejszy „kościół narodowy" muzułmański, któremu rząd polski nadał niedawno także autokefalję. Nie ulega wątpliwości, że wyznawcy tego „kościoła", Tatarzy na Litwie, należą do najlepszych patrjotów polskich. Na czele tego „kościoła" stoi uczony orjentalista, którego wileńskie szlachecko-monarchistyczne *Słowo* nazywa „biskupem", poczytując sobie za zaszczyt, że otrzymało u niego wywiad.

Oto długi szereg kościołów, między któremi może wybierać obywatel polski, szukający narodowych kształtów dla swojego religijnego uczucia! A prawda! o mało co nie zapomnieliśmy o jednym jeszcze kościele. Do liczby „narodowych" kościołów w Polsce zaliczył niedawno także Kościół rzymsko-katolicki — znany pisarz, p. Adam Grzymała-Sie-

dlecki. Owszem, posunął się do tego stopnia ekskluzywności, że wyraził zdanie jakoby nam inne kościoły narodowe były niepotrzebne, skoro takim jest Kościół katolicki. Do tego Kościoła przecież należy przynajmniej 95% Polaków, on wykołysał naszą historję, on wychował naszych znakomitych królów, hetmanów, zrodził narodowych świętych, bohaterów. P. Grzymałę-Siedleckiego rychło pouczono z patrjotycznej lewicy, że się myli, że mimo wszystkie atuty, jakiemi w Polsce może się wykazać katolicyzm, najmniej on ma praw do uważania się za kościół narodowy. W argumentacji słyszało się jakby echa *Jednodniówki marjawickiej,* która udowadniała, że „mniejszości narodowe i wyznaniowe w Polsce są więcej polskie i państwowe, niż cała większość rzymsko-katolicka Polski, a zatem że Żydzi, Niemcy i Prawosławni są więcej Polakami, niż tak zwani Polacy-katolicy".

Nie zamierzamy tu bronić p. Siedleckiego, ani dyskutować z „narodowcami" w rodzaju socjalistów czy marjawitów; przytoczyliśmy ich głosy tylko jako *curiosa,* jako dokumenty mentalności adwokatów „narodowych" kościołów. Z wyliczenia „narodowych" sekt chcemy tutaj wyciągnąć tylko ten skromny wniosek, że przynajmniej żadnej z nich nie może przysługiwać wyłącznie nazwa „narodowego" kościoła, a zatem, że jeżeli rząd uzna za konieczne ulegalizować którąś z sekt, nie mających u nas dotąd prawa publiczności, nie powinien dopuścić, by przywłaszczyła sobie tę nazwę, jak również nie powinien dopuścić, by któraś z nich nazywała się „katolicką", choćby z jakimś narodowym przymiotnikiem. Jeśli prawo karze fałszywe etykiety, wprowadzające kupujących w błąd, nie pozwala przywłaszczać sobie cudzych nazwisk, cudzych tytułów książek i pism, to podobna ochrona prawna winna być rozciągniętą także na nomenklaturę wyznaniową. Niech za przykładem lutrów i kalwinów, w wielu krajach nie wstydzących się swego właściwego rodowodu, i nasi nowi sekciarze nazywają się urzędowo „hodurowcami", „husznowcami" czy „kozłowitami". Będzie to zapewne mniej wygodne dla propagandy sekty, ale zgodne z prawdą. Wywieszanie czcigodnych sztandarów narodowych na byle jakiej budzie sekciarskiej nie powinno być cierpiane w szanującym się narodzie i państwie.

Obiecaliśmy powrócić do jednego z założycieli „narodowych" kościołów — Huszny. Powód do tego daje nam najnowsze jego przeistoczenie się w „prawosławnego protojereja zachodniego obrządku". Fakt jest powszechnie znany: w początku sierpnia tego roku odbyło się w soborze na Pradze przyłączenie do prawosławia zarówno dąbrowieckiej

„głowy kościoła“ (pierwszy to wypadek operacji zaszczepienia głowy na cudzym tułowiu!), jak i jego pomocnika Pietruszki, kilku posłów sejmowych i pewnej liczby szeregowych parafjan dąbrowieckiej sekty. Aktowi temu nadano znaczenie zupełnie nowe, nieznane przy dawniejszych przyjęciach księży zachodnich do prawosławia. Huszno i jego towarzysz nie zostali zmuszeni do przyjęcia obrządku wschodniego; przyłączenie się ich ogłoszono jako pewien rodzaj unji między prawosławiem, a „kościołem narodowym“ polskim, czyli stworzono absolutnie dotąd nieznane pojęcie „prawosławia zachodniego obrządku“. Huszno ma się ubierać dalej w łaciński ornat i odprawiać mszę według obrządku rzymskiego, tylko z pominięciem modłów za papieża i w języku polskim. W stypulacjach unji, obejmujących 24 paragrafy, przyjmuje Huszno całą naukę prawosławną, w zamian za to obiecano mu godność biskupią i miejsce w synodzie obok biskupów prawosławnych. Pozwalają Husznie propagować ten rodzaj prawosławia, ale tylko wśród ludności polskiej. Za Huszną i Pietruszką poszedł jeszcze trzeci ksiądz z Warszawy.

Krokiem Huszny interesujemy się nietylko ze względu na obawę szkód, jakie może wyrządzić katolicyzmowi nowa forma schizmy. Sam Huszno w polocie swej fantazji widzi w niedługim czasie 10 miljonów Polaków prawosławno-narodowych i patrjotyzmowi polskiemu ukazuje perspektywę, że biskupi tego nowego prawosławia, oczywiście z nim na czele, zmajoryzują w „świętym synodzie“ warszawskim swoich kolegów Rosjan, że owszem z pomiędzy nich, Polaków, będzie z czasem wybrany nawet metropolita całej autokefalicznej cerkwi w Polsce. Temi swojemi marzeniami nawet nieco nastraszył rosyjskich publicystów z gazety *Za swobodu*, że poczęli metropolicie Djonizemu zarzucać, iż w przyjęciu Ks. Huszny do prawosławia postąpił nieopatrznie i wystawił na niebezpieczeństwo interesy narodowości rosyjskiej w Polsce. My sądzimy, że ani marzenia protojereja Huszny, ani obawy rosyjskiego dziennika nie mają realnych podstaw. Na razie za Huszną poszli nawet nie wszyscy dotychczasowi jego parafjanie; nadto, gdy hodurowcy, roszczący sobie wyłączną pretensję do nazwy „narodowych“, zaprotestowali przeciwko uważaniu kroku Huszny za unję kościoła narodowego z prawosławiem, w kołach prawosławnych rozczarowano się co do rozciągłości i korzyści dokonanego aktu i konsekracja Huszny na biskupa została odłożona. Spostrzeżono się także, że nawet materjalnie zrobiono z Huszną lichy interes. Skoro bowiem, pod skrzydłami uznanego w państwie prawosławia, otwarto w stolicy nową parafję prawosławno-zachodnią (zainstalowano ją w kaplicy marjawickiej), nowy jej proboszcz nie miał nic pilniej-

szego do ogłoszenia, jak to, że odtąd katolicy pragnący się rozwieść mają w tych sprawach udawać się do niego zamiast do konsystorza prawosławnego, jak było dotąd. Tym sposobem rosyjskim duchownym wypadnie dzielić się ze swym nowym polskim konfratrem temi pokaźnemi dochodami, jakie czerpali z wyrabiania rozwodów uciekinierom z Kościoła katolickiego. Ci też uciekinierzy-rozwodowicze będą zapewne długo jeszcze stanowili jedyny kontyngent nowej polsko-prawosławnej cerkwi. W niej samej już się okazuje jakiś rozłam, — bo oto Huszno wypędza swego towarzysza Pietruszkę, piętnując go przytem takiemi epitetami, jak łajdak, opój i t. p. Może więc rzeczywiście metropolita Djonizy żałuje zawartej z Huszną unji.

Dla nas cała ta historja ma niemałe znaczenie zasadnicze. Niewątpliwie biskupi prawosławni, stwarzając nowy typ prawosławia, obok nadziei pozyskania dla swej cerkwi pewnej liczby Polaków, byli przekonani, że czynią znakomite posunięcie w walce z katolicyzmem. Kościół odrywa na Kresach coraz więcej ich wyznawców do katolicyzmu wschodniego obrządku, — oni stworzą przeciwwagę i rewanż w postaci prawosławia obrządku zachodniego. W tem posunięciu mogą liczyć na poparcie rządu i pewnego odłamu publicznej opinji polskiej, boć tworzą prawosławie „polskie", odstępując mu konwertytów, którzy w prawosławiu „rosyjskiem" może byliby narażeni na utratę polskości. Na takie poparcie zaś nie będą mogli liczyć apostołowie katolicko-wschodniego obrządku, który z natury rzeczy musi przybrać raczej barwę ruską czy białoruską, niż polską. Że biskupi prawosławni chcieli zrobić tu afront katolicyzmowi, posądza ich o to nawet cytowany rosyjski dziennik, który też lekko ich karci, że niepotrzebnie zadzierają z „cerkwią panującą" w Polsce. My jednak w przyjęciu Huszny do prawosławia na takich warunkach widzimy coś, czego może sami prawosławni władycy nie dostrzegli, a co może być znakomicie wyzyskane w propagandzie katolicyzmu na wschodzie. Dotąd w cerkwi schizmatyckiej były stale utożsamiane: wiara, Kościół i obrządek. W polemice przeciwko katolikom zawsze wielką rolę grały różnice obrządku i obyczaju, podnoszone do godności dogmatów wiary. Na dowód, że wiara katolików jest zła, przytaczano i to, że się żegnają inaczej, że się ich księża inaczej ubierają do mszy, że brody nie noszą i t. d. To była najpopularniejsza i, trzeba przyznać, najskuteczniejsza wobec ciemnoty ludu broń w walce z apostolstwem katolickiem. Jeżeli zaś katolicyzm występował w szacie wschodniej (bo nie identyfikuje obrządku z wiarą), wtedy oskarżany był o podstęp, bo jakże to katolik może praktykować obrządek „prawosławny"? — Obecnie, po założeniu

huszniańskiej odmiany prawosławia, to ostatnie wytrąciło sobie samo dotychczasową broń z ręki, owszem oddało ją na użytek katolickiego apostolstwa. Na wszystkie elukubracje antykatolickie łatwo będzie znaleźć *argumentum ad hominem*: obrządek zachodni widać nie jest tak zły w oczach samychże prawosławnych, jeśli się go uprawia dla prawosławnych Polaków; wiara i obrządek już nawet w prawosławiu przestają być jednem i temsamem; szerzenie katolicyzmu wschodniego obrządku nie jest większym podstępem, jak szerzenie prawosławia obrządku zachodniego. Oto argumenty, jakich dostarcza nam samo prawosławie. Cała afera Huszny może zostanie doszczętnie zlikwidowaną przez samych jej twórców, ale te atuty dla katolickiego apostolstwa pozostaną.

18 września powrócił do Rzymu, a następnego dnia był na audjencji u Ojca św. Mgr. d'Herbigny, prezes papieskiego Instytutu studjów wschodnich. Powrócił wprost z Moskwy, gdzie bawił kilka tygodni ze szczególnego polecenia papieża. Ponieważ o celu tej wyprawy i o działalności Mgra d'Herbigny krążyły w prasie fantastyczne pogłoski, nie od rzeczy będzie podać parę szczegółów, dotyczących zarówno samej jego osoby, jak i charakteru jego wypraw do Sowieckiej Rosji.

Mgr d'Herbigny zaczął interesować się stosunkami religijnemi w Rosji i samem imperjum carów już dawno. Jako młodego kapłana Tow. Jez. prowincji szampańskiej, zajęła go postać rosyjskiego filozofa i promotora idei zjednoczenia Kościołów, Włodzim. Sołowiowa; dlatego przewertował całą jego spuściznę literacką i rezultat swych studjów zawarł w książce *Un Newman russe* (w r. 1911), w której, jak tytuł wskazuje, stawia konwertytę rosyjskiego obok znakomitej postaci angielskiego kardynała, dopatrując się w tych obu mężach podobieństwa myśli religijnej i dążeń unjonistycznych. Od chwili wydania tej książki kierunek pracy O. d'Herbigny był już jakby na stałe wytknięty. Zostawszy profesorem teologji na scholastykacie jezuickim w Enghien, w Belgji, skupia około siebie kilku młodych konwertytów Rosjan i przygotowuje ich do kapłaństwa. Rezultat swej pracy profesorskiej zamyka w dwutomowem dziele „O Kościele", w którem w takiej, jak nikt dotąd mierze, uwzględnia prawosławny Wschód, akcentując na każdej niemal karcie swe wyrozumiałe dla dysydentów i pojednawcze stanowisko. W celu lepszego poznania zagadnień, dotyczących Wschodu, wyjeżdża do krajów słowiańskich, gdzie nawiązuje osobiste stosunki z tymi, których, jak jego, zajmują te zagadnienia. Odwiedza także i Polskę, zawierając tu różne znajomości. Daje

się poznać uczonemu światu z całego szeregu innych prac teologicznych, zawsze wyróżniających się oryginalnem ujmowaniem przedmiotu i głębokością poglądów. To zwraca nań uwagę kard. Mercier'a, który też darzyć poczyna uczonego Jezuitę szczególnemi względami. To wszystko sprawiło, że kiedy Instytut studjów Wschodnich został powierzony przez Stolicę świętą zakonowi OO. Jezuitów, O. d'Herbigny został uznany za najodpowiedniejszego kandydata na prezesa i reorganizatora tego Instytutu. Odtąd wkłada całą duszę w powierzone sobie dzieło, gromadzi bogatą bibljotekę, ściąga na katedry Instytutu najlepsze siły, zakłada organ studjów wschodnich *Orientalia Christiana*, których zeszyty często wypełnia własnem piórem, kreśląc przedewszystkiem losy życia religijnego zarówno wśród prawosławnych, jak i katolików pod ateistycznym reżymem bolszewickim.

Marzeniem O. d'Herbigny było przypatrzeć się własnemi oczami temu krajowi i warunkom, w jakich żyją czy wegetują tam różne wyznania chrześcijańskie. Długo jednak musiał czekać na możność zrealizowania tego marzenia. Raz zmuszony był zawrócić z drogi do Rosji. Wreszcie po raz pierwszy otrzymał wizę poselstwa bolszewickiego w Paryżu na przejazd do Moskwy na parę tygodni w październiku 1925 r. Co tam widział, co słyszał w rozmowie z przedstawicielami różnych kościołów, opowiedział barwnie w jednym z zeszytów *Orientalia*. Miał sposobność stwierdzić trudne nad wyraz warunki, w jakich żyje w Rosji Kościół katolicki, tem trudniejsze, że pozbawiony został ten Kościół bezpośredniego kierownictwa własnych pasterzy, zmuszonych do wyjazdu z granic sowieckiej republiki. *De facto* cały katolicyzm w Rosji stał się „stadem, nie mającem pasterza". Możliwie, że relacja, zdana Piusowi XI przez O. d'Herbigny po tej pierwszej jego podróży do Moskwy, wpłynęła na to, że na wiosnę tego roku otrzymał polecenie nowego wyjazdu dla udzielenia posługi duchownej cudzoziemcom katolikom, pozbawionym w niektórych ośrodkach od szeregu lat własnych kapłanów. Już przed tą podróżą został bez żadnego zezgłosu konsekrowany na biskupa, by opuszczonym mógł sawieźć tem obfitsze pomoce i błogosławieństwa. Całą tę drugą podróż, która trwała znowu kilka tygodni, a objęła Moskwę, Odesę, Kijów i Petersburg, opisał O. d'Herbigny w pismach francuskich, podkreślając przedewszystkiem wytrwałość w wierze, jaką okazują katolicy w Rosji w tak ciężkich warunkach.

Na tygodnie wakacyjne wybrał się Mgr. d'Herbigny do Rosji po raz trzeci. Teraz już nie ukrywał swego charakteru biskupiego, celebrował w moskiewskich kościołach pontyfikalnie, udzielał sakramentu bierzmowania, w polskim ko-

ściele św. Piotra i Pawła odprawił dnia 5 września uroczyste nabożeństwo i procesję z N. Sakramentem na cmentarzu kościelnym. Do wysłańca Ojca św. garnęły się tłumy wiernych wszystkich narodowości, a prawie wszyscy mogli się z nim porozumieć, dzięki jego znajomości wielu języków. Tę ostatnią swoją wycieczkę apostolską opowie zapewne nam, swoim zwyczajem, Mgr. d'Herbigny w niedługim czasie.

Prasa różnych krajów, przedewszystkiem emigracyjna rosyjska, dopatrzyła się w podróży Mgra d'Herbigny do Moskwy formalnej misji dyplomatycznej papieskiej do rządu bolszewickiego w celu jakichś układów o statut legalny dla Kościoła katolickiego w Rosji. Zapewniano, że zaraz po ukończeniu układów w Moskwie dyplomata bolszewicki w Rzymie będzie przyjęty na posłuchaniu w Watykanie. Podobne domysły i zapewnienia towarzyszyły już pierwszym dwom wyjazdom O. d'Herbigny do Moskwy, a zawsze wypowiadane — przynajmniej w prasie rosyjskiej — w tonie najwyższego oburzenia na Stolicę św., gotową rzekomo do zawarcia formalnych umów z ateistycznym i tyrańskim rządem. Oburzenie to wciąż się odzywa od daty pamiętnej wizyty Cziczerina w Genui, mimo, że tyle razy wykazaną została jego bezpodstawność. Podobnież rzecz się ma i w obecnym wypadku. Już z miarodajnej strony stanowczo zaprzeczono, by Mgr d'Herbigny miał jakąkolwiek misję do rządu bolszewickiego. Po drugiej swej podróży zmuszony był uspokajać zdenerwowanych rosyjskich emigrantów, że cały jego stosunek do władz bolszewickich ograniczał się do otrzymania wizy paszportowej i różnych meldowań się w policji, owszem, że mu nawet postawiono jako warunek otrzymania wizy, by się nie zbliżał do żadnych rządowych figur w Moskwie. Widać sami obecni gospodarze Rosji są bardzo dbali o swój honor ateuszowski i oddalają od siebie wszelki cień podejrzeń o stosunki z Głową największego wyznania chrześcijańskiego. To zresztą im nie przeszkadza dopomagać za granicą do podtrzymywania pogłosek o rzekomych rokowaniach z Rzymem, by tym sposobem podsycać wśród emigracji nienawiść do papiestwa i katolicyzmu. To także jeden ze sposobów walki z Kościołem i religją! Podczas ostatniej bytności w Moskwie Mgr d'Herbigny, jak donosi *Osservatore Romano*, raz tylko miał zetknięcie się z władzami, mianowicie, kiedy mu doręczono odmowę przedłużenia terminu pobytu w Rosji, o które prosił. Zresztą obecność papieskiego wysłannika w stolicy republiki sowieckiej tak mało wpływała na zwykły stosunek prześladowczego rządu do Kościoła, że właśnie w tych tygodniach uwięziono na nowo w różnych miejscowościach 20 kapłanów katolickich, a jednego skazano na śmierć. Między uwięzionymi znajduje się

także egzarcha wschodniego obrządku, ks. Fiodorow, zasądzony ongi jednocześnie ze ś. p. arcybiskupem Cieplakiem na 10 lat więzienia, a na wiosnę tego roku uwolniony z kaźni i internowany w Kałudze. Ponowne uwięzienie tego prawdziwego wyznawcy wiary nastąpiło dnia 10 sierpnia.

Wyjazdy O. d'Herbigny do Rosji wywołały pewne zaniepokojenie także u nas. Czy nie chodzi tu o usunięcie wpływu polskich czynników kościelnych na losy Kościoła katolickiego w Rosji? Oczywiście, nie wiemy czy Mgr. d'Herbigny, jadąc do Rosji, otrzymał od Stolicy św. polecenia w kierunku jakiejś reorganizacji zarządu Kościoła katolickiego tamże. I nie wiemy co i jak w tym kierunku zdziałał. Żeby jednak nie tworzyć domysłów, któreby nas samych niepokoiły, a mogły być fałszywe, a dla prałata cieszącego się zaufaniem Ojca św. krzywdzące, musimy uprzytomnić sobie, że sama Polska, a właściwie jej rząd postarał się, by polskim biskupom uniemożliwić jakikolwiek znaczniejszy wpływ na losy Kościoła katolickiego w Rosji. Uczyniono to raz w traktacie ryskim, podporządkowującym „wolność" Kościoła w Rosji „miejscowemu prawodawstwu" i powtóre — w konkordacie, zastrzegającym, by granice diecezyj polskich ściśle pokrywały się z granicami politycznemi, wskutek czego żadna diecezja polska nie sięga już na teren bolszewickiej republiki. Wiemy także, że rząd nasz nie jest skłonny do rozciągania jakiegokolwiek protektoratu nad katolikami, pozostałymi na terytorjum rosyjskiem. W tych warunkach trzeba być tylko wdzięcznym Stolicy św. za to, że o naszych braciach po wierze i języku, uciskanych pod jarzmem ateistycznego rządu, pamięta, że ich losem się interesuje i w miarę możności usiłuje osładzać ich sieroctwo duchowe, choćby przez takie tylko misje doraźne, jaką była misja Mgr. d'Herbigny, skoro inne uporządkowanie spraw kościelnych w tym, gorzej niż misyjnym, kraju jest niemożliwe. A czując tę wdzięczność do Ojca św., powinniśmy, jeśli nie możemy oficjalnie, przynajmniej prywatnie spieszyć opuszczonym naszym braciom z pomocą duchowną. Modlitwą, pieniężną pomocą tamtejszym do żebractwa doprowadzonym kapłanom, formowaniem u nas w kraju kadr przyszłych pracowników apostolskich w Rosji (Instytut misyjny w Lublinie!) możemy dowieść naszym zakordonowym braciom, że traktaty, które nas od nich oddzieliły politycznie, nie zdołały rozłączyć naszych serc.

Ks. Jan Urban T. J.

Francuski uczony o „postępowości" rozwodów.

Pomiędzy racjami, mającemi przemawiać za wprowadzeniem ustawy rozwodowej w Polsce, podkreśla się także mocno jej „postępowość". W wydanej np. niedawno na ten temat broszurze zarzuca prof. Baudouin de Courtenay katolikom, że „nie chcą w niczem ustąpić wymaganiom nowoczesnym" i pyta, czy „prawodawstwo postępowe (czytaj: rozwodowe)... ma ustąpić zacofanemu".

Kwestji tej warto poświęcić nieco miejsca. Hasło „postępu", samo w sobie słuszne i piękne, działało zawsze silnie na umysły, choć właśnie ta okoliczność stała się przyczyną, że wcześniej od innych zaczęto go nadużywać. Będzie więc rzeczą niemałej wagi roztrząsnąć bliżej, czy zastosowanie go do kwestji prawa rozwodowego posiada jakieś realne uzasadnienie, czy też jest tylko dalszą próbą wyzyskiwania nieświadomości szerokich kół.

Pozostawmy na boku trudność, jak nie do twarzy jest ustawie rozwodowej z przydomkiem „postępowa". Nazywać w XX w. postępowem to, co znano i wprowadzano już na setki lat przed Chrystusem, to zaiste rzecz wcale osobliwa.

Pozytywne argumenta, wysuwane przez obrońców rozwodu, przedstawiają się jednak jeszcze słabiej. Przedewszystkiem wiele z nich opiera się na teorji skrajnej ewolucji, która, nie poprzestając na usiłowaniach wytłumaczenia powstania świata organicznego i gatunków, objęła także genezę i rozwój człowieka oraz społecznych form jego pożycia. Według niej małżeństwo w obecnym swym stanie jest tylko jednem z ogniw łańcucha przemian, stopniowem przejściem od luźnego związku biologicznego do dzisiejszej instytucji społecznej, która nie jest bynajmniej czemś stałem, ale w dalszym ciągu rozwijać się musi i zmieniać, z nierozerwalnej stać się rozerwalną, z małżeństwa związkiem wolnym.

Otóż — nie wchodząc w tej chwili w ocenę moralnej i społecznej strony takiego postawienia sprawy, ani w zasadniczo odmienne ujęcie jej ze stanowiska katolickiego — musimy zaznaczyć w odpowiedzi, że cała ta teza jest już dziś przestarzałą. Postawiono ją dawniej, kiedy szczupły jeszcze materjał pozytywny oraz brak naukowo prowadzonych doświadczeń pozwalał niektórym uczonym na bawienie się w metafizykę i dowolne konstruowanie teoryj, do których później siłą naginano fakta. Proceder taki był możliwy w okresie wybujałego racjonalizmu, którego nie zdołała uśmiercić nawet filozofja materjalistyczna — ale nie mógł się ostać wobec gruntownych badań i ściśle naukowych metod. W świetle ich wyników, zwłaszcza w kilkunastu latach ostatnich, cały z takim mozołem wzniesiony gmach zaczął się powoli rysować i rozpadać, a ten proces rozkładowy posuwa się nieustannie naprzód.

Odkrycia paleontologiczne i anatomja porównawcza, poparte

doświadczeniami z zakresu embrjologji i biologji, przyczyniły się do obalenia misternej drabiny rozwojowej, wiodącej od pierwotnej komórki aż do człowieka; etnologja zaś, zwłaszcza badania na polu prehistorji i żyjących dziś ludów o kulturze pierwotnej, burzą coraz skuteczniej ewolucjonistyczną tezę, zarówno o powstaniu pojęć moralnych i religijnych, jak o pożyciu mężczyzny i kobiety. [1])

Opierać więc dziś pogląd na małżeństwo i jego nierozerwalność na powyższej teorji jest, wobec najnowszych odkryć naukowych, już rzeczą mocno przestarzałą — a nie żadnym postępem.

Prawdopodobnie też niejeden ze zwolenników ustawy rozwodowej zorjentował się już w przegranej na tem polu i rezygnując z chybionych wysiłków wytacza na dowód postępowości prawa rozwodowego inne racje, natury prawnej i społecznej, a nawet moralnej.

Odpowiedź rzeczową na te wywody podaliśmy już niejednokrotnie, nie będziemy jej więc powtarzali. Zarówno w artykułach *Przeglądu Powsz.,* jak w książce *Rozwód a zdrowie narodu* mieliśmy sposobność wykazać, że cywilne prawodawstwo rozwodowe prowadzi w ostatecznym swym rezultacie do cofnięcia wstecz wielkiej części społeczeństwa na różnych polach życia prywatnego i publicznego. Przekonanie to zdobywa też od pewnego czasu coraz więcej zwolenników wśród prawników i socjologów zagranicznych. Przed dwoma laty poświęcił mu między innymi specjalną wzmiankę Paul Cuche, prof. prawa na uniwersytecie w Grenoble, z okazji artykułu o ustawie rozwodowej we Francji. [2]) Ze względu na stanowisko autora, jako specjalisty, rozporządzającego przytem najlepszym materjałem obserwacyjnym we własnym kraju, będziemy się starali podać w streszczeniu bieg jego wywodów.

Od dwudziestu już lat, powiada prof. Cuche, filozofja prawa idzie w kierunku, który oddala ją coraz bardziej od tego indywidualizmu, jakim przepojone są ustawy epoki rewolucyjnej i kodeksu napoleońskiego i który stanowił najgłębszą podstawę rozumową prawa rozwodowego. Całe bowiem teoretyczne uzasadnienie rozwodu opierało się na indywidualistycznej tezie autonomji woli, którą można tak streścić: źródłem i miarą wszelkiego zobowiązania jest wyraźny, milczący lub suponowany akt zgody osoby zobowiązanej. Z takiego postawienia kwestji wynikała oczywiście bezwzględna zależność zobowiązania od woli jednostki; jeśli ta cofnęła swe przyzwolenie, wówczas tem samem ustawało jej zobowiązanie. Długość trwania tego ostatniego zależała konsekwentnie od woli osoby, która się zobowiązała; wymagała tego

---

[1]) Czytelnicy *Przegl. Powsz.* mieli pewną sposobność poinformowania się o tych sprawach w zesz. z września (str. 235) i listopada (str. 207) r. 1925 oraz z maja (str. 129) r. 1926.

[2]) „La suppresion du divorce". *Les Leftres* 1924, nr. 1, str. 12—39.

zasada, inaczej mogłoby się zdarzyć, iż ktoś byłby zobowiązanym wbrew własnej woli, co stałoby się zamachem na „wolność osobistą".

Groźne następstwa uznania takiej zasady w sprawach społecznych a zwłaszcza politycznych były aż nadto widoczne; toteż we Francji w tych dziedzinach nie zastosowano jej, ale zato w zakresie rodziny i małżeństwa przyjęto ją w całej pełni i wyciągnięto ostatnie konsekwencje. Kiedy dn. 3 września 1791 r. konstytucja określiła, że „prawo uważa małżeństwo tylko za umowę cywilną", to ustawa z d. 20 września 1792 r. wprowadziła rozwód, uzasadniając go w tych słowach: „możność rozwodzenia się... wypływa z wolności indywidualnej, której zgubą byłby nierozerwalny związek małżeński". [1])

Stanowisko takie było następstwem panującej podówczas teorji o wolności osobistej, lecz zajmować je dziś i na tej podstawie domagać się uznania prawa rozwodowego, byłoby — zdaniem prof. Cuche — „grubym anachronizmem", posługiwaniem się kategorjami, które przebrzmiały już dawno.

Olbrzymi bowiem rozwój przemysłu i handlu, przyrost ludności, łatwość komunikacji, rozległa sieć stosunków międzynarodowych, sprowadziły stopniowo coraz większą łączność poszczególnych krajów i części świata, oraz idącą w ślad za nią wzajemną zależność, której węzły nie tylko nie rozluźniają się, ale przeciwnie zacieśniają się coraz silniej. Z tem samem zjawiskiem spotykamy się również na szczuplejszym terenie wszelkich organizacyj i społeczności; wszędzie dobro ogółu i zawisłość wzajemna każe szukać nowych dróg wyjścia, w celu pomyślnego uregulowania ogólnych interesów. Obok prawa międzynarodowego jest rozwijające się dziś z rozmachem ustawodawstwo społeczne najdobitniejszym tego wyrazem. Reguluje się dziś wszystkie dziedziny życia politycznego, gospodarczego, a nawet do pewnego stopnia naukowego, aby umożliwić harmonijne ułożenie stosunków, któreby zapewniło wszystkim bez wyjątku sprawiedliwy rozdział rzeczy potrzebnych i korzystanie z opieki prawa.

Że równolegle z tym procesem regulacji musi iść w parze stopniowe ukrócenie wolności indywidualnej, leży jak na dłoni. We wszystkich dziedzinach życia, zwłaszcza społecznego i gospodarczego, wprowadza się nieustannie nowe ustawy,

---

[1]) Słusznie zauważa tu prof. Cuche, że przy takiem postawieniu kwestji było niekonsekwencją ograniczać możność rozwodu tylko do paru wymienionych wówczas przyczyn prawnych; wobec powyższej tezy indywidualistycznej należało bowiem uznać rozwód dla jakiejkolwiek przyczyny, także na wypadek wzajemnej zgody, owszem nawet na życzenie jednej tylko strony. Dlatego, dodaje, dzisiejsza kampanja, prowadzona przez braci P. i V. Margueritte oraz przez Paul'a za rozszerzeniem swobody rozwodu, jest tylko wyrażeniem w innych słowach tego, co już mieściło się w tezie z r. 1792.

które w imię dobra ogółu ograniczają coraz bardziej samowolę jednostki, by tym sposobem zapobiec nadużyciom, usunąć kryzysy, zapewnić wszystkim poszanowanie godności ludzkiej i sprawiedliwości. Pracodawca i pracobiorca, skrępowani ustawami, nie mogą już jak dawniej zawierać dowolnych umów; wyklucza się nadużycia, normuje ustawowo rozmiary pracy i wynagrodzenia, ubezpieczenie i odpowiedzialność itd. Owszem nawet w życiu prywatnem daje się odczuwać coraz więcej podobne skrępowanie, nie tylko z powodu różnych przepisów i sankcyj, ale i dla tej prostej przyczyny, że przy obecnym systemie centralizacji mieszkań i urządzeń, potrzebnych dla życia codziennego, nadużycie ze strony jednego staje się tem samem szkodliwe dla drugich. Jeżeli do tego dodamy, że ów prąd ograniczania swobody jednostki na rzecz ogółu idzie i iść musi w obecnych warunkach ciągle naprzód w kierunku obostrzenia, to pojmiemy, jakim dziwolągiem byłoby chcieć dziś przywrócić prawo obywatelstwa starej teorji indywidualistycznej, która moc obowiązującą umowy opierała na woli jednostki, jako na jedynym lub przynajmniej głównym fundamencie. Postęp nauki i życie samo zmiotły już dawno tę koncepcję z widowni przez ograniczenie swobody osobistej zarówno w zawieraniu jak zrywaniu umów. Epokę „przesadnego wynoszenia praw jednostki", nazwaną niedawno „romantyzmem" w historji rozwoju prawa, możemy, powiada prof. Cuche, uważać dziś za zamkniętą.

I dlatego, dodaje, trzeba z tą prawdą liczyć się przedewszystkiem, kiedy idzie o małżeństwo, będące jedną z najważniejszych instytucyj społecznych. W tem świetle powinni wszyscy, bez względu na wyznanie, spoglądać dziś na sprawę rozwodów; nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, „że to, co możnaby nazwać aparatem filozoficznym, warsztatem racyj rozumowych, wspierających teorję rozwodu, jest utworzone z pojęć prawniczych dzisiaj przestarzałych, które straciły już swą siłę i wartość".

Nie można dziś, wychodząc z tego założenia, iż małżeństwo jest umową, wyprowadzać wniosku o rozerwalności zadzierzgniętego przez tę umowę węzła małżeńskiego w tym wypadku, kiedy wola zawiązujących go zmieniła się. Nie pozwalają na to dzisiejsze pojęcia filozoficzno-prawne, według których moc obowiązująca umowy nie polega bynajmniej na woli zawierających ją. Jeżeli wczoraj zobowiązałem się do czegoś, a dziś chcę czegoś wręcz przeciwnego, mimo to muszę spełnić przyjęte raz zobowiązania, bo mnie zniewolą do tego, choćby wbrew mojej woli; prawo uzna wczorajszą wolę za wyższą od dzisiejszej i będę zobowiązanym, choćby mi się to wcale nie podobało. Przestano już teraz oglądać się na wolę umawiających się, dziś wytłumaczenia mocy obowiązującej wszelkich umów szuka się gdzieindziej, jedni w jakimś wyższym pierwiastku sprawiedliwości, drudzy opierają się poprostu na pewnej konieczności społecznej. Czy teraz kto obierze

pierwsze tłumaczenie, czy drugie, czy połączy oba, zawsze dojdziemy do tego samego wniosku, że przez długi czas popełniano rażący błąd przez opieranie mocy obowiązującej umów na autonomji woli; często bowiem interes i wola jednostki się zmienią, a mimo to zmusza się ją do uznania przyjętych zobowiązań dlatego, że tego wymaga dobro ogółu. Na tem właśnie dzisiejszem, nowożytnem stanowisku, powiada prof. Cuche, stali też zawsze ci, którzy ze względu na dobro ogółu bronili nierozerwalności małżeństwa, jako instytucji społecznej, przeciw tym, którzy ją zwalczali w imię wolności osobistej. Czasy obecne uwypukliły lepiej tło tego sporu i przyznały zwycięstwo tamtym. I dlatego „my, obrońcy nierozerwalności małżeństwa, możemy dziś zawołać do naszych przeciwników: to nie wy! to my jesteśmy ludźmi postępu!"

Jesteśmy zaś nimi, ciągnie dalej prof. Cuche: 1) ponieważ porzuciliśmy przesadny kult wolności, którą wy czcicie nadal jako cel sam w sobie, podczas gdy ona jest tylko środkiem; 2) ponieważ my zawczasu uznaliśmy, że w społeczeństwie, które się organizuje i konsekwentnie postępuje naprzód, musi instytucja wziąść górę nad dowolnemi i zmiennemi kreacjami jednostek i że w społeczeństwie, w którem solidarność rośnie, muszą prawa indywidualne być coraz bardziej ograniczane na rzecz funkcyj społecznych; 3) ponieważ wreszcie ten wybujały i brutalny indywidualizm, jakim jest rozwód, musi z natury rzeczy stawać się coraz ciemniejszą plamą i kontrastem na tle prawa, które się uspołecznia coraz silniej; linja ewolucji prawodawczej zdąża dziś logicznie, bez względu na to, czy zdajemy sobie z tego sprawę czy nie, do przywrócenia (nb. autor mówi tu o Francji) nierozerwalności małżeństwa. W świetle dzisiejszej nauki i pozytywnych faktów rozwód okazał się tylko „błędem" i „złem".

Na polu naukowem traci dziś rozwód stopniowo grunt pod nogami. Szereg wybitnych prawników — z francuskich między innymi Ambr. Colin, Ach. Mestre — oraz socjologów (nawet Durkheim) oświadczyło się przeciw rozwodom, a zapatrywanie to zdobywa coraz więcej zwolennników wobec spustoszeń, jakie pociąga za sobą w praktyce prawo rozwodowe. Rosnąca wbrew zapewnieniom liczba zerwanych związków i demoralizacja, szerzący się, tak dotkliwie zwłaszcza we Francji, neomaltuzjanizm, który pozostaje w bliskim związku z powyższem zagadnieniem, wykazują łączność nierozerwalności małżeństwa z interesem społeczeństwa i przygotowują powoli opinję za zniesieniem ustawy rozwodowej. Świat naukowy, zwłaszcza w dziedzinie prawa i socjologji, dochodzi do wniosku — że dziś postępowymi są ci, którzy bronią nierozerwalności małżeństwa.

Pogląd ten szerzy się coraz bardziej na Zachodzie, zwłaszcza w tych dwóch państwach, w których prawo rozwodowe znalazło najszersze zastosowanie, we Francji i w Stanach Zjednoczo-

nych Am. Pn. Francja, zakosztowawczy po raz pierwszy jego dobrodziejstw, pozbyła się go czemprędzej po latach dwudziestu kilku, a kiedy pomimo tego smutnego doświadczenia zgodziła się na powtórne jego przyjęcie, znalazła się po czterdziestu paru latach w tak ciężkiej sytuacji, że dziś jej świat naukowy i zdrowa część społeczeństwa mówią coraz częściej o zniesieniu rozwodu, jako klęski społecznej i narodowej. Tak blisko nas się to rozgrywa, a niektórzy nasi prawnicy, politycy i inni uczeni zdają się tego nie słyszeć, usiłują nam tłumaczyć, że w imię „postępu" trzeba uszczęśliwić Polskę prawem rozwodowem i recytują zaśniedziałe z przed pół wieku frazesy propagatorów rozwodu we Francji, frazesy, które okres następny zdemaskował jako jedno wielkie kłamstwo.

Śmiano się dawniej, że postęp dochodzi do Polski o kilkadziesiąt lat później niż do krajów zachodniej Europy. Dziś szereg wybitniejszych osób w kraju pracuje nad tem, byśmy przypadkiem tej niechlubnej opinji nie utracili.

Ks. St. Podoleński T. J.

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

Druk ukończono 30 września 1926 r.

Pierwszy Jezuita w chwale błogosławionych.

Z dziejów beatyfikacji św. Stanisława Kostki.

Pomimo częstych w XVI wieku z południowemi krajami stosunków, ojczyzna nasza we Włoszech nie tylko mało była znana, ale niewielką wogóle cieszyła się sympatją. Kiedy się czyta, zwłaszcza z epoki Zygmunta Augusta, bądź raporty nuncjuszów, bądź zapiski i listy innych po ziemi naszej podróżników, uderza w nich ton, niekiedy dobrotliwej jakiejś pobłażliwości, częściej lekceważenia i niechęci. Dla tych wykwintnych, do wysokiej kultury przyzwyczajonych południowców jest północna Polska uosobieniem grubego barbarzyństwa; skarżą się gorzko nie tylko na jej klimat i złe drogi, ale na brak ogłady i rozmaite przywary mieszkańców; o stosunkach polskich wydają sądy, które niedaleko pozostają w tyle za zjadliwem *Adieu à la Pologne* francuskiego poety.

Z taką mniej więcej opinją o swej ojczyźnie musiał spotkać się w Rzymie młodziutki przybysz z północy, który dn. 25 października 1567 roku pukał nieśmiało do furty jezuickiego domu profesów, przy mającej właśnie powstać świątyni imienia Jezus. Niósł on wprawdzie ze sobą dość chlubne polecenia od O. Franciszka Antonio z Wiednia i od przełożonego górnoniemieckiej prowincji Jezuitów, O. Piotra Kanizego z Dylingi, ale nie zdaje się, żeby te listy na przywykłych do świetności Rzymianach większe wywarły wrażenie. Imię rodowe młodego kandydata mówiło Włochom tak mało, że nie tylko w potocznej rozmowie, ale nawet w urzędowych zapiskach, zamiast Kostka, nazywali go po-

prostu *Stanislaus Polonus;* w zewnętrznej jego postaci uderzało ich przedewszystkiem wielkie wycieńczenie i ubóstwo odzienia, zniszczonego długą pieszą podróżą; o talentach wreszcie i usposobieniu przybysza wyrażają się krótko, że zdaje się mieć zdolności dobre i że w powołaniu swojem jest na wszystko gotowy.

Czy mógł ktoś wówczas przypuszczać, że ten młodziutki cudzoziemiec będzie pierwszym członkiem zakonu, którego Kościół zaliczy do rzędu błogosławionych sług Bożych? Czy przyszło komukolwiek do głowy, że ten siedmnastoletni, nieznany Polak ubiegnie do chwały całe mnóstwo wybitnych i wysoce świątobliwych mężów?

A jednak, czego nikt nie mógł przewidzieć, to się stało. Choć świeżo założone Towarzystwo Jezusowe miało w tej chwili wielu wielkich świętych, bądź niedawno zmarłych, bądź do tej pory żyjących i ogromnym blaskiem cnoty otoczonych, przecież żaden z nich nie miał dostąpić chwały błogosławionych tak wcześnie, jak ten cichy młodzieńczyk, co tak pokornie prosił o przyjęcie do zakonnej rodziny. Po nim dopiero miał dojść do uwielbienia nieustraszony rycerz Boży z Loyoli, po nim płomienny apostoł Indyj św. Ksawery, po nim niestrudzony Kanizjusz i głośny po całym świecie św. Borgjasz: Stanisław Kostka wszystkich wyprzedził i pierwszy okrył swój zakon sławą uznanej przez Kościół świętości. A jeśli przytem zwróci się uwagę, że tytułem do tej chwały nie były mu jakieś wielkie i rozgłośne czyny, nie długie lata ofiar i pracy, ale krótkie miesiące ukrytego w cieniach nowicjatu życia, to nie trudno będzie dojść do przekonania, że młodziutki nasz rodak musiał u swych współczesnych na tak wielką opinję cnoty zasłużyć, jaka nawet świętym nie zawsze towarzyszy.

Że tak istotnie rzecz się miała, to najwyraźniej stwierdzają niezmiernie liczne i na bezpośredniej obserwacji oparte świadectwa.

Zaledwie znalazł się Stanisław w murach świeżo zbudowanego domu św. Andrzeja na Monte Cavallo, choć po ludzku powinien był zniknąć wśród licznego zastępu najwybrańszej młodzieży, która wówczas wypełniała nowicjat, natychmiast obrócił na siebie oczy wszystkich. Opowiada

jego współtowarzysz, znacznie starszy wiekiem, a o trzy miesiące tylko starszy powołaniem, Klaudjusz Acquaviva, późniejszy generał zakonu, że młodziutki kandydat od pierwszej chwili uderzył domowników, niezwykłą w jego wieku, ze wszech miar doskonałą cnotą. Na twarzy jego nadziemsko pięknej i okraszonej zwykle świeżym rumieńcem, malowała się obok głębokiej pokory najprzedziwniejsza niewinność; jasne, zazwyczaj lekko załzawione oczy zdawały się patrzeć gdzieś w zaświaty i świecić blaskiem niebiańskiej pogody; z całej postaci biło tak wysokie uduchownienie i taka niewidziana nigdy szlachetność, że robił wrażenie nie mieszkańca tej ziemi, ale jakiejś wyższej, anielskiej istoty. Kiedy się modlił, twarz jego zdawała się pałać ogniem, a serce biło tak gwałtownie, że wezbrane uczucia nieomal rozsadzały mu piersi; kiedy mówił, zwłaszcza o swej ukochanej Matce Bożej, prościutkie jego słowa tchnęły taką pobożnością i słodyczą, że do głębi duszy poruszały słuchających.

I tak, choć, poza zwykłemi zajęciami nowicjusza, nic zgoła nie czynił, choć najusilniej się starał umniejszać się i ukrywać, w najkrótszym czasie znalazł się Stanisław otoczonym nie tylko najżywszą miłością, ale głęboką czcią i podziwem. Współtowarzysze szeptali sobie z cicha, że mają w swem gronie prawdziwego świętego; starsi i dojrzali już w cnocie zakonnicy spoglądali ze zdumieniem na niewidziany obraz najwyższej doskonałości życia w chłopięcych latach; przełożeni i spowiednicy rozpływali się w uczuciach wdzięczności dla Boga za bezcenny skarb, jaki im powierzył. I owszem, pomimo ścisłego zamknięcia i odosobnienia nowicjatu, sława świętego młodzieńca zaczęła przedostawać się poza mury. Wśród świeckich, co zasłyszeli o niezwykłym Polaku, jedni, jak wielki Commendone, przychodzili polecać się jego modlitwom, inni umyślnie uczęszczali do kościoła, w którym do mszy sługiwał, by zbudować się jego skromnością, pobożnością, skupieniem.

A przecież z tych ogromnych łask, jakiemi Bóg obdarzył swego maleńkiego sługę, tylko najmniejsza cząstka widoczna była na zewnątrz, podczas gdy część najważniejsza i główna okryta była głęboką tajemnicą. Bo prócz jednego

tylko powiernika i kilku duchownych Ojców, któż wiedział, że w sercu tego młodzieniaszka, nie tylko ciężki, ale nawet dobrowolny powszedni upadek nigdy się nie pojawił? Któż mógł zmierzyć wysokość jego cnót, wyrobionych w ciężkich wiedeńskich walkach, cierpliwości, pokory, zaparcia siebie i męstwa? Któż się domyślał, że ten kilkomiesięczny nowicjusz chodzi już po zawrotnych wyżynach mistycznego z Bogiem zjednoczenia?

To wszystko było i musiało być dla ogółu nieznane i dlatego cześć, jaką miano dla Stanisława za życia, lubo tak ogromna, nie dochodziła jeszcze do miary, na jaką on w rzeczywistości zasługiwał. Kiedy jednak śmierć, i to śmierć prawdziwie anielska, uchylila nieco zasłonę, kiedy otwarły się nareszcie zamknięte dotychczas usta, kiedy dowiedziano się ogólnie, że ten dopiero co zmarły młodzieniaszek dwukrotnie był nakarmiony przez aniołów ciałem Pańskiem i dziecię Jezus piastował na ręku i nieraz miał szczęście z Matką Najświętszą widzialnie obcować, tłumiona dotąd cześć i miłość buchnęła nagle jasnym płomieniem. „Zbiegli się prędko do ciała Świętego Ojcowie i Bracia", tak pisze Skarga, który w parę miesięcy później w nowicjacie św. Andrzeja zamieszkał, „i nogi jego całując, łzami polewali, dziękując Panu Bogu za takiego towarzysza i w niebie pomocnika. Drudzy urywając szatek jego i rzeczy, których używał, za relikwje chowali", podczas gdy tłum pobożnych okrył trumnę jego powodzią kwiatów. Generał zakonu, św. Franciszek Borgiasz, przez sekretarza Towarzystwa, głośnego O. Polanco, o świątobliwej śmierci młodego nowicjusza uwiadomił wszystkie prowincje, a zwłoki jego, lubo we wspólnym grobie pod kościołem św. Andrzeja, tak jednak zachować polecił, iżby można było w przyszłości od innych je odróżnić.

Bo w rzeczy samej nie trudno było przewidzieć, że zmarłego młodzieniaszka uwielbi Bóg chwałą świętych. Zaledwie zamknął oczy, kilku niezależnych od siebie autorów zaczęło spisywać jego żywot. Pierwszy uczynił to w języku portugalskim mistrz nowicjuszów i spowiednik Stanisława O. Juljusz Fatio, mąż wysoce świątobliwy i wielkiej w zakonie powagi; drugim z kolei był współtowarzysz zmarłego,

niegdyś rejent kancelarji królewskiej, O. Stanisław Warszewicki, trzecim wreszcie był znany profesor akademji krakowskiej, Grzegorz z Sambora, który w roku 1570 wydał obszerny poemat w heksametrach łacińskich p. t. *Divi Stanislai Costuli Poloni vita.* Za tymi pierwszymi żywotopisarzami poszedł cały szereg innych, którzy w najrozmaitszych językach opowiadali sławę świętego młodzieniaszka.

Ale chociaż szeroko rozchodziły się pisane żywoty, szerzej jeszcze i szybciej promieniowały ustne opowiadania. Współnowicjusze Stanisława, a był to czas ogromnej młodego zakonu ekspanzji, rozchodząc się na świat cały, roznosili jego imię nie tylko po Europie, ale po dalekich Indjach i Japonji, Meksyku i Peru, Afryce i Brazylji. „Ja to sobie za największy cud poczytam", mówi współczesny i dobrze poinformowany Skarga, „iż go po wszystkich królestwach i na nowym świecie Pan Bóg wsławił i ludzkie serca do niego obrócił, że go z wielką czcią wszędzie za świętego przyjmują i do swoich potrzeb używają. Wszystek Rzym i włoska ziemia cudów jego doznawa; we Francji, w Hiszpanji i w nowym świecie dziwnie się wsławił; a co mówić o Polsce, która się cudami jego napełnia".

Pisząc te słowa, wielki kaznodzieja nie przesadzał, bo istotnie w ślad za rosnącą czcią i miłością nowego Patrona spływały z nieba przeliczne i bardzo niepospolite łaski. Były wśród nich zupełnie nadzwyczajne uzdrowienia i przeróżne pomoce; były tak niezwykłe dary duchowne, jak głośne nawrócenie Pawła Kostki, który pod wpływem swego błogosławionego brata zmienił życie rozwiązłe na wybitnie świątobliwe. Do rzędu czcicieli Świętego, którzy uciekali się do jego przyczyny, należeli ludzie tak znamienici świętością, jak Karol Boromeusz, Robert Bellarmin, Rudolf Acquaviva, Bernard Colnago i wielu innych.

Wobec tak wielkiej i tak wyraźnie zaleconej przez znaki niebieskie czci Stanisława, władza kościelna nie mogła milczeć. Jeszcze przed upływem XVI wieku rozpoczął się co do jego cnót i cudów cały szereg dochodzeń kanonicznych, wdrożonych powagą miejscowych biskupów. O takich procesach wiadomo nam nie tylko z wielu miast Polski, ale z całego mnóstwa diecezyj Włoch, Hiszpanji, Portugalji,

Francji, Niemiec, Flandrji, Czech i Austrji, a z pewnością nie wszystkie akty udało się zebrać i przechować. Wynikiem tych badań było coraz powszechniejsze przekonanie, że młodziutki wyznawca tak heroicznością cnót, jak skutecznością swego wstawiennictwa u Boga w pełni na to zasługuje, by go Kościół podniósł na ołtarze i w poczet błogosławionych sług Bożych zaliczył.

Z tem wszystkiem jednak Rzym trzymał się w rezerwie i do ostatecznych roztrząsań sprawy się nie zabierał. Pozwalano wprawdzie rozszerzać obrazy Stanisława z aureolą i promieniami koło głowy — obrazy takie pojawiły się w Wiecznem Mieście już w 10 lat po śmierci Świętego — ale decydujących kroków nie miano zamiaru przedsięwziąć. Na przyspieszenie decyzji nie nalegał też i zakon, bo z łatwo zrozumiałych powodów pragnął, żeby przed wszystkimi swymi synami stanął na ołtarzach św. Ignacy, i tak się działo, że mimo tak wybitnej świętości i szeroko rozpowszechnionej czci anielskiego młodzieńca, sprawa jego beatyfikacji nie prędko postępowała naprzód. Na koszta obchodu uzbierała już była Polska kilka tysięcy dukatów; napływały też z ojczyzny do grobu Świętego bardzo liczne dary i wota, żeby jednak w niczem decyzji Stolicy Świętej nie uprzedzać, nie wystawiano tych dowodów czci na widok publiczny, ale wraz z wizerunkiem Stanisława przechowywano je przy kościele św. Andrzeja w zamkniętej zakrystji.

Ten stan rzeczy zmienił się dopiero wtedy, gdy w r. 1592 zasiadł na stolicy Piotrowej Klemens VIII. Wielki ten papież, który jeszcze w r. 1588 jako kardynał Aldobrandini sprawował w Polsce legację, wiedział dobrze jak szeroko rozpowszechniona jest w ojczyźnie cześć młodego Kostki i jak gorąco życzą sobie Polacy, by dane im było ujrzeć swego rodaka w koronie chwały. Kiedy więc o beatyfikację Stanisława przedstawił imieniem Zygmunta III nowe prośby agent królewski w Rzymie, kanonik gnieźnieński i dziekan poznański, ks. Fabjan Konopacki, postanowił papież przychylić się do żądań.

Procedura beatyfikacyjna nie była jeszcze z końcem XVI wieku tak uregulowana, jak jest dzisiaj i nie zawsze nosiła charakter wspaniałego kościelnego obchodu. Zamiast

używanego dzisiaj publicznego ogłaszania błogosławionym, wystarczał ze strony Namiestnika Chrystusowego jakikolwiek akt najwyższej woli; zamiast formalnym na piśmie dekretem, mogła się sprawa załatwić *vivae vocis oraculo*, tj. wyłącznie ustnym i nie osobliwie uroczystym wyrokiem. Uznanie błogosławionym św. Stanisława dokonało się właśnie w tej prostszej formie i dopiero dopełnione zostało przez świetne po kościołach obchody.

Pierwszą sposobność do wyrażenia sądu o młodym wyznawcy nastręczyło papieżowi ponowne wydanie jego żywotu. Księgarz rzymski, Alojzy Zanetti, chcąc powtórnie podać do druku wspomniany wyżej poemat Grzegorza z Sambora, zwrócił się do Stolicy świętej z prośbą o wyłączny przywilej na sprzedaż tego dzieła. Żądanego przywileju Klemens VIII nie tylko udzielił, ale dał go w formie osobnego breve *sub annulo piscatoris,* w którym to dokumencie nie mniej niż pięć razy z rzędu nazywa Stanisława błogosławionym. Akt wyszedł z kancelarji papieskiej dn. 18 lutego 1602 roku, tę więc datę można przyjąć za pierwszy krok do wprowadzenia świętego młodzieniaszka na ołtarze.

Zapewne na skutek tego papieskiego dyplomu odbyło się w tymże roku 1602 pierwsze przeniesienie relikwij młodego wyznawcy.[1]) Aż do tej pory ciało jego spoczywało w trumnie drewnianej, w grobowcu pod wielkim ołtarzem, po stronie epistoły. Kiedy przekładano je w trumnę ołowianą, którą potem umieszczono w niszy nad posadzką po tejże stronie głównego ołtarza, zaszedł wypadek, który ogólne przekonanie o świętości Stanisława wymownie potwierdził. Obecny przy otwarciu dawnej trumny Brat zakrystjan ko-

[1]) Wśród wielu niedokładności i fałszów, jakie bezkrytycznie powtarzają różni żywotu św. Stanisława pisarze, utarła się legenda, jakoby już w dwa lata po jego śmierci otwarto trumnę i wyjęto z niej czaszkę, aby ją ze czcią przechować w nowicjackiej kaplicy. (Por. O. Załęski T. J. Jezuici w Polsce t. I. str. 680). Cała ta wiadomość jest z gruntu fałszywa, bo kiedy po raz pierwszy otwarto trumnę Świętego i to zapewne nie w dwa lata po śmierci, ale później, znaleziono ciało jego zupełnie nieskażonem, co i bulla kanonizacyjna Benedykta XIII wyraźnie stwierdza. Między pierwszem otwarciem trumny a drugiem w r. 1602 święte zwłoki uległy już zepsuciu. Głowę oddzielono od reszty kości dużo później, bo dopiero w r. 1621, gdy ks. Achacy Grochowski przywiózł ją do Polski.

ścioła *al Gesù*, z nabożeństwa do anielskiego młodzieniaszka zabrał pokryjomu cząsteczkę jego kości i przechował ją w swej zakrystji. Nie udała się jednak pobożna kradzież, bo z relikwij wydobywała się woń słodka, a tak silna, że zwróciła na siebie uwagę wszystkich Ojców i doprowadziła do wyjawienia czynu. Gdy przekonano się, że źródłem tajemniczej woni była wyniesiona z kościoła św. Andrzeja odrobina kości Świętego, na rozkaz przełożonych, musiał ją Brat odnieść na swoje miejsce. Ten sam niebiański zapach czuli u grobu, prócz wielu innych, znani z świątobliwości Ojcowie Mikołaj Oborski i Mikołaj Łęczycki, którzy prawdziwość faktu wyraźnem stwierdzili świadectwem.

W dwa lata po pierwszem orzeczeniu nadarzyła się inna sposobność do wyraźniejszego jeszcze objawienia papieskiej myśli i woli.

Przy jezuickim kościele św. Piotra i Pawła w Pułtusku istniało stowarzyszenie pobożne pod wezwaniem Najśw. Panny, podobne do sodalicji marjańskiej, ale poziomem zbliżone raczej do bractw kościelnych. Stowarzyszenie to wniosło do Stolicy świętej prośbę o udzielenie znacznych odpustów dla wiernych, którzy w pewne dni roku odwiedzą pobożnie kaplicę związkową. Otóż przychylając się do tej prośby, osobnem breve, wydanem znów „pod pieczęcią rybaka" 18 lutego 1604, wymienia Klemens VIII wśród innych dni świętych, dzień śmierci Stanisława Kostki, którego znów wyraźnie nazywa błogosławionym i przyznaje wszystkim, którzyby dnia tego wspomnianą kaplicę odwiedzili, odpust dziewięciu lat i dziewięciu kwadragen.

Że Stolica święta mocą obu wspomnianych dekretów istotnie uznała młodziutkiego wyznawcę za uczestnika chwały błogosławionych, to było dla współczesnych zupełnie oczywiste. W tem przekonaniu wystarał się bawiący w Rzymie O. Mikołaj Łęczycki o notarjalną kopję obydwu dokumentów, legalizowaną w kancelarji papieskiej; to samo zdanie podzielali wszyscy, którym uczczenie świętego młodzieniaszka leżało na sercu.

Jeżeli jednak przez powyższe akty sprawa już była zasadniczo rozstrzygnięta i na bezpiecznym gruncie postawiona, trudno się dziwić, że ten sposób przeprowadzenia beatyfi-

kacji umiłowanego patrona wydał się jego czcicielom nie dość głośnym i nie dość chwalebnym. Dobre było to ciche uznanie przez dwa przygodne dekrety, ale miłośnicy Stanisława pragnęli, żeby Stolica święta *ex professo* zajęła się jego sprawą i w taki sposób sąd swój wydała, żeby można było nim uzasadnić publiczne beatyfikacyjne obchody. Dla tej myśli pozyskano, zapewne przez nadwornych Jezuitów, samego króla Zygmunta III, który zawsze odznaczał się gorącem do anielskiego młodzieńca nabożeństwem i z jego pomocą rzecz posunęła się bardzo szybko naprzód. Wysyłając w r. 1605 w uroczystem poselstwie do Rzymu sekretarza wielkiego koronnego, księdza Andrzeja Opalińskiego, wówczas prepozyta płockiego, później poznańskiego biskupa, wśród innych spraw publicznej natury położył mu król najusilniej na sercu, by wyjednał u papieża formalny dekret beatyfikacyjny młodego Kostki.

W chwili, gdy poseł polski stanął w Wiecznem Mieście, przychylny sprawie Klemens VIII już nie żył, a następca jego Leon XI po 27 dniach panowania również położył się do grobu. Protektor Polski, kardynał Peretti, czyli, jak go zwykle nazywano, kardynał Montalto przedstawił więc życzenie króla świeżo obranemu najwyższemu pasterzowi, Pawłowi V Borghese.

Papież, może nie dość poinformowany o przebiegu sprawy, może powolniejszy w decyzjach, chciał skierować rzecz na zwykłą drogę, tj. poddać ją roztrząśnięciu świętej Kongregacji Obrzędów. Ponieważ na tej drodze groziła sprawie bardzo znaczna odwłoka, Opaliński dołożył wszelkich starań, by przekonać Pawła V, że wobec dekretów Klemensa wszelkie dalsze dociekania są zbyteczne. Jakkolwiek jednak napisał o tym przedmiocie cały memorjał i przedstawił papieżowi krótki życiorys świętego młodzieńca, niewiadomo jakiby była rzecz obrót wzięła, gdyby nie niespodziewana a bardzo skuteczna pomoc.

Żyła wówczas w Rzymie księżna Eleonora Sforza z domu Orsini, matka kardynała Fryderyka i bliska powinowata królowej Marji d' Medici. Pobożna ta pani, mająca wielkie wpływy w Watykanie, miała gorące nabożeństwo do Stanisława, którego zwykła była nazywać swym „małym świętym".

Słysząc tedy, że poseł polski ma trudności z uzyskaniem beatyfikacyjnego dekretu, zebrała liczne grono conajzacniejszych matron rzymskich i z całym tym świetnym orszakiem udała się do papieża. Był to właśnie 14 sierpnia 1606 roku, wigilja trzydziestej ósmej rocznicy śmierci Świętego. Tak dostojnym i gorącym prośbom trudno było się oprzeć. Nie wspominając już więcej o św. Kongregacji Obrzędów użył Paweł V swej własnej powagi i wobec licznych świadków ustnym dekretem, czyli *vivae vocis oraculo* tytuł błogosławionego nadany Stanisławowi przez Klemensa VIII uroczyście potwierdził.

Tego tylko było potrzeba, by przystąpić do urządzenia beatyfikacyjnego obchodu.

Ponieważ, w nadziei pomyślnego obrotu sprawy wszystkie przygotowania do uroczystego nabożeństwa zrobione już były zawczasu, wyznaczono na pierwszą mszę o św. Stanisławie przypadającą nazajutrz rocznicę jego śmierci, a tymczasem wzięto się do gorączkowej pracy. Obraz Błogosławionego, dotychczas przechowywany w zakrystji św. Andrzeja, wniósł do kościoła i wystawił na widok publiczny sam Opaliński; u grobu zapalono wspaniałą lampę srebrną, ofiarowaną przez Bernarda Maciejowskiego, krakowskiego biskupa i wywieszono liczne vota; całą świątynię przybrano we wspaniałe jedwabne draperje i ozdobiono wazonami świeżych kwiatów. Nazajutrz tj. w samo to święto, którego chwałę pragnął niegdyś Stanisław w niebie oglądać, odbyła się z największym blaskiem beatyfikacyjna uroczystość. Śpiewał przy mszy świętej wspaniały chór papieski; stawił się kwiat arystokracji rzymskiej i cała liczna polska kolonja; wypełnił kościół i całe wokoło wzgórze kwirynalskie taki tłum pobożnych, że chociaż rozdano uczestnikom 5000 obrazków Błogosławionego, bardzo wielu musiało odejść z próżnemi rękoma.

W ośm dni później powtórzono całą uroczystość z większym jeszcze przepychem, a odpowiedziały jej echem niezrównane świetnością obchody po wszystkich kościołach Towarzystwa Jezusowego, zwłaszcza w Polsce. W uczczeniu bowiem świętego rodaka prześcigały się wzajemnie i miasta i domy zakonne Jezuitów i spokrewnione z Kostkami

magnackie rodziny. Tak np. w mieście Jarosławiu Księżna Anna z Kostków Aleksandrowa Ostrogska rozwinęła przy tej sposobności taki blask i tak ogromną wystawność, że pamięć tego uroczystego dnia na długo w całym kraju pozostała.

Od tej chwili zaczęła cześć świętego młodzieńca szybciej jeszcze wzrastać i szersze zataczać kręgi. Grób jego u św. Andrzeja wzbogacał się we wspaniałe dary i stawał się celem odwiedzin mnóstwa pobożnych, nawet dostojników kościelnych i papieży; żywot jego i wizerunek rozchodził się literalnie po całem chrześcijaństwie, budząc wszędzie gorące nabożeństwo; w miarę tej rosnącej ufności przybywało coraz więcej łask i cudów. Jeżeli bowiem jeden z autorów żywotu Świętego, ks. Józef d'Orléans już w r. 1672 wymienia zgórą 1000 nadzwyczajnych wysłuchań, to jest to z pewnością mała część tych niezliczonych dobrodziejstw, które przez przyczynę Stanisława spadły przedewszystkiem na Polskę. Bo jest to śliczny i rzewny rys charakterystyczny naszego Patrona, że i w niebie zachowuje ciepłe uczucia dla swej ziemskiej ojczyzny, gdyż, jak wyraźnie mówi brewiarz rzymski, największą część łask sprawuje *in sua praesertim Polonia.*

Polska ze swej strony nie pozostała dłużną wdzięczności. Począwszy od roku 1607 cały szereg synodów wnosił do Rzymu prośby o kanonizację świętego rodaka; podobne starania przedsiębrali królowie, biskupi, magnaci, zakonne rodziny. Niestety, chociaż już w r. 1618 wyszedł dekret, że można bezpiecznie sprawę kanonizacji naprzód posuwać, zgórą sto lat przyszło czekać na ostateczne jej załatwienie. Nie było w tem winy Polaków, bo tak samo długo zwlekano z uznaniem za świętego, niezmiernie popularnego w całych Włoszech i najsilniej popieranego Alojzego Gonzagi, ale złożyły się na to po części wewnętrzne kościelne stosunki, po części nowe i uciążliwe przepisy, jakie dla kanonizacji świętych wydał Urban VIII.

Nareszcie 31 grudnia 1726 roku Benedykt XIII papież dzieła dokonał i Stanisław Kostka dnia tego wraz z Alojzym Gonzagą policzony został w poczet świętych.

Wspaniałe obchody, które odbyły się w całym kraju z powodu tego aktu były niejako ostatnim błyskiem słońca

zachodzącego za ciemną chmurę, bo Polska tak politycznie, jak obyczajowo i religijnie pogrążała się w mrok. Wśród tego dziejowego mroku cześć św. Stanisława również bardzo przygasła, aż w obecnem jubileuszowem stulecie jasnym napowrót zaświeciła płomieniem. Dałby Bóg, żeby to światło, raz rozpalone, już nigdy nie ciemniało i żeby naród nasz znowu zrozumiał, jak potężnego w młodziutkim swym synu ma przyczyńcę. Jak niegdyś na polach Chocima i na murach Lwowa, tak dzisiaj przeciw innym wrogom okaże się on skutecznym obrońcą i weźmie w swą przemożną opiekę przedewszystkiem tę młodzież naszą, która w czasie tych jubileuszowych obchodów zwartem otoczyła go kołem.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Do świętego Stanisława Kostki.

Pieśń z okazji szczęśliwego powrotu Władysława IV, króla Polski, z Badenu 1639 r. przez ks. Macieja Sarbiewskiego T. J.

Pomiędzy świetne zaliczon Niebiany,
O, Kostko, Polski gwiazdo: Tobie w darze
Z marmurów wznosim, w kwiat stroim wiośniany
I świec girlandą zwieńczamy ołtarze.

Ciebie Patronka świata i jedyna
Królowa niebios zachęciła mile,
Byś się nie lękał brać zbroi Jej Syna
I na bój święty w męskiej stanął sile.

Kiedyś do Romy szedł niezmordowanie,
Ona zakryła, gdy, wśród obcej niwy,
Chcąc odwieść z drogi na wartkim rydwanie,
Jak wicher, brat Cię doganiał gniewliwy.

Kiedy Cię Cerber nabawić chce trwogi,
Żar ognia ziejąc z piekielnego pyska,
Ona Cię broni. Po trzykroć pies srogi
Ze wściekłym szałem natarł na Cię zbliska,

Po trzykroć pierzcha i w cień się ukrywa
Czeluści wiecznych. Czyż w pieśni pominę,
Jak Cię nawiedza potem Matka tkliwa
I składa w ręce Twe Bożą Dziecinę?

Jakże radośnie, święty Chłopcze, Boga
Na łonie pieścisz! Z jakim wdziękiem w twarzy
Całujesz, jaka Ci radość lśni błoga
W oczętach, jakim wzajemnie Cię darzy.

Uśmiechem Dziecię! Skłaniając oblicze
Pewnie na szyi Twej zwisało długo,
Całując mile Twe lica dziewicze,
I pieszcząc Ciebie, O Marji Sługo!

Nie zawsze bowiem w łun złotych purpurze
Bóg świat nawiedza, do srogich kar gotów,
W potędze grozy i spowity w burze,
Trójzębny piorun śle wśród groźnych grzmotów.

Umie On często łagodniejszą postać
Przybrać, gdy w sercach pobożnych zastaje
Niewinną szczerość, lubi tam pozostać,
Gdzie wstyd i czyste spotka obyczaje.

Tak w Betlejemskiej zrodził się stajence
Zamiast pałacu — szopy namiot niski
Napełnił płaczem i członki dziecięce
Do biednej żłóbka chciał złożyć kołyski.

Jakiż rój niebian, bijąc w skrzydeł żagle
Przez niębios płynie otworzone wrota?
Jakaż zawieja świateł wstała nagle,
Świetnego deszcze rozsiewając złota?

Przy nieb uśmiechu — złóż groźby twe, morze,
I tobie, ziemio, uchylić skroń trzeba
I na kolana się rzucić w pokorze:
Oto ukryty pod postacią chleba,

Bóg schodzi, pokarm i nagroda społem
Dla Kostki. Patrzaj, tęczący świetlanie,
Zcieśnionem zewsząd gromadzą się kołem
I święty pokarm czczą korni Niebianie!

Czyż między licznem tylu Świętych gronem
Po jasnych wieżach nie poznaję Ciebie,
Barbaro? Czyliż z licem rozjaśnionem
Nie widzę palmy, którąś wzięła w niebie?

Tak jest. Z niebiosów niewinność dziewicza
Niebiany ściąga: ich wzrok dziwnie nęci
Blask niewinnego chłopięcia oblicza:
Więc Bóg do Kostki przychodzi i Święci...

Niekiedy porwan w zachwycie nad ziemię
Wśród Niebian gości sam, w blaskach zarania,
I piękny, zmiennych rzucając trosk brzemię
Usty i duszą niebiosa pochłania.

Zanurzon w źródle wszechbytu i do dna
Tonący w Bóstwa nieprzebrane morze,
Twarzą, co dziwnie jasna i pogodna,
Wieczyste Boga odzwierciedla zorze.

Czyż dziw, że kiedy taki rwiący strumień
Miłości — jego żywiła pierś młoda,
Ani go wietrzyk z niebiańskich tych zdumień;
Ani też zimna mogła wyrwać woda.

Lecz pierś ochłody nie przyjmując wcale,
Dymiła parą, tak miłość gorąca
Moc bierze z wody samej i jej fale
Płomiennych uczuć pożarem roztrąca.

To śpiewam ziemi: resztę zbożna cnota
Zakryła w niebie tajemnic osłoną;
Choć, kiedy skończył bieg swego żywota,
Nieraz nad Polską i Litwą rozpłoną

Życzliwe oczy Jego, biednej ziemi
Pomyślność niosąc po klęski mozole.
Bogacąc pola plonami złotemi
I deszcz na zeschłe sprowadzając role.

Przezeń złość febry, co życia rdzeń wierci
I bladość pierzcha, przezeń na człowieka
Już nastający, niechybny lęk śmierci,
Odpędzon cudem, uchodzi zdaleka.

Ileż to grodów zbawił rąbkiem płaszcza,
Gdy wokół pożar się szerzył zuchwały,
Choć ziała zguby niesyta wciąż paszcza
I wieże w srogich płomieniach trzeszczały!

Kto roty Turków zbite zliczyć zdoła?
Kto Traków wszystkie wyrachuje klęski,
Pogrom pohańców niebywały zgoła
I Kostki sprawą dan pokój zwycięski,

Gdy surmy grzmiały naprzeciw surm hucznie.
Rota na rotę, na dłonie — dłoń dzika,
Tarcza na tarcze szła, włócznia na włócznię,
A miecz miał zgrzytnąć o miecz przeciwnika.

Pod twą opieką króla Władysława
Zachowaj długo w blaskach majestatu,
Niech w zbożnej pracy trudzie nie ustawa,
Podporę dając zwątlałemu światu.

Skądkolwiek z licem spoglądasz świetlanem
Ponad Lechickie wyniesiony nieba,
Czy to Boofes Cię wiezie rydwanem.
Czy upalnego strefa trzyma Feba.

Niech deszcz twych blasków, co wdzięcznie tak płoną,
Ni mgła nie skryje, niech wszędzie widoma
Twa gwiazda Polsce świeci, niech koroną
Co prędzej zbożną ozdobi Cię Roma

I w szereg Niebian, wśród gwiazd twoje Imię
Zapisze, Urban niech szereg ołtarzy
Postawi, ziemie Latynów olbrzymie
I Wschód niech kornym pokłonem Cię darzy.

Niech się dowiedzą prędko o Twej sławie
Podwójne Indje. Wśród serca tęsknoty
Proszę, niech Bóg mi dozwoli łaskawie
Oczyma ujrzeć dnia tego brzask złoty.

Przełożył Ks. T. Karyłowski.

Ucieczka i pogoń.

Urywek z opowiadań o św. Stanisławie Kostce.

— Pacyfik! obiad dawajcie, gdzież ten dusi-pacierz?

— Panicz Staszko z rana wyszli, przykazując by na nich z obiadem nie czekać.

— Znów gdzieś polazła, łazęga — zmarszczył Pawło brwi.

— Proszę łaski panicza, pewno w odwiedziny poszedł, bo paradną delję wdział i kamchowy żupanik z guzami.

— Ha! pewno, że w takowym adjustunku do swoich dziadów śmierdzących nie poszedł... W odwiedziny, ale do kogo? Chytroba! Siednijże, Jurek, -- zwrócił się do Rozraszewskiego. — Będzie jeszcze ze Staszka uczciwy człowiek, obaczysz...

Siedli do obiadu. Pacyfik rozlał polewkę z kaczek, gęstą jak potrawa, pieprzem, imbirem i kardemonem suto zaprawioną. Jedli, rozprawiając żywo. Rychłe gonitwy zaprzątały umysł, rozpalały oczy chłopców. Będą li to prawdziwe turnieje, na ostro, czy jeno do głów, a pierścieni? Wiele konnych, wiele pieszych? Jacy rycerze wystąpią?... Niezwykła to była rzecz, takim młodzieniaszkom oglądać zawody w zamkniętym, cesarskim dziedzińcu odprawiane.

Stało się to wszakże, że chwiejny cesarz Maksymiljan, nagłym nawrotem sympatji do Towarzystwa Jezusowego tknięty, pragnąc sympatję ową bez żadnych kosztów okazać, przysłał zezwolenie asystowania turniejom dziesięciu pacholętom z kolegjum, co najlepszych rodów. Kasztelanicowie rostkowcy i pociot ich Rozrażewski, znaleźli się w sumie szczęśliwców. Cuda prawiono o mającym później nastąpić

festynie, o sztucznych, nad podziw, ogniach. Powiadano, że na rzece ukaże się ognista wyspa, na której niebo, piekło i czyściec będą wyimaginowane.

— Widzi mi się, że to baśnie, — zauważył pan Bieliński. — Jenom o gonitwie słyszał, a bankiecie. Fest grzeczny ma być, wszelako nie taki napewno, jako był w Krakowie na gody u litościwego króla z nieboszczką Elżbietą...

— Powiadaj waść, jak to było?...

— Trudno w dwóch słowach wyrazić, — wszakże po obiedzie chętnie obszerniejszy dyskurs tej materji poświęcę — obiecał mentor, ujmując w dwa palce kawał cielęciny, w żółtej, szafranowej jusze umaczany.

— Cięgiem mi po głowie chodzi, kaj ten Staszko poszedł?... Toć to u niego extraordynaryjny wypadek!

— Jeżeli pensów jeszcze nie odrobił, to ino go patrzeć z powrotem.

— Kiedyby odrobił? w nocy?

— Pójdę, obaczę, — rzekł pan Bieliński, powstając.

— Obacz waść, owszem. Zeszyty jego w pultynku.

— Jurek, piwa chcesz, czy wina?

— Na upał piwo się godzi... — przerwał, bo z sąsiedniego pokoju doleciał ich przeraźliwy krzyk pana Bielińskiego. Skoczyli, mentor stał, targając oburącz czuprynę, okulary opadły mu z nosa.

— Co waści jest?

— Czego waść krzyczysz, na Boga!?

Ruchem rozpaczliwym wskazał im pismo, leżące na stole.

— Od Staszka?! Jakaś facecja?...

— Daj! — krzyknął Pawło. Czytał pógłosem, blednieając w miarę czytania. Rozrażewski zaglądał przez ramię, pan Bieliński jęczał, jak chora niewiasta, Pacyfik zmartwiały stał w progu. Na dużym arkuszu, wyraźnem, dziecinnem nieco pismem Staszka było wypisane:

Najmilszy braciszku mój, Pawle!

Pozdrawiam serdecznie ciebie i pana Bielińskiego, i donoszę wam, byście nie szukali mnie, ani nie czekali na mnie, bo się już do was nie wrócę. Tutaj Ojcowie Jezuici nie chcą

mnie do zakonu wziąść, więc idę w świat, od miasta do miasta, aż najdę gdzieby mnie przyięli. I nie gniawajcie się na mnie, ze poszłem, bo tak było trzeba. I pokłoń, się braciszku mój serdeczny, w Rostkowie odemnie Pani Matce, umiłowanej Dobrodziejce, i Wojtusiowi i panom Moczydłowskiemu i Zahodzie, i domownikom, i kmieciom także. Niechaj mnie oni wszyscy źle nie wspominają, a cobym im kiedy zawinił odpuszczą, bo się już do nich nie wrócę. Radbym pod nogi podjął Jegomości Dobrodzieja Pana Ojca, jeno tak myślę, że i słyszeć o mnie nie zechcą, — ale gdyby sfolgowali, tedy cię proszę, byś ich odemnie obłapił, a nogi im ucałował. A nakoniec tego listu, całuję cię, braciszku mój kochany Pawle, i Matce Boskiej polecam i dziękuję za wszystko co...

Papier z szelestem wypadł z drżących rąk czytającego. Przez chwilę trwało milczenie.

— Pacyfik! konie! żywo! żywo! — wrzasnął Pawło. — Przestań waść ryczeć, do djabła!! — grzmotnął pięścią w stół pod nosem szlochającego mentora. — Dużo ślozam, pomożesz! Rano wyszedł, daleko nie ubieżał!!

— Pieniądze miał?

— Nie miał... klucz od szkatuły jest przy mnie... — odparł preceptor przez łzy.

— Piechty wędruje... Dogonim go przed wieczorem...

— Żywo jeno! żywo! żywo!

Zbiegli na dół, doglądać zakładania koni.

— Maciej skarbniczek niech bierze, ja naprzód na koniu wyskoczę... Turka kulbaczcie mi duchem... Pacyfik gadaj, jak myślisz: toć że dogonim go skoro?

— Pewnikiem paniczu, żeby jeno znać, którą drogą panicz Staszko poszli...

— Prawda! — zakrzyknął z rozpaczą Paweł, — zabaczyłem! niewiada, w którą stronę gnać... We świat... a z Wiednia we świat dróg kopa... Jurek biegaj do kolegjum, opowiedz Ojcu Doniemu, może mu się zwierzył, — może jeszcze i z Wiednia nie wyszedł... Do Theobulka, do samego Ojca Maggiego idź...

— Gdzie się wybiera wasza Godność? — zagadnął senator Kimberker, wchodząc na dziedziniec. Spojrzał zdziwiony na spłakane oblicze pana Bielińskiego.

— Biada panie gospodarzu, biada! — wyjąkał tenże — Staszek zginął!...

— Zginął?...

— Uciekł poprostu, — syknął Pawło, — co tutaj ukrywać!

— Uciekł?! Pan Stanisław, o ile miarkuję, zawdy zamięszanie w familję wprowadza... Dokąd uciekł? poco? Rzecz nie do wyimaginowania!

— Do zakonu, na mnicha! a dokąd nie wiemy...

— Dawno uszedł?

— Dziś rano, tuszym, że go zgonim...

— Trza rozpytać co rychlej po kramach grodzkich... wartowni musieli widzieć, — jako był odziany?

— W paradną delję i żupan kamchowy zielony.

— Tembardziej spostrzec musieli... Do bram miejskich co żywo, panowie. Jeśli zezwolicie, podjadę z wami; senatorem będąc łacniej dogadam się z wartą, a jeśliby zaszła potrzeba i pościg grzeczny z halabardników się złoży...

— Otuchę nam wlewasz waszmość, w serca w afekcie srogim pogrążone...

Zaturkotały koła kutego skarbnika po bruku, wyrywając ku bramie najbliższej, zwanej Burgthor, aż skry pryskały z pod kopyt. Darmo jednakże objechali gród, pytając starannie wartownych. Nie widziano zbiega nigdzie. Stróże zaręczali, że zauważyliby niechybnie strojnego panicza, gdyby był tędy przechodził.

— Jest w grodzie, — mruknął Kimberker, — zrazu tak myślałem... Młodziak nie puściłby się bez ekwipunku i pieniędzy... w mieście się skrył...

— Ale gdzie?! — wykrzyknął pan Bieliński.

— Powiem waszmościom gdzie: głowę mogę dać, że skryli go Jezuici... Bezecna to intryga mnichów... Wybacz Wasza Godność, że powiem szczerze, iż pan Stanisław nie wydaje mi się zdolnym takową rezolucję samemu obmyśleć i przeprowadzić... Nielada to przecie impreza!

— Słusznie waść mówisz, — mruknął ponuro Pawło, — tandem, co począć wypada?

Wracali stępa do domu stroskani. Rozrażewski oczekiwał już na nich przed progiem.

— Nikt nic nie wie w kolegjum o Staszku. Pytałem wszystkich. Nie było go tam dziś cale.

— Samego Ojca Maggiego widziałeś?

— Widziałem. Zdziwił się i zalterował. Jeden Ojciec Doni nie zafrasował się całkiem, — Bóg nad nim czuwa, — powiedział i poszedł...

— Nie mówiłem! — zawołał z triumfem Kimberker.

— Zajdę jeszcze do Tarnowskich... a może Bernard co wie... — rzekł Rozrażewski, puszczając się pędem.

— Co począć?! co począć? Ocknijże się waść! — wołał z gniewem Pawło, szturchając w bok pana Bielińskiego.

— Ostaw mnie, mości Pawle... Koniec chyba mizernemu żywotowi uczynię, czy co... Stracę się... Biada mojej głowie! Dobrzem dopilnował syna pana kasztelana...

— Stracisz się później, teraz radź!...

— Co mam radzić? Staszka nie ma!

— Widzi mi się, — rzekł Kimberker, — że czcigodny preceptor, ducha straciwszy, nie wiele nam dopomoże. Wasza Godność i ja obejmiem ster poszukiwań, a nie wątpię, iż szczęśliwy skutek je uwieńczy... Pan Stanisław jest w grodzie niechybnie...

— Łacniej w puszczy kogo wytropić niż w grodzie?

Kimberker zamyślił się, skubiąc szpakowate wąsy.

— Wasza Godność, — rzekł po chwili przyciszonym głosem, — mam ja sposób niezawodny dowiedzieć się gdzie osobliwie jest w ten moment pan Stanisław... Dyskrecji jeno trzeba najściślejszej, ostrożności, a także odwagi niemałej...

— Jakże to?

— Niewiastę znam, w praktykach tajemnych nad wszelkie pojęcia biegłą...

— Wróża? prowadź nas co żywo, — jakaż to wróża? cyganka?

— Cyt, na Boga! — szepnął Kimberker, chwytając go za rękę. — Cyt! Nie Polska tu... By jeno kto posłyszał, na stos niebogę powiodą.

— Nie rzekę nic... chodźmy!

— Dobrzeby wziąść coś z odzieży pana Stanisława...

— Zaraz przyniosę, — rzekł Pawło, biegnąc na górę; pan Bieliński pośpieszył za nim, co miał sił.

— Mości Pawle! nie tylko to! gałąź agrestu jeśli nie tarniny nieznacznie za pazuchę wsuń...

— Po co?

— By ta wiedźma, bo kalkuluję, że to wiedźma musi być, — nie zczarowała nas, co snadno przydarzyć się może...

— Zwarjowałeś waść! Będę właśnie szukał agrestu albo tarniny, — odparł Pawło, chwycił pas, oraz koszulę Staszkową zwijając je razem z pośpiechem.

— Tedy dzięgielu... Przynajmniej dzięgielu! także chroni, osobliwie gdy w gębie trzymany... Jest w apteczce! — wołał gorączkowo pan Bieliński, otwierając kowany sepecik.

Zbiegli na dół i, zostawiwszy konie, poszli za Kimberkerem. Prowadził ich długo krętą rozpadliną smrodliwych zaułków.

— Daleko... — niecierpliwił się Pawło. — Silna to aby wróżka? Bo jeśli czas jeno darmo tracim...

— Przekona się Wasza Godność... okrutnie ona silna... zna wszystko... zazionąć może każdego...

— Z kart gada? ze zwierciadła? z wody?...

— Cicho!... na Boga! Sybillę ma, przez demona posłusznego opętaną, która iustar starożytnej Pytji delfijskiej odpowiada... Suplikuję jednak Waszą Godność głośno profesji owej białogłowy nie wyrażać, by kabały jakowej nie ściągnąć...

Weszli nakoniec do wązkiej sieni wysokiego, ponurego domu. Szli omal mackiem w ciemności. Na trzeciem piętrze Kimberker uchylił drzwi. Dwie stare kobiety siedziały pochylone nad ornatem, który pracowicie wyszywały. Zwoje różnobarwnych nici zalegały sprzęty. Na widok wchodzących obie hafciarki powstały.

— Wasza Dostojność życzy sobie co zamówić?

— Tak jest — odparł Kimberker. Wziął obojętnie do ręki stułę zaczętą, wiszącą na ścianie i rozglądał się bacznie dokoła.

— Wiedza uświęca — rzekł nagle przyciszonym głosem.

— Poznanie daje władzę, — odparła jedna z kobiet, przyglądając się im z uwagą.

— Władza należy się śmiałym.

— Przed śmiałym wszystko otworem. — Pochyliła przed nimi głowę, otwierając zamczystą armarję pełną szat i robót hafciarskich kościelnych. Rozchyliła zwisające tkaniny, ukazując w głębi małe wązkie drzwiczki. Kimberker, sapiąc, wepchął się w nie z trudem pierwszy. — Ciasne przejście, wyrobione w ścianie domu, prowadziło krętemi schodkami w nieprzeniknionych ciemnościach ku górze.

— Masz waść dzięgiel? — spytał szeptem pan Bieliński.

— Mam.

— Weźmij go do ust, a żywo!

Pawło machnął ręką, Kimberker otwierał drugie drzwiczki, z trudem po omacku poszukując rygla. Zgięci w pół weszli do obszernej niskiej izby, zupełnie pozbawionej okien. W pułapie przymknięta klapa, wychodząca wprost na dach, przepuszczała nieco światła i powietrza. Zbyt mało, bo w izbie duszno było i dymno. Izba wyglądała na pracownię alchemika; obszerny komin zastawiony był tyglami, na ścianie wisiały pęki ziół. Z tapczanu zaścielonego skórami podniosła się kobieta, dziwacznie i pstro odziana, nie stara. Włosy miała zmierzwione, twarz bladą, rozpustną i przebiegłe oczy.

— Brat tego oto dostojnego Pana, — zaczął krótko Kimberker przyciszonym głosem, — uciekł dziś rano z domu w niewiadomą stronę. Dostojny Pan wynagrodzi nie skąpo wiadomość gdzie go szukać.

— Wasza Dostojność dowie się wszystkiego. Ma-li Wasza Dostojność włosy, pazury, albo odzież brata?

Pawło podał węzełek. Rozwinęła ciekawie lniane giezło Staszka i pas skórzany, nabijany srebrnemi ćwieczkami. W kieszonce pasa coś dźwiękło, — spojrzała chciwie i skrzywiwszy się oddała pasek Pawłowi.

— Zabierz to Wasza Dostojność z powrotem, giezło wystarczy...

Mięła je w dłoniach, stojąc w zamyśleniu. Palce miała płaskie, rozszerzone ku końcom, szkaradne. Pawłowi się stało nielubo. Wydało mu się jak gdyby Staszkowi czyniono

krzywdę, dając białe jego giezło w ręce wróżychy tajemnej.

— Wasza Dostojność chcesz go zabić powolnie czy wnet?

— Zabić?! — wykrzyknął, wstrząsając się cały. — Dognać jeno i zawrócić!... Zabić?! Boże! brat to mój...

— Bywa, że i brata... — mruknęła szyderczo, podsuwając im ławę, na której usiedli. Ona zaś rzuciła na palenisko zdjętą ze ściany więź konopi, a z brudnej szmaty wysupłała nieco roztartego ziela.

— To jest ziele cudowne, egipskie *bonbaron*, — rzekła objaśniająco. Niezmiernej ceny. Trzy dukaty i więcej stoi taka szczypta. Ma ono cnotę przyzwania demona, którego zaklnie, by mówił.

Dym biały, mdlący wypełnił szczelnie powietrze. Wiedźma weszła za brudną zasłonę, przedzielającą izbę na dwoje i wyprowadziła stamtąd za rękę małą, chudą dziewczyninę. Niedolatka miała jasne włosy i otwarte usta przygłupiej. Niesamowite, rybie oczy wlepiła milcząc w przybyłych.

— Pytja... — szepnął Kimberker, pod którym grube łysty drżały, — demon będzie przez nią gadał...

— Dzięgiel, mości Pawle! — wybełkotał pan Bieliński pełnemi ustami, — do gęby go, póki czas...

— Cicho!

Wiedźma posadziła dziecko na głębokiem krześle. Po przez zwoje dymu i mąt kołujący w głowach widzieli, że wpatrywała się w nie, mrucząc niezrozumiałe słowa i kiwając całem ciałem miarowo. Po chwili dziewka zamknęła oczy, głowa jej spadła na piersi. Wiedźma odetchnęła, otarła tłustą ręką pot z czoła i nakryła śpiącą cienką zasłoną, malowaną w dziwaczne znaki i zaklęcia.

— Raczcie się teraz nie ruszać, Dostojni Panowie, by demon się nie ozeźlił... Jesteś? — zapytała głośno.

— Jestem — odpowiedział z pod zasłony głos obcy, chrypliwy, od którego włosy zjeżyły się im na głowie.

— Szukaj, którego ta rzecz...

Wysuwające się z pod zasłony chude ręce śpiącej, chwyciły podane giezło.

— Widzę go, — rzekł głos po chwili.

— Gdzie jest?

— Idzie w polu wielką drogą...

— Wyszedł z grodu, — szepnął Kimberker zawiedziony.

— W polu, w polu... idzie śpieszno...

— Nie widać czego przy drodze?

— Drzewa rosną... słup kamienny... wysoki... na nim krzyż... w koło tureckie głowy... pisane stoi coś...

— Już wiem — szepnął Kimberker uradowany. — To augsburski gościniec. Pamiętnik tam jest, bitwie z pohańcami poświęcony... krzyż, w koło tureckie głowy...

— Przystąp do niego, zajrzyj co myśli, gdzie idzie?

Zaległa cisza przydługa.

— Przystąp do niego! — powtórzyła wiedźma rozkaz.

— Nie mogę... — odpowiedział wysilony głos.

— Dlaczego?

— Broni go coś... nie dopuszcza...

— Tu są inne czary, Wasza Dostojność, mocne czary...

— Nie mówiłem! Jezuickie! — syknął senator Kimberker.

— Mniejsza z tem — rzekł Pawło, wstając. — Wiemy, co najważniejsza: na augsburskim gościńcu. W konie nam trzeba co żywiej...

Wyciągnął mieszek z za pasa. Tymczasem wiedźma uchyliła klapy w pułapie, zrzuciła zasłonę ze śpiącej i dmuchnęła jej w twarz parę razy. Dziewka otworzyła oczy.

— Możesz iść na dach, jeno się nie ruszaj.

Pytja wstała i podeszła chwiejnym krokiem do stromej drabinki. Patrzyli z zabobonnym lękiem i obrzydzeniem zarazem na jej krzywe, pajęcze nogi, bezsilne ręce, gdy wychodziła na dach, z gardłowym pomrukiem zadowolenia. Pan Bieliński żegnał się raz po raz. Wiedźma liczyła dukaty.

— Nie trza co więcej waszej Dostojności? — pytała przymilnie, świdrując urodziwą twarz Pawła przebiegłem spojrzeniem. — ... Miesięcznik mam, *odolan*... adamowy korzeń, któren moc męską podwaja... Pięciornik, monarchów łaskę jednający... koszyszczko zczarowanym miłośnie pomocny... rośnik... przestęp... nasierzał... Takoż i jady... jakie Wasza Dostojność zapragnie... Śmiertelne, lub słabość jeno na emula przywodzące...

— Z Polski jesteśmy, gdzie trutką wojować nie zwykli... — odparł Pawło, spluwając z pogardą i wstrętem. Zawrócił ku wyjściu. Szła za nimi, zachwalając uporczywie swój towar. Nakoniec zeszli do hafciarki, stamtąd na ulicę.

— Katowskiego miecza na taką babę! — wzdrygnął się Pawło, — to jędza!

— Wasza Godność obiecałeś... — przerwał śpiesznie Kimberker zaniepokojony.

— Wiem, wiem — nie bój się waść... grunt, że wiadomo, gdzie Staszek.

Szli śpiesznie ku domowi, by ruszać w pogoń natychmiast.

— Wiela do tego słupa kamiennego?

— Bezmali sześć mil — rzekł Kimberker, — dobrze szedł, nie ledwochodą, — przecie ninie musi spocząć. Okolica tam pusta, skryć się niema gdzie, — dopędzim go, ani się spodzieje.

— Mości Pawle?! — jęknął naraz mentor. — Nie czujesz nic?

— Fetor czuję, owszem, któren tu nieznośny jest.

— Nie o to pytam, — niemocy nie czujesz żadnej?

— Febris mnie ogarnia, by rychlej gonić za Staszkiem — czarów nijakich nie czuję...

— Bogu dzięki! Wyznam waści, iż od wyjścia z onej tawerny szatana, coraz to mi się zda, jakoby mi kto na kark dmuchał i lęk mnie bierze, że demon...

— Toć żeś waszmość dzięgiel żuł!...

— Mało go było pewnikiem... Bym pamiętał dębowego liścia wziąść, a w ogień cisnąć nieznacznie! Dębowe liście także skutecznie czary zatrzymują...

— Furda demony, byle Staszka dognać...

— Cyt! — jęknął pan Bieliński z takiem przerażeniem, że Pawło mimowoli obejrzał się na opuszczony niedawno dom. Wyższy był od innych, dachem górujący. Gzyms dachu wieńczyły gęsto figury kamienne, wyrażające stwory dziwaczne, małpoludy i chimery, siedzące rzędem w zamyśle, lub czające się do skoku. Zrozumiał czemu wiedźma przykazywała dziewce, by się nie ruszała. Opętana siedziała tam jako jeden z tych stworów kamiennych, nieruchoma, nie-

możliwa do odróżnienia, niesamowitym, rybim wzrokiem ścigając przechodniów. Zapewne wiedźma, rada z zarobku, wylazła także, by usiąść przy niej. Dwie czarownice żywe wśród tłumu kamiennych.

Wstrząsł się i przyśpieszył kroku.

Staszko szedł szparko, nie czując zmęczenia, choć odwykł chodzić boso, a szedł od rana bez przerwy. Lekki się czuł i rzeźwy w spłowiałej płótniance i kusym lejbiku wieśniaczym. W oczach miał dotąd radość chłopaka kaleki, z którym się na strój pomieniał. Paradny strój. Nie wdzieje już więcej podobnego, nie będzie nic nigdy posiadał. Pójdzie teraz do Augsburga, a jeśli tam Ojcowie Jezuici go nie zechcą, to pójdzie do Rzymu, do samego Rzymu...

Wielaż to mil? Hej, wiele, wiele, kraj świata!... Nie zasępiła go myśl odległości, owszem, radby witał trudy. Zapragnął czuć pod stopą skaliznę twardych, obcych dróg, cierpieć pragnienie, głód, znosić ubligi. Zdobywać w znoju dobro wiekuiste! O życie się nie kłopotał. Umiał śpiewać i to pięknie pieśni do Matki Boskiej. Dadzą mu ludzie kawałek strawy za śpiew, a tak będzie razem Matkę Bożą chwalił i zapracuje na wikt.

Roześmiał się radośnie, dziecinnie, — szczęśliwy. Odwrócił głowę, słysząc nagły turkot i oniemiał na chwilę, zdumiony. Poznał kwatrem założone krzepkie, rostkowskie woźniki, Macieja w barwie i brykę podróżną, skórzaną. — Kapelusz pierzasty Kimberkera i czerwony wysoki biret preceptora kiwały się nad siedzeniem. Jechali rysią. Instynktownym ruchem cofnął się w bok i usiadł pod kopą siana, czekając, co dalej nastąpi. Serce mu kołatało z trwogi i zdziwienia, że się tak rychło zwiedzieli, którą poszedł drogą. A teraz zaraz go zoczą...

Wasążek zrównał się z nim. Trzej jadący rozglądali się bacznie wokoło. Trzy pary oczu spoczęły na nim obojętnie. Minęli. Przetarł ręką czoło ze zdumieniem.

Sen to — czy cud oczywisty? Nie poznali go?! Dlaczego? Wybuchnął śmiechem serdecznym. Nie poznali go w przebraniu! Myśleli pewno, że sobie maszeruje dostojnie w delji, połyskliwym żupanie i czapce z trzęsieniem...

— A jużci! a jużci! Niechże go szukają! Pognali za cieniem, którego już niema i nigdy nie będzie. Staszka, którego szukają, — nie znajdą, — a bosonogi pastucha może wędrować bezpiecznie. Nie kasztelanic on już, nie! — A gdzież był Pawło, że jeno luter z mentorem jechał?

Zwinny jak koza, zeskoczył z gościńca w gąszcz lasu, by w razie ponownego spotkania nie roześmiać się im w twarz. Stary Maciej poznałby go wtedy niechybnie.

Szedł młodym gajem pod nakryciem liści, nie tracąc gościńca z oczu. Jakoż nie minęła godzina, ujrzał ich znowu poprzez firankę zieleni. Stali stroskani przy koniach, Maciej oglądał biczowemu nogi, — czyżby zakulał? — Kimberker z podróżnego puzdra rozlewał jakiś kordjał, — pan Bieliński krył twarz w dłoniach, — płakał? Minął ich i poszedł szybko, nie frasując się bliskim wieczorem. Prześpi się jak król na pierwszej lepszej kopicy. Tymczasem wrócił na gościniec i pospieszał kroku, by jak najwięcej upalić drogi przed nocą. Słońce zachodziło przed nim, zalewając wędrowca złocistą poświatą. Mrużył oczy, by widzieć cośkolwiek. W iskrzącym tumanie zamajaczył kształt jeźdźca; jechał z naprzeciwka stępa. Wypłynął z zorzy, zrównał się prawie z idącym i serce zaszamotało się w piersi Staszka raptownie. Ledwie, że nie krzyknął: Pawło!

Pawło! skąd się tu wziął, skąd wracał? Piękny jego dzianet robił bokami, pokrytemi zeschłą pianą. Szedł z łbem spuszczonym, zmęczony. Pawło rzucił mu cugle na kark, zamyślony i posępny. Przejechał o krok od brata, ani na niego spojrzawszy. Zapewnie gonił na przełaj, krótszemi drogami, wysadził się naprzód daleko, a ninie zniechęcony wracał straciwszy nadzieję dognania.

Staszek stał nieruchomy na drodze, patrząc za nim, gdy odjeżdżał. Żal duszę rwał. — Toż to Pawło, brat rodzony z którym nie rozłączali się dotychczas nigdy! Tak się rozstają?!... Pawło!... Wspomniał jak czasu jego zimowej choroby poszedł Pawło Kimberkera prosić... Wiele to musiało jego dumę kosztować! jednakże poszedł... A teraz szukał swojego młodszego w żalu i gniewie... Nie znalazłszy wróci doma, zmieni konia, popędzi szukać gdzieindziej... Znów wróci, trzeci raz ruszy... Cztery strony

świata zjeździ, a wciąż szukając daremnie... O krok przejechał!...

Z gardła przemocą wyrywa się krzyk: Pawłuś! bywaj!... Aby choć pożegnać... Toć że się więcej nie ujrzą...

Jakieś zaklęcie! Za bratem, jak żywe jawi się całe Rostkowo, matka, swoi, dziecięce lata, dom rodzinny... By choć pożegnać, uścisnąć... prędzej! prędzej! nim odjedzie!... jeszcze by teraz usłyszał... Podnoszą się same ręce osłonić usta do wzywu...

. . . . . .

...A potem co? Pawło go nie puści. Nie przekonają się wzajem. Zacznie się znowu to samo. Ciężko jest, ale ustąpić nie wolno, chociażby serce skomlało. Sprężył się w sobie, zesztywniał. — Pochylone plecy Pawła, schlastany błotem zad konia mignęły jeszcze w oddali. Patrzył na nie. jakby na całe swoje młode życie, wszystkich swoich.., Jeszcze krzyknąć, podbiegnąć... dosłyszy, zawróci...

Nie krzyknął, nie podbiegł. Stał. Słońce zapadło za borem, a wraz znikli jeździec i koń.

Tłumiąc szloch w piersiach, lecz wyprostowany, z podniesioną śmiało głową, ruszył Staszko Kostka, wolny nareszcie, swobodny, w świat daleki, szukać drogi, drogi swojej duszy.

Zofja Kossak-Szczucka.

Wódz polskiej młodzieży.

Dwóchsetna rocznica kanonizacji św. Stanisława Kostki, spotkała się z żywem echem w całej Polsce. Z imieniem Świętego związano ogólno-polski Zjazd katolicki, a uroczystości w Rostkowie i wystawienie relikwij w kościele jezuickim w Warszawie zamieniły się w olbrzymią manifestację religijną, w której wzięły udział tłumy młodzieży wszelkiej kategorji i ze wszystkich stron kraju. Na miesiąc obecny gotują się wszędzie obchody lokalne; prace przygotowawcze trwają już oddawna, zwłaszcza księża prefekci i kierownicy związków młodzieży dokładają starań, by podniosła ta chwila pozostawiła niezatarte wspomnienie w sercach młodego pokolenia.

Na manifestacjach kościelnych i uroczystościach obchodowych, nie kończy się jednak znaczenie obecnego jubileuszu. Ma on być nie tylko potężnym zbiorowym wyrazem czci i przywiązania młodzieży do swego patrona, ale musi się przyczynić przedewszystkiem do duchowego jej odnowienia, pobudzić do naśladowania Świętego. Sprawa ta, która niejednemu może się wydawać dawno przesądzoną, nie jest bynajmniej tak prosta. Zawsze wprawdzie zachęcano młodzież, by szła za wzorem Stanisława, ale czy nawoływanie to było skuteczne? Czy będzie niem dziś zwłaszcza? Jeżeli już pomiędzy młodzieżą przedwojenną a obecną dopatrują się niektórzy tak głębokiej różnicy, że szukają dla niej nowych wzorów i dróg, tembardziej można się zapytać, czy wzorem takim może być Święty, który żył paręset lat temu?

Wobec tego na czasie będzie pytanie: czy w obecnym roku jubileuszowym święty nasz młodzieniec staje przed

swymi rówieśnikami, tylko jako przedmiot kultu, postać przepiękna wprawdzie, niezmiernie jej droga i miła, ale zarazem tak obca jej psychice i dzisiejszym aspiracjom, że może ją podziwiać i otaczać czcią, ale nie zdoła obrać za wzór do naśladowania? Czy też przeciwnie znajdzie w nim tak żywe odbicie i zrealizowanie własnych najgłębszych uczuć i dążeń, że uzna go za wodza i pójdzie za nim?

Zagadnienie identyczne postawiono sobie już przedtem zagranicą co do osoby św. Alojzego Gonzagi, kanonizowanego równocześnie z naszym Świętym.

Czem bowiem dla nas Kostka, tem dla młodzieży całego świata katolickiego jest Gonzaga. Toteż uroczystości jubileuszowe ku jego czci, poparte gorąco przez Ojca św. i biskupów, rozbrzmiewały w tym roku wszędzie, a kulminacyjny punkt osiągną w Rzymie d. 31 grudnia b. r., właściwej rocznicy kanonizacji obu patronów młodzieży.

Miesiąc czerwiec, w którym przypada dzień św. Alojzego, był głównym okresem obchodów miejscowych. Wypadły one wogóle świetnie, ale zarazem dały kierownikom młodzieży sposobność do poważnego zastanowienia się nad stanem duchowym dzisiejszej generacji, oraz jej stosunkiem do swego patrona. I na tem tle wyrosły ciekawe refleksje i uwagi.

„Musimy tu spojrzeć w oczy faktom — pisał znany działacz wśród młodzieży angielskiej, ks. Martindale T. J.[1]) Jest to zadanie trudne. Stanowczo powiedziano, że sama tylko pompa zewnętrzna nie zadośćuczyni życzeniom Stolicy św. Ma to być prawdziwe odnowienie nabożeństwa ze strony młodzieży do św. Alojzego i zarazem z nim do św. Stanisława. Lecz nabożeństwa nie można przecież nakazać. Nie można powiedzieć człowiekowi, a tembardziej młodemu człowiekowi — „bądź pobożnym“. A jeszcze mniej można mu powiedzieć, aby miał nabożeństwo do takiego a takiego Świętego. Tam musi być wewnętrzne pragnienie, rzeczywiste własne „pożądanie“. Otóż czy jest prawdopodobnem, aby takie ogólne pragnienie „patronatu“ tych dwóch Świętych stało się rzeczywiście ogólnem w Anglji“?

---

[1]) *The Month,* z marca b. r., str. 225.

„Nie — odpowiada — nie, w żaden sposób, a w każdym razie nie bez szczególniejszego wpływu Ducha Św." — Dlaczego?

Dlatego, że wśród młodzieży i wogóle wśród społeczeństwa angielskiego, wyrobiono św. Alojzemu (św. Stanisław jest tu prawie nieznany) tak okropną opinję, że nietylko nie cieszy się sympatją, ale wprost jest nielubiany. Owszem, gdzieniegdzie przedstawiono go w takiem świetle, że samo imię, Alojzy, uważa się za pewnego rodzaju przezwisko, a jego osobę za jedną z głównych przyczyn, odstraszających od stanu duchownego.

Tak wygląda sam fakt, ale dla nas ważniejszem jest jego uzasadnienie. Nie tyle obojętność społeczeństwa lub walka wrogich czynników doprowadziła w Anglji do tego smutnego stanu rzeczy, ile — zdaniem ks. Martindale — dzieła sztuki, przekazujące nam obrazy Świętego, oraz jego biografowie.

Wizerunki Alojzego, zachowane w dość znacznej liczbie z dawnych czasów, grzeszą nieraz takim brakiem naturalności i przesadą, że nie pobudzają do czci, ale wywołują raczej niesmak, a nawet odrazę. Życiorysy zaś, zamiast przedstawić Świętego wiernie, jako młodzieńca pełnego inicjatywy i energji, posiadającego wszystkie zalety swego wieku, spotęgowane przez cnotę i świętość, zrobiły z niego jakiegoś dziwaka, którego trzeźwy młodzieniec angielski nie potrafi ani zrozumieć, ani cenić, ani pokochać. Cóż to bowiem za ciekawy człowiek, opowiadają sobie, u którego jako szczególniejszy „fakt" podnosi się, „że nie mógł spojrzeć na twarz swej matki, ponieważ to już naraziłoby na niebezpieczeństwo jego cnotę".

Sprawę tę rozbiera ks. Martindale obszernie. Poddaje krytycznej ocenie ważniejsze z pośród zachowanych portretów Świętego, oraz pewne momenty, wysuwane częściej w życiorysach i stwierdza, że prądy, panujące dawniej w sztuce i jednostronne oświetlenie w literaturze zniekształciły mocno postać Świętego. Stąd płynie konsekwentnie jego wniosek: „Potrzeba nam — autentycznego Alojzego".

W tym celu radzi przejrzeć dokładnie jego podobizny i wyeliminować z powszechnego użytku te, które rażą dzi-

siejszą młodzież. Są one tak liczne, zauważa, że „moglibyśmy niemal sądzić, iż sztuka alojzjańska została natchniona przez złego ducha: tak wprost jest obliczona na to, by przeciętnego młodego Anglika napełnić tylko odrazą". Między innemi każe pozdejmować ze ścian te obrazy, które może potrafią rozbudzić w dziewczętach nabożeństwo do „miłego chłopczyka" św. Alojzego, ale które absolutnie nie są odpowiednie dla młodzieży męskiej. Tego rodzaju sztuka „trawestuje tylko Alojzego i podkopuje cześć dla niego".

Niemniej surowo wypada sąd o popularnych biografjach Świętego. Nie dają one, powiada ks. Martindale, wiernego obrazu jego osoby i postępowania. Zachowane świadectwa historyczne wskazują na to, że zarówno z rodu jak osobiście był Alojzy charakterem męskim w całem tego słowa znaczeniu, pełnym przedsiębiorczości i energji, który do doskonałości doszedł dopiero przez gruntowną pracę i zapanowanie nad sobą. Oczywiście pobudki nadprzyrodzone i łaska działały tu przedewszystkiem, ale nie zabiły indywidualności Świętego, uszlachetniły ją tylko. Alojzy był i pozostał do końca człowiekiem woli i czynu.

To jest jeden moment, mówi ks. Martindale, który trzeba silnie podkreślić w życiu Świętego, jeśli się chce podać prawdę i zdobyć mu sympatję wśród młodzieży angielskiej. Ale jest jeszcze druga sprawa, niemniej może ważna. Trzeba mianowicie raz zerwać z błędnym poglądem, jakoby wszystko, co czyni jaki Święty, robił dlatego właśnie, że jest świętym. Cały szereg bowiem jego czynności może wypływać z innych motywów ludzkich, z przyzwyczajenia, czysto indywidualnych poglądów, obyczajów współczesnych i t. p. Nie wszystko musi być „nadnaturalne", jak się to niekiedy przesadnie opisuje w żywotach.

Uwzględnienie postulatów powyższych uważa ks. Martindale za konieczny warunek rehabilitacji Świętego. Dopiero wtedy będzie się można spodziewać, że młodzież zwróci się ku niemu całem sercem, obierze za patrona i pójdzie za nim. W szeregu artykułów, zamieszczonych w czasopismach angielskich i amerykańskich, rozwinął on te poglądy — przyczem ze strony nas, Polaków, należy mu się niemała wdzięczność za to, że zawsze wspomniał o św. Stanisławie,

nieznanym prawie w świecie anglosaskim. Uwagi jego były rzeczywiście na czasie i spotkały się ogólnie ze zrozumieniem i życzliwem przyjęciem. Świadczy o tem choćby przytoczony poniżej wyjątek z listu, zamieszczonego w rubryce korespondencyj amerykańskiego tygodnika *America* z d. 10 kwietnia b. r.

„Z prawdziwem zadowoleniem i odczuciem przekonywujących słów autora, przeczytałem artykuł o „Prawdziwym św. Alojzym" przez ks. Martindale... Czytałem go z radością, ponieważ dał nam wreszcie obraz rzeczywistego św. Alojzego, — prawdziwego Alojzego, który był zawsze człowiekiem dzielnym i niezłomnym, — a nie poczciwym niedołęgą..."

Głos angielski nie był bynajmniej odosobniony. W podobnie silnym tonie przemówił imieniem młodzieży niemieckiej ks. C. Noppel T. J. w artykule *Aloysius und die neue Jugend* [1])

Dnia 21 czerwca 1891 r. — pisze on — święciła młodzież niemiecka wraz z całym światem, trzechsetną rocznicę śmierci swego patrona, św. Alojzego. Obchód wypadł wprost nadzwyczajnie, nie było kościoła, w którymby nie zauważono szczególniejszego napływu wiernych z tej okazji. Dziś stosunki się zmieniły. Mamy obchodzić dwóchsetną rocznicę kanonizacji tego Świętego — ale uroczystość ta nie budzi już takiego zapału, jak poprzednio, owszem „w szerokich kołach młodzieży, i to przedewszystkiem w kołach przodujących duchowo, daje się zauważyć jakieś wahanie, a nawet niechęć" wobec myśli uczczenia roku jubileuszowego.

Przyczyny tego zjawiska są różnorodne. Ale obok powodów ogólnej natury, jak spora liczba podobnych uroczystości w latach ostatnich, sytuacja polityczna kraju, prądy nowoczesne, wrogie religji, wysuwa ks. Noppel również to, że postać św. Alojzego, tak jak się ją dotychczas przedstawiało, jest dla dzisiejszej młodzieży niezrozumiała. W pamięci pozostaje z niej bardzo często tylko kilka osobliwszych rysów i zdarzeń, które psują raczej ca-

[1]) *Stimmen der Zeit* z czerwca b. r.

łość i robią wrażenie czegoś dziwacznego. „Święty, który, jak mówią, unikał nawet własnej matki, który wcale nie wiedział, jak wygląda cesarzowa, którego życie kończyło się na ucieczce od świata i gnębieniu siebie, nie przedstawia dla tej młodzieży nic godnego do naśladowania... Jego przykład wydaje się jej nietylko niemożliwy do naśladowania, ale wogóle nienaturalny i stąd nadający się tylko do odrzucenia. Konsekwentnie nie chce też o Świętym nic słyszeć jako o swym wzorze".

A więc znowu te same zarzuty, jakie doleciały nas z Anglji, ci sami winowajcy. Jeżeli wnikniemy w całą sprawę, zauważa ks. Noppel, „możemy powiedzieć, że najgłębszym powodem, czemu nasza młodzież tak niechętnie odnosi się do św. Alojzego, jest to, że przedstawiliśmy jej Świętego w pozie i z naleciałościami barokowemi". Zamiast uwzględnić także ludzki pierwiastek jego natury, oraz warunki otoczenia, starali się niektórzy biografowie podać każdy szczegół życia jako płynący wyłącznie ze źródeł nadprzyrodzonych, przez co zatracili realny obraz Alojzego i uczynili z niego jakiś twór sztuczny. Powtarzali tylko ciągle o „anielskim młodzieniaszku", a zapomnieli, że nasza epoka rozumie pod „anielskością" wszystko inne, tylko nie siłę ani męstwo, t. j. cechy, jakich żąda koniecznie dzisiejsza młodzież męska.

Brak ów razi tem bardziej, że właśnie zalety powyższe błyszczą w pełni w osobie św. Alojzego. Był to bowiem młodzieniec o męskim charakterze, żelaznej sile woli i zapale do czynu, a przytem rzadkiej roztropności i umiejętności w załatwianiu wszelkiego rodzaju spraw. Już jako piętnastoletniego chłopca wybrano go z pośród grona królewskich paziów, aby przywitał uroczyście powracającego Filipa II; fakt ten jest chyba dostatecznym dowodem, że umiał obracać się na dworze i że „jego działalność tamże nie kończyła się na niepatrzeniu się na cesarzową". Jeżeli szesnastoletniego młodzieńca posłał ojciec jako swego pełnomocnika, w ważnej misji na dwory książąt włoskich i jeśli Alojzy wywiązał się doskonale z tego zadania i zdobył sobie ogólne poważanie, to widocznie musiał być człowiekiem głowy i czynu. Niedarmo też chciał ojciec jego ko-

niecznie uczynić swym następcą, choć miał jeszcze czterech innych synów, później zaś w zakonie, kiedy Alojzy był jeszcze klerykiem, upatrywano w nim już zgóry przyszłego Generała Towarzystwa, takie objawił zdolności do sprawowania rządów.

Prawda, że przy tem wszystkiem usuwał on się od częstszego obcowania ze światem, ale — jak głęboko zauważa ks. Noppel — była to *Weltferne des Führers*. Człowiek wielki i przewodnik innych musi przedewszystkiem żyć życiem wewnętrznem i pozostawać w pewnem oddaleniu od innych. Życie to wewnętrzne znalazł Alojzy w Bogu, tu czerpał światło i siłę do czynu, ale ten zwrot, spotęgowany jeszcze po wstąpieniu do zakonu, nie stłumił jego natury, lecz pod roztropnem kierownictwem przełożonych wyrobił ją i udoskonalił. Żyjąc stale w pewnej odległości od ludzi, nie był im nigdy obcym; obracał się przecież od dziecka na szerokim świecie i nawet jako zakonnik, powracał do niego dla załatwienia niektórych trudnych spraw familijnych. Dodajmy, że wtedy okazywał się zawsze człowiekiem, pełnym zarówno zrozumienia jak serca dla swoich i obcych.

Podobnie jak poprzednik, kończy ks. Noppel swe uwagi tymsamym wnioskiem, że św. Alojzy posiada wszelkie dane, by rozbudzić wśród młodzieży dzisiejszej podziw i miłość dla swej osoby, by porwać ją za sobą i stać się jej wodzem — byle poznała go takim, jakim był rzeczywiście.

Okolicznością niemałego znaczenia jest fakt, że żądanie podobne dolatuje nas także z kraju, w którym Święty pędził niegdyś swe życie.

W artykule o społecznem znaczeniu jubileuszu św. Alojzego, zamieszczonym we włoskim dwutygodniku *La Civiltà Cattolica* z d. 17 kwietnia b. r., skarży się autor: „Anioł z Castiglione... nie ma już może całej tej popularności, jaką posiadał dawniej, zwłaszcza wśród kwitnących zastępów młodzieży włoskiej, w okresie wiary i chrześcijańskiego wychowania".

Co spowodowało taką zmianę? — Zapewne, powiada autor, wiele przyczyniła się do tego kampanja, jaką zawzięciej niż gdziekolwiek indziej, prowadzono we Włoszech wprost przeciw św. Alojzemu w drugiej połowie XIX w.

Vincenzo Gioberti usiłował wykazać, że jego świętość była bezużyteczną, a jako wzór do naśladowania nawet szkodliwą; Angelo Degubernatis nazwał go hipokrytą. Najwięcej jednak zaszkodzili ci pisarze, którzy uchodząc za ludzi uczciwych i dobrych chrześcijan, zeszli na tory niewłaściwej krytyki. Zdegradowali oni Świętego w opinji powszechnej do tego stopnia, zwłaszcza wśród młodzieży, że jak się wyraził w r. 1891 Cesare Nova, „nie można wspomnieć o Gonzadze, nawet między osobami, które popisują się swą wiarą, by nie ujrzeć na ich ustach uśmiechu, wyrażającego coś pośredniego pomiędzy pogardą a politowaniem".

Występy te, skierowane bezpośrednio przeciw czci Świętego, były jednak, zauważa autor, tylko częściową przyczyną złego. Reszty dokonał „konwencjonalizm", nienaturalność i przesada, jakie zastajemy w sztuce i literaturze o Alojzym. Jedna i druga stara się wprawdzie podnosić dobre jego strony, ale kto zechce szukać w nich tematu do kpin i wyszydzania rzeczy świętych, znajdzie go poddostatkiem. Wobec tego, wnioskuje autor, potrzeba pewnej reformy w obu tych dziedzinach, trzeba wykazać „nowożytność" św. Alojzego. Młodzież powinna zrozumieć, że w życiu swem na świecie i w zakonie, w niewinności i pobożności, w wyrzeczeniu samego siebie i poświęceniu dla drugich, był on i pozostanie na zawsze najpiękniejszym jej wzorem. Że w twierdzeniu tem niema żadnej przesady, świadczy wymownie zmarły w r. 1902 profesor prawa rzymskiego na uniwersytecie w Pawji, Contardo Ferrini, którego może w niedalekiej przyszłości ujrzymy na ołtarzach. Ten wielki sługa Boży, choć świecki człowiek, obrał sobie od dziecka św. Alojzego za przykład i naśladował tak wiernie, że już za życia nazwano go „św. Alojzym z Ferrini".

Nie będziemy mnożyli cytatów. Z paru powyższych widzimy dostatecznie, że do osłabienia nabożeństwa do św. Alojzego u młodzieży przyczyniła się przedewszystkiem n i e z n a j o m o ś ć jego osoby, spowodowana mylnem i niezgodnem z prawdą jego przedstawieniem. Gdyby młodzi poznali go takim, jakim był rzeczywiście, uczuliby się niezawodnie porwani jego imponującą, męską postacią i obrali sobie za

wzór — tak bardzo odpowiada on ich psychice i aspiracjom do prawdziwej wielkości.

Tak zrozumiał niezawodnie tę kwestję i sam Ojciec chrześcijaństwa. W „Liście Apostolskim do O. Włodzimierza Ledóchowskiego, Generała Tow. Jezusowego" z d. 13 czerwca b. r., wyraża Pius XI swe głębokie przekonanie, że młodzież chrześcijańska pójdzie chętnie za św. Alojzym jako za wzorem, tylko trzeba go jej wiernie przedstawić: „Jeśli się bowiem spogląda na osobę Alojzego we właściwem świetle, widzi się, że był on zupełnie innym, niż fałszywie zmyślili go wrogowie Kościoła lub przedstawili mniej roztropni pisarze". [1])

Doświadczenia powyższe i poczynione na ich tle refleksje są niemniej cenne dla nas, w obecnej chwili jubileuszu św. Stanisława Kostki.

Objawów tak smutnych, jak w Anglji lub w Niemczech, niema wprawdzie u nas. Wrogów otwartych nie spotkał św. Stanisław w swej ojczyźnie. Nabożeństwo do niego, o ile wiemy, kwitnie w kraju; jest lubiany przez młodzież. Ale czy tylko kocha go i zanosi do niego prośby, jako do patrona, czy też upatruje w nim także wzór, który jej odpowiada i który pragnie naśladować — to jest inne pytanie i nad odpowiedzią na nie chcemy się tutaj zastanowić.

Osobiście nasuwają się mi tutaj wątpliwości tej samej natury, jakie poruszono zagranicą co do osoby św. Alojzego. Cokolwiek bowiem mówi się o psychice dzisiejszej młodzieży, w istotnych swych rysach pozostała ona niezmieniona: ideał, męstwo, hart woli imponują jej zawsze. Zmieniają się upodobania, nadpływają nowe prądy, zjawiają się nowe pola popisu, ale zasadnicza tendencja duszy młodzieńczej pozostaje niezmieniona: podziw i szukanie tego, co wielkie, wzniosłe, wieczne. Że wobec tego postać św. Stanisława Kostki, tego młodzieńca a zarazem bohatera, który kieruje się tylko najszlachetniejszemi pobudkami, idzie niewzruszenie naprzód wytyczoną drogą, nie lęka się nikogo

[1]) *Acta Apostolicae Sedis* z d. 1 lipca 1926 r., str. 259. — Na podobny fakt zniekształcenia osoby św. Franciszka Seraf. zwracał Pius XI parokrotnie uwagę w Listach, wydanych z okazji jego jubileuszu. To samo niebezpieczeństwo grozi dziś św. Teresie od Dzieciątka Jezus.

z ludzi i nie cofa przed żadną ofiarą, musi pociągnąć ku sobie młodzież, to nie powinno ulegać wątpliwości. O jedno więc tylko chodzi — byśmy jej w tem świetle, czyli zgodnie z prawdą przedstawili Świętego.

Czy to czynimy? — Sądzę, że nie zawsze i nie wszędzie. Tradycjonalny sposób wyobrażania św. Stanisława w sztuce i w literaturze, nie odpowiadający wymogom ani przedmiotowej prawdy ani czasów obecnych, zaciążył nad nami podobnie, jak widzieliśmy powyże w odniesieniu do osoby św. Alojzego, z niemałą szkodą dla młodzieży. W artykule niniejszym, który postawił sobie pytanie ogólnej natury, nie możemy oczywiście wchodzić w szczegóły, pragnęlibyśmy jednak wskazać parę zasadniczych braków, potrzebujących koniecznie reformy.

Pierwszym i najfatalniejszym może błędem jest to, że robimy z św. Stanisława dziecko; miłe, niewinne, święte, ale w każdym razie — dziecko. Najgorsze pod tym względem są obrazy. Liczne reprodukcje, które widzimy w różnych jubileuszowych publikacjach, mogą być cenne jako zabytki dawnej sztuki, ale chybiają celu, o ile młodzież ma z nich wyrobić sobie sympatyczne pojęcie o swym patronie; niektóre wyglądają raczej na jakąś karykaturę, niż na wizerunek Świętego. To robienie z niego dziecka, jakie spotykamy również w biografjach i przemówieniach, stoi przedewszystkiem w silnej sprzeczności z prawdą. Wszystkie ważniejsze wypadki z życia Stanisława rozgrywają się bowiem nie w dzieciństwie, lecz w młodzieńczych jego latach; już opuszczając dom rodzicielski, liczył czternaście lat, a umierał przecież jako młodzieniec osiemnastoletni.

Moment ten, dodajmy odrazu, jest ogromnie ważny dla sprawy, o którą nam głównie chodzi. Jeśli u nas chłopiec czternastoletni chce uchodzić za dorosłego, to naturalnie ani on, ani tem bardziej starsi od niego, nie zgodzą się na to, by „dziecko" obierać sobie za wzór; mogą je kochać, ale trudno im przyjdzie uwierzyć, że mają je naśladować. Trzeba więc raz zerwać z metodą przedstawiania miłego Świętego-chłopczyka, a pokazać młodzieży Stanisława-młodzieńca.

Czyniąc, wbrew prawdzie, z Świętego dziecka i odbie-

rając mu przez to możność przodowania dojrzalszej młodzieży, popełniamy, tym razem konsekwentnie, nowy zasadniczy błąd: pozbawiamy Stanisława cech, właściwych jego wiekowi i męskiej naturze, przedstawiamy go raczej w świetle jakiejś ślamazarnej, dziewczynkowatej poczciwości i przez to przynosimy ujmę zarówno jego osobie jak świętości.

W związku wreszcie z poprzedniemi stawiamy dalszy fałszywy krok. Zdegradowawszy Stanisława z roli młodzieńca i odebrawszy mu tem samem zdolność samodzielnego działania, wpadamy w to, co w stosunku do św. Alojzego wytknął ks. Martindale — tłumaczymy wszystko, co ważniejsze w jego duszy i postępowaniu, jako cudowne. Nie dostrzegamy nawet, że wtedy Święty musi przestać być „wzorem" dla młodzieży, bo jeśli całe jego życie było „jednym cudem", to cóż można w niem naśladować? Zresztą całe to założenie i rozprowadzenie jest mylne. Nadprzyrodzoność bowiem nie burzy natury, lecz udoskonala ją i każdy święty wyznawca musiał być przedewszystkiem człowiekiem charakteru i to nie jakimkolwiek, ale wybitnym, wyróżniającym się z pośród innych. Takim był więc i św. Stanisław i tę prawdę należy szczególnie starannie uwypuklić, bo ona głównie działa na młodzież. Trzeba przedstawić szczegółowo, jak w domu rodzicielskim i w Wiedniu, przy nauce i modlitwie, podczas ucieczki i w życiu zakonnem, Stanisław wykazywał te zalety wszechstronnie i w nadzwyczajnym stopniu. Wdzięczne to zadanie rozwinąć w całej pełni postać Świętego i uczynić go żywym przykładem dla innych.

Mniej zato uwagi możnaby kłaść na pozostałe szczegóły życia. Dwukrotna cudowna komunja św. i przywrócenie zdrowia, ocalenie przed pościgiem brata, walka z szatanem w widzialnej formie, zachwyty i objawienia, śmierć z miłości — wszystko to są szczegóły piękne, podnoszące cześć i nabożeństwo do Świętego wśród młodzieży, ale z natury rzeczy nie mogą być stawiane nikomu jako wzór do naśladowania. Wypada je zatem podnieść, gdy się głosi chwałę Stanisława, ale, o ile chce się go podać za wzór, trzeba położyć główny nacisk na wytrwałą, pozytywną pracę, osobisty wysiłek i ofiarę z siebie, które umożliwiły mu zdobycie świętości.

Podkreślanie czynnika przyrodzonego w życiu Świętego wymaga naturalnie wielkiej ostrożności. Można tu łatwo przesadzić, z ujmą dla pierwiastka nadnaturalnego i wpaść w drugą, gorszą jeszcze, ostateczność. Dokładna znajomość teologji i życia duchownego będzie tu drogowskazem, jak daleko można się posunąć w tem rozgraniczeniu, by nie osłabić zrozumienia roli łaski i cenienia środków do jej nabycia niezbędnych, sakramentów św. i modlitwy. W każdym jednak razie silniejsze, niż dotychczas, podkreślanie subjektywnych pierwiastków działania u św. Stanisława, jego rozwagi i energji, niezłomnej konsekwencji i wytrwałości, jest rzeczą niezbędną, jeśli chcemy, by młodzież nabrała rzeczywistego podziwu dla niego, uznała go za przykład godny naśladowania i zapragnęła naśladować.

Samo usunięcie wspomnianych powyżej niedomagań, nie zadowoli jednak wszystkich. Ktoś stojący z boku, a zwłaszcza niechętnie usposobiony dla Kościoła, może zarzucić, że całe to usiłowanie przyswojenia św. Stanisława epoce obecnej jest zbyt sztucznem, że wyciąga się go z średniowieczyzny i gwałtem przekształca się na coś „nowożytnego", by go narzucić dzisiejszej młodzieży.

Odpowiedź na ten zarzut daliśmy właściwie już przedtem. Nikt nie zaprzecza, że od połowy XVI w. do chwili obecnej społeczeństwo europejskie uległo głębokim przemianom. Był to okres potężnych zmagań, który przekształcił nie tylko polityczną mapę starego świata, ale i psychikę jego mieszkańców. Przewroty polityczne i społeczne, rozwój przemysłu i handlu, w dziedzinie zaś myśli pojawiające się w różnych formach skrajne prądy filozoficzne, pociągnęły za sobą nowe teorje, potrzeby i normy wartościowania. Zmienione stosunki wycisnęły wszędzie swe piętno — nie wyjmując młodzieży.

Młodzież ta wchłania w siebie z atmosfery dzisiejszej zarówno dodatnie jak ujemne pierwiastki. Z jednej strony porzuca dawną bierność, uczy się patrzeć krytycznie i rozróżniać; postępowanie jej staje się coraz to bardziej świadome, zmuszają ją do tego warunki życia. Z różnych stron dolatują ją coraz inne hasła, a zamieszanie pojęć, jakie ogarnęło wielką część starszego społeczeństwa, przenosi się

powoli i do młodszych; muszą więc myśleć, wybierać sami. Lecz obok tych momentów, które powinny działać raczej dodatnio na wyrobienie sądu i woli, nie brak i ujemnych. Obfitość wrażeń, nawał wiadomości z różnych dziedzin nauki, jakie się usiłuje wtłoczyć w młode głowy, hasła i nawoływania ze strony organizacyj, bądź otwarcie bądź skrycie hołdujących różnorodnym poglądom społecznym i politycznym, wszystko to działa w kierunku wręcz przeciwnym, niż poprzednie czynniki. Niższy, niż dawniej, poziom intelektualny, brak tęgich charakterów, przy równoczesnem polowaniu na efekt zewnętrzny i szukaniu tanich laurów drogą łatwą, zamiast gruntownej pracy, oto są następstwa tych ostatnich wpływów. I jeśli starsze społeczeństwo nie cofnie zawczasu młodego pokolenia z drogi, na którą je pchnęło przez własną lekkomyślność i niedbalstwo, to rezultatem dzisiejszego wychowania będzie stopniowy upadek kultury duchowej, a z nią obniżenie poziomu umysłowego i moralnego u ogółu.

Cofnięcie, o jakiem mówimy, nie może naturalnie być równoznaczne z zacofaniem; nie ma odrzucać realnych zdobyczy czasów najnowszych, tylko ma je wykorzystać racjonalnie przez zastosowanie w użyciu ich miary złotego środka i trzymanie się reguły podporządkowywania rzeczy mniej ważnych ważniejszym. Jako przykład w tej mierze, może nam posłużyć tak modna dziś kwestja sportów.

Nikt nie odmówi sportom niemałych wartości wychowawczych, zarówno dla ciała, jak dla ducha, ale te korzyści uwarunkowane są bezwzględnie ścisłem przestrzeganiem wspomnianych dopiero zasad; bez tego sport musi się stać szkodliwym, na co dowodów nie brak. Uprawiany jednostronnie pociąga za sobą, obok rzadszych zresztą ujemnych astępstw dla zdrowia ciała, wzmagającą się coraz bardziej płytkość w dziedzinie duchowej, która pojawia się, niestety, przedewszystkiem wśród starszego społeczeństwa. Rzetelnej pracy i zasłudze poświęca się dziś mało miejsca, o ludziach zasłużonych i tych, co padli ofiarą prawdziwego poświęcenia, ledwie się wspomina, ale opisami sportów zapełnia się całe szpalty dzienników i pism specjalnych, podobizny ludzi, którzy mogą być umysłowemi i moralnemi kalekami,

lecz umieją dobrze kopać, skakać czy walić pięścią, albo mieli szczęście stać się sławnymi aktorami filmowymi, rozsyła się po całym świecie, a imiona ich są szerzej znane, niż uczonych, literatów i bohaterów. Nawet tragiczne czy wprost barbarzyńskie zajścia, pociągające za sobą niejedną ofiarę, nie są w stanie zmienić tego stanu rzeczy, bo podtrzymują go z jednej strony wkładane na ten cel olbrzymie sumy pieniężne, a z drugiej płytkość społeczeństwa, tak rażąca zwłaszcza w okresie powojennym. Zahamowanie tego niezdrowego rozpędu, wprowadzenie umiłowania sportów na tory umiarkowane, to jest postulat konieczny doby dzisiejszej — zwłaszcza ze względu na młodzież. Bo gdyby młodzież nasza miała się wychowywać nadal w takiej atmosferze, i z niej czerpać pojęcie o tem, co wielkie i wzniosłe, z niej pobudkę i zapał do mniemanego „czynu", to niewiele moglibyśmy liczyć na jej i na naszą przyszłość.

Kwestja sportów jest tylko jednym z przykładów, a analogicznie i z odpowiedniemi poprawkami możnaby powiedzieć i o innych zagadnieniach, czy prądach doby obecnej. Wszędzie okazuje się jedno i to samo, że rzecz może być dobra i przynieść pożytek, ale pod warunkiem, że rozwaga i umiarkowanie będą towarzyszyły jej użyciu. Ponieważ zaś oba te przymioty, a zwłaszcza drugi, mogą istnieć wyłącznie u jednostek, posiadających wystarczającą moc woli, przeto ostatecznie całą rzecz wypadnie sprowadzić do jednego naczelnego zagadnienia — wyrobienia i pogłębienia charakterów. Jest ono zresztą potrzebne tem bardziej, że młodzież obecna, zwłaszcza większych miast, wychowuje się przeważnie w atmosferze niesprzyjającej i jest wystawiona na rozliczne podniety do złego, wobec których, poza czynnikami nadprzyrodzonemi, najpewniejszą rękojmią może być silna, niewzruszona wola, oparta na zdrowych zasadach. Wyrobienie takiej woli staje się też z postępem czasu coraz ważniejszem zadaniem wychowania, które musi dążyć do tego, by uodpornić młodzież w e w n ę t r z n i e przeciw ujemnym wpływom zewnętrznym. Innego wyjścia niema; wpływów tych bowiem nikt doszczętnie nie wytępi, rady zaś

dobrej młodzież często nie ma, albo, choć ma, nie chce jej słuchać.

Samo wytknięcie celu pracy wychowawczej nie wystarczy jednak, dla osiągnięcia pomyślnych wyników potrzeba nadto odpowiedniej metody. Charakter, siła woli imponują każdemu, zawsze i wszędzie, ale trzeba umieć przedstawić ich doniosłe znaczenie, pobudzić do starania się, podtrzymać w usiłowaniach. Do tego nie wystarczy wszakże samo przekonywanie, zwłaszcza gdy chodzi o młodzież, na którą czynniki emocjonalne i żywy przykład działają z reguły silniej niż suchy głos rozumu. I dlatego wskazanie jej za wzór młodzieńca, który potrafił bohatersko przebić się przez wszelkie trudności, zewnętrzne i wewnętrzne, doszedł do całkowitego panowania nad sobą i zdołał zwycięsko przeprowadzić wszystkie swe plany, będzie bez wątpienia potężną pobudką do pracy nad sobą.

Takim właśnie żywym wzorem jest św. Stanisław. Mówiąc to, nie zapominamy bynajmniej, że obracał on się w czasach i środowisku zupełnie odmiennem od dzisiejszego i dlatego różnił się pod niejednym względem od młodzieży obecnej. Ale nikt nie może zaprzeczyć, że wymienione uprzednio zalety, jakie dla tej młodzieży są najważniejsze, a z postępem czasu będą niemi jeszcze bardziej, posiadał w stopniu wysokim, można śmiało powiedzieć, nieprześcignionym. Wśród trudności, jakie napotykał w domu rodzicielskim i w Wiedniu, ze strony swoich i obcych, okazał on taką rozwagę, nieustraszoność i stałość woli, że przezwyciężył wszystko i celu dopiął. W nim więc, rówieśniku swym, młodzież nasza znajduje i jednego z pośród siebie i uosobienie tych przymiotów, które jej są najpotrzebniejsze, by mogła, jak on, iść naprzód ku ideałom i dojść do prawdziwej wielkości, jak on do niej doszedł. Postać Stanisława staje przed nią, otoczona nimbem tego samego męstwa i bohaterskiego piękna, jakie i ona pragnęłaby posiąść, a któremu równego dziś nie znajdzie. W tem leży aktualność jego przykładu, w tem jego „nowożytność".

Tak ujęty, wiernie i w świetle prawdy, św. Stanisław Kostka, młodzieniec-bohater, w którym harmonijnie zlewa się czar młodości z postawą rycerza, spokój i równowaga

ducha z niezwykłą inicjatywą w działaniu, łagodność i dobroć z męstwem nieustraszonem, może być wzorem dla dzisiejszej młodzieży, potrafi ją niezawodnie ująć i porwać. Gdy ta młodzież zrozumie, że jej patron był również człowiekiem, że myślał i czuł jak ona, że do wielkości i sławy doszedł nie przez samo tylko cudowne działanie łaski, ale także własną pracą i że pracy tej jest najpiękniejszym wzorem, wówczas uzna w nim wodza i pójdzie za nim.

Ks. Stanisław Podoleński

Aleksander II.

(Dokończenie)

W kraju, przyzwyczajonym od wieków do regulowania wszystkich dziedzin życia przez władzę państwową, reformy, skoro powszechnie uznana już była ich nieodzowność, powinny być dekretowane szybko i stanowczo, jako własna inicjatywa rządu, własne jego dzieło, nieodwołalnie dokonane. Nie widać było ani śmiałej inicjatywy, ani planu reform ze strony rządu, wówczas nawet gdy już powszechnie wiedziano, że dawny stan rzeczy trwać nadal nie może. Zwlekano z nadaniem reform, oddawna zapowiedzianych, trzymano się kurczowo *status quo,* zamykano usta ludziom, próbującym poddać rzecz przychylnej nawet dyskusji; reforma, wreszcie zadekretowana, miała cechę porażki rządu, ustępstwa, wymuszonego przez napór żywiołów niezadowolonych. A więc ani kreacja, ani systematyczne wykonywanie zgóry ułożonego planu, lecz cofanie się przed nacierającym przeciwnikiem i ustępowanie mu jednej reduty za drugą z łańcucha, okalającego twierdzę carską.

Lecz nietylko ducha inicjatywy i twórczości brakło carowi i jego rządowi, brakło, oprócz tego, konsekwencji w raz już rozpoczętem działaniu, lojalności w dotrzymywaniu danych przyrzeczeń i zobowiązań. Nielojalność ta, naprzód, wypływała z cech charakteru carskiego. Należał Aleksander II do tych natur, dla których decydowanie się na czyn sprowadza ciężką duchową udrękę. Przechodził przed każdą ważniejszą decyzją długą walkę wewnętrzną, w której ścierały się ze sobą bez wyniku motywy i kontrmotywy. Wreszcie, decyzja zapadała nagle, nie wskutek dojrzałego zba-

dania i rozważenia sprawy, lecz wskutek znużenia własnemi wątpliwościami i potrzeby zakończenia męczącego procesu duchowego. Lecz i zapadła decyzja nie kładzie kresu chwiejności. Po spełnionym czynie wątpliwości rozpoczynają powtórną ofenzywę, ponawiają atak, wywołują spóźnioną reakcję. Chwiejny charakter władcy, nie mogąc już unicestwić dokonanego czynu, osłabia go, paraliżując wykonanie, odwołując częściowo działanie. To piętno własnego usposobienia odcisnął Aleksander na dziele reform. Każdą reformę poprzedzał długi okres wahań, a po reformie, z wyjątkiem poniekąd włościańskiej, następowała szybko reakcja, pod której wpływem drogami okólnemi i niejako ratami odrabiano to, co już było uroczyście usankcjonowane i promulgowane. Chwiejność taka jest znacznie niebezpieczniejsza w okresie reform, niż w epoce utrwalonego systemu rządów i, jeśli istnieją w państwie elementa fermentu wewnętrznego, to taktyka taka zdolna jest doprowadzić je do stanu wrzenia.

Lecz ani car, ani doradcy jego nie znali psychologji narodów. Jakże przypominają oni pod tym względem monarchów i ministrów Francji przedrewolucyjnej. Wielu z nich — mówi Tocqueville — byli to ludzie wielce kompetentni w swej specjalności, gruntownie znający wszystkie subtelności praktyki administracyjnej, lecz w tej wielkiej sztuce rządzenia, która uczy pojmowania społeczeństwa w jego całokształcie, sądzenia o tem, co odbywa się w umysłach mas, i przewidywania wyników tego procesu, byli oni takimi samymi profanami jak lud, gdyż tylko instytucje wolne mogą nauczyć mężów stanu tej sztuki.

A więc powinien był pamiętać o tem car-reformator, że poddani jego, konserwatyści czy liberałowie, reakcjoniści czy radykaliści, szlachta czy raznoczyńcy, byli dziećmi rządów despotycznych i pewne rysy, wyrabiające się pod despotyzmem, wspólne były wszystkim. Pilnie baczyć winien był na swoje słowa, dochodzące do ogółu, i stosować dyscyplinę do siebie samego i do swych doradców. Carowi samowładnemu i jego pomocnikom nie wolno zdradzać się przed ludem z pomysłami chwili, których ziszczenie nie leży w poważnych zamiarach władcy, a nawet może — w jego mocy. Kaprys carski, wyjawiony poddanym, staje się zapo-

wiedzią ukazu. Rzucając pół-obietnice, otwiera naoścież wrota dla pragnień i nadziei mas. Pragnienia te, z ciemni wywołane, obudzone, to siła, która ulega własnym prawom i nie da się łatwo zażegnać; gdy pragnienie, przez despotę obudzone, nie zostanie ziszczone, obraca się ono z całą mocą doznanego zawodu przeciwko niesłownemu władcy. Aleksander II nie wyciągnął nauki z losów Aleksandra I, którego metodą było rzucanie pół-przyrzeczeń, pół-obietnic i który, wygłaszając liberalne zdania, sądził, iż naród będzie mu wdzięczny, gdy chociaż w słowach złoży daninę wolności i da do zrozumienia, że wolność poddanych to jego marzenie. Mniej ekspansywny i mniej teatralny od swego stryja i imiennika, zdawał się jednak Aleksander II, również jak tamten hołdować, w pierwszych latach swego panowania, utopji dobrotliwego samowładztwa, humanitarnego, liberalnego absolutyzmu, wszechwładnego panowania nad swobodnymi i szczęśliwymi niewolnikami. Uwaga Adama Czartoryskiego, iż Aleksander I chętnie zgodziłby się na to, aby każdy był wolny, gdyby tylko wszyscy dobrowolnie spełniali wyłącznie jego wolę, da się w znacznej mierze zastosować i do Aleksandra II.

Słabości monarchy odbiją się na państwie, przywykłem od wieków otrzymywać wszelki impuls od tronu. Ludzie, otaczający tron, będą urabiać się na modłę carską przez bezpośrednie naśladowanie, ludzie, zdala nawet od tronu stojący, przez intuicję, czujność, wyrabiającą się w państwach despotycznych. Wpływ, wywierany na rzesze miljonowe przez monarchę, wynika nie z siły jego indywidualności, lecz z olbrzymiego położenia, jakie zajmuje. Jest car, nawet słaby, niezależnie od swej woli, wielkim aktorem dziejowym, nie może uchylić się od wpływania na bieg wydarzeń, na kształtowanie ludzi i rzeczy. Tworzy mimo wiedzy, odpowiedzialny za wszystko, co dzieje się w jego imieniu, co pokrywa się powagą jego urzędu. Gdy odsuwa się od spraw stanu, gdy oddaje się życiu prywatnemu, grze w karty, spędza czas z kochankami, już przez sam swój absenteizm, przez swą bierną abstynencję polityczną powoduje wielkie skutki; odpowiedzialny jest za swe czyny i za swą bezczynność, za swe akta i za swą bierność. Bezczynnością swą działa, bez-

wolą nadaje piętno dziejom swego państwa, a nawet i układowi stosunków międzynarodowych. Chwiejnością swą nadaje ruch wahadłowy całemu biegowi życia politycznego Rosji, a oscylacje te muszą rozbujać, ożywić drzemiące żywioły rewolucji.

Reformatorowi Rosji przypadało z natury rzeczy stanowisko środkowe między reakcją a rewolucją; należało reformować stopniowo, wychowywać i organizować naród do samoistnego życia, aby z czasem powołać go do roli czynnej, a jednocześnie czuwać nad tem, by nie rozchwiać tej władzy, która była jedynym ośrodkiem siły organizującej, nie upuścić jej na bruk i nie otworzyć okresu zamętu. Przetworzyć a nie rozchwiać, przebudować a nie obrócić w gruzy — zadanie niełatwe. Że Aleksander II ulegał działaniu dwóch sił, prądowi zmiany, reformy i uczuciu troski o zachowanie historycznego ośrodka władzy, to zrozumiałe. Że szukał stanowiska środkowego między dwoma krańcami — nieruchomością zastoju, zamrożeniem Rosji, jak to z czasem za Aleksandra III zalecał Leontjew, a zmianą nagłą wszystkiego, to naturalne. Katastrofą dopiero stawało się to, że car-reformator, znalazłszy się na rozstajnych drogach, gdzie krzyżują się dwa wichry, nie wiedział dobrze, w którą skierować się stronę, dokąd dojść i na jakiem zatrzymać się stanowisku. Oscylowanie cara między dwiema ostatecznościami, to nie było zespolenie dwóch zasad, zachowania i naprawy, które, według Burke'a, stanowi zasadę dziejów Anglji, lecz ciągła walka dwóch zasad, rozdzierająca duszę carską w ciągu dwudziestosześcioletniego panowania. Z dwóch biegunów car ciążył żywiej ku zachowawczemu, lecz ten pierwiastek zachowawczy w nim to nie naturalny hamulec, miarkujący pęd ku zmianie, lecz bezładne szarpanie cugli wtył, wprawiające wóz państwowy w konwulsyjne drgania. Car był wzorem dwoistości wewnętrznej; z jednej strony — obstawanie, rozumowe i uczuciowe, przy zachowaniu istniejącego stanu, z drugiej strony — głucha świadomość, iż dłużej istniejący stan trwać nie może, a brak świadomości celu i mety, w duszy nie żywy obraz, lecz zaledwie mdłe przeczucie nowego życia, odnowionych kształtów. Współistnienie dwóch sprzecznych dążności, bez żadnego zdecydowanego

kompromisu między niemi, bez syntezy — oto obraz duszy reformatora, złowrogo odciśnięty na całej epoce.

Ludzie, zaszczyceni audjencją u Aleksandra II, nieraz napróżno usiłowali odgadnąć sens pytyjskich orzeczeń cara. Na początku 1859 roku przedstawia się Aleksandrowi Isakow, mianowany kuratorem okręgu naukowego moskiewskiego. Jako zwierzchnik nietylko szkół, lecz i cenzury, chciałby Isakow wyczuć w rozmowie z carem, czy ma trzymać się starego systemu kneblowania ust w sprawach publicznych, czy też dać folgę proklamowanej, jako hasło postępowej Rosji, zasadzie jawności. „Jestem przekonany, — rzecze Isakow do cara — że jawność jest konieczna". „I ja także — odpowie cesarz — tylko że u nas panuje zły kierunek". Na czem polega ten zły kierunek, tego cesarz nie wyjaśnił, i kurator pojechał do Moskwy z tą dwuwykładną instrukcją. [1])

Nikitienko, mianowany członkiem komitetu, mającego nadawać pożądany kierunek słowu drukowanemu, przedstawia się cesarzowi. Chwyta skwapliwie słowa carskie, usiłuje wyłowić jakąś dyrektywę dla siebie. „Pożądane jest, — mówi cesarz — abyś pan wpływem swym oddziaływał na literaturę w ten sposób, ażeby ona działała na rzecz dobra publicznego, w zgodzie z rządem... Są dążenia, które nie są zgodne z widokami rządu. Należy je tamować. Lecz nie chcę żadnych środków krępujących"... [2])

Tak, ale — to była zwykła treść sentencyj carskich, w początkach zwłaszcza panowania, w najważniejszym okresie nadawania kierunku i tonu rządom. Car był niby w zasadzie za jawnością, ale w istocie drażniło go nawet, jeśli ktoś w prywatnej u dworu rozmowie wyjawiał prawdę o nadużyciach urzędników. Zaraz na wstępie rządów spotyka u cesarzowej słynnego lekarza Pirogowa, który osobiście przeżył piekło Sebastopola i opowiada o kradzieżach i nadużyciach urzędowych, jakie tam się działy. Aleksander z irytacją słucha relacji Pirogowa, podnosi głos i mówi: „Nieprawda,

---

[1]) Nikitienko. Zapiski i Dniewnik. Tom I, Petersburg. Wydanie 2-gie 1904, str. 545.

[2]) Nikitienko, I, 556.

to niemożliwe!" Pirogow nie zbił się z tropu i obstawał przy tem, iż wszystko to widział na własne oczy. Car najwidoczniej nie lubił takiej bezwzględnej otwartości. [1])

Aleksander II był z natury swej raczej zachowawcą niż nowatorem, zachowawcą — z braku potrzeby tworzenia życia na modłę własnego ducha, z braku siły twórczej, niepokoju twórczego, z obawy rzeczy nowych, z kwietyzmu. Wielkie wydarzenia jego panowania sprowadzone były przez przemożny bieg rzeczy. Z własnego impulsu gotów był usunąć, zaraz na wstępie rządów, potworności, któremi Rosja zbyt jaskrawo różniła się od świata cywilizowanego, zwłaszcza rzeczy, poczęte w nieprzytomnym okresie kilkuletnim po 1848 roku. [2]) Niebawem dał się unieść potokowi dziejowemu, który parł ku reformom. W sprawie reformy włościańskiej nawet zdobył się na walkę z opozycją reakcyjną. Po za tem był w defenzywie przeciwko siłom, które parły naprzód, stawiając pewien opór, słabszy zresztą, mocom, które usiłowały cofnąć Rosję do dawnego stanu. Rozumiał, iż po wojnie krymskiej integralny konserwatyzm był absurdem. Przychylił się przeto ku pewnym reformom, dzięki giętkości swej natury, która nie opierała się uparcie naporowi wydarzeń. Były w nim, jak trafnie stwierdza jeden z nowszych autorów, pewne rysy, po matce odziedziczone, zbliżające go do niektórych Hohenzollernów, do Fryderyka Wilhelma III, jego dziadka, i do Wilhelma I, wuja, obydwóch ludzi bez wybitnych zdolności, lecz dość rozsądnych, dość giętkich na to, by schylać czoło przed przemożnemi faktami i mocniejszymi ludźmi. [3]) Przyjmował więc po kolei: reformy, a potem walkę z ruchem rewolucyjnym, ustępstwa dla Polski, a później dziką walkę z polskością,

[1]) Barsukow. Życie Pogodina. Tom XIV. Petersburg. 1900 r., str. 121, 122.

[2]) I tu, atoli, nie był konsekwentny. Na raporcie Norowa z 1856 roku, przy punkcie, dotyczącym zmniejszenia opłaty za naukę w uniwersytetach, nakreślił Aleksander: „Pozostaję przy mem dawnem zdaniu, iż nie należy dopuszczać zmniejszenia opłaty w uniwersytetach". — S. M. Seredonin. Istoriczeskij obzor diejatielnosti komitieta Ministrow. Petersburg. 1902 r. Tom III. część II, s. 178.

[3]) Baron B. S. Nolde. Pietierburskaja missija Bismarka. 1859—1862. Wydawnictwo „Płamia". Praga. 1925 r., str. 40, 41,

wojnę turecką, a pod koniec gotów był przyjąć nawet podobiznę systemu przedstawicielskiego. Gdy wypadało, wreszcie, krok stanowczy uczynić, z godnością i melancholją, a nie bez obawy i nie bez zastrzeżeń myślowych, kładł swój podpis carski na aktach dziejowych, których duchowym sprawcą nie był. Był to mieszczanin carskości, mierny, wyniośle poprawny, chłodny. Ta zewnętrzna poprawność pokrywała wewnętrzny niepokój, który był jedną z głównych przyczyn jego chwiejnego, pewnego sprzeczności postępowania. Aleksander II zdawał sobie nieźle sprawę z kruchości całej budowy, pozornie tak mocnej. Rządy carskie trzymały się solidarnością biurokracji, ślepym posłuchem wojska, bezwładem i dezorganizacją społeczeństwa oświeconego, niby mistycznem, w istocie interesownem przywiązaniem ludu do osoby, a raczej do urzędu cara, rozdawcy ziemi. Siła czynna państwa ześrodkowana była w carze, biurokracji, wojsku, i gdy ta Rosja umundurowana chwiała się, groził państwu chaos. Mikołaj I poczuł kruchość swego położenia w czasie buntu dekabrystów, i w czasie powstania listopadowego polskiego, Aleksander II odczuł ją w czasie wojny krymskiej. Książę Piotr Dołgorukow, który przyjrzał się zbliska machinie rządowej u szczytu i u podstawy, wypowiadał w roku 1862 na emigracji w książce o „reformach w Rosji" przekonanie o kruchości monarchji rosyjskiej. „Niepodobna spotkać monarchy bardziej pochlebstwami osypanego i pozornie więcej ubóstwianego, niż mniemany samowładca wszech Rosji, lecz gdyby (co może łatwo go spotkać) zadrżała ziemia pod jego stopami, Europa ujrzałaby ze zdumieniem, z jaką szybkością runąć może rząd, któremu brak sympatji narodu, a który opiera się jedynie na sile brutalnej". Gdy ruch rewolucyjny zaczął się rozwijać, u szczytu państwa miano wrażenie, iż albo tam u dołu ludzie mylnie sądzą, iż można wstrząsać mocno państwem bez obawy zarysowania się gmachu, albo właśnie pragną rozchwiania się państwa.

Słaby następca Mikołaja I czuł, że do groźnej sprawy rządzenia Rosją trzeba użyć pomocy ludzi z mocniejszego kruszcu, niż on sam. Ojciec imponował mu zawsze swą nieugiętością, jednolitością, brakiem wątpliwości; sugestja,

wywierana przez obraz ojca, trwała i po jego śmierci, pojęcie potęgi Rosji, silnych rządów związane było w jego umyśle z doradcami ojca, przy życiu pozostałymi. Gdy chodziło o sprawę ważną, zwracał się do nich; na kongres pokojowy do Paryża śle stylowego przedstawiciela epoki ojcowskiej Aleksego Orłowa, do reformy włościańskiej, sądowej używa przysłowiowego biurokraty-despoty szkoły mikołajewskiej Panina. Ci ludzie reprezentowali w jego oczach tradycję mocnych rządów, doświadczenie, wytrawność, w nich widział siłę, rozum stanu. Słusznie stwierdza cytowany już przez nas autor, że szkoła mikołajewska tworzyła dla Aleksandra jakby stałą rezerwę przyzwyczajeń i tendencyj, i że powracał mechanicznie do tradycji mikołajewskiej, za każdym razem, gdy słabły sprężyny działalności reformatorskiej, narzucone mu przez nowe warunki.[1]) W wydanej po śmierci Aleksandra II książce francuskiej, zawierającej naiwną apologję księżnej Jurjewskiej i zmarłego cara, a podającej sporo szczegółów z jego życia prywatnego, znajduje się wzmianka o tem, że Aleksander, przed udaniem się w podróż lub przed spełnieniem ważnego aktu państwowego, udawał się zwykle do trumny ojca, tu długo przebywał w skupieniu, i „jakby rozmawiał ze zmarłym cesarzem, aby otrzymać od niego radę czy zbawienne natchnienie".[2])

Rządziły wypadki, rządzili ludzie, a Aleksander zachowywał atrybucje i pozory samowładztwa, sumiennie przekonany, że władza jego potrzebna jest Rosji i że jego świętym obowiązkiem utrzymać ją jeśli nie nietkniętą, to jaknajmniej nadwyrężoną. Obrona odziedziczonej po przodkach władzy płynęła u Aleksandra nie z żądzy poddania Rosji swej władnej woli, lecz z przeświadczenia, że zachowanie władzy historycznej jest niezbędne dla państwa, a bodaj bardziej jeszcze z instynktownego przywiązania do tej tradycyjnej władzy. Uczuciami, wyobraźnią, nawyknieniami zrósł się z tą władzą; ma dla niego urok tradycji wieków, święto-

[1]) Uwagi przelotne a bystre barona Noldego, w cytowanej książce. Autor ten stwierdza, że literatura historyczna nie posiada dotąd charakterystyki Aleksandra II.

[2]) Alèxandre II. Détails inédits sur sa vie intime et sa mort, par Victor Laferté. Paris. 1882, p. 117, 118.

ści — ta olbrzymia władza carska, której hołd składali ludzie wszelkich narodowości, wybitne nieraz umysły. Robert Owen, August Comte, nasz Hoene-Wroński, snując rozległe plany, zwracali w swoim czasie wzrok i nadzieje ku tej potężnej władzy. A i za samego Aleksandra II fascynująco jeszcze działały potęga i przepych dworu petersburskiego na cudzoziemców; ślady tego znajdziemy w „Dyplomatycznych wspomnieniach" lorda Loftus, we wspomnieniach Teofila Gauthier, który odwiedził Rosję w 1865 roku. Aleksander II, wychowany w atmosferze hołdów, składanych ojcu jego przez własnych poddanych, przez obcych obywateli i monarchów, nabył upodobania uczuciowego, romantycznego do atrybucyj urzędu carskiego, nowoczesne urządzenia demokratyczne były dlań oschłe, niezrozumiałe, miał do nich niesmak. Car, występujący z przepychem, z nimbem świętej władzy, otoczony przez metropolitów, biskupów, w mitrach i szatach złotem błyszczących, w otoczeniu świetnie ubranych dygnitarzy, jenerałów, wśród pień religijnych, okrzyków wojska i tłumów: cały aparat zewnętrzny despotyzmu teokratycznego petersburskiego, skojarzonego z tradycją starego carstwa, stanowił atmosferę, wśród której car czuł się dobrze, innej Rosji nie czuł, nie widział jasno, nie rozumiał; nie pojmował swojej carskiej roli w tej jakiejś odmiennej, upragnionej przez nowatorów Rosji. Rosja, przekształcona na modłę zachodnio-liberalną, z władzą cara ograniczoną, a więc sprofanowaną, przedstawiała mu się jako spaczenie wspaniałego systemu, ryzykowna chybiona przeróbka jednolitego gmachu, monarchja skarłowaciała, kaleka, kulejąca; okaleczone, zeszpecone dawne samowładztwo, orzeł bizantyjski ze skrępowanemi, połamanemi skrzydłami, płaszcz gronostajowy pocięty, podziurawiony, z korony wyjęte najcenniejsze klejnoty. Ruina dawnego, słabość i szpetność na miejsce siły i piękna, na miejsce starych świętości świętokradztwo, po abdykacji ze starej władzy wyrzuty sumienia, a w skutku — bezład i koniec wielkiej Rosji. Umysł Aleksandra II, również jak umysł jego ojca, wchłonął chętnie patetyczne tezy Karamzina o niezbywalności samowładztwa: samowładztwo to ciężki obowiązek, którego zrzec się car nie ma prawa, bo stanowi ono rękojmię

szczęścia miljonów poddanych, których Bóg powierzył jego władzy, rękojmię jedności i potęgi państwa, które odziedziczył po przodkach. Ustąpić tej władzy — to roztrwonić skarb, którego car jest depozytarjuszem, a który winien przekazać następcom nietykalny, bodaj pomnożony, lecz nie uszczuplony.

Wprowadzenie samorządu, czyli powołanie ludności do administrowania sprawami, na początek lokalnemi, utworzenie sądownictwa, niezależnego od administracji, z jawnym przewodem sądowym i sądami przysięgłych, pewne ulgi w dziale cenzury — było to uchylenie wrót więziennych po długiej niewoli; przez te wrota wkraczał do pewnych dziedzin życia publicznego i dochodził do głosu żywioł społeczny. W porównaniu z wymusztrowaną po wojskowemu Rosją mikołajewską, zmuszoną znosić samowolę administracji z zakneblowanemi ustami, w oczach nie znoszącej szemrania biurokracji, były te początki wolności obrazem niesforności, braku dyscypliny. Wkraczał do życia zastęp ludzi nowych, nieumundurowanych, wychodzący z długiego okresu niewoli z buntem wewnętrznym długo tłumionym, żądzą przeczenia, ludzi, którym po milczeniu, dotąd przymusowem, spieszno było przemówić. Postawa tej emancypującej się ludności będzie nieraz wyzywająca, formy szorstkie, umyślnie lub nieumyślnie plebejuszowskie, będą to parwenjusze wolności, z nieuniknionemi cechami wyzwoleńców. Łatwiej było i Aleksandrowi i jego uchodzącym za liberałów ministrom przystać teoretycznie na pewne koncesje dla wolności, niż przyzwyczaić się do szorstkiego dotknięcia, do ostrego głosu, do całego niezwykłego dla nich tonu tej rosyjskiej, młodej wolności. Aleksander, przywykły do tradycyjnych form hierarchji, do uległości, do dworskiej etykiety, nie znosił nerwowo otwartej opozycji, nie mógł uwolnić się od pojęć patrjarchalnego despotyzmu, reformy traktował jako osobiste dobrodziejstwa, poddanym świadczone. W tych pojęciach utwierdzało go otoczenie dworskie, które patrzyło nadal na cara, jako na dobrotliwego faraona, który, gdy jest łaskaw, świadczy dobrodziejstwa swemu ludowi, gdy, zaś lud jest niewdzięczny i krnąbrny, faraon cofa swą łaskę

a okazuje srogość: pogląd, nie odbiegający od czytanej dzieciom w szkołach rosyjskich bajki o złotej rybce, która wiele dobrodziejstw wyświadczyła rodzinie rybaka, lecz gdy zachęceni tem prostacy przekroczyli miarę rozsądnych żądań, rybka przywróciła ich do stanu dawnej nędzy i oto znowu siedzą nieopatrzni nędzarze nad rozbitem korytem. Delikatne ucho cara i dygnitarzy nie mogło przywyknąć do obyczajów pierwszego okresu emancypacji, do praktyk i manier pierwszego pokolenia poddanych, wyzwalających się na obywateli. Aleksander II powtarzał zdanie, iż służy swemu narodowi, lecz i Mikołaj I frazes ten powtarzał przy lada okazji, w istocie zaś panowało w sferach rządzących przeświadczenie, że monarcha, wznoszący się jak bożyszcze po nad ludem, sam jest sędzią swej służby dla narodu. Pierwsze pokolenie biurokratów, które zetknęło się z początkami wolności w realnem rosyjskiem życiu, musiało dopiero z wielkim wysiłkiem wyrabiać w sobie nową psyche, musiało przebyć przełom wewnętrzny, zerwać z całym światem pojęć i nawyknień; niema śladu, aby przełom ten rozpoczął się na dobre za rządów Aleksandra II. Łatwiej było dla Aleksandra II, Wałujewa, Gołownina, Aleksandra Gorczakowa, wielkiego księcia Konstantego Mikołajewicza rzucić garść frazesów o potrzebie reformy rządu, o wolności, o konstytucji nawet, niż przystosować swe postępowanie do tych skromnych nawet reform, które zostały nadane. Wówczas, gdy dla męża stanu było rzeczą jasną, że wraz z reformami liberalnemi musiała przyjść, jako ich konsekwencja, jako część składowa nowego stanu rzeczy, swobodniejsza krytyka działań rządu, car i biurokraci oczekiwali, iż po dobrodziejstwach reform ustąpić powinno i to niezadowolenie i szemranie, które dotąd się rozlegało, a samowładztwo wesprze się odtąd na powszechnej aprobacie wdzięcznych poddanych i dalszą krytykę władz traktowali jako dowód niewdzięczności, nienasycenia, niepoprawności poddanych.

Rozsądek, doświadczenie wieków, i elementarna nauka, z wojny krymskiej płynąca, wskazywały, zdaje się, wyraźnie, iż obstawanie uparte przy zachowaniu dawnego systemu rządów doprowadzić musi w ostatecznym wyniku do katastrofy. Zachowanie władzy historycznej w Rosji, a nierucho-

mość zastoju, to nie tylko nie były synonimy, lecz w istocie były to zadania nawzajem sobie sprzeczne; carat, zacinając się przeciwko reformom, musiał był doprowadzić do rewolucji. Najoświeceńsza osoba z rodziny carskiej, wielka księżna Helena Pawłówna, ujmowała tę prawdę w formułę, iż despotyzm jest wrogiem monarchji. Lecz Aleksander II, uznawszy, zdawało się, tę prawdę i przychylając się ku potrzebie reform, jednocześnie dawał ucho i argumentom maksymalistów zastoju, którzy twierdzili, iż nie należy nic poruszać w dotychczasowym systemie, gdy bowiem poruszy się choćby jeden kamień, runie wszystko. *Sit, ut erat, Russia, aut non sit.* Przy najmniejszej próbie reformy ukazywali carowi widmo wielkiej rewolucji francuskiej, lub rewolucji europejskiej 1848 roku. Według nich, rewolucje były zawsze tylko wynikiem miękkości i ustępliwości monarchów i rządów. Puszczano w obieg i argument, iż ruch reformistyczny wspomagany jest przez pieniądze obce, zwłaszcza angielskie, lub przez intrygę polską, celem zniszczenia Rosji; po wojnie krymskiej mógł ten argument pieniędzy angielskich czy francuskich, lub działań polskich czynić wrażenie. Zamawiano nawet memorjały u pozakrajowych przyjaciół Rosji i caryzmu, zbrojnych w większe doświadczenie polityczne, na którem zbywało reakcjonistom rosyjskim, i starano się rzucać ich głos na szalę, by tem pewniej przeważyć argumenta reformistów. W 1858 roku Djonizy Zubrzycki, archeolog i historyk ruski z Galicji, już od czwartego dziesięciolecia XIX wieku pozostający w ścisłych stosunkach z Pogodinem i innymi slawistami rosyskimi, a przez ich pośrednictwo i ze skarbem rosyjskim, napisał na prośbę Pogodina obszerny list o sprawie włościańskiej w Austrji z uwagami o Rosji.[1]) Pogodin odczytał list ten w Akademji

[1]) Zubrzycki na starość nauczył się po rosyjsku i w tym języku, nakładem Stauropigii, ogłosił w latach 1852—1854 pracę: Historja dawnego Księstwa halicko-ruskiego. W liście do Pogodina w 1854 pisał, iż „wypełnił swój zamiar, to jest pokazał nieukom, że nasi i innych ziem ruskich książęta, nawet i moskiewscy, pochodzili z jednego rodu, że ziemia nasza (t. j. ówczesna Galicja wschodnia) była częścią ogólnego świata rosyjskiego, że marzenie o odrębnych Rosjach to absurd, a dzielenie Rosji na Wielką, Małą, Białą, Czerwoną, to także niedorzeczność, gdyż od dawien dawna stanowiła ona jeden naród: *Quod demonstrandum erat*".

Nauk, kopia listu złożona została cesarzowi, który odczytał ją „z głęboką uwagą", zaopatrzył w znaki i komentarze aprobujące i rozkazał dać list do odczytania Rostowcewowi i ministrowi oświaty Kowalewskiemu. Ostrzega Zubrzycki przed dokonaniem reformy włościańskiej w tak radykalny sposób, w jaki ją przeprowadzono w Austrji, przypomina, iż we Lwowie rewolucjoniści („tłum hołyszów, pismaków i włóczęgów") ogłosili w 1848 roku akt uwolnienia chłopów od pańszczyzny, chcąc ich tą drogą zachęcić do powstania. „To właśnie chcą i u nas uczynić nasi bezdomni postępowcy", nakreślił Aleksander na marginesie. Gorąco ostrzega Zubrzycki przed dalszemi reformami liberalnemi. „Ogarnia mnie przerażenie, gdy dostrzegam u nas inny, niebezpieczniejszy kierunek, który jest tem bardziej podejrzany i nasuwający wątpliwości, że w okresie poruszenia sprawy wyzwolenia włościan zjawiają się w dziennikach, pismach i sztukach teatralnych obelżywe, drwiące i urągliwe odezwania o urzędnikach, łapówkach i inne pogardliwe uwagi i aluzje, dotyczące obecnego stanu rzeczy, wzdychania do adwokatury, sądów przysięgłych, jawnego przewodu sądowego i innych głupstw (duraczestw) zachodnich". Ostatnie ustępy Aleksander znacząco podkreślił.

„Gdy to czytam, — ciągnie Zubrzycki — to mróz przechodzi po mej skórze, i widzę w tych panach encyklopedystów, którzy poprzedzili i przygotowali rewolucję francuską, a nawet bardziej jeszcze od nich niebezpiecznych. Encyklopedyści wykładali swe nauki w dziełach, nie dla wszyst-

---

Wobec takich tendencji dzieła, Michał Pogodin, jak również przebywający we Wiedniu i prowadzący propagandę na rzecz Rosji wśród słowian austrjackich protojerej Rajewski wyjednywali dla Zubrzyckiego pomoc materjalną od rządu rosyjskiego, w formie zakupu większej ilości egzemplarzy jego pracy przez ministerjum oświecenia. W lutym 1858 roku pisał Rajewski do ministra Norowa: „Starzec Zubrzycki, autor przysłanej W. Ekscelencji Historji Galicji, pisze do mnie i prosi, czy W. E. nie może wysłać mu pieniędzy za przysłane egzemplarze... Niech W. E. umili mu („usładitie") schyłek jego użytecznego dla narodu rosyjskiego żywota; pewny jestem, iż umrze on, błogosławiąc Rosję". Sam Zubrzycki zwracał się wprost do Norowa o pomoc pieniężną, prosząc o darowanie mu zuchwalstwa („nagłost'"), i prośba jego była spełniona. Barsukow. Życie Pogodina. Tom XIII, str. 296—300.

kich dostępnych, zaś wasi dziennikarze częstują swą trucizną wszystkie klasy narodu: młodzież, hołyszów, całą ciżbę. Wyobraźnia rozpala się, w głowach powstaje zawrót. Jednemu roi się, że jest powołany do naprawienia braków społecznych, inny chce poprostu wywyższyć się pośród powszechnego zamętu"... Wszystkie te ustępy cesarz podkreślił.

Wracając jeszcze do pisarzów-podżegaczy, kreśli autor uwagi, które znowu zwróciły szczególną uwagę cesarza: „Gdy mają oni zamiar napaść na ołtarz, to drwią i naigrawają się przedewszystkiem z duchowieństwa; gdy celem ich jest obalenie tronu, rzucają się przedtem na urzędników i opowiadają o nich wszelkie kalumnje".

„Łapówki były zawsze i wszędzie, są i będą. Zbawiciel wybrał tylko dwunastu apostołów, — a jeden z nich był łapownikiem. Sądzę, że podobne napaści, w epoce rozdrażnienia umysłów, są nieprzyzwoite i niebezpieczne. Na Boga, powściągaj Pan swym wpływem i piórem ten szkodliwy kierunek, jeśli to możliwe, gdyż niebezpieczeństwo jest wielkie"...

Dalej wprost zwracał ostrzeżenie pod adresem cesarza. „Strzeżcie, na Boga, świętej Rosji. Z jej istnieniem złączony jest los plemienia słowiańskiego i Cerkwi Prawosławnej! Cesarz wasz uniósł się miłością bliźniego, pragnieniem uszczęśliwienia swych licznych poddanych, lecz i Ludwik XVI i nasz Ferdynand byli także szlachetnymi monarchami i cóż z tego wynikło?..." Rzuca inwektywę, iż ziemianie polscy z trzech gubernij litewskich, którzy dali impuls do reformy włościańskiej, działali celowo na szkodę Rosji. „Trzy gubernje zrzekają się odrazu jednogłośnie swych praw na rzecz chłopów. Zdumiewająca rzecz! Czy to nie tlejący patrjotyzm, chcący sprowadzić zamęt w Rosji, skorzystać z niego, oderwać się i odbudować swą ojczyznę. A może i tu działały pieniądze angielskie".

Gdy, oprócz reformy włościańskiej, zaprowadzone zostało sądownictwo nowoczesne, uniezależnione od administracji, jawność procedury sądowej, adwokatura, sądy przysięgłych, samorząd lokalny, pewna wolność słowa drukowanego, z samej natury rzeczy były to pierwsze kroki ku likwidacji absolutyzmu biurokratycznego. Było rzeczą jasną,

że poprzestanie na tych reformach, traktowanie wytworzonego stanu rzeczy, jako trwałego, było anomalią. Nowe instytucje i legalnie trwająca władza arbitralna biurokracji były to pierwiastki skazane na wzajemną walkę, w której przewaga materjalna była całkowicie po stronie biurokracji. Powstanie podziemnego ruchu rewolucyjnego z jednej strony, reakcji rządowej z drugiej, było fatalną koniecznością. Reformowane państwo despotyczne było niby wóz, zjeżdżający z góry. Woźnica winien był mocno trzymać cugle w dłoni, miarkować spadek wozu, nie pozwolić na stoczenie się gwałtowne. Słowem, stopniowe, rozłożone na etapy wprowadzanie reform było zrozumiałe. Lecz należało zdać sobie sprawę i z tego, że zjeżdżający z wyżyny wóz nie może być zatrzymany w miejscu dowolnem, na równi pochyłej; długotrwałym etapem mogła być tylko równa płaszczyzna. Zatrzymany na równi pochyłej wóz całą mocą swej wagi, swego rozpędu usiłuje toczyć się dalej. Zapobiec dalszemu staczaniu się można tylko, cofając wóz napowrót wtył. I dokąd? Aż do tej wyżyny, z której ruch rozpoczęty został. A więc jedno z dwojga: albo zwycięży siła rozpędu i wóz, złamawszy siłę powstrzymującego go ramienia, stoczy się gwałtownie na dół, albo zwycięży siła wstecz cofająca i wóz wróci na równię płaską, z której ruszył. Rewolucja zwycięska albo reakcja zwycięska.

Absolutyzm biurokratyczny z instytucjami liberalnemi, jako forma trwała, uwieczniona, był niepodobieństwem, absurdem. Gdzie jednak była ta płaszczyzna, na której wóz państwowy rosyjski, ruszony przez cara-reformatora z wierzchołka mikołajewskiego despotyzmu, mógł zatrzymać się jeśli nie na zawsze, to na długi okres czasu? Sama natura rzeczy wskazywała ten etap. Przy dalszem trwaniu biurokracji nieodpowiedzialnej, wyrosłej w tradycjach i nałogach wszechwładztwa, nie mogło być mowy o poszanowaniu nowych liberalnych ustaw i instytucyj, o nietykalności praw ciał samorządowych, o samodzielności sądów, o wolnej dyskusji w druku o sprawach państwowych. Rozwój prawidłowy, a nawet samo zachowanie w całości instytucyj nowych prowadziły do konstytucjonalizmu, jako do postulatu naturalnego; nie był to bynajmniej postulat doktrynerski,

nie był to ślepy pęd do naśladowania Zachodu, lecz konsekwencja konieczna powołania skazanego dotąd na ciemnotę i niewolę społeczeństwa do pracy publicznej, do głosu obywatelskiego w pewnych dziedzinach. Miałoż to społeczeństwo nadal i na zawsze pozostawać w niemej niewoli u tej biurokracji, która, będąc wszechwładną, doprowadziła Rosję do katastrofy sebastopolskiej, znowu biernie przyglądać się jej niedołęstwu i nadużyciom. Samorząd był tylko zawiązkowym, przygotowawczym etapem udziału ludności w życiu publicznem. I konstytucja ze zgromadzeniem przedstawicieli nie była dla Rosji metą spokoju wewnętrznego, talizmanem błogostanu politycznego i społecznego. Była to droga, najeżona trudnościami, niebezpieczeństwami, lecz inne dwie drogi prowadziły niechybnie do katastrofy; kapitulacja władzy historycznej przed rewolucją wiodła do pugaczewszczyzny, kapitulacja jej przed formami przeżytemi, wcześniej czy później musiała zakończyć się krwawym kataklizmem, była stosowaniem zasady: *après nous le déluge*. Konstytucjonalizm nie kładł kresu walkom wewnętrznym, lecz wyprowadzał opozycję z podziemia i wprowadzał ją na teren jawny, zmniejszał siłę wybuchową niezadowolenia mas, otwierał forum dla spiskujących projektodawców naprawy Rosji, tworzył warunki, umożliwiające zespolenie żywiołów opozycyjnych twórczych z praktycznemi zadaniami państwowemi, rozbijał sztuczny sojusz wszelkich kierunków, niezadowolonych z rządów biurokracji, odwracał ostrze ataku opozycji od cesarza i dynastji, pozwalał cesarzowi stanąć po nad walką społeczeństwa z biurokracją, dając mu rolę arbitra. Konstytucjonalizm była to droga środkowa, naturalne dążenie stanowiącej wówczas surogat warstwy średniej licznej szlachty. Rewolucjoniści, po krótkim okresie sprzyjania konstytucji w początkach siódmego dziesięciolecia XIX wieku, zerwali niebawem na długo z hasłem konstytucji, jako burżuazyjno-liberalnem. W tym wypadku, jak i w wielu innych, prorocy przewrotu spotykali się z rządem w negowaniu drogi ewolucyjnej dla Rosji: tamci w imię maksymalizmu burzenia, ten w imię nietykalności form już przeżytych, w imię maksymalizmu reakcji. Nie utopja modernizacji absolutyzmu drogą odświeżenia go przez instytu-

cje liberalne, lecz stopniowa, konsekwentna likwidacja despotyzmu biurokratycznego była wskazanym przez naturę rzeczy, a zapoznanym przez kierowników państwa, celem reform.

Aleksander II wielokrotnie wyrażał przekonanie, iż konstytucjonalizm pociągnął by za sobą groźne skutki dla samego istnienia państwa rosyjskiego. Widać było, iż wszczepiono carowi głęboko przeświadczenie o zgubności ustroju konstytucyjnego dla Rosji i że poparto to przekonanie całym szeregiem argumentów, które car przytaczał przy sposobności. 9 listopada 1861 roku na audjencji, jaką miał Bismarck w Carskiem Siole, Aleksander II rozwodził się o swoim stosunku do konstytucjonalizmu. Mówił, iż chętnie gotów był by wysłuchiwać opinji notablów, z po za sfery urzędniczej, co do spraw państwa, i takie zasięganie opinji, samo w sobie, mogło by tylko przynieść pożytek. Lecz trudność, jeśli nie niepodobieństwo podobnych urządzeń, wynika z tego wypróbowanego w dziejach doświadczenia, iż nigdy nie udało się powstrzymać ruchu liberalnego na tej linji, której nie powinien on przekraczać. Zwłaszcza trudne było by to w Rosji, gdzie należyta edukacja polityczna i rozwaga ograniczają się dotąd do szczupłego stosunkowo koła ludzi. Nie należy Rosji sądzić według Petersburga, najmniej rosyjskiego z miast. Ruch studencki nie znajduje oddźwięku wśród mas ludowych i nie tak łatwo uda się partji przewrotu skrzywić pojęcia ludu do tego stopnia, by zaczął on oddzielać interes własny od interesu dynastji. W całem państwie lud widzi jeszcze w monarsze postawionego od Boga ojca i pana nieograniczonego. „Uczucie to, które posiada moc nieledwie religijnej wiary — ciągnął cesarz — jest zupełnie niezależne od przywiązania osobistego, którego mógł bym być przedmiotem, a które, pochlebiam sobie, również posiadam. Abdykacja z pełni władzy, będącej udziałem mej korony, zadała by cios temu urokowi *(à ce prestige)*, który włada narodem. Głębokie uszanowanie, jakiem lud rosyjski, przez uczucie wrodzone, otacza dotychczas tron swego cesarza, jest niepodzielne; przyniósł bym tylko uszczerbek władzy rządu, bez kompensaty, gdybym chciał powołać do udziału we władzy jakichś przedstawicieli szlachty

czy narodu. Bóg wie zwłaszcza do czego doprowadziła by sprawa między chłopami a ziemianami, gdyby władza cesarza straciła swą pełnię i swój wpływ dominujący". [1])

Innym razem, w rozmowie z Mikołajem Milutinem o sprawie polskiej, rzekł Aleksander, że naogół nie jest przeciwny rządom konstytucyjnym, lecz przeciwny jest nadaniu konstytucji Polakom, bez jednoczesnego nadania jej Rosjanom, tych zaś uważa za niedość dojrzałych do ustroju konstytucyjnego. Z czasem, zwłaszcza po powstaniu styczniowem polskiem, wysuwał Aleksander inny argument. W rozmowie z marszałkiem szlachty Gołochwastowem, który nie taił, iż szlachta oczekuje konstytucji, rzekł Aleksander: „Daję ci słowo, że zaraz na tym stole gotów jestem podpisać wszelką konstytucję, gdybym miał przekonanie, że będzie to pożyteczne dla Rosji. Lecz wiem, że gdy dziś to uczynię, jutro Rosja rozpadnie się na kawałki. A przecież tego sami nie chcecie. W zeszłym roku sami mi to powiedzieliście". [2]) Miał tu na myśli adres szlachty moskiewskiej, z powodu powstania polskiego.

Gdyby Aleksander II zajął tron jako monarcha konstytucyjny, spełniał by pewnie swą rolę lojalnie, i nie należałoby się obawiać z jego strony zamachu na ustrój konstytucyjny, odziedziczony wraz z koroną po poprzedniku. Lecz urodził się jako syn samowładcy i objął tron jako samowładca, był to z usposobienia nie reformator, lecz kontynuator tego, co mu przypadło, zmiany radykalne przeczyły całej jego naturze. Zdobył się na wytężony wysiłek przy reformie włościańskiej w nadziei, iż to wzmocni tron jego i zapewni mu spokój na dalsze lata. Lecz okazało się, że pierwsza reforma pociąga za sobą następną, a ta dalszą, a w perspektywie ukazuje się — korona gmachu, jak nazywano w ówczesnym ezopowym języku konstytucję. Reformator Rosji Piotr był to wieczny na tronie pracownik, według słów rosyjskiego poety. Nie mógł zaznać spokojnego życia Aleksander; stało przed nim zadanie odrobienia tego, czego zaniechano, zaniedbano od stulecia, nieustanny nie-

[1]) Die polit. Berichte des Fürsten Bismarck aus Petersburg und Paris. Tom II, str. 129, 130.

[2]) S. S. Tatiszczew. Imp. Aleksandr II. Tom I, str. 534.

pokój był to szczytny i ciężki los reformatora państwa, tak olbrzymiego, tak głęboko ugrzęzłego w zastoju. Nawał zajęć, zagadnień, rosnących wciąż trudności tragicznych, wdzierał się wciąż, jak natrętna fala, do życia carskiego. I ciągły niepokój, podejrzliwość, niepewność. Przeciwnicy reform wciąż w każdej dziedzinie ukazują carowi fatalną metę, do której dojść wypadnie, jeśli nie położy się odrazu tamy ruchowi postępowemu: w dziedzinie rolnej — likwidacja ziemiaństwa i wszelkiej własności niechłopskiej, w dziedzinie politycznej — ruina monarchji, w dziedzinie narodowościowej — odpadnięcie kresów. Usposobienie klasy oświeconej rosyjskiej, bunty chłopskie po reformie 1861 roku, powstanie polskie 1863 roku zdają się coraz bardziej potwierdzać te obawy. Ogół oświecony Rosji wierzy w możność zaimprowizowania zupełnie nowego ustroju i życia, radykalnego zerwania węzłów z przeszłością. Pod wpływem usposobienia carskiego, wzmagającego się pod wrażeniem wzrostu ruchu rewolucyjnego, cały przebieg panowania nabiera cech gorączkowych, konwulsyjnych. Rząd zwleka z nadaniem reform, wreszcie je uchwala. Wśród ogółu rozczarowanie, wśród sfer rządowych reakcja, represja, wzrost niezadowolenia. Okres martwy, mniej więcej od zamachu Karakozowa do wojny tureckiej. Znów po raz wtóry rosnąca świadomość powszechna, iż tak dłużej trwać rzeczy nie mogą, zwlekanie rządu z decyzją, chwiejność, wzrost ruchu rewolucyjnego, katastrofa.

Epoka wołała o wielkość, o Piotra Wielkiego, od tronu szło tchnienie małości, spokoju, kwietyzmu. Gdy wielkości nie było na tronie, dokoła niego, zaczęto szukać jej gdzieindziej. Aleksander, ze swą naturą, musiał załamać się w swej olbrzymiej roli. Nic tragicznego w sobie nie mając, otrzymał w udziale los tragiczny, w tym kontraście między słabością człowieka a wielkością jego zadania dziejowego była tragedja nietylko człowieka, lecz i Rosji. Gdy nadzieje, związane z reformą włościańską, jedyną, do której stanął z zapałem, na jaki go było stać, zawiodły, ogarnęło go już zniechęcenie. Czuł się samotny. Nie miał zupełnego zaufania do szlachty, dążącej do swych korzyści stanowych, chociażby z uszczerbkiem praw i interesów korony. Po roku 1861 nie ufa i włościanom. Najmniej ma zaufania do inteligencji po-

stępowej, która z początku przemawia kusząco, wzywając cara, by ograniczył władzę biurokracji, tłómacząc, iż przez to tylko wzmoże się istotna jego władza. Złudzenie to czy podstęp, naiwność czy obłuda? Moskalofil galicyjski Zubrzycki ostrzega cara przed tą pułapką: skromne niby narzekania na urzędników są w istocie podkopywaniem się pod tron. Nie wierzy car całkowicie wielu osobom z otoczenia swego, niektórym wielkim książętom, zwłaszcza Konstantemu. Ze wspomnień księcia Mieszczerskiego wiadomo, iż gdy gubernatorzy, składający Aleksandrowi II raporty ustne o stanie państwa, lub osoby do dworu zbliżone, jak Antonina Błudowówna, próbowały mówić carowi o wdzięczności narodu, ten przerywał i żądał, aby mu przestano mówić o wdzięczności, w którą zgoła nie wierzy.

Nawał wydarzeń i zagadnień, świadomość złego stanu wewnętrznego państwa nużyły i nękały coraz dotkliwiej Aleksandra. Nie znajdował w sprawowaniu rządów absolutnych tego zadowolenia codziennego, które, po za okresami niepowodzeń, było udziałem jego ojca. Lubił wnuk Pawła parady i rewje wojskowe, lecz nie była to fanatyczna paradomanja Mikołaja I. Przez trzydziestolecie mikołajewskie wszelkie trudne przeklęte sprawy społeczne i ustrojowe leżały odłogiem, nie ruszane, odkładane, zażegnywane, za Aleksandra wypływały wszystkie na powierzchnię, burzyły się i domagały załatwienia. Sama praca reformatorska nie mogła pociągać Aleksandra; umysłowo mało do niej przygotowany, nie miał wytrwałości samouka, nie dopełniał w wieku dojrzałym, przez praktykę, braków swej politycznej edukacji. W sprawie włościańskiej, której najwięcej pracy poświęcił, okazał wielkie niewyrobienie, początki jego współpracy z Rostowcewem, ich wspólne pomysły, projekty były naiwne. W dyskusji nad projektami ustawodawczemi w Radzie Państwa, czy komisjach specjalnych nie mógł dotrzymać planu inteligentniejszym dygnitarzom, Milutinom, Wałujewowi, a miał żywą świadomość swej carskiej roli, pamiętał o tem, że każde słowo jego, urzędowo wyrzeczone, jest historyczne. Maskując bezradność umysłową, a salwując pozory swej carskiej powagi, przerywał czasem i kończył dysputę niespodzianą arbitralną decyzją. Nie ma Aleksander II subtelnej,

wyrafinowanej perfidji Aleksandra I, nieraz jednak, przypomina go w metodach; pośle, naprzykład, na uspokojenie Litwy krwawego Murawiewa i, aprobując po cichu jego okrucieństwa, gotów wobec świata zrzucić całe odium na wieszatiela, który nie ukrywa tego, iż zdaje sobie w pełni sprawę z małodusznej carskiej obłudy. Nie odziedziczył Aleksander po ojcu dzikiego upodobania do deptania ludzi, barbarzyńskiego zamiłowania do wywijania knutem, niespokojnej ambicji rzucania wciąż rozkazów na wszystkie strony, regulowania ostentacyjnie, osobiście całej mnogości spraw, lecz o wyłączność swej władzy, swej carskiej prerogatywy jest zazdrosny a, przy rosnącym z wiekiem kwietyzmie, wyłączność ta przybiera cechę nie tyle troski o to, by samemu podołać i sprostać wszystkiemu, ile o to, by ktoś inny nie wkraczał w dziedzinę carskich prerogatyw: samowładztwo bierne, nie *sic volo sic iubeo* mikołajewskie, lecz *noli me tangere,* nietykalność carskiej kompetencji i carskiego spokoju, ze zleceniem funkcyj krwawych szczególnie uzdolnionym do nich satrapom, — *laisser faire* carskie, z salwowaniem, płonnem zresztą, bezskutecznem, osoby monarszej od bezpośrednich zarzutów. Gdy w jakiejś sprawie wyjawi swą wolę, wyraźnie lub domyślnie, wówczas nie znosi opozycji, a jeśli ją napotka, głęboką zachowa urazę. Wówczas wystąpi rys rodzinny, właściwy Pawłowi i jego synom — mściwość. Mściwości tej na wielką skalę złoży dowód w sprawie polskiej, po upadku powstania styczniowego, wobec narodu i wobec pojedyńczych ofiar. Objawi się ta mściwość czasem w sposób jaskrawy i dziwnie mały w sprawach drobnych, prywatnych, które, pod wpływem faworytek, a zwłaszcza biorącej górę stopniowo nad innemi Katarzyny Dołgorukow, coraz większą rolę grają w carskiem życiu. Hrabia Aleksy Bobryński, minister komunikacji od 1871 do 1874 roku, zapytany przez Aleksandra dlaczego nie chce oddać koncesji na budowę drogi żelaznej Rostowsko-Władykaukaskiej osobie mu polecanej, odrzekł, iż dlatego, że uważa ją za nieuczciwą. Chodziło tu o osobę, protegowaną przez Katarzynę Dołgorukow i Bobryński nie mógł o tych kulisach sprawy nie wiedzieć. Aleksander powściągnął gniew i nie nalegał dalej, lecz wkrótce potem, gdy z okazji po-

dróży cara koleją warszawską minister Bobryński zjawił się na dworcu, Aleksander, dostrzegłszy niedokładność w jego umundurowaniu, posłał go do aresztu na odwach. Oczywiście, Bobryński podał się potem do dymisji.[1]) Mikołaj, w podobnym wypadku, skrzyczał by brutalnie niedomyślnego, czy istotnie sumiennego dygnitarza w cztery oczy, lecz nie zdecydował by się na publiczne sponiewieranie czynnego ministra. Objawiał się w tym wypadku rozwielmożniony za Aleksandra II, mający swą obfitą barwną kronikę faworytyzm, wzmożenie wpływów korupcyjnych kamarylli.

Melancholijny, apatyczny — tak nieraz charakteryzują Aleksandra II obcy, którzy go obserwowali w drugiej połowie jego panowania. Sprawy państwa nużyły go coraz bardziej; obce mu były, równie jak ojcu, upodobania umysłowe czy artystyczne. Mikołaj starał się chować syna surowo, wojskowo, wyrobić z niego twardego żołnierza i twardego człowieka. Siły charakteru, hartu nie nabył Aleksander, udało się jedynie stępić jego wrażliwość na sprawy i zajęcia szlachetniejsze. Zmysłowe uciechy to, obok gry w karty i hulanek, najdostępniejsza dlań dziedzina przyjemności, w nich też pogrążył się głębiej, niż którykolwiek z nowoczesnych monarchów rosyjskich. Usposobienie równe, poczucie taktu, miary, które miał w wyższym stopniu, niż ojciec, z biegiem czasu kruszyło się pod wpływem rozdrażnienia nerwów, wzmagającego się wskutek wewnętrznych udręczeń i intensywnego oddawania się uciechom zmysłowym. Wychowanie, tresura, wyrobiły w nim pewną wyniosłą obojętność względem ludzi, traktowanych przez cara jako narzędzia, to używane według istotnej potrzeby czy upodobania, to odrzucane na bok. Z biegiem panowania wzmagało się w nim lekceważenie ludzi, wrodzona mu chłodna, bierna humanitarność przeradzała się w gorzki sceptycyzm człowieka, który widział dokoła zgięte karki, a wiedział o pokątnych szemraniach, odbierał hołdy, adresy, zapewnienia wierności,

[1]) Witte. Wospominanija. Tom II. 1922 r., 114. — Tom dodatkowy (III-ci): Panowanie Aleksandra II i III, str. 109, 110. Według świadectwa Wittego i innych osób współczesnych, częste protegowanie osób na stanowiska lukratywne przez przyszłą księżnę Jurjewską nie było z jej strony bezinteresowne.

a był przedmiotem ciągłych zamachów na swe życie. Od czasu zamachu Karakozowa, żyje stale w dręczącej, upokarzającej obawie o własne bezpieczeństwo, lęk ten wpływa niszcząco, rozstrajająco na psychikę, na energję. Złamany na duchu przez upadek zdrowia, przez ciągły lęk i bezpłodność wysiłków państwowych, dąży coraz wyłączniej do szczęścia prywatnego, zamyka się coraz bardziej w kółku rodzinnem, stworzonem przez związek z Katarzyną Dołgorukow, do końca życia boleśnie zdziwiony swym ciężkim losem, w ciągłem poczuciu własnego pokrzywdzenia — cecha duszy słabej, powołanej do rzeczy wielkich, ciężkich, uginającej się pod ich brzemieniem. Prawo do spokoju, prawo do szczęścia osobistego — to były płonne rojenia samowładcy wśród rosnącej burzy ruchu rewolucyjnego. Nie było innego zejścia z wielkiej carskiej drogi, cierniami najeżonej — abdykacja lub śmierć. „Tylko umysł genjalny może uratować monarchę, który zamierzył dać ulgi swoim poddanym, po długotrwałym ucisku"... Nie było ratunku dla Aleksandra II, śmierć z rąk spiskowców przecięła nagle żywot cesarza-reformatora.

Jan Kucharzewski.

Średniowiecze a teraźniejszość.

(Ciąg dalszy).

Powracam obecnie do analizy wpływów, wywieranych przez światopogląd nowożytny na całokształt życia i stosunków ludzkich. Poprzednio ustaliliśmy już główne ontologiczne i filozoficzne przeciwieństwa, istniejące między średniowiecznem chrześcijańskiem ujęciem świata, a nowożytnem monistycznem, obecnie chciałbym jeszcze przedstawić, jak te teoretyczne przeciwieństwa odzwierciadlają się w ujmowaniu świata z punktu widzenia moralno-społecznego, przez oba powyższe systemy.

Więc światopogląd chrześcijański jest zasadniczo anty-egalitarystyczny w sensie jakościowym, albowiem Bóg, będąc źródłem bytu dla wszystkich stworzeń, udziela im przez akt twórczy różnorodnych i niejednakich cech i jakości według słów ewangelicznych: *Spiritus flat ubi vult*, zatem, w myśl doktryny chrześcijańskiej, świat pod względem jakościowym zbudowany jest na zasadach hierarchicznych. W przeciwieństwie do tego światopogląd ewolucyjno-monistyczny ujmuje pod tymże względem świat z punktu widzenia egalitarystycznego, t. j. nie uznaje różnic jakościowych, wszystkie istoty ludzkie bowiem są tu równe sobie wobec jednakiej bezjakościowości wszystkiego, czyli światopogląd ten odrzuca zasadę hierarchji jakościowej w świecie. Następnie, już odwrotnie, chrześcijaństwo uznaje bezwzględną i jednaką wartość każdej jednostki ludzkiej bez względu na posiadany przez nią stopień przymiotów cielesnych czy też duchowych: jest to zasada równości praw wszystkich ludzi przed Bogiem

i w stosunkach ziemskich, system monistyczny natomiast w konsekwentnem ujęciu doprowadza nieuniknienie do zupełnej negacji wszelkiej wewnętrznej wartości jednostki ludzkiej, która wobec tego zatraca wszelkie zasadnicze indywidualne prawa na rzecz molocha jednostki zbiorowej i staje się tylko numerem, tylko jedną z rzeczy wśród nieskończonej ilości innych rzeczy świata. Wreszcie, gdy według nauki chrześcijańskiej, świat stworzeń rozumnych ma być złączony z Bogiem i między sobą w jedną całość węzłami miłości, system ewolucyjno-monistyczny odrzuca zupełnie zasadę miłości, a do godności siły twórczej w życiu podnosi zasadę walki o byt, a przeto jedność świata w myśl tego systemu może być pojmowaną tylko mechanicznie.

Różnicę pomiędzy dwoma porównywanemi systemami świata pod względem moralno-społecznym można przedstawić poglądowo w następujący sposób: w systemie chrześcijańskim świat przedstawia się, jako gmach, zbudowany z niejednakich pod względem jakościowym elementów, natomiast złączonych między sobą trwałą siłą wewnętrznej spójni, zaś w systemie ewolucyjno-monistycznym, jako gmach zbudowany z zupełnie jednakich elementów, lecz pozbawionych wszelkiej wewnętrznej spójni i mogących przez to tworzyć jedną całość tylko pod działaniem zewnętrznej mechanicznej siły.

W praktyce oba systemy znalazły już częściowe swe zrealizowanie: chrześcijański, średniowieczny, w próbach budowy gmachu Państwa Bożego na ziemi, a nowożytny, monistyczny, w bolszewizmie rosyjskim, który jest najbardziej logicznem zastosowaniem zasad ewolucyjnego monizmu do stosunków ludzkich na ziemi; lecz o tem później, gdy będziemy omawiać szczegółowiej zagadnienia bolszewizmu.

Przechodzę wreszcie obecnie do samych badań nad wpływem światopoglądu współczesnego na przejawy życia w naszych czasach.

Negacja istnienia Boga osobowego w systemie nowoczesnego światopoglądu, oraz zniwelowanie duszy ludzkiej do poziomu zjawisk świata materjalnego, musiały wywołać olbrzymie zmiany przedewszystkiem w etyce osobistej i ocenie wartości człowieka. Chrześcijaństwo przestaje być pod-

stawą, na której opierała się dawniej jednostka w swem postępowaniu. Z upadkiem światopoglądu chrześcijańskiego zanika u poszczególnych jednostek poczucie odpowiedzialności pośmiertnej przed Bogiem za czyny doczesnego życia. Pojęcie takiej odpowiedzialności istniało już w świecie starożytnym, przyczem bojaźń przed karzącą ręką Bóstwa była jedną z głównych podstaw etyki starożytnej; w chrześcijaństwie do tego dołącza się miłość Chrystusa, która staje się główną dźwignią etyki chrześcijańskiej; według tego chrześcijanin powinien postępować etycznie nie tyle z bojaźni kar, ile z miłości do Chrystusa. Razem z upadkiem w masach światopoglądu chrześcijańskiego, upadają też obie podwaliny etyki chrześcijańskiego średniowiecza, bojaźń przed karzącą ręką Boga i miłość Chrystusa; etyka zawisa w powietrzu; na miejsce dawnych podstaw starają się wyszukiwać nowe, już to w postaci kategorycznego, niczem właściwie nieuzasadnionego, imperatywu Kanta, już to, wychodząc z pojęcia utylitaryzmu lub też, również niczem nieuzasadnionej, a przeciwnej pojęciom ewolucyjno-monistycznym, zasady solidarności ludzkiej. Same zasady etyki zmieniają się o tyle, że gdy chrześcijaństwo nie zadowala się zakazem złych czynów tylko, lecz nakazuje również czyny dobre, czyny miłosierdzia, etyka nowożytna zadowalnia się naogół tylko pierwszą negatywną stroną.

W tej zmianie treści norm etycznych uwydatnia się też przewaga elementów państwowych nad kościelnemi w życiu nowoczesnych społeczeństw. Gdy Kościół w średniowieczu, mając na względzie przedewszystkiem wieczne zbawienie duszy ludzkiej, nie tylko zabraniał złych czynów, ale najusilniej zalecał także czyny miłosierdzia, państwo nowoczesne, stojąc wyłącznie na straży interesów ziemskich, troszczy się jedynie o całość granic, o ogólny dobrobyt i zabezpieczenie każdego ze swych obywateli przed zamachami innych; słowem, państwo nie wymaga w zasadzie cnót od swych obywateli, ale zabrania tylko przestępstw, jako szkodliwych dla ziemskiego ich współżycia.

Wobec powyższego należy zastanowić się nad pytaniem, na czem właściwie opiera się etyka tych z pośród nowoczesnych ludzi, którzy w swem postępowaniu przestali kie-

rować się zasadami religji chrześcijańskiej. By dać odpowiedź na to pytanie, musimy przedewszystkiem uwzględnić, że atmosfera, w której żyły do niedawna narody chrześcijańskie, była pomimo odstępstw od światopoglądu chrześcijańskiego, tak przesiąknięta ideami chrześcijańskiemi — dopiero w XX w. zaczynają przejawiać się groźne oznaki ostatecznego zatrucia tej atmosfery — że nawet ludzie, wyraźnie zapierający się chrześcijaństwa, nie mogli wyzwolić się z pod jego wpływu, i sami nie wiedząc o tem, kierowali się zasadami, urobionemi przez jego wiekowe oddziaływanie. Bez obawy popełnienia błędu możemy przeto zająć stanowisko, że punktem oparcia się dla etyki bezwyznaniowej były do niedawna z jednej strony opinja publiczna, urobiona wiekowem oddziaływaniem chrześcijaństwa, a z drugiej strony państwo, które pomimo przeciwstawienia się Kościołowi i pomimo swych wyraźnych tendencyj antychrześcijańskich w dziedzinie czynu międzynarodowego, korzeniami swemi tkwiło jednak w chrześcijaństwie i w swem życiu wewnętrznem nie występowało, do czasu zjawienia się bolszewizmu na arenie dziejów, naogół wrogo przeciw podstawowym zasadom religji chrześcijańskiej.

Ogólnie rzecz biorąc, warunkiem *sine qua non* trwałości etyki bezwyznaniowej u poszczególnych jednostek było istnienie po chrześcijańsku urobionej opinji publicznej oraz państwa o wielkim autorytecie władzy, jak to było przed ostatnią wielką wojną. Chrześcijańska opinja publiczna pod wpływem trwającego już od czasu deistów antychrześcijańskiego kierunku myśli zaczęła zanikać już dawno, gdy zaś wielka wojna wstrząsnęła podstawami państw europejskich i autorytet władzy państwowej zmalał niemal wszędzie, opinja ta uległa ostatecznemu rozbiciu, a wraz z nią zachwianą została w straszliwy sposób bezwyznaniowa etyka osobista, nie opierająca się na niewzruszonych, jak skała, zasadach religji chrześcijańskiej. To też Europa powojenna wraz z naszą ojczyzną przedstawia obraz niesłychanego upadku moralności osobistej. Nie będę tu przytaczał dowodów na poparcie tego zdania, bo fakty i rzeczywistość są dla wszystkich widoczne. Nie tylko szerzą się wyrafinowane przestępstwa, morderstwa, kradzieże i malwersacje wszelkiego ro-

dzaju, ale zanika wogóle wszelkie poczucie honoru, prawość, szczerość i prostota w stosunkach między ludźmi; egoizm rozrasta się do potwornych wprost rozmiarów, ponieważ, nie wierząc w przyszłe życie, każdy chce wziąść jaknajwięcej z rzeczy doczesnych, a fałsz i obłuda zyskują powszechne uznanie, jako przejawy sztuki życia, natomiast zalety charakteru nie znajdują u obecnych ludzi już prawie żadnego uznania. Jednem słowem, charakterystyczna dla naszych czasów negacja jakości przenika ostatecznie i w dziedzinę etyki, oraz oceny wartości człowieka. Pod tym względem stoimy o całe niebo niżej nie tylko od średniowiecza, które oceniało człowieka według najwyższego wzoru, jakim był Chrystus, ale nawet od czasów starożytnych, które w każdym razie miały duże poszanowanie dla zalet charakteru, jak o tem świadczą chociażby biografje Plutarcha. Czy można, naprzykład, wyobrazić sobie w obecnych czasach jakiegoś króla, lub wogóle możnego tego świata, któryby, na wzór Aleksandra Macedońskiego, na widok nędzarza, leżącego w beczce, wygłosił zdanie: „gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem"? W słowach tych daje się odczuwać w każdym razie cześć dla rzeczy niematerjalnych, obecny zaś świat hołduje tylko materji, hołduje powodzeniu bez względu na to, w jaki sposób powodzenie to osiągnięte. Ludzie XIX wieku czcili jeszcze przynajmniej wyższość umysłową i mieli w poszanowaniu ludzi nauki, t. j. czcili pewne wartości niematerjalne, niższe, wprawdzie od zalet charakteru, lecz w każdym razie niematerjalne, obecny zaś świat czci już wyraźnie tylko bogaczy, atletów, bokserów, gwiazdy filmowe i t. p., to jest absolutne nicości duchowe, przystrojone w szaty z dolarów, w przeciwieństwie do średniowiecza, które czciło najwyższe wartości duchowe pod szatą nędzarza. W tym punkcie przejawia się najjaskrawiej różnica pomiędzy światopoglądem chrześcijańskim średniowiecza, a nowoczesnym monistycznym. Jednostka została obdartą obecnie ze wszelkich wartości wewnętrznych, niezależnych od jej zewnętrznego stanowiska, i to pomimo szumnie wygłaszanych haseł emancypacyjnych oraz przyznania w zasadzie praw politycznych wszystkim jednostkom. Że za tem obniżeniem wewnętrznej wartości duchowej jednostki musi przyjść

nieuniknienie bezprawie polityczne w postaci cezaryzmu w tej lub innej postaci, postaram się udowodnić, gdy będzie mowa o państwie.

Upadek światopoglądu chrześcijańskiego wśród ludzi współczesnych nie tylko wywołał, jak to już widzieliśmy, katastrofalny zanik etyki osobistej, ale pozbawił też ich tej powagi i równowagi duchowej, które charakteryzowały dawniej ludzi o prawdziwie chrześcijańskim światopoglądzie. Dla prawdziwego chrześcijanina dusza jest po Bogu najwyższem „reale" na świecie, dba on o prawdziwą, nie pozorną jej wartość w obliczu Boga; dla człowieka zaś o światopoglądzie nowoczesnym dusza ludzka nie posiada wartości sama w sobie, nie tkwi ona bowiem dla niego w świecie nadzmysłowym; stąd czyny, obliczone wyłącznie na pokaz, stąd wewnętrzne kłamstwo, które przejawia się w chorobliwie rozwiniętej w naszych czasach reklamie. Nie wewnętrzna wartość, nie prawda stają się podstawą życia, ale umiejętność wykazania wszelkich towarów materjalnych i duchowych w najdogodniejszem świetle, słowem, reklama, doprowadzona w naszym wieku do szczytu.

Człowiek współczesny nie bierze naogół nic poważnie prócz spraw materjalnych, lecz właściwie ślizga się po powierzchni życia i żyje dorywczo, żyje chwilą, tak jak przystoi istocie, która nie przypisuje sobie żadnego realnego bytu, uważa natomiast samą siebie tylko za chwilowy fenomen w kalejdoskopie świata. Dlatego dusza współczesnego człowieka staje się też coraz mniej zdolną do wszelkich głębszych uczuć, dlatego też coraz trudniej w naszych czasach odnaleźć, już nie mówię — prawdziwe uczucie miłości, ale nawet szczere uczucie przyjaźni, której wzniosłe przykłady spotykamy bardzo często w świecie starożytnym. Następnie, gdy dawniej jednostka o prawdziwie chrześcijańskim światopoglądzie odznaczała się ogromnym spokojem i równowagą ducha, będąc obojętną na dobra ziemskie i znosząc największe nawet nieszczęścia i cierpienia z poddaniem się woli Boga, człowiek współczesny w chorobliwem dążeniu do wzięcia jaknajwięcej z doczesnego życia, zatracił tę równowagę ducha prawie zupełnie; stąd gorączkowe uganianie się za dobrami ziemskiemi, które mu w rezultacie

nie dają żadnego szczęścia, stąd niepokój ogarniający wszystkich, szukających jak gdyby zapomnienia o swej egzystencji. Tego zapomnienia szuka świat obecny przez pogrążanie się w wir zjawisk świata materjalnego, w przeciwieństwie do ascezy średniowiecznej, która dążyła do kompletnego wyzwolenia duszy ludzkiej od wszelkich wpływów świata materjalnego, i znajduje to zapomnienie w używaniu narkotyków, ślepem uleganiu despotyzmowi mody, bezmyślnych i bezwstydnych tańcach, wreszcie doprowadzonym do obłędu sporcie. Jeden tańczy bez przerwy w przeciągu 24 godzin, drugi pobija rekord marszem pieszo w kółko w również długim okresie czasu, trzeci lata po całym świecie, by popychać nogą piłkę, a inny wreszcie wyprawia jakieś karkołomne skoki, by pobić rywala. Czy w tem dążeniu do zwycięstw rekordowych w sporcie współczesnym, nie przejawia się przypadkiem nieświadomie dążenie do nadania sobie chociażby pewnych wartości zewnętrznych, ilościowych wobec utraty wartości wewnętrznych, jakościowych, które w średniowieczu przejawiały się w zwycięstwie ducha nad ciałem? Wiele osób uważa rozwój sportów w naszych czasach za zjawisko dodatnie, za nawrót do antycznych ideałów piękna fizycznego, w przeciwieństwie do średniowiecznego umartwiania ciała. Pogląd ten jednak, zdaniem mojem, nie wytrzymuje rzeczowej krytyki. Przedewszystkiem sport współczesny nie może być porównywany z antycznym już chociażby z tego względu, że u Greków i Rzymian ideałem nie był wcale sam rozwój cielesny bez odpowiedniego duchowego. Ideałem Greków była natomiast *καλοκαγαθία*, harmonijny rozwój duszy i ciała; poglądy rzymskie pod tym względem znalazły swój wyraz w zdaniu, że celem wychowania człowieka ma być *mens sana in corpore sano,* sport zaś nowoczesny nie ma nic wspólnego z duchem, jest to przeciwnie patologiczna prawie cześć dla wszelkich przejawów cielesności, jest to tylko szukanie zapomnienia przed pustką duszy, jest to wreszcie przejaw namiętnego, obłędnego wprost przywiązania do ziemi wobec utraty wszelkich transcendentalnych ideałów. Wszystkie powyższe przejawy życia współczesnego słusznie charakteryzuje Pappini w swej książce „Storia di Cristo" słowami: *il mondoe pazzo,* świat

jest obłąkany. Jak świat antyczny w okresie swego upadku szalał, tak szaleje również świat obecny, tylko przejawy tego szaleństwa, dzięki wiekowym wpływom chrześcijaństwa, nie mogą pomimo wszystko przyjąć form tak potwornych, jak za czasów cezarów rzymskich. Dogorywający świat antyczny szalał, bo doszedł do straszliwej pustki duchowej, która została usuniętą dopiero przez chrześcijaństwo; świat obecny szaleje, bo człowiek zatracił ponownie swą duszę przez swój światopogląd materjalistyczny i wyrzeczenie się ideałów chrześcijańskich, i tylko nawrót ku nim, przywracając duszy jej bezwzględną wartość, przywrócić może równowagę świata i zatrzymać go nad brzegiem przepaści, ku której się stacza.

W związku z kwestją etyki osobistej współczesnego człowieka chciałbym tu podkreślić różnicę w ujęciu stosunków prawnych między ludźmi — w okresie średniowiecza i obecnie. Jak wiemy, kanoniczne cywilne prawo w średniowieczu opierało się na normach prawa naturalnego, wyrytych, według ówczesnych pojęć, w sercach ludzkich przez samego Boga. Prawo to wskazywało samo przez się, co jest sprawiedliwem i słusznem, albowiem podstawą jego była zasada nieczynienia krzywdy materjalnej nikomu i dotrzymywania obietnic. Prawo to charakteryzuje prostota, która jest wogóle cechą wszystkiego, co wzniosłe i szlachetne. Człowiek, kierujący się zasadami tego prawa, wiedział w każdym wypadku, jak ma postąpić, a każdy z nas słyszał o przykładach z dawnych czasów, gdy ojciec na łożu śmierci przykazywał synowi jako święty obowiązek spłatę długu, zaciągniętego tylko na słowo. A obecnie! Tomy przepisów kodeksów cywilnych, prawo wekslowe, spadkowe, hipoteczne i rozmaite inne gałęzie prawa cywilnego; całe zastępy prawników, którzy w zasadzie winni być stróżami prawa i sprawiedliwości, a w rzeczywistości dookoła oszukaństwa, szwindle i sprzeniewierzenia wszelkiego rodzaju; nie istnieją żadne gwarancje, ani żadne prawo, którychby się nie dało obejść, a do nadzwyczajnych wyjątków należą wypadki, by człowiek, mając słuszność prawną po swojej stronie, natomiast niesłuszność pod względem moralnym, oddał pierwszeństwo stronie moralnej. A przyczyna tego zjawiska ta sama, co i upadku etyki osobistej, to jest kompletne odrzucenie

transcendentalnych ideałów chrześcijaństwa, a skoncentrowanie wszystkich dążeń i pragnień na gnojowisku ziemskiem, złożenie ducha w ofierze materji.

Nie mniej, niż w stosunkach cywilno-prawnych, przejawia się ujemny wpływ światopoglądu współczesnego w prawie karnem. Kanoniczne prawo karne w średnich wiekach, jak wiemy, miało głównie na celu poprawę przestępcy, wobec uznania transcendentalnej wartości każdej jednostki ludzkiej; to też pokuta kościelna, dążąca do nawrócenia przestępcy, czyli grzesznika z drogi nieprawości na drogę prawą, stanowiła obok kar świeckich główną wówczas podstawę kary. Rzecz jasna, że wraz z odrzuceniem przez światopogląd współczesny transcendentalnej ideologji Kościoła, stosunek prawodawstwa do przestępstwa musiał ulec radykalnej zmianie. Moralna poprawa przestępcy staje się rzeczą drugorzędną, jedynym więc zasadniczym celem, mogącym w takim razie przyświecać prawodawstwu, staje się tylko ochrona doczesności, czyli ochrona i obrona cielesnej strony człowieka przed zamachami przestępczemi innych jednostek. W czasach, gdy prawo jednostki i kwestja społeczna nie były jeszcze na porządku dziennym, prawodawstwo karne odznacza się bezwzględną surowością, nawet wprost okrucieństwem w stosunku do przestępcy, który wówczas rzeczywiście bywał często tylko ofiarą stosunków społecznych. Przestępca wówczas traktowany był tylko jako objekt, zaś kara była raczej tylko aktem zemsty ze strony społeczeństwa oraz środkiem, mającym odstraszać innych od zamachów na cielesną stronę człowieka. O dążeniach do moralnej poprawy przestępcy w tych czasach nie może być mowy, a samo prawo i sądownictwo karne miały raczej na celu jedynie fizyczne unicestwienie jego. Gdy w czasach późniejszych kwestja praw jednostki i usunięcia niesprawiedliwości społecznych staje się aktualną, prawodawstwo karne zaczyna stopniowo roztaczać także pieczę nad przestępcą, ale głównie nad jego cielesną stroną tylko, a w najlepszym razie duchową w ziemskiem znaczeniu tego słowa, przy zupełnem pominięciu tej strony w znaczeniu transcendentalnem. Te nowe prądy w prawodawstwie karnem przejawiają się nie tylko w dążeniu do ulepszenia więziennych warun-

ków życia przestępców, co było w dużym stopniu koniecznem i niezbędnem ze względów ogólnoludzkich, ale już we wręcz niezdrowych tendencjach, do otoczenia ich życia komfortem oraz umożliwienia im w życiu więziennem wszelkich przyjemności światowych, jak to możemy stwierdzić na przykładzie niektórych Stanów Ameryki Północnej. O nakłanianie jednak przestępców do pokuty i o poprawę moralną nikt się nie troszczy. Podstawą takiego stosunku do przestępców może być tylko następujące rozumowanie, wypływające ze światopoglądu współczesnego: „wiemy, że jesteście przestępcami, że wykroczyliście przeciw społeczeństwu, i dlatego izolujemy was, ale wiemy również dobrze, że ze śmiercią wszystko się kończy, że *post mortem nulla voluptas,* i dlatego staramy się otaczać w więzieniu możliwą pieczołowitością wasz byt cielesny, wasza zaś strona duchowo-moralna wobec jej znikomości nic nas nie obchodzi".

Za jeden z głównych przejawów ujemnego wpływu światopoglądu współczesnego na prawodawstwo karne należy przeto uważać kompletne zaniedbanie moralnej strony przestępcy, kompletną obojętność państwa pod tym względem; drugim zaś takim przejawem jest wyrastająca pobłażliwość przy osądzaniu przestępstw wogóle, a szczególnie takich, u których źródła odnajduje się jakiś afekt cielesny, a w pierwszym rzędzie przestępstw, dokonywanych na tle miłosnem. Tu sędziowie w zasadzie wydają prawie zawsze wyroki uniewinniające. U źródła tej pobłażliwości nie trudno dopatrzeć się również wpływów światopoglądu współczesnego. Wobec przyznania rzeczywistej wartości tylko cielesnej stronie człowieka, w umysłach ludzi współczesnych wytwarza się często nawet nieświadomie kult dla wszelkich przejawów cielesności, a przedewszystkiem dla głównego z tych przejawów, jakim jest popęd płciowy; to też wszelkie przestępstwa na tem tle, z wyjątkiem chyba wyraźnie brutalnych czynów, znajdują łatwe usprawiedliwienie.

Z drugiej strony we wzrastającej pobłażliwości przy osądzaniu najcięższych przestępstw, jakiemi są przestępstwa przeciw życiu ludzkiemu, nie trudno też dojrzeć skutków zasadniczego odrzucenia transcendentalnej wartości jednostki ludzkiej. Jednostka, pozbawiona swej wartości w świecie

nadzmysłowym, zatraca ją nieuniknienie również w stosunkach ziemskich, a staje się stopniowo tylko jednym z numerów, jedną z rzeczy wśród niezliczonej ilości innych rzeczy świata, usunięcie więc jej drogą gwałtu ze świata nie budzi już we współczesnym człowieku tego uczucia oburzenia i zgrozy, jakie przestępstwo takie budziło dawniej. Człowiek współczesny bowiem coraz więcej uznaje tylko samego siebie jako pewne „reale", inne zaś indywidua ludzkie w jego oczach zniżają się coraz więcej do poziomu rzeczy, to jest stają się w jego oczach tylko „nomina".

Jeżeli do powyższego dodamy jeszcze, że adwokatura obecna potrafi, jak nigdy przedtem, z białego zrobić czarne i odwrotnie, zaś w procesie karnym główną rolę odgrywa nie tyle wykazanie rzeczywistej winy lub niewinności oskarżonego, względnie istnienie lub nieistnienie złej woli, ile umiejętne przedstawienie danego przestępstwa w odpowiedniem świetle, czyli umiejętne zastosowanie nerwu współczesnego życia, reklamy, to nie będziemy mogli dziwić się, że tylu rzeczywistych przestępców obecnie nie tylko nie pokutuje za swe grzechy, ale unika również karzącej ręki świeckiej sprawiedliwości.

Wobec przedstawionego powyżej kierunku współczesnego prawodawstwa karnego, prawodawstwo to mija się zupełnie ze swym zasadniczym celem, jaki mu winien przyświecać, t. j. dążeniem do moralnej poprawy przestępcy i jest zupełnie bezwartościowem dla transcendentalnych celów ludzkości; zatraca jednak ono również coraz więcej znaczenie nawet dla ziemskich celów, czyli dla ochrony doczesności, ponieważ, jak wskazuje doświadczenie ostatnich czasów, sama obawa kary nie jest dostatecznym hamulcem przeciw przestępstwom, o czem najlepiej może świadczyć wzrastająca ich fala w całym świecie. Człowiek, który odrzucił wiarę we wszelki pierwiastek nadzmysłowy, stojący nad nim, i uważa samego siebie tylko za chwilowy fenomen w świecie, nie zatrzyma się często przed żadnem przestępstwem, nie ulęknie się żadnej kary, jeżeli przestępstwo to może mu dać chwilowe efemeryczne rozkosze; będzie się on starał tylko wszelkiemi sposobami uniknąć karzącej ręki sprawiedliwości. Tylko zaś poczucie rzeczywistej i bez-

względnej wartości swej duszy i zależności jej od Boga, tylko poczucie swego obywatelstwa wiecznego we wszechświecie może być niewzruszoną podstawą postępowania etycznego, a skuteczna walka z przestępczością może polegać tylko na dążeniu do moralnego przeistoczenia człowieka, na skierowywaniu złej woli jego od dysharmonji ku harmonji, co może być jednak dziełem tylko religji, jak to słusznie uznawało średniowiecze; państwo zaś powinno tu odgrywać tylko rolę drugorzędną w charakterze siły pomocniczej, czyli w charakterze miecza świeckiego, powołanego do obrony doczesnych interesów człowieka.

Przechodzę obecnie do stosunków społecznych w naszych czasach. Rozkładowy wpływ światopoglądu współczesnego w dziedzinie tych stosunków przejawia się w dwojaki sposób: pośrednio przez upadek etyki osobistej, spowodowany tym światopoglądem, a bezpośrednio przez całkiem inne ujęcie treści stosunków społecznych, niż to ma miejsce w światopoglądzie chrześcijańskim. W myśl tego ostatniego, społeczność ludzka ma być zbudowaną na zasadach hierarchji jakościowej, lecz hierarchja ta ma wytwarzać raczej skalę obowiązków, niż praw; im więcej jest komu danem, tem więcej winien on udzielać ze swych zasobów innym w imię zasady: „darmoście otrzymali, darmo też dawajcie". Podstawą zaś, na której ma się opierać społeczność chrześcijańska, ma być miłość czyli solidarność społeczna, w myśl słów Chrystusa: „nowe przykazanie daję wam, abyście się społecznie miłowali", lub innych: „Syn człowieczy nie po to przyszedł na świat, aby mu służono, lecz by służył innym". W taki też sposób powinien, w myśl nauki chrześcijańskiej, ujmować swój stosunek do społeczeństwa każdy prawdziwy chrześcijanin. Ewolucyjno-monistyczny światopogląd natomiast wprowadza wręcz odmienne zasady w dziedzinę stosunków społecznych. Zasada hierarchji jakościowej przedewszystkiem nie daje się tu utrzymać ze względu na podstawowy dogmat tego światopoglądu, zaprzeczający istnienia wszelkiej wyodrębnionej jakości w świecie i doprowadzający w konsekwencji do negacji indywidualności ludzkiej. Następnie ewolucyjno-monistyczny system, opierając się na darwinizmie, odrzuca zasadę solidarności ludzkiej, jako

podstawę społeczeństw, czyni natomiast walkę o byt podstawą wszelkich stosunków ludzkich wogóle, a rozwoju społeczeństw w szczególności. W tem ujęciu społeczeństwo nie przedstawia się już w postaci harmonijnej całości, której wszystkie części mają współdziałać dla ogólnego dobra, lecz w postaci odrębnych grup społecznych, walczących o lepsze miejsce pod słońcem; mówiąc terminologją filozofji scholastycznej, społeczeństwo przestaje być „reale", obejmującem wszystkich ludzi, wchodzących w skład jego, lecz staje się tylko nazwą „nomen", bez żadnej wewnętrzej treści i wyższej wartości.

To teoretyczne zastosowanie zasad ewolucyjnego monizmu do historji rozwoju społeczeństw ludzkich nosi miano historycznego materjalizmu. W myśl tej teorji, cały barwny obraz historji ludzkości, jej walki, cierpienia, wznoszenia się i upadki są tylko wynikiem ścierania się interesów ekonomicznych poszczególnych jednostek, a głównie grup społecznych. Teorja ta, zgodnie z zasadami nowoczesnego kierunku naukowego, rozwiązuje zagadnienie dziejów przez uproszczenie w ten sposób, że na miejsce złożonej istoty o skomplikowanych cechach, jaką jest w rzeczywistości człowiek, stawia człowieka w postaci istoty posiadającej jedną tylko charakterystyczną cechę, która przejawia się w dążeniu do zaspakajania swych potrzeb w jak najszerszym zakresie i przy najmniejszym wysiłku ze swej strony. Gdy średniowiecze, zapatrzone w przyszłe nadzmysłowe Królestwo Boże, przywiązywało stosunkowo niewielkie tylko znaczenie do dóbr materjalnych i widziało w człowieku przedewszystkiem *hominem spiritualem*, obywatela tego, mającego przyjść Królestwa, to czasy nowe, które przez swój światopogląd pozrywały wszelkie nici, łączące świat zmysłowy z nadzmysłowym, musiały konsekwentnie dojrzeć w człowieku tylko drugą, ziemską stronę, musiały w nim widzieć tylko *hominem œconomicum*, a wobec tego ujmować podstawowe zagadnienia współżycia ludzkiego w wręcz odmienny sposób, niż to czyniło średniowiecze.

Średniowiecze, jak wiemy, uważało obowiązek pracy za nakaz Boży i widziało w niej przedewszystkiem środek moralno-pedagogiczny, sprzyjający duchowemu doskonaleniu

się człowieka, i tej stronie pracy nadawało znaczenie nieskończenie wyższe od samych materjalnych jej rezultatów, a wobec tego zasadą było, że niczyja praca nie może być wyzyskiwaną w celach osobistego wzbogacenia się. Prawo własności w średniowieczu uznawane było też tylko w celu pobudzenia ludzi do intensywniejszej i więcej wytwórczej pracy, zalecanem było natomiast korzystanie z owoców własności tylko w granicach zaspokojenia niezbędnych potrzeb życiowych, wszelka zaś nadwyżka miała być dobrowolnie ofiarowywaną za pośrednictwem Kościoła na rzecz ogółu. Całkiem inaczej ujmują te podstawowe zagadnienia społeczne czasy nowożytne. W oczach *hominis œconomici*, jakim się staje w praktyce każdy prawie przeciętny europejczyk, poczynając od pierwszej połowy XIX w., praca zatraca swój charakter moralno-ascetyczny, wobec kompletnego prawie zaniku u ludzi ówczesnych wszelkich aspiracyj transcendentalnych, a staje się natomiast wyłącznie środkiem do zdobywania dóbr materjalnych i osobistego wzbogacenia się, własność zaś również środkiem do powiększenia bogactw i korzystania z uciech życia bez pracy osobistej, przez wyzysk cudzej pracy. Przedstawicielką tych poglądów w XIX w. staje się burżuazja, nowa klasa społeczna, którą wysuwa na widownię dziejów wielka rewolucja francuska i, jako klasa posiadająca, wciela ona te poglądy w życie przez najstraszliwszy wyzysk pracy ludzkiej w pierwszej, a częściowo jeszcze i w drugiej połowie XIX w. Robotnik staje się tylko maszyną, przeznaczoną do produkowania największej ilości dóbr ziemskich, z których jemu samemu dostaje się zaledwie minimalna cząstka. O tem, że robotnik posiada duszę, stworzoną na obraz i podobieństwo Boże, i że dusza ta posiada wartość bezwzględną sama w sobie, i że nie wolno jej składać w ofierze na ołtarzu żelaza, węgla i bawełny, o tem zapominą zupełnie zachłanna burżuazja, która na swych sztandarach wypisała hasło: *enrichissez vous.* Jeszcze więc przed sformułowaniem zasad historycznego materjalizmu przez socjalistyczną szkołę wprowadza burżuazja te zasady w życie, nie głosząc wprawdzie otwarcie zasady walki o byt w stosunkach społecznych, lecz wysuwając natomiast znacznie dogodniejszą dla siebie zasadę: *laissez faire, laissez*

passer, czyli zasadę wolnej konkurencji jednostek w postaci doktryny ekonomicznego liberalizmu, która przykrywała jednak sobą tylko najbrutalniejsze formy wyzysku.

Lecz, jak w świecie fizycznym, każde działanie wywołuje odpowiednie przeciwdziałanie, tak się też dzieje i w sferze stosunków społecznych. Wyzyskiwana praca nie pozostaje długo w uśpieniu, zjawiają się przywódcy klasy robotniczej, tworzą nową ideologję w postaci doktryny socjalistycznej i teorji historycznego materjalizmu, o której mówiliśmy już poprzednio. Socjalizm, w przeciwieństwie do liberalizmu ekonomicznego, wysuwa już otwarcie, nie w zamaskowanej formie, zasadę walki o byt, jako podstawę stosunków społecznych, a w przeciwieństwie do hipokryzji burżuazyjnej, wyrzeka się też przeważnie wiary chrześcijańskiej, przyjmując jako swą religję dogmaty ewolucyjnego monizmu. Odtąd świat cywilizowany zostaje podzielony na dwie główne grupy: jedną z nich stanowią klasy posiadające, które nie zapierają się wprawdzie otwarcie chrześcijaństwa, uznają jednak w życiu z zasad jego tylko zasadę hierarchji społecznej, nadając jednocześnie sobie samym najwyższe stanowisko w tej hierarchji, odrzucają natomiast zupełnie w życiu, a często i w teorji, dwie inne ważniejsze praktyczne zasady chrześcijańskie, mianowicie bezwzględną wartość każdej jednostki ludzkiej, oraz zasadę miłości społecznej; drugą zaś grupę stanowi klasa wydziedziczonych, nie posiadających nic więcej prócz własnych rąk, która, przejęta zasadami ewolucyjnego monizmu i zrażona hipokryzją klas posiadających, odrzuca już otwarcie nie tylko samą doktrynę chrześcijańską, ale również wszystkie jej praktyczne wywody. W pojęciu tej klasy — mam tu na myśli, ma się rozumieć, tylko t. zw. uświadomionych robotników — nie świadomej zupełnie prawdziwych zasad religji chrześcijańskiej, chrześcijaństwo ze swą praktyczną zasadą hierarchji społecznej staje się tylko podporą klas posiadających, które jakoby pod płaszczykiem chrześcijaństwa dążą jedynie do wyzysku klas pracujących. To też najskrajniejszy odłam socjalizmu, komunizm, wydaje śmiertelną walkę chrześcijaństwu, rzucając w świat hasło: „religja jest trucizną dla ludu". W tej nienawiści do chrześcijaństwa, którą przejawia skrajny odłam socjalizmu,

czynniki natury praktycznej, przejawiające się w dążeniu do unicestwienia chrześcijaństwa, jako opory ładu i porządku społecznego, współdziałają razem z doktryną ewolucyjno-monistyczną, oraz temi czynnikami natury moralnej, które przedstawiłem poprzednio, mianowicie przewagą w człowieku strony cielesnej nad duchową, pychą oraz niestałością i zmiennością umysłowości ludzkiej. W przeciwieństwie do tego, umiarkowany socjalizm tak, jak on się przejawia w swej parlamentarnej formie, zgodny jest wprawdzie ze swym skrajnym odłamem w odrzucaniu podstawowych dogmatów religji chrześcijańskiej, skłonny jest jednak do pewnych kompromisów w dziedzinie praktycznej i nie odrzuca zasady hierarchji, bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej. Jednakże praktycznym postulatom umiarkowanego socjalizmu, które pod niektóremi względami zdają się być zbliżone do chrześcijańskich, brakuje podstaw i uzasadnienia, wobec odrzucenia przez tę doktrynę podstawowych, teoretycznych dogmatów religji chrześcijańskiej, i w tem leży źródło słabości umiarkowanego socjalizmu. Życie bowiem nie znosi na dłuższą metę w żadnym systemie zasadniczych wewnętrznych przeciwieństw między teorją a praktyką i przeciwieństwa te muszą być ostatecznie zawsze wyrównane w pewnym określonym kierunku. To też w obecnym świecie istnieją tylko dwa wyraźne, dwa konsekwentne, czyli pozbawione wewnętrznych sprzeczności systemy życia społecznego; jeden oparty na dogmatach religji chrześcijańskiej, a drugi na ewolucyjno-monistycznej koncepcji świata. Wszystkie zaś pozostałe systemy wahają się między temi dwoma biegunami, nie są one ani gorące, ani zimne w myśl słów Apokalipsy, i dlatego życie przechodzi nad niemi stopniowo do porządku dziennego, a generalna batalja właściwie będzie musiała się stoczyć — zresztą walka ta toczy się już obecnie — pomiędzy systemem chrześcijańskim a systemem ewolucyjnego monizmu, który znajduje swój praktyczny wyraz w bolszewiźmie.

Należy, wprawdzie, zaznaczyć, iż umiarkowany czyli parlamentarny socjalizm odgrywał dość znaczną rolę w stosunkach społecznych przed wojną, z jednej strony, jako siła organizacyjna przez wymuszanie na pracodawcach drogą

zorganizowanych strejków różnych ustępstw na rzecz robotników, a z drugiej strony, jako broń ideowa w walce o prawa robotników na terenie parlamentarnym i polepszenie warunków bytu klas pracujących, wbrew zasadniczo rewolucyjnej ideologji socjalizmu, szło mimo wszystko drogą raczej ewolucyjną. Nie należy jednak również zapominać, że temu ujęciu przed wojną ruchu robotniczego w spokojne stosunkowo łożysko stopniowej ewolucji sprzyjał przedewszystkiem ogólny wzrost dobrobytu w państwach Europy, a następnie istnienie władzy państwowej o wielkim autorytecie, w skład której wchodziły elementy ponadklasowe już to w formie monarchizmu, już to w postaci parlamentów, które rekrutując się w znacznym stopniu z ponadklasowej inteligencji liberalnej, nie reprezentowały sobą jedynie interesów klas lub grup, jak to się przeważnie dzieje obecnie, ale miały na widoku interesy całości oraz obronę zasadniczych praw człowieka wogóle. Jesteśmy przeto uprawnieni do twierdzenia, że ostrze kwestji socjalnej przed wojną było łagodzone z jednej strony wzrostem ogólnego dobrobytu, a z drugiej istnieniem silnej jeszcze zasady hierarchji w życiu państwowem, zasady, która załamała się dopiero po wojnie, w tych zaś ramach działał dopiero socjalizm parlamentarny, jako ideowa siła czynna w interesach klasy robotniczej.

Jednakże pomimo bezsprzecznie wielkiej poprawy bytu klas pracujących w okresie przedwojennym, przepaść, raz wykopana, między klasami nie wypełnia się. Z jednej strony pracodawcy, idąc zwykle na ustępstwa względem robotników nie z poczucia ludzkości, lub sprawiedliwości, ale przeważnie pod presją strejków lub z nakazu państwa, pozostają naogół przy swej dawnej ideologji traktowania robotnika, nie jako swego bliźniego, ale tylko jako jedno z narzędzi produkcji; z drugiej strony klasa robotnicza, skłaniając się coraz więcej ku materjalistyczno-monistycznemu ujęciu świata, nabiera w miarę wzrostu swego dobrobytu coraz nowych apetytów i koncentruje wszystkie swe pomysły przeważnie tylko na życiu doczesnem i używaniu dóbr ziemskich, a wobec tego widzi w pracodawcach tylko ludzi, którzy jej część tych dóbr odbierają i z którymi trzeba przeto prowadzić śmiertelną walkę. Jednem słowem zasadnicza ideologja wszy-

stkich odłamów socjalizmu, uznająca walkę klasową za główny środek do osiągnięcia poprawy bytu klas pracujących, nie zmienia się wcale w miarę wzrostu dobrobytu tych klas przed wojną, słabną zaś dzięki temu tylko fermenty wywrotowe; zresztą, jak już zaznaczyliśmy poprzednio, stan państw przedwojennych z ich silnym autorytem rządzącym, wspieranym przez olbrzymie dyscyplinowane armje, nie otwierał żadnych widoków i możliwości dla rewolucji socjalnej i dopiero po wielkiej wojnie, która zachwiała podstawami państw nie tylko zwyciężonych, ale i zwycięskich dzięki osłabieniu zasady hierarchji i rozprzężeniu dawnego potężnego aparatu państwowego, uniemożliwiającego poprzednio wszelkie próby rewolucji socjalnej, dopiero po wielkiej wojnie widmo tej rewolucji wychyla się, a w jednem z największych państw jego, Rosji, rewolucja przyjmuje realne kształty i zmiata po upadku caratu cały dotychczasowy ustrój społeczny. Za widoczną i bezsprzeczną przyczynę zjawiska, że rewolucja socjalna znalazła tak łatwy i podatny grunt w Rosji, trzeba uznać fakt, iż upadek caratu w tem państwie oznaczał jednocześnie zupełny upadek zasady hierarchji, która w Rosji, w przeciwieństwie do państw zachodu, miała jedyne i wyłączne źródło w osobie cara, wobec spowodowanej przyczynami historycznemi bezjakościowości struktury samego społeczeństwa rosyjskiego.

Nowy komunistyczny ustrój w Rosji obecnej, znany ogólnie pod nazwą bolszewizmu, stanowi już wyraźny przełom w dziedzinie stosunków socjalnych, jako próba praktycznego zrealizowania teoretycznych założeń socjalizmu, przytem w najskrajniejszej postaci, oraz jako zupełne uzewnętrznienie przeciwieństw społecznych, które tkwiły i tkwią wewnątrz współczesnych społeczeństw quasi-chrześcijańskich. Dlatego też może on stanowić, według wszelkiego prawdopodobieństwa, początek nowej tragicznie zapowiadającej się karty w dziejach ludzkości, następnej po wielkiej rewolucji francuskiej. Dlatego też przy badaniu przyczyn i przejawów kryzysu cywilizacji współczesnej, niezbędnem jest udzielić stosunkowo więcej miejsca rozważaniom nad systemem bolszewickim.

Poprzednio wzmiankowaliśmy już, że obecnie istnieją

tylko dwa konsekwentne systemy życia społecznego, to jest systemy, w których praktyczne wywody zgodne są z teoretycznemi założeniami, a systemami temi są chrześcijaństwo i bolszewizm. Dla dowiedzenia tego twierdzenia musimy odpowiedzieć na pytanie, jakie są teoretyczne podstawy tego ostatniego systemu, czyli jakie jest teoretyczne ujęcie świata, na którem opierają się praktyczne jego wywody. Odpowiedź będzie brzmieć, iż bolszewizm opiera się na koncepcji świata ewolucyjno-monistycznej, uznając jednocześnie konsekwentnie wszystkie praktyczne wywody, wypływające z tej koncepcji świata, za bezwzględną wytyczną w sprawie ustroju życia społecznego. Koncepcję tę znamy, należy tu jednak jeszcze zaznaczyć, ze bolszewizm hołduje nie wyższej dynamiczno-panteistycznej formie monizmu, która zaprzecza wprawdzie istnienia wiecznych wyodrębnionych substancyj duchowych, lecz nie neguje w każdym razie zupełnie wszelkich przejawów siły duchowej u istot poznających, a wyłaniających się do czasowego bytu drogą emanacji z Absolutu; bolszewizm hołduje najniższej materjalistycznej formie monizmu, dla którego absolutem i jedynym substratem świata jest martwa i ślepa materja. To też nic dziwnego, że dla bolszewizmu staje się alfą i omegą w dziedzinie stosunków społecznych zasada historycznego materjalizmu, według której odrębna jednostka ludzka i jej wola, oraz czynniki duchowe wogóle nie odgrywają żadnej roli w dziejach świata, którego rozwój idzie nieubłaganie w pewnym określonym kierunku, wyznaczonym z jednej strony fizycznemi prawami i własnościami materji, a z drugiej nieubłaganem prawem walki o byt i ewolucji form produkcji w łonie społeczeństw ludzkich. W systemie tym nawskroś materjalistycznym i deterministycznym niema zupełnie miejsca dla indywidualności ludzkiej, dlatego też konsekwentnym wywodem jego musi być zupełne pochłonięcie jednostki ludzkiej przez kolektyw, zupełna utrata przez nią praw indywidualnych, złączonych z uznaniem jej bezwzględnej wartości, na rzecz Molocha jednostki zbiorowej, również bezjakościowej, jak sama jednostka ludzka, i nie tworzącej żadnej wyższej formy zbiorowości żadnego „reale", ale będącej tylko mechanicznem skupieniem ludzi pod rządami wyłonionej przez ten kolek-

tyw tyrańskiej władzy. A oto jak te wywody są wcielane w życie przez bolszewizm rosyjski.

Jednym z podstawowych praktycznych wywodów ewolucyjno-monistycznego systemu jest zasada egalitaryzmu, czyli negacja zasady hierarchji jakościowej w stosunkach ludzkich, wobec jednakiej bezjakościowości wszystkich jednostek ludzkich. W bolszewickiej praktyce egalitaryzm ten przejawia się w najskrajniejszych, często wprost absurdalnych kształtach: bolszewizm neguje nie tylko istnienie Boga, duszy, różnic umysłu, wiedzy, charakteru i płci, ale w swem dzikiem fanatycznem dążeniu do zniwelowania wszystkich i wszystkiego, dochodzi nawet do takich absurdów, jak negacja różnic jakościowych, związanych z wiekiem. Jako przykład przytoczę fakt, znany mi osobiście, że w szkołach bolszewickich wzbraniano wszystkiego, co mogłoby chociaż pośrednio wskazywać na wyższość umysłową, czy też pod innym względem, nauczycieli nad uczniami do tego stopnia, że nakazywano uczniom nazywać swych nauczycieli nie inaczej, jak „sotrudnik" — współpracownik. Nie wiadomo wprost, czy uważać te przejawy egalitaryzmu bolszewickiego za oznaki obłędu, czy też za wyrafinowane dążenia do ostatecznego ogłupienia ludzi i przeistoczenie ich w posłuszne stado Panurga. Trzeba, zdaje się, przypuszczać raczej tę drugą ewentualność.

W związku z negacją zasady jakości, doprowadzającej do skrajnego egalitaryzmu, przejawia się w bolszewiźmie rosyjskim również tendencja do zniwelowania i uproszczenia wszystkich instytucyj ludzkiego współżycia, które w organizacji bolszewickiej przyjmują formy wprost karykaturalne. Cała quasi-konstytucja bolszewicka obejmuje zaledwie parę stronic druku; małżeństwo, które w systemie bolszewickim zamieniło się właściwie na czasowy konkubinat, może być unieważnione w ciągu kilku minut przy zachowaniu najprymitywniejszych tylko formalności, a prawodawstwo i sądownictwo nie zasługują zupełnie na tę nazwę z punktu widzenia zachodnio-europejskiego. W tem dzikiem uproszczeniu i zniwelowaniu wszystkich instytucyj przejawia się z jednej strony namiętna nienawiść do wszystkiego, co bierze swoje źródło w cywilizacji rzymskiej, urobionej przez chrze-

ścijaństwo, a z drugiej strony znajduje swój praktyczny wyraz przekonanie, że bydło ludzkie nie potrzebuje bardziej skomplikowanych form współżycia. Dla europejczyka, wychowanego na pojęciach jakościowych, cały bezjakościowy i uproszczony bolszewicki system ludzkiego współżycia wydawać się może wprost karykaturą europejskiego, nie powinien on jednak zapominać, że system bolszewicki jest tylko konsekwentnem zastosowaniem w praktyce zasad ewolucyjnego monizmu, które nie w Rosji biorą swój początek, lecz w Zachodniej Europie, i którym hołduje w teorji, a w znacznym stopniu i w życiu duża część współczesnych europejczyków. Europa zaraziła Rosję teorją, która na gruncie rosyjskim osiągnęła swój konsekwentny rozwój z jednej strony dzięki historycznym przyczynom, które wytworzyły bezjakościową strukturę społeczeństwa rosyjskiego pod rządami bizantyjskiego cezaryzmu, a z drugiej strony dzięki temu, że przez przyjęcie chrześcijaństwa z rąk tegoż Bizancjum, Rosja nie przechodziła nigdy okresu tego potężnego wzniesienia się duchowego, który przeżywała zachodnia Europa w czasach klasycznego średniowiecza, gdy Kościół, stawiając na pierwszem miejscu zasadę indywidualności, skuwał jednocześnie społeczeństwo w jedną całość na podstawie zasad hierarchji i solidarności społecznej. W tem źródle głównie oraz w moralnem oddziaływaniu Kościoła obecnie czerpie współczesna Europa przeważnie siły do sprzeciwiania się rozkładającemu i bezwzględnemu oddziaływaniu idej bolszewickich, których korzenie sama hoduje.

Przechodzę obecnie do rozważań nad drugim praktycznym wywodem systemu ewolucyjno-monistycznego, mianowicie — negacją bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej. Negacja ta w bolszewiźmie doprowadzoną jest do szczytu. Strona duchowa człowieka w tym systemie nie jest wcale brana w rachubę. Dla systemu tego istnieje tylko *homo oeconomicus,* człowiek, jako wytwórca i konsument, i człowiek, jako istota płciowa; tę ostatnią stronę człowieka, t. j. jego płciowość, bolszewizm otacza specjalną pieczą przez uznanie zasady wolnej miłości, w słusznem przeświadczeniu, że nic tak, jak rozpusta płciowa, nie zabija w człowieku indywidualności duchowej, co jest ostatecznie celem całego sy-

stemu. W ostatecznym więc rezultacie człowiek w systemie bolszewickim nie może się stać niczem innem, jak numerem, wpośród również, jak on, bezwartościowych osobników. W związku z tem obezwartościowaniem człowieka chcę tu przytoczyć epizod z własnego przeżycia w Rosji bolszewickiej, gdy w r. 1919 byłem aresztowany i trzymany w czerezwyczajkach i więzieniach bolszewickich w charakterze zakładnika polskiego. Gdy w sierpniu tegoż roku Kijów był zagrożony przez generała Denikina, zdecydowano wysłać wszystkich więźniów, którzy nie mieli być rozstrzelani, do Moskwy, i w przeddzień tego wytransportowania ponumerowano nas wszystkich, przyczem oświadczono nam: „zapomnijcie, że macie nazwiska, każdy z was jest tylko numerem, na wywołanie którego winien się odezwać". Jest to szczegół, lecz szczegół lepiej od najdłuższych wywodów teoretycznych charakteryzujący stosunek bolszewizmu do indywidualności ludzkiej. Człowiek jest tu tylko numerem, nie posiada swego oblicza, bo nie posiada duszy i nie ma Boga, przed którym może mieć swe oblicze; jest on natomiast tylko komarem lub robakiem, którego w każdej chwili można rozdeptać nogą. To też takie rozdeptywanie ludzi jak robaków praktykowało się na szerszą skalę w lochach czerezwyczajek bolszewickich, gdy ludzi mordowano niespodzianie wystrzałem z tyłu w głowę bez żadnego sądu i prawa. Nie był taki sposób mordowania ludzi wyrazem litości katów bolszewickich dla ofiar, którym jakoby chciano w ten sposób zaoszczędzić mąk oczekiwania śmierci, jak to twierdzą ludzie, którzy na gwałt pragną dopatrzyć się jakichś dobrych stron w potwornej rzeczywistości bolszewickiej; lecz był to właśnie przejaw tego traktowania ludzi na wzór robaków, które nie potrzebują wiedzieć o nodze, podnoszącej się do rozdeptania ich. Zanik oblicza ludzkiego w systemie bolszewickim przejawia się jeszcze w jednym szczególe, który się może na pozór wydawać błahym, lecz który jest również charakterystycznym: żaden z przywódców bolszewickich nie nosi swego prawdziwego nazwiska, które z dumą wymawiał dawniej rycerz chrześcijański, walczący z otwartą przyłbicą, lecz maskuje się pod obcem nazwiskiem nawet obecnie, gdy dawno już stał się panem sytuacji i nie po-

trzebuje się ukrywać przed żandarmami carskimi, maskuje się i zdradza tem, że nie pragnie mieć własnego oblicza, a tem samem nie posiada go wcale.

Tak więc zanik indywidualności, zanik wszelkiego oblicza ludzkiego jest celem i rezultatem systemu bolszewickiego, co przejawia się w zaprzeczeniu wszelkich praw politycznych jednostki i elementarnych gwarancyj swobód osobistych, które przestały zupełnie istnieć w Rosji sowieckiej. Jednostka w tym systemie staje się niewolnicą państwa, tak jak było, właściwie, w świecie antycznym, lecz formy niewoli tu i tam tem zasadniczo różnią się, że w państwie starożytnem, przynajmniej w wyższych jego formach w Grecji i Rzymie, jednostka była wprawdzie pochłanianą przez państwo, lecz to ostatnie posiadało zato swe wyraźne narodowe oblicze i ze swych wartości niematerjalnych udzielało pewnych wartości swym obywatelom, jakby wywdzięczając się im częściowo za ofiarę indywidualności, złożoną przez nich na rzecz ogółu; w systemie bolszewickim natomiast państwo we właściwem tego słowa znaczeniu wcale nie istnieje, nie posiada ono swego własnego oblicza i jest również bezjakościowem, jak jednostka, nie może więc udzielać swym obywatelom żadnych walorów niematerjalnych, któreby mogły choć częściowo wynagrodzić ich za utratę indywidualności wewnątrz państwa. Praktyczny swój wyraz ta bezjakościowość państwa bolszewickiego odnajduje w wyrzuceniu nazwy Rosji z urzędowej nazwy tego państwa i nadaniu mu natomiast bezjakościowej nazwy „unji sowieckich republik".

Streszczając powyższe wywody o egalitaryźmie i unicestwieniu indywidualności ludzkiej w systemie bolszewickim, możemy porównać stan duchowy ludzkości w tym systemie ze stanem fizycznym świata, jakiby miał miejsce w razie, gdyby nastąpiło zrównanie temperatury na całym jego obszarze. Jak w tym wypadku musiałaby nastąpić śmierć fizyczna świata wskutek wyrównania energji, tak system bolszewicki musi doprowadzić nieuniknienie do śmierci duchowej ludzkości wskutek ustania wszelkiego przepływu siły duchowej wewnątrz jej, w przeciwieństwie do systemu chrześcijańskiego, w którym wzajemne oddziaływanie Boga

i wszystkich istot duchowych tworzy nieprzerwane krążenie energji duchowej i miłości, jako treść życia świata.

Przechodzę obecnie do trzeciego praktycznego wywodu systemu ewolucyjno-monistycznego, polegającego na negacji zasady solidarności, a wystawieniu natomiast zasady walki o byt, jako podstawy stosunków ludzkich. Ta ostatnia zasada musiałaby konsekwentnie doprowadzić właściwie do nietzscheanizmu, teorji, negującej zarówno samą etykę chrześcijańską jak i doktrynę, a stawiającej na ich miejsce tak zwaną moralność panów, czyli silniejszych zwycięzców w walce o byt; lecz nietzscheanizm, czerpiąc zasadę walki o byt z ewolucyjnego monizmu i stawiając tę zasadę na pierwszym planie, odrzuca jednocześnie inną podstawową zasadę tego systemu, zasadę bezjakościowości, doprowadzającej do negacji indywidualności ludzkiej. Nietzscheanizm, przeciwnie, jest nawskroś indywidualistyczny, w sensie, wprawdzie, wprost odwrotnym chrześcijańskiemu indywidualizmowi, w sensie, że się tak wyrażę, szatańskim, lecz jest on w każdym razie systemem nawskroś indywidualistycznym. Bolszewizm natomiast, przyjmując do swego systemu również zasadę walki o byt, udziela jej jednak miejsce tylko drugorzędne, wtórne, pierwsze zaś miejsce w tym systemie zajmuje zasada bezjakościowości wogóle, a negacja indywidualności ludzkiej w szczególności. Zasada walki o byt w systemie bolszewickim ma raczej znaczenie przejściowe, oznacza ona tylko walkę ze wszystkiemi jednostkami, opierającemi się bolszewickiej niwelacji, oraz wszystkiemi wyznawcami religji chrześcijańskiej; po zwyciężeniu ich ma nastąpić ostateczne mechaniczne zjednoczenie całej ludzkości przy jednym żłobie, poczem walka o byt ma ustać zupełnie. To dążenie do mechanicznego zjednoczenia ludzkości, czyli tendencje uniwersalistyczne, stanowią zasadniczą cechę praktycznego bolszewizmu, który wykorzystuje wszelkie ruchy i niezadowolenia narodowe i społeczne w tym podstawowym swym celu, i śmiało rzec można, że, kto tego nie widzi i nie uznaje, ten nie pojmuje zupełnie ducha i zamierzeń bolszewizmu.

W średniowieczu Kościół dążył do konsolidacji i zjednoczenia ludzkości w Państwie Bożem na ziemi, zbudo-

wanem na zasadach hierarchji jakościowej i miłości społecznej, mając jednocześnie przed oczyma, jako ostateczny cel, wizję zjednoczenia ziemi z niebem; obecnie bolszewizm, synagoga szatana, dąży również konsekwentnie do zjednoczenia całej ludzkości, ale do zjednoczenia jej i przeistoczenia w stado żerujące i mnożące się, pozbawione wszelkich cech indywidualnych i jakościowych, złączone tylko mechanicznie przez bezwzględną i również bezjakościową władzę. Kościół, jak wiemy, w swem dążeniu do duchowego przeistoczenia świata opierał się na ascezie, jako środku do osiągnięcia przewagi ducha nad ciałem, środku, mającym wyrwać człowieka z niewoli cielesności, a tem samem usunąć wszystkie pokusy ciała, jako przeszkody, stojące na drodze do przeistoczenia świata ziemskiego w nadzmysłowe Królestwo Boże; bolszewizm wręcz przeciwnie opiera się na spotęgowaniu cielesności, jako antytezie ascezy, i dąży do wzmożenia w człowieku wszelkich pokus ciała, by i przez całkowite przykucie go do cielesności i ziemi, uczynić go powolnem narzędziem swego wszystko niwelującego, potwornego panowania.

Streszczam swe wywody o bolszewiźmie. System ten, który powstał z początku w postaci lokalnego ruchu rewolucyjnego w Rosji na tle kryzysu państwowego, wywołanego upadkiem władzy carskiej, zdążył w przeciągu kilku lat swego istnienia przeobrazić się w system *sui generis* religijny, posiadający obecnie adeptów niemal we wszystkich zakątkach świata. Zasadniczemi dogmatami tej quasi religji są w teorji negacja istnienia Boga i duszy, a w praktyce negacja wszelkiej hierarchji jakościowej w społeczeństwie oraz zasady bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej. Na ich miejsce system bolszewicki wysuwa zasadę mechanicznego zjednoczenia ludzkości. System ten jest jakby wielkiem cmentarzyskiem wszystkich idej, drogich sercu prawdziwego chrześcijanina i europejczyka, oraz groźnem *memento mori*, ostrzeżeniem przed tem, co może oczekiwać całą Europę w razie, gdy nie zboczy ona z fałszywych dróg, na które wkroczyła już od kilku wieków. Kryzys, który przeżywa obecnie Europa, jest skutkiem przeciwieństwa, istniejącego między jej strukturą jakościową, tkwiącą

swemi korzeniami w cywilizacji rzymskiej, urobionej przez chrześcijaństwo, a upadkiem osobistej etyki chrześcijańskiej i odrzuceniem w teorji, a przeważnie w praktyce, dwóch podstawowych zasad chrześcijaństwa: uznania bezwzględnej wartości jaźni ludzkiej i solidarności społecznej, co przejawia się najjaskrawiej w stosunkach międzynarodowych i traktowaniu ras kolorowych. Struktura jakościowa społeczeństw europejskich zaczyna się też już uginać pod naporem demoralizacji i pseudodemokratyzmu obecnego, które w inny sposób wprawdzie niźli bolszewizm, doprowadzają jednak w ostatecznym wyniku do tych samych rezultatów, t. j. do zaniku jakościowego zróżniczkowania społeczeństw, co ze swej strony ułatwia przenikanie idej bolszewickich na grunt europejski. Gdy w Rosji bolszewickiej wewnętrzne przeciwieństwa społeczeństw nowoczesnych zostały już rozwikłane przez uzgodnienie ich w myśl zasad antychrześcijańskich ewolucyjnego monizmu, Europa zachodnia stoi bezradnie przed temi przeciwieństwami, nie będąc z jednej strony jeszcze dostatecznie dojrzałą do stoczenia się w ciemną otchłań bolszewizmu, a z drugiej nie mając dość sił moralnych do wzniesienia się na poziom duchowy, z którego mogłaby wydać śmiertelną walkę temu szatańskiemu systemowi. Cechą Europy współczesnej jest zanik woli i kompletna nieświadomość w zasadniczej kwestji obrania dróg na przyszłość, dowodem czego może też służyć kompletna dezorjentacja w sprawie zajęcia wyraźnego stanowiska względem Rosji Sowieckiej, którą wszelka zdrowa państwowość nie mogłaby traktować inaczej, jak wroga rodzaju ludzkiego. Ponieważ zaś wszystko, co jest wyraźne i konsekwentne, z natury rzeczy jest silniejszem od tego, co jest niewyraźne i chwiejne, przeto konsekwentna w swem źle Rosja wydaje się być silniejszą i pewniejszą swych dróg od chwiejnej i rozdzieranej wewnętrznemi przeciwieństwami Europy. Tak w XV i XVI wiekach wierna zasadom islamu Turcja była silniejszą od chwiejnego w swym chrystjanizmie Zachodu. Historja w naszych czasach mknie szybkiem tempem i wszystko zdaje się wskazywać na to, że Europie nie pozostaje już zbyt wiele czasu do opamiętania się i musi ona w niedalekiej przyszłości powziąść decyzję, czy trwać przy rze-

czywistem, a niepozornem chrześcijaństwie, chrześcijańskiej etyce, zasadzie indywidualizmu i solidarności społecznej i urwać w ten sposób łeb hydrze bolszewickiej, czy też stoczyć się ostatecznie w otchłań dezorganizacji i rozpłynąć się w przyszłym bezjakościowym konglomeracie bolszewickim, bo czasy równowagi świata, opartej na rozmaitych kompromisach, wydają się zapadać ostatecznie w przeszłość, i świat będzie musiał nieuniknienie wypowiedzieć się wyraźnie, kto w nim stoi po stronie dobra, a kto po stronie zła.

(Dokończenie nastąpi).

Inż. Adolf Kliszewicz

Przegląd piśmiennictwa.

Ze swojskiej niwy.

Jan Kasprowicz: Mój Świat. Bibljoteka Polska. — Stanisław Wyspiański: Dzieła. T. III. Bibl. Polska. — Włodzimierz Perzyński: Raz w życiu. Gebethner i Wolff. — Ferdynand Goetel: Z dnia na dzień. Gebethner i Wolff. — Jarosław Iwaszkiewicz: Pejzaże sentymentalne. Gebethner i Wolff. — M. H. Szpyrkówna: Trzy przygody. Bibljoteka Domu Polskiego. Warszawa. — Janusz Stępowski: Sad w środku miasta. Władysław Uzarski, Rzeszów.

Literaturze polskiej zabrakło Kasprowicza. Umarł sobie w swojej „Harendzie" pod Poroninem, cichy i pogodzony ze światem. Ten duch protestujący, bolesny i walczący z Bogiem, autor pesymistycznego cyklu „Ginącemu światu" umarł jako prosty pieśniarz „Księgi Ubogich" i „Mojego Świata".

Mało jest pisarzy, na którychby tak wyraźne piętno położyła epoka. Twórczość jego w przekroju składa się z warstw kolejnych. Zaczął od naturalizmu z zabarwieniem społecznem. „Obrazy i opowiadania", „Ze swojskiej fauny i flory", nawet i niektóre poematy z cyklu „Miłość" pełne są „postępowej" „walki z przesądami" i roztkliwień na temat nędzy ludu często zupełnie agitacyjno-szablonowych. Autor przechodzi okres rewolucyjnej „burzy i naporu".

Nawarstwia się na te literalizmy socjalno-wolnomyślicielskie wpływ filozofji hinduskiej. Po poezji Kasprowicza przelała tchnienie panteizmu. Ale tylko nieznaczne i chwilowe. Jego krzepki indywidualizm polski nie dążył do roztopienia dusz we wszechbycie. Dusze zawarte w Bogu-Jasności płoną odrębnem światłem, jak u Krasińskiego, który w swej świadomości filozoficznej tak rozpaczliwie walczył o osobniczość ducha ludzkiego.

Protest społeczny przerzuca się u Kasprowicza w dziedzinę kosmiczną. Poeta stacza z Bogiem walkę na serca. Jak Mickiewicz, pyta Go o przyczynę cierpień świata, o przyczynę złego i jak Mickiewicz, wybucha bluźnierstwem.

Już w pierwszym okresie jego twórczości (wyjątki druko-

wano w r. 1889 w *Ateneum)* powstał poemat „Chrystus", jako wyraz buntu społecznego i religijnego. W pierwszem wydaniu (Księgarnia Polska 1890) został przez władze austrjackie zabroniony. W 1904 roku wydała go socjalistyczna „Książka" w Krakowie, kierowana przez pepeesowca Jędrzejowskiego z udziałem finansowym W. Gumplowicza.

W książce tej zaznacza się niejednokrotnie potem powtarzany motyw „Improwizacji". Świat zalewa grzech i cierpienie. Poeta zwraca się zuchwale ku Stwórcy, powątpiewając, czy ma On miłość ojcowską dla świata. Mickiewicz żądał dla siebie władzy, aby mógł świat przeobrazić. Konopnicka (O ludy, zbudźcie wy tego Chrystusa z marmurów ciszy!) i Kasprowicz (Przerwij tę ciszę!) żądają interwencji Boga. W poemacie „Chrystus", Kasprowicz każe zbawcy odpowiadać chórowi możnych: — „Królestwo Moje nie z tego jest świata!" i ukazując Chór Najmitów, cierpiętników społecznych, pyta z goryczą ironiczną: — Zbawco! I dla tych odpowiedź ta sama?...

W cyklu „Ginącemu światu" bunt, walka z Bogiem i oskarżenie zyskuje na sile i dosięga najwyższego napięcia dramatycznego. Kasprowicz walczy z grzechem, cierpieniem i widmem śmierci. Robi Stwórcy zarzut z bólu ludzkości, czyni Go odpowiedzialnym za grzech. Zło jest wieczne, stworzył je sam Bóg. Człowiek nie jest odpowiedzialny, że grzeszy i upada, ten grzech spada na Stwórcę. Czerń bluźni Chrystusowi Panu na Golgocie Lucyfer pyta z ironją: A kto stworzył tę czerń? Kto ją stworzył?

Bóg zatem jest „Stwórcą Grzechu i Niszczycielem". On się pastwi nad człowiekiem, „który powstał z grzechu i prześladowan był przez grzech do końca".

Obok tego demonicznego, posępnego, iście potępieńczego aktu oskarżenia w stosunku do Stwórcy snuje się akt oskarżenia sług Jego. Znane argumenty, tandetne i małostkowe oskarżenia księży, albo też zarzuty tłumienia światła i postępu znajdujemy nie tylko w „Chrystusie", lecz w autobiograficznym, o ile się zdaje, „Wojtku Skibie", w „Giordano Bruno" i w. in.

Wszystkie te kalectwa twórczości Kasprowicza utrudniają człowiekowi, pozostającemu w obrębie Kościoła obcowanie z tym wielkim poetą. Gejzery jego uczucia, wspaniałe jego symbole, przecudne obrazy wsi polskiej rozmuzycznione liryką słowiańską, przesmutną — wszystko to traci władzę nad duszą czytelnika katolickiego w chwili, gdy ponuro grzmi bluźnierstwo, gdy słabość nie chce udźwignąć odpowiedzialności i wolnej woli, gdy pesymizm bezdenny i poczucie nicości odtrąca ukojoną i ufną naturę chrześcijanina.

Wyzywanie Boga, krzyk bólu kosmicznego wydaje się ludziom niedojrzałym, ulegającym prądom chwili czemś potężnem w swym prometeizmie. Ale człowiekowi o dojrzałej świadomości religijnej te erupcje bogoburcze wydają się czemś małem, płyt-

kiem, bezsilnem. Jest to jakby odgrażanie się komara — słońcu. Uczą u nas pokolenia całe na lekcji polskiego — zachwycać się „Improwizacją", na lekcji religji poddawać się niezbadanym wyrokom bożym. I ta dwoistość wsiąka w psychikę młodzieży, która nie odczuwa tego, co przejmuje zgrozą umysł świadomy, że „Improwizacja" jest szałem, podszeptniętym przez złe moce.

W bolesnej i bluźnierczej tej twórczości są uczucia, które mogą do nas przemawiać. Jest tak prawie zawsze, gdy chodzi o literaturę współczesną, w której zło i dobro jest tak przedziwnie splecione. I tak, jak czarne smreki w Tatrach obok białego śniegu dają tony brudne, szaro-sinawe, tak w literaturze tej białość zawsze jest zamazana cieniem.

U Kasprowicza współczuć można straszliwemu krzykowi bólu nad grzechem. Grzech jest dla niego cierpieniem. Opisuje z wnikliwością i siłą męki człowieka upadłego, który nie może się wyrwać z wężowych oplotów zbrodni i podłości.

Przed poczuciem nicości, przed torturą sumienia, przed „Głową opasaną cierniową koroną", która wznosi się nad światem ze spojrzeniem niewymownie smutnem szuka człowiek ucieczki w chuci.

Szał zmysłów, w którym grzesznik chce zapomnieć Golgotę, uosabia Kasprowicz w Lucyferze. W poemacie „Na wzgórzu śmierci" przedstawiona jest walka duszy między Bogiem konającym na krzyżu a Lucyferem. Dusza tęskni do idealnego dobra, wcielonego w postaci Zbawiciela na krzyżu. Ale nie może się oprzeć objęciom Lucyfera, chcąc w nich utracić „bytu świadomość".

Utwór ten potężny jest i już wolny od bluźnierstw. Straszny tylko w swej niewierze w doskonałość człowieka. Niema on charakteru historycznego, jednak rażą w nim takie błędy, jak uczynienie młodszym od Kaifasza — Annasza, jak wiadomo, świekra Kaifasza, albo też przedstawienie Szymona Cyrenejczyka wyznawcą Zbawiciela, dobrowolnie niosącym krzyż za Niego. Trzy pierwsze Ewangelje świadczą, że Szymona, idącego ze wsi, do dźwigania krzyża przymuszono, tylko Ewangelja św. Jana epizod ten przemilcza.

„Salome" i „Uczta Herodjady" są tym samym konfliktem między miłością ziemską a ideą Boską, który opisał i Żeromski w „Aryman mści się". Ale u Żeromskiego triumfuje żądza życia, zaś u Kasprowicza szał zmysłowy Salome przerywa refren zgrozy: „Jak twe źrenice, choć umarłe, płoną!" I misa z głową Chrzciciela wydaje się grzesznicy „cięższą od świata ogromu".

Poeta dla uwydatnienia walki dramatycznej uczuć opisał zbyt jaskrawo, ze zbyt silnym dreszczem miłosną tęsknotę i rozkosz. Wynik jest do przewidzenia: czytelnik zwraca więcej uwagi na owe żary miłosne, owiane taką poezją, niż na ideę dobra idealnego i boskości, która im się przeciwstawia.

Wypaczanie tematów ewangelicznych i wprowadzanie do nich romansu oraz renanowskie uczłowieczanie tego, co boskie, w czytelnikach wierzących wywołuje nie tyle oburzenie, co głęboki niesmak i mimowolny okrzyk: — Jakie to banalne! Trzeba wam i wysokie i święte koniecznie zepchnąć w bagno materji! „Marja z Magdali" Daniłowskiego, „Salome" i „Uczta Herodjady" Kasprowicza i „Chrzciciel" Marcinowskiej wprowadzają romans w zdarzenia, w których, podług Ewangelji, tego pierwiastka wcale nie było. A Księgi Święte wiele rzeczy nazywają po imieniu, chociaż z należytą surowością i powagą.

I oto ten pisarz protestujący, zrywający się ku gwiazdom, obcujący z Wiecznością, tworzący potężne symfonje, pełne kunsztu najwyższego, a zarazem pełne niewiedzy i bluźnierstwa, ten pisarz, zasadniczo religijny (bo walka z Bogiem postuluje Jego istnienie), podlega przemianie.

W górach słonecznych żyje wśród prostych ludzi. I schodzi na niego pogoda i uciszenie. Przyjmuje świat, jakim jest, cieszy się nim. Oto jego nowe ujęcie twórczości własnej (Szum wody):

Dawniej sądziłem, że tylko
Ocean rozhukany,
Lub też alpejskie kaskady
Zmieniają duszę w organy.

Dawniej sam ja też szumiałem,
Jak rozszalała fala,
Rozprawiający się z Bogiem,
Który mnie słuchał — zdala.

Do cichego poety, pełnego jasnej mądrości przedśmiertnej, schodzi Pan Bóg-Staruszek, gwarzy z nim poufale i zsyła mu dużo słońca. Kładzie ręce na to serce, które się tylekroć szarpało i błądziło...

Oto ostatnie słowo poety... Dzieło jego jest tematem do rozmyślań. Przemiana jego świadczy o powiewie łaski, która schodzi na duchy zbuntowane. *Signa temporis...*

Trzeci tom Wyspiańskiego, który się ukazał, zawiera dramaty historyczne poety: „Warszawiankę", „Lelewela", „Legion", „Bolesława Śmiałego" i „Skałkę". Doskonałe komentarze pp. A. Chmiela i T. Sinki istotnie ułatwiają zrozumienie utworów, o ile chodzi o ich genezę. Zwłaszcza komentarze do „Legjonu" pozwalają dopiero dokładnie utwór ten zrozumieć. Inna rzecz, że zaczyna on działać inaczej i że słabnie wrażenie symbolów poetyckich, gdy się pod nie zbyt szczegółowe fakta historyczne podłoży.

„Legjon" i „Lelewel" mają niejedno wskazanie dla współczesności. „Lelewel", opisujący pojednanie dwóch wrogów partyjnych i dążenie mężów stanu do dobra narodu — jest aktualny dla dnia dzisiejszego, który, niestety, wzoru tego nie powtarza.

„Skałka" — epizod dramatu walki Kościoła i Państwa słowami śmierci, określa, jak się zdaje, rolę Kościoła w narodzie:

Prawda twa
we śmierci jeno wiecznie trwa,
Gdy żywi życiem poczną żyć,
z żywymi ty nie możesz być
Ofiarę żywą, świętą spraw
za konające dusze...
...Tak będziesz wieki palić znicz
słowem modlitwy dzierżąc czar
nad przyszłe pokolenia...

Oddźwięk to tych tendencyj pewnej części narodu, opanowanej przez historjozofję laicystyczną, która potępia wpływ katolicyzmu z jego tendencjami uniwersalistycznemi na dzieje Polski i Kościołowi wszelkiej roli w życiu doczesnem odmawia.

Niech tam Kościół dba o wieczność, a ziemskich spraw nie tyka! A tymczasem światło Kościoła w tym okresie wzmagającej się religijności wchodzi w najciemniejsze zakamarki i przenika najróżnorodniejsze dziedziny życia.

Wpływ Wyspiańskiego jest tak duży i idea nieśmiertelności i ofiary zajmuje w nim tyle miejsca, że studjum o nim z katolickiego punktu widzenia staje się w miarę ukazywania się nowych tomów coraz bardziej naglącą koniecznością, aby czytelnik mógł oddzielić plewę od ziarna, herezję (np. palingeneza) od prawdy, brutalność od porywów uduchowienia. Walcząc z duchem Wyspiańskiego, krytyk (sam z ducha będący) musi się przyczynić do s c h r z e ś c i j a n i e n i a idei narodowej w Polsce.

Twórczość powieściowa w Polsce przeżywa swój okres nie najbujniejszy. Współczesność powojenna mało jest ciekawa. Niema ani charakterów, ani typów. Niema wielkich serc. Niema pięknych czynów. Pedagogowie zwalczają zawzięcie romantyzm. Businessmani z ironicznym szydem odwracają się od „bohaterszczyzny".

Żerujący, marny światek nasz opisuje Włodzimierz P e r z y ń s k i w „Raz w życiu". Niedołęga, chciwy majątku i karjery, zostaje pasowany na polskiego Stinnes'a. Matrona jest pani Dłużewska, plotkarka i szachrajka. Wszyscy dokoła na tem żerowisku szarpią się o pieniądz i miłość. Całość — to historja z dziejów naszego grynderstwa, jakiej było wiele...

Najprzykrzej jest potraktowana rodzina w tym świecie bez piękna i ideałów, nie grzeszącym najmniejszym sentymentalizmem. Osieńska, która przeżywa jednodniową awanturkę w podróży i dopełnia chorego męża oficjalnym kochankiem jest potraktowana z sympatją. Ostatecznie los jej sprzyja i otrzymuje ona legalnego męża, który dla niej żonę porzuca.

Całość utrzymana w stylu francuskim. Zdrada małżeńska jest faktem normalnym, nie przynoszącym ujmy człowiekowi. Za to legalna żona Grabowskiego, Trusia, jest śmieszna, niemądra,

nieciekawa. A jednak pomimo wybuchu mściwości kobiecej, ona to wzbudza najwięcej sympatji w tem gronie nie tyle miłem, co dobranem.

Styl Perzyńskiego i jego stosunek do własnych jego bohaterów jest przykry. Jest w nim coś oschłego, twardego, bezmiłosnego. Oczy jego wrażliwe są tylko na brzydotę. Przecież w tej całej galerji powojennej niema ani jednego portretu pięknego! Pretensje do piękna i szlachetności mają Osieńska i Grabowski. Ale ona prowadzi romans pokątny i jest to jakby rzecz sama przez się zrozumiała, on — brutalnie się obchodzi z żoną niekochaną. A już poprzedni okres społeczny podniósł do godności prawie nakazu etycznego miękką sympatję i litość dla osoby niekochanej. Człowieka duchowo wytwornego obowiązywało wynagrodzenie jej niejako braku miłości. Cała ta powieść, podobnie jak „Pokolenie Marka Swidy" Struga, „Generał Barcz" Kadena-Bandrowskiego i „Romans Teresy Heunert" Rygier-Nałkowskiej, świadczy o zgrubieniu uczuciowem naszego pokolenia, o zaniku zdolności porozumiewania się ludzi między sobą, o braku dobrych manier i niedokształceniu uczuciowem.

Zajmującą książką współczesną jest również „Z dnia na dzień" Ferdynanda Goetla. Jest i tu problemat małżeństwa na tle powojennem. Forma pamiętnikarska w pierwszej osobie, przerywana narracją o wypadkach dawniejszych, robi wrażenie rozdźwięczne. Wydaje się z początku, że autor istotnie wplata dygresje od siebie, jak to było w zwyczaju u autorów w rodzaju Jean Paul'a Richtera, i zajmuje czytelnika swoją osobą wraz ze wszystkiemi szczegółami, dotyczącemi prania i kuchni. A jest to wobec epidemji autoreklamiarstwa u najmłodszych szczególniej dokuczliwe. Później zamiar autora się wyjaśnia i dwie historje — z przeszłości i teraźniejszości zlewają się w jedno.

Autor nie ma szczególniejszego respektu dla sakramentu małżeństwa. Jednakże opisuje, jak małżeństwo, zachwiane w swych posadach, wkońcu godzi się i skleja dzięki dzieciom.

I jeszcze jedna rzecz charakterystyczna: bohater powieści, człowiek niewierzący patrzy na swe modlące się dzieci. Nie staje się jeszcze sam wierzącym, ale już jest w nim głuchy ferment. A powieść kończy się mocnemi słowami inwalidy wojennego Szmida: — Niema człowieka bez Boga!

Goetel ma pogodne ujęcie świata, nie brak mu dowcipu i humoru. Jest to w literaturze naszej typ zbliżony duchowo do Sienkiewicza, którego też przypomina bezpośredniością i prostotą stylu.

Jarosław Iwaszkiewicz (Pejzaże sentymentalne) coraz to dalej odchodzi od pierwszych swych przykrych książek: „Zenobja Palmura" i „Hilary, syn buchaltera". Talent jego krzepnie

i zdrowieje. W książce obecnej zebrany jest szereg luźnych szkiców, które są „pewnym szkicem poglądu na świat".

Szukamy więc ciekawie tego poglądu na świat wśród wprawek literackich, któremi są te pejzaże — te luźne notatki z przesuwających się przed oczami ludzi i rzeczy. Znajdujemy nikłe niteczki raczej nastrojów, niż światopoglądów. Odrzucenie smutku, elementu niewłaściwego w duszy dzisiejszej... Poetycką kontemplację wieczności przy wpatrywaniu się w niebo, które rzuca swój błękit na życie... A przytem nuta sceptycyzmu: a może nas niema?

Obok tego — wchłanianie zdrowemi i chciwemi zmysłami wszelkich wrażeń, głównie przyjemnych. To lubowanie się w zewnętrzności, rozszerzanie doznań psychicznych aż w sferę uczuć spotykamy w formie równie intensywnej u filozofa pozytywizmu J. Guyan.

Taką postawę wobec świata, modną i obecnie, możnaby nazwać „postawą konsumenta".

„Trzy przygody" M. H. Szpyrkówny stoją niżej od jej książek dotyczasowych. Indywidualizm nie liczący się z nikim, apoteoza odrębności i bezwzględności człowieka w bronieniu swego „ja", wreszcie — modny motyw medjumizmu — oto przykre strony tej książki.

Za to z uznaniem należy powitać debiut powieściowy Janusza Stępowskiego p. t. „Sad wśród miasta". Jest to historja zawojowania suchej duszy-maszyny przez wszechwładną poezję sadu, przez poezję drzew obciążonych owocem, żyjących życiem ludzkiem prawie, poezję ptaków na gałęziach i wizyj, rodzących się w sadzie.

Autor zaznacza, że utwór ten jest czystą liryką i ogłasza, że nie chciał go mącić epicką bujnością. Jednak epika tam jest, i to epika dość plastyczna, mająca pozory prawdy życiowej.

Książka zyskałaby na usunięciu niektórych momentów zbyt brutalnych i drastycznych.

Jest w niej rozmiłowanie się w przyrodzie. Opisy sadu są najpiękniejsze.

Młody autor należy do grupy poetów, kochających słońce i radość, która przybrała nazwę „Neljon". Oby pamiętał o własnym swym aforyźmie, umieszczonym w tej książce.

„Czas powinien ci mijać dążeniem do doskonałości, której i tak nie dosięgniesz... A jednak doskonal ciągle twą doskonałość".

A. Kowalewska.

J. Maréchal S. J.: Le point de départ de la métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, 1926. Editions du Museum Lessianum, Librairie Felix Alcan, stron XXIV + 482 in IV°.

Jednym z najważniejszych a zarazem najtrudniejszych problemów w nowoczesnej filozofji, jest niewątpliwie problem poznania, którego rozwiązanie ma niesłychanie doniosłe znaczenie zarówno dla ogólnego światopoglądu, jak dla życia religijnego a nawet moralnego. Chociaż ten problem nie był nigdy całkowicie obcy filozofji i raz po raz narzucał się w tej lub owej formie myślicielom, to jednak dopiero w ostatniej dobie wysunął się na czoło zagadnień metafizycznych i przybrał ostrą formę kryzysu na terenie nauk spekulatywnych. Jednym zaś z pośród głównych czynników, które wywołały ten stan rzeczy, jest bezprzecznie kantowska krytyka transcendentalna, która na wszystkich kierunkach filozoficznych ostatnich lat wyryła głęboko świe piętno, owszem w sferę swoich wpływów zaczyna wciągać nawet te szkoły, które dotąd wytrwale im się opierały. Z filozofją Kanta dzisiaj każdy system metafizyczny liczyć się musi.

Świadomość tej konieczności przenika coraz głębiej między innemi i *neo-scholastykę*, która — choć nie porzuca bynajmniej zasadniczych swych twierdzeń, stara się coraz bardziej o to, by na nowych podstawach oprzeć obronę starych pozycyj.

I rzecz szczególna! Niektórzy z pośród nowoczesnych przedstawicieli scholastyki są przekonani, że podstawa, na której najskuteczniej odeprzeć można ataki, godzące w system scholastyczny, nie jest inna, jak właśnie ta, jaka stanowi punkt oparcia kantyzmu. W rzędzie tych neo-scholastyków jedno z najpocześniejszych miejsc zajmuje ks. J. Maréchal, profesor filozofji na fakultecie OO. Jezuitów w Lowanjum, znany dobrze szerokim kołom z szeregu wybitnych prac z zakresu zarówno teologiczno-mistycznego i psychologicznego, jak filozoficznego. Znakomita krytyka punktów wyjścia głównych systemów noetycznych filozofji zachodniej, wypełniająca trzy pierwsze tomy dzieła pod wyżej przytoczonym tytułem, obudziła najwyższe zainteresowanie w sferach nie tylko ściśle scholastycznych, lecz wogóle katolickich; sprawiła, że ukazania się tomu piątego, w którym autor miał przeciwstawić systemom zbijanym nie ułamkowo i dorywczo już tylko, lecz pozytywnie i *ex professo* swój punkt widzenia, wyczekiwano z niecierpliwością.

Świeżo właśnie opuścił prasę ten upragniony przez wszystkich tom piąty. Dla czytelnika, obeznanego zarówno z nauką św. Tomasza, jak z systemem Kanta (wyłożonym systematycznie przez ks. Maréchala w trzecim tomie) przedstawia ostatni tom niepospolitą wartość. Ks. Maréchal bowiem, doskonale znający obie te filozofje, wnika z uderzającą bystrością w głąb formuł, któremi one się posługują, wydobywa i odsłania liczne ich punkty styczne i podo-

bieństwo wewnętrzne mimo odmiennej szaty zewnętrznej. I tak np. zapomocą ścisłej analizy, dokonanej na różnych tekstach św. Tomasza, wykazuje dowodnie, że *formy a priori* nie tylko nie były obce Doktorowi Anielskiemu, lecz przeciwnie nierozerwalnym węzłem z całym gmachem jego filozofji są spojone. Pewne formy a priori, pojęte oczywiście nie jako idee wrodzone, lecz jako funkcjonalne dyspozycje podmiotu poznającego, jako subjektywna dyrektywa, kierująca selekcją przy odbieraniu wrażeń obcych, jako wreszcie prawa powszechne, przewodniczące budowie przedmiotu poznania, każdy, zdaniem autora, przyjąć musi, ktokolwiek nie chce popaść w jałowy, skrajny empiryzm, niezdolny wytłumaczyć powszechności i konieczności, cechujących nasze akty poznawcze. Formy a priori widzi ks. Maréchal w nauce św. Tomasza o przedmiocie formalnym *(obiectum formale)* władz poznających, w warunkach czasu i przestrzeni, z któremi wewnętrznie są związane funkcje zmysłów w roli, jaką naznacza Doktor Anielski t. zw. „umysłowi czynnemu" *(intellectus agens)* w tworzeniu pojęć i t. p. W sposób przekonywujący wykazuje, że przyjęcie form a priori, pojętych tak, jak je św. Tomasz pojmuje (dynamicznie, nie statycznie!) nie naraża bynajmniej na szwank objektywności naszego poznania.

Na teorji św. Tomasza o analogji bytu i pojęciach ogólnych, na skrupulatnem wyróżnianiu przez niego tak zwanego *modus rei* i *modus mentis* wykazuje autor, że naszego poznania objektywnego nie wolno tomiście żadną miarą utożsamiać z reprezentacją objektywną, ni zacieśniać go do niej.

Rozwijając dalej istotę elementów apriorystycznych w naszem poznaniu, opiera ks. Maréchal ich funkcję objektywną na „naturze" władz poznawczych, a więc tendencji czyli celowości wewnętrznej ich dynamizmu imanentnego, którego terminem ostatnim i sprężyną ruchu nie jest nic innego, jak Byt Absolutny. Wytłumaczenie tego ostatniego twierdzenia zniewala autora do wyjaśnienia delikatnego w tej materji punktu: naszego nadprzyrodzonego przeznaczenia i do wykazania, w czem ono różni się od imanentnej tendencji władz poznawczych do Bytu Nieskończonego. W tekście ks. Maréchala znajdują się wszystkie precyzje teologiczne, dzięki którym unika św. Tomasz kolizji z pozytywnemi dokumentami Kościoła.

Ustaliwszy raz ten punkt, w myśl którego każdy akt naszej władzy poznawczej zamyka w sobie transcendentalną relację do Absolutu, zyskuje ks. Maréchal środek, z pomocą którego z podstaw wspólnych mu z Kantem wzbija się w dziedzinę *noumenu,* przekracza „teoretyczny agnostycyzm" królewieckiego myśliciela, a w ten sposób poprawia jego system, pogłębia i uzupełnia, rozwiązuje jego słynne antynomje. W ten sposób czysto doktrynalna rozprawa ks. Maréchala zyskuje charakter również polemiki, na-

wskróś rzeczowej, jędrnej, głęboko pomyślanej przeciw kantyzmowi i szkołom, z niego zrodzonym.

Chociaż niektóre zasadnicze idee, znajdujące się w dziele ks. Maréchala, napotkać można — przynajmniej w zarodku — u ks. P. Rousselot T. J., ks. A. D. Sertillanges O. P. i u Blondela, to jednak myliłby się, ktoby pracę ks. Maréchala chciał uważać za kompilację. Przeciwnie, zdradza ona umysł niesłychanie oryginalny i nawskróś krytyczny, zawiera mnóstwo spostrzeżeń trafnych, uwag głębokich — owoc długiej, pracowitej karjery naukowej.

Szkoda tylko, że autor o tylu zaletach rzeczowych nie zdołał uniknąć pewnych wad formalnych w wykonaniu swego dzieła; jedną zaś z pośród najważniejszych jest brak jasności wykładu, powtarzania i nawroty, które czytelnikom nie dość obrotnym w spekulacjach abstrakcyjnych mogą utrudnić uchwycenie przewodniej myśli książki. Drugą usterką jest styl niezbyt poprawny, tu i ówdzie rażący prowincjonalizmami belgijskiemi.

Mimo tych braków, czysto zewnętrznych, całość dzieła przedstawia wartość wybitną i zasługuje ze wszech miar na to, by znalazła się w rękach nie tylko kół kościelnych i filozofów scholastycznych, lecz i tych także, co chcą poznać niedocenianą scholastykę w jej najbujniejszym i najżywotniejszym odłamie: tomizmu postępowego — krytycznego.

Ks. Paweł Siwek.

Hr. Michał Sobański: Odrodzenie narodu przez wiarę i miłość. Zbiór odczytów i artykułów. Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1926, str. 213 in 8°.

Do ślicznych kart, które w dziejach odrodzonej Polski przykładem cnót i mężną a cichą ofiarą zapisali t. zw. „kresowcy", przybywa z niniejszą książką piękny rozdział. Jeżeli bowiem zasilenie zbiorowego życia ojczyzny choć odrobiną uszlachetniających myśli i uczuć jest zawsze dobrym i bardzo dobrym uczynkiem, to podanie społeczeństwu najwyższych ideałów i haseł w sposób tak ciepły i uroczy, jak to czyni ta książka, musi być poczytane za wielką zasługę. A że ten zbiór przemówień i artykułów podpisany jest nazwiskiem wybitnego „kresowca", to jest nowym dowodem, dla ludzi chcących widzieć prawdę, że placówki polskie w „zabranych", czy raczej „straconych" prowincjach były jednak czemś więcej niż siedzibą sybarytyzmu i groszoróbstwa.

Pisane lub mówione słowo, z którem Hr. Michał Sobański w ciągu ostatnich lat pięciu zwracał się do polskich serc i sumień, ma treść bardzo rozmaitą. Są tam ogólne diagnozy wad narodowych, są gorące protesty przeciw różnym spaczeniom moralności publicznej, są serdeczne nawoływania do zgody wzajemnej, do wyrobienia charakterów, do szanowania świętości ognisk rodzinnych, do tworzenia zdrowej opinji, są wreszcie piękne poglądy

na ducha polskich dziejów lub głębokie myśli o zadaniach i triumfach Królestwa Bożego. Ale pomimo całej różnorodności treści, *Leitmotiv* tych wszystkich utworów jest jeden, dobrze wyrażony w tytule, danym książce przez Wydawnictwo. Mając duszę pełną najżywszej wiary a serce przejęte najgorętszą miłością Boga i bliźnich, wskazuje Autor w tej wierze i miłości najlepsze lekarstwo na wszystkie niedomagania polskiego społeczeństwa. Byle prawdziwie wierzyć i kochać, to w skarbnicy tych dwóch uczuć znajdzie się wszystko, co może pod każdym względem naród uzdrowić, wzmocnić, podźwignąć, uszlachetnić.

Hr. Sobański zastrzega się kilkakrotnie, że jego przemówienia i artykuły nie są jego własnością, bo zawierają myśli cudze. Otóż przeciw temu musimy protestować. Bo chociaż tu i ówdzie zapożycza się u innych, całość jest bezsprzeczną własnością Autora. Do niego należy zupełnie niezwykła podniosłość uczuć, do niego ciepło kochającego serca, do niego subtelność i głębokość spostrzeżeń, do niego urok poezji, która pozwala mu widzieć rzeczy z pięknej strony i znaleźć u naszych wieszczów prześliczne, a zawsze wybornie dobrane cytaty.

Jak za same te odczyty, które w wielu miastach Polski wywołały już i łzy i oklaski, tak za ich wydanie należy się Autorowi głęboka wdzięczność. Niech ta książka idzie w ręce tak wszystkich miłośników Ojczyzny, jak zwłaszcza mowców i prelegentów, niech ich uczy tego, co jest jej myślą przewodnią t. j. wiary i miłości, niech wzbogaca ich słowo szlachetnością uczuć i pięknem wysokiej kultury. *Ks. J. Rostworowski.*

Ks. Biskup Dr. Ottokar Prohaszka: Rozmyślania o Ewangelji. Przełożył z węgierskiego oryginału Ks. H. Libiński T. J. Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1926, 2 tomy, str. 489 i 483.

Potrzeby, usposobienia i upodobania dusz uprawiających modlitwę myślną są tak bardzo rozmaite, że mimo wielkiej obfitości starszych i nowszych podręczników każde wzbogacenie rozmyślaniowego działu literatury pobożnej wita się z prawdziwą radością. A jeżeli to wzbogacenie nie jest tylko ilościowe, ale i jakościowe, to zn. jeśli nowa książka przynosi rzeczywiście nowe sposoby ujęcia starych prawd, nowe myśli, nowe pobudki do wewnętrznej nad sobą pracy, to obok radości budzi w sercu prawdziwą wdzięczność dla autora i wydawcy za wielką, duszom i Kościołowi wyświadczoną przysługę.

Że taką właśnie książką pełną nowych myśli i oryginalnych spostrzeżeń są „Rozmyślania o Ewangelji" Ks. Biskupa Prohaszki, to od szeregu lat zgodnie stwierdza rosnące dla tego dzieła uznanie i doświadczenie mnóstwa dusz, które w tym podręczniku znalazły i znajdują prawdziwe skarby światła dla odświeżenia i pogłębienia wewnętrznego życia. A ponieważ oryginał węgierski i przekład niemiecki niewielkiej tylko liczbie polskich czytelni-

ków mogły być przystępne, trzeba serdecznie się cieszyć, że znakomite to dzieło, przyswojone naszemu językowi, może już wejść w skład wszystkich, duchownemu życiu poświęconych bibljotek.

Chociaż ogólną osnowę i niejako szkielet całej książki stanowi życie Pana Jezusa wedle Ewangelji, podręcznik Ks. Biskupa Prohaszki nie jest bynajmniej podobny do tych licznych „punktów" do medytacji, które czysto historycznie i egzegetycznie, z dodatkiem ascetycznych zastosowań, przedstawiają życie Zbawiciela. Ale zamiast historji, o którą nie dba i egzegezy, której prawie nie używa, daje Czcigodny Autor inną rzecz nadzwyczaj miłą i cenną. Oto, biorąc za punkt wyjścia czyny lub słowa Chrystusowe, rozsnuwa na ich podstawie piękne, głębokie a dziwnie świeże refleksje o życiu chrześcijańskiem, i to nie jakiemkolwiek, ale o tem, które w dzisiejszym świecie prowadzić musi wierny wyznawca Ewangelji. Można więc bez przesady powiedzieć, że każde z tych 400 zgórą rozmyślań, które wypełniają oba te cenne tomiki, z a c z y n a się tylko w Palestynie i w epoce Chrystusowej, a kończy się w tych miejscach i czasach, które stanowią ramy dla dzisiejszego życia myślącej ludzkości. Jeżeli jednak swych czytelników prowadzi Autor w samo wnętrze współczesnych dusz i współczesnego świata, nie odwodzi ich przez to bynajmniej od Zbawiciela, bo na to tylko dotyka wszystkich wielkich obecnej chwili zagadnień, by je po Chrystusowemu oświetlić i rozwiązać. Myślą przewodnią całej jego książki jest przekonanie, że życie kulturalnej ludzkości, nic nie tracąc ze swej barwności, bujności i bogactwa, przez poddanie się Panu Jezusowi może i powinno zyskać na piękności, sile i wewnętrznem zdrowiu. Rozwinięciu i przeprowadzeniu tej wielkiej tezy oddaje Autor na usługę ogromną znajomość dzisiejszego świata, głębokie umiłowanie Chrystusa i Jego sprawy, bystrość obserwacji i długoletnie doświadczenie w kierownictwie duchownem, świetny wreszcie styl, miejscami pełen polotu i poezji, gdzieniegdzie ostry jak nóż przecinający zastarzałe wrzody.

Przekład, o ile sądzić można bez znajomości oryginału, jest zupełnie dobry, jędrny i silny, a stylistycznie poprawny. Ledwie tu i ówdzie nasuwa się wątpliwość, czy myśl autora oddana jest całkiem dokładnie i przejrzyście.

Żałować trzeba, że tekstów Pisma św. nie podano w prześlicznem, pełnem namaszczenia i nigdy nie uprzykrzonem tłumaczeniu Wujka. Wywołuje to między innemi i takie nieporozumienia, że np. na str. 255 tomu I tytuł całego rozmyślania brzmi: „Duch wieje, kędy chce", a tekst, służący tytułowi za podstawę zawiera zdanie: „Wiatr wieje, kędy chce", co może rozmyślającego bałamucić.

Z tych nowych dwóch tomików rozwijającej się ślicznie „Bibljoteki życia wewnętrznego" odniosą wielki pożytek także kaznodzieje i konferencjoniści, bo całe mnóstwo rozmyślań zawiera go-

tową treść i dyspozycję do pięknych, gruntownych kazań. A oprócz myśli, które wprost podaje, wspomaga Ks. Biskup Prohaszka i przez to także, że do myślenia pobudza. Bo to jest właściwością dzieł prawdziwie wybitnych, że jak z obfitości ducha się rodzą, tak też zdolne są tego bogactwa udzielać.

Ks. J. Rostworowski.

O. Jacek Woroniecki O. P.: Pełnia modlitwy. Studjum teologiczne dla inteligencji. Str. 156. Nakładem księgarni św. Wojciecha.

W literaturze ascetycznej mamy bardzo wiele prac o modlitwie. Nic dziwnego, jest ona istotnym czynnikiem religijności. Jedne z nich są pełne natchnienia i polotu, tak bardzo wzniosłość i doniosłość modlitwy czarowały ich autorów, inne znów spokojniejsze, bardziej trzeźwe — ale również potrzebne.

„Pełnię modlitwy" O. Woronieckiego do drugiego rodzaju zaliczyć należy, choć nie brak w niej i cieplejszych tonów. Cel, jaki sobie wytyczył, to „dać inteligencji polskiej możliwie pełną naukę o modlitwie", a więc „poruszyć wszystkie zagadnienia, które się z życiem modlitwy łączą". Mając na oku naszą inteligencję polską, uwzględnia autor jej trudności w modlitwie, płynące z sentymentalizmu, kwietyzmu, modernizmu. W sposób bardzo spokojny i rzeczowy wykazuje, jak głęboko uzasadniona jest modlitwa w ogólnym planie Boga-Stwórcy, jak uszlachetnia naturę ludzką, a nie poniża bynajmniej. Czytając wspaniały rozdział o modlitwie pochwalnej — niezbyt szczęśliwie „chwalebną" nazwanej — mimowoli wyrywa się westchnienie: oby wreszcie ludzie rozszerzyli swoje pojęcia o modlitwie i nie zacieśniali jej wyłącznie do prośby, często tak egoistycznie pojmowanej. Ileżby znów ulgi przyniósł wielu duszom rozdział VII, wykazujący jak stosunkowo podrzędną rolę grają w modlitwie uczucia (w przeciwstawieniu do aktów rozumu a zwłaszcza woli). Tak często spotyka się jeszcze dusze, które na słodkości i roztkliwieniu zasadzają powodzenie swej modlitwy. Szkoda, że autor pozytywnie nie wskazał, w jaki sposób należy jednak fantazję, zmysły, uczucia wciągnąć do modlitwy, zwłaszcza myślnej. Sądzimy, że rozmyślanie i kontemplacja czynna, jak je ujął św. Ignacy Loyola, podają bardzo szczęśliwe rozwiązanie tej sprawy.

Przeczytawszy to zajmujące studjum o modlitwie, widzi się jasno, jak ona bardzo jest dostosowana do rozumnej natury człowieka, jak ją uszlachetnia, jak miłościwe zamiary miał Stwórca wprowadzając modlitwę w sferę obowiązków człowieka. Jakoś człowiek i szerzej i jaśniej spogląda na nią. — Niechże to studjum trafi do polskiej inteligencji. Niech będzie czytane i prywatnie i publicznie po różnych sodalicjach i stowarzyszeniach. Wiele dobrego sprawi w umysłach i sercach.

Jeśli mamy coś wytknąć, to chyba ten szczegół, że miłość

aktualną utożsamiać z modlitwą, a miłość habitualną z pełnieniem obowiązków (str. 16, 17) nie jest rzeczą z punktu widzenia teologicznego całkiem poprawną. *J. A.*

Émile Favier, docteur en Théologie: Les déformations de l'Évangile. „Editions Spes", Paris, 1926, str. 106.

Książka Favier'a pomyślana jest jako *Vade mecum* dzisiejszego katolika. Zebrane są tu w sposób jasny zarzuty podnoszone dziś przeciw Kościołowi rzekomo tworzącemu dowolnie swoje dogmaty, ceremonje, swoją moralność, wogóle swoją wiarę. W odpowiedzi autor wykazuje racjonalność dogmatyzmu Kościoła, jego oparcie o Ewangelję; katechizm czy Summa teologiczna św. Tomasza nie są niczem innem jak tylko rozwinięciem tego, co w zawiązku zawierają Księgi św. Wykazana została celowość ceremonij kościelnych, ich geneza z Ewangelji i spontanicznych odruchów natury ludzkiej. Moralność, którą głosi Kościół, wypływa z wzniosłych cnót ewangelicznych, jakie głosi Chrystus. Wreszcie Ewangelje to nie tylko kodeks najidealniejszych wskazań etycznych czy dogmatycznych, który trzeba ukochać i z niego korzystać, ale to księga o boskiej zawartości, w którą trzeba wierzyć, a w tłumaczeniu jej ustępów oprzeć się na tradycji kościelnej.

Oto główne rozdziały, nakreślone z precyzją pojęć i siłą rzeczowych argumentów.

Kaleczenie Ewangelji św. weszło obecnie w modę; każda sekta przykrawa ją do własnych potrzeb; w ten sposób najpiękniejszy prezent z nieba został haniebnie zeszpecony. Dr. Favier demaskuje wszystkie tego rodzaju malwersacje i wskazuje na prawdziwe znaczenie Ewangelji św. *Ks. J. Godaczewski.*

I libri poetici della Bibbia, tradotti dai testi originali e annotati del P. A. Vaccari S. I. Roma 1925. Str. XV i 415 in 8^0.

Biblijny Instytut papieski zabrał się do wielkiego dzieła, t. j. do nowego przekładu na język włoski całego Pisma św. i do wydania go w popularny sposób z małym, lecz gruntownym komentarzem. Dotychczas był wyszedł tylko Pięcioksiąg Mojżesza, który w bardzo krótkim czasie został zupełnie wyczerpany; jako drugi tom wydawnictwa ukazały się niniejsze księgi poetyczne, t. j. Job, Psalmy, Przypowieści, Eklezjastes, Pieśń nad Pieśniami, Mądrość, Eklezjastyk. Każdą z tych ksiąg poprzedza króciutki wstęp, wyjaśniający pytania dotyczące autora, czasu powstania, charakteru i treści danego utworu. Z wyjątkiem psalmów, którym zachowano naturalny podział, wszystkie inne księgi podzielono na ustępy o swoich osobnych tytułach niezależnie od tradycyjnych, a dość nieszczęśliwie obranych rozdziałów. Przekład dokonany jest prozą, ale tak, że każdemu wierszowi oryginalnych poematów odpowiada jeden rządek tłumaczenia.

Nie wdając się w drobiazgową analizę poszczególnych ksiąg, możemy ogólnie powiedzieć, że przekład, dokonany wprost z oryginałów hebrajskich lub greckich, jest bardzo zadowalający. O. Vaccari tłumaczy nietylko wiernie, ale nieomal dosłownie, a tam, gdzie oddaje raczej myśl, niż brzmienie świętego tekstu, wogóle wychodzi zwycięsko z tej znanej pokusy tłumaczów Pisma, żeby już w przekład wprowadzić własną egzegezę. Język jest nowożytny, ale szlachetny i poważny, a przytem nawet dla mniej wykształconych dostatecznie zrozumiały. Wstępy i przypiski zupełnie wolne od naukowego balastu, ale znać, że dobrze oparte o najnowsze zdobycze dzisiejszej bibliki. Druk jest bardzo dobry, ale niestety, zwłaszcza w komentarzu, dużo za drobny. Położyć to trzeba na karb zupełnie nieuzasadnionej pretensji, żeby wzorem Fillion'a, lub wydawnictw Towarzystwa Biblijnego, całe Pismo św. koniecznie zmieścić w jednym tomie. Na tym zamiarze, zwłaszcza przy druku jednokolumnowym, przy którym się dużo miejsca traci, wydawnictwo bardzo źle wyjdzie. A szkoda, bo myśl jest wyborna i wykonanie poza tym jednym brakiem znakomite. Niema wątpliwości, że nowy ten przekład bardzo podniesie we Włoszech znajomość i zamiłowanie ksiąg świętych.

Ks. J. Rostworowski.

P. Joseph M. Bover S, J.: De cultu S. Josephi amplificando. Theologica disquisitio Eugenius Subirana, Pontificius Editor. Barcinone 1926; str. 64.

W tej nader treściwej a bogatej pracy podaje nam autor zarys zabiegów o przyznanie osobnej czci św. Józefowi t. zw. *protoduliae* lub *summae duliae*, czyli czci najwyższej, oddawanej świętym. Nie jest to jednak zarys historyczny lecz dogmatyczny. Zebrał w nim autor krótko, zwięźle, a bardzo jasno najważniejsze dowody dotychczas przytaczane na poparcie żądania wyższego kultu dla św. Patrjarchy, dowodząc jego niesłychanej godności jako Oblubieńca Najśw. Dziewicy, jako ojca przybranego Jezusa Chrystusa, wynosząc jego wyjątkową świętość, opiekę nad Kościołem, jako powszechnego Patrona tej winnicy Chrystusowej, oraz szczególne całego Kościoła nabożeństwo do Świętego. Nowością w tej pracy jest uwzględnienie argumentów z liturgji, co wobec tak żywego ruchu liturgicznego w Kościele może być rozstrzygnięciem dla całej sprawy, tem więcej, że sprawa cała właśnie utykała na polu liturgji. Wszystkim, którym św. Józef nie jest obojętnym, tę teologiczną, pełną treści pracę gorąco zalecamy.

Ks. J. P.

Witold Krzyżanowski: Organizacja zakładów Forda. Kraków 1926, Krakowska Spółka Wyd., str. 49.

Pouczająca ta, mimo małych rozmiarów, broszura podaje obraz organizacji zakładów Forda, tak w całości jak w szczegó-

łach, oraz obecny ich stan. Zapoznajemy się w niej z rozwojem i produkcją fabryk, ich umiejscowieniem, kontrolą surowców, kwestją wytwórczości, transportu i zbytu gotowych produktów. Wszędzie wysuwa się na pierwszy plan genjalna osobistość Forda, kapitalisty i prawdopodobnie najbogatszego człowieka w świecie, a równocześnie idealisty, mającego przed oczyma szersze społeczne cele. Ciekawe jest rzeczywiście to przedsiębiorstwo typowo kapitalistyczne, a dające największe korzyści robotnikom i stąd darzone uznaniem nawet ze strony bolszewików, a niedawno pochwalone przez naszą prasę socjalistyczną. Obok światła są jednak i cienie: autor zwraca na nie wyraźnie uwagę; wśród robotników panuje mianowicie wielkie zmaterjalizowanie, kultura duchowa stoi dość nisko, organizacyj niema i nie może być, bo Ford nie pozwoli na ich zawiązanie. Informacje o ilości i położeniu polskich robotników w jego fabrykach, oraz refleksje autora na temat całej organizacji, streszczające się we wniosku, że metoda Forda może być wzorem dla pojedyńczych przemysłowców, ale nie dla całego przemysłu, kończą tę zajmującą rozprawkę.

p

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakład Polskiej Akademji Umiejętności.

Józef Feldman: Polska a sprawa wschodnia, 1709—1714. 1926, str. 164.

Witołd Taszycki: Najdawniejsze polskie imiona osobowe. 1926, str. 124.

Henryk Oesterreicher: Imiesłów bierny w języku polskim. 1926, str. 76.

Antoni Smieszek: Geneza podania greckiego o Memnonie, królu Etjopów. 1926, str. 70.

Ludwik Chmaj: Samuel Przypkowski, na tle prądów religijnych XVII w. 1926, str. 240.

C. F. Kumaniecki: Quo temporis ordine Vergilius singulos Aeneidos libros elaboravit. 1926, str. 90.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademji Umiejętności. Tom XXXI, n. 6, czerwiec 1926, str. 20.

Sprawozdanie Komisji fizjograficznej, obejmującej pogląd na czynności dokonane w ciągu roku 1925, oraz materjały do fizjografji kraju. Tom LX (z jedną tablicą). 1926, str. 186.

Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe des sciences mathématiques et naturelles, série A: sciences mathématiques. Nro 5—6—7 A, 1926. Série B: sciences naturelles. Nro 9—10 B, 1925. Nro 1—2 B, 1926.

Éditions „Spes", Paris 1926.

Marius Favier: L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu dans le dogme catholique, str. 130.

S. G. Mgr. Baudrillart: La France et les religieux pour un régime nouveau. Paris, 1926, str. 260.

Muzyka współczesna. Monografja zbiorowa pod redakcją Mateusza Glińskiego z 22 ilustr. Nakład miesięcznika „Muzyka", Str. 194.

Przegląd życia gospodarczego Polski w okresie od połowy maja do września 1926 r. Wyd. gabinetu prezesa Rady Ministrów, str. 52.

Encyklika Ojca św. Piusa XI o św. Franciszku z Asyżu w siedemsetną rocznicę jego śmierci. Lwów 1926. Nakład Komitetu Jubileuszowego św. Franciszka z Asyżu, str. 30.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w brzmieniu ustalonem ustawą z dn. 2 sierpnia 1926 r. Warszawa 1926. Główna Księgarnia Wojskowa.

P. Gueranger: Weź mnie z sobą na Mszę św. Przewodnik dla praktykujących katolików w sprawdzonem tłumaczeniu z francuskiego wydał ks. Dr. Stefan Świetlicki. Sandomierz, 1926, str. 84.

Alfons Bronarski: Stosunek „Quo vadis?" do literatur romańskich. Poznań 1926. Nakł. Poznańskiego Tow. Przyjaciół nauk, str. 156.

Die Wahrheit über das „Martyrium der deutschen Katholiken in Polen". Herausgegeb. vom Kattowitzer Domkapitel. 1926, str. 40.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Z okazji zjazdu delegatów organizacyj katolickich w Krakowie. — Sfery kościelne wobec *l'Action française*.

Słyszy się niekiedy i nawet czyta sceptyczne głosy o wartości zjazdów i kongresów katolickich dla rozwoju czy podniesienia katolickiego ducha i katolickiego życia. Sceptycyzm bywa uzasadniony, jeżeli się przedtem na zjazdy takie zapatrywało jako na uniwersalny środek usunięcia wszelkich niedomagań życia religijnego, albo jeśli zjazd jakiś zjawia się — dzięki modzie i naśladownictwu wzorów zachodnich — bez dostatecznego przygotowania dlań gruntu, t. j. bez dostatecznego związku z realnemi warunkami miejsca i czasu. Urządza się niekiedy, dzięki wysiłkowi grupy inicjatorów, czasem dość pokaźną manifestację, której owoce są potem nikłe, bo przypadkowo zgromadzeni uczestnicy zjazdu, powróciwszy do domów, ani nie są dość przygotowani ani nawet przez nikogo nie upoważnieni do zbiorowej akcji wprowadzenia uchwalonych wniosków w życie.

Bywają jednak zjazdy, co do których owocności należy być lepszej myśli. W ostatnich kilku latach odbyło się w Polsce kilka zjazdów diecezjalnych, mianowicie w diecezjach, w których życie religijne i praca nad oświatą religijną ludu zostały już wcześniej dość zorganizowane, by zjazd był zgromadzeniem nie luźnych jednostek, ale delegacyj od gotowych już organizacyj. Ujawnia on wtedy dokonaną już pracę, dzieli się doświadczeniami w niej zebranemi, doskonali metody i umacnia organizacyjne węzły. Trzeba tu wspomnieć o podobnych zjazdach, kilkakrotnie już odbytych w archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, o zjeździe diecezji chełmińskiej w Tczewie, paru dorocznych zjazdach na Górnym

Śląsku, i o również już powtarzanych zjazdach w diecezji płockiej; może były inne podobne, których w tej chwili nie pamiętamy. Widzimy, że odbywały się te zjazdy w zachodniej połaci Rzeczypospolitej, głównie w diecezjach byłego zaboru pruskiego, pod względem organizacji akcji katolickiej najbardziej posuniętych i doświadczonych. Obecnie przyszła kolej na archidiecezję krakowską, w której odbył się pierwszy podobny zjazd w dniach 15 do 17 października b. r.

Zjazd ten był zgóry pomyślany, jako zjazd d e l e g a t ó w organizacyj katolickich archidiecezji. Wśród tych organizacyj na czoło wysuwa się „Liga katolicka", dążąca do skupienia w swych rękach nici całej akcji katolickiej; pod jej egidą właśnie został zwołany i odbył się obecny zjazd. Dalej posiadamy poważny „Związek katolicki Polek", organizację, z której wszechstronną działalnością zaznajamialiśmy już niejednokrotnie czytelników *Przeglądu*. Życie wewnętrzne z lekkiem nachyleniem ku zewnętrznej pracy społecznej pielęgnują liczne sodalicje marjańskie, III Zakon św. Franciszka, bractwa kościelne. Istnieją organizacje miłosierdzia chrześcijańskiego, jak konferencje męskie i stowarzyszenia pań św. Wincentego à Paulo. Wreszcie — może najważniejsze — to rozsiane po całej archidiecezji stowarzyszenia katolickiej młodzieży męskiej i żeńskiej, — i te też dostarczyły największego kontygentu delegatów i delegatek i najbardziej ożywiały prace zjazdowe.

Czy zjazd się udał i jakie rezultaty należy zapisać na jego dobro? Szczegółowe sprawozdania umieszczały miejscowe dzienniki i bezcelową rzeczą byłoby je tutaj powtarzać. Uchwalone wnioski nie uderzają żadną nowością, boć zjazdowi chodziło o przypomnienie starych katolickich prawd i zasad; zwrócono tylko w referatach i rezolucjach uwagę na te słabsze czy zagrożone pozycje życia katolickiego, które należy jaknajbardziej umacniać: a więc na wyrobienie religijne dusz, bez czego chromać będzie każda zewnętrzna „akcja", na chrześcijańskie wychowanie młodzieży, na większe uchrześcijanienie szkoły, nierozerwalność i świętość pożycia małżeńskiego, czyli zdrowie rodziny, na moralność w życiu, literaturze, sztuce. Za najbardziej udane i owocne należy uważać obrady w licznych sekcjach, w których słuchacze byli bardziej dobrani zarówno poziomem swej inteligencji, jak i zainteresowaniem się omawianemi na tych posiedzeniach zagadnieniami. Natomiast co do posiedzeń plenarnych, ośmielimy się na małą krytyczną uwagę. Zapewne przemówienia i referaty były same w sobie doskonałe, niektóre świetne, można było jednak stwierdzić, że za mało się liczyły z poziomem umysłowym przeważnej części uczestników, mianowicie masy wiejskiej młodzieży i ludu. Nic dziw-

nego, że ten i ów ze słuchaczy podczas owych referatów wyjmował książkę do nabożeństwa lub różaniec i szukał ustronnego kącika za filarem kościoła, gdzieby mu przemówienie mniej przeszkadzało modlić się. Referaty, wygłoszone na plenum zjazdu, winny były być wygłoszone raczej na jakiejś sekcji, złożonej z samych inteligentnych słuchaczy. Może to skromne spostrzeżenie, na któreśmy sobie pozwolili nie ze złośliwości, posłuży kiedyś za przestrogę dla urządzających zjazd i mowców.

Teraz życzyć wypada, aby świeżo odbyty zjazd przyczynił się do hojniejszego rozkwitu życia religijnego w tej prastarej cząstce polskiego Kościoła, jaką jest archidiecezja św. Stanisława biskupa i św. Jana Kantego, u którego grobu zgromadzili się zebrani. „Liga katolicka", według zapowiedzi J. E. ks. metropolity krakowskiego, ma być wyrazem jedności i skoordynowania wszelkiej akcji katolickiej w archidiecezji, najważniejsza wszakże część zadania przypada księżom parafjalnym i kierownikom duchownym i świeckim poszczególnych organizacyj. Oni są tymi robotnikami, którzy mozolnie kładą cegiełkę po cegiełce w społecznej budowie kościelnego życia. Szczęść im Boże!

Zwyczajną ciszę miesięcy wakacyjnych katolików francuskich wstrząsnął grom, jaki wymierzył kard. Andrieu z Bordeaux w niekatolickich kierowników *de l'Action française.*

Przypomnijmy sobie, co to za organizacja. Jest to organizacja, skupiająca tych Francuzów, którzy zbawienia swej ojczyzny od rozkładającego ją radykalizmu spodziewają się od monarchicznego ustroju, do którego przywrócenia dążą. Jest to więc polityczny obóz rojalistów, zwalczających zasadniczo obecny ustrój Francji; ale jest to coś więcej, niż polityczny obóz: *l'Action française* jest zarazem pewnym skrystalizowanym systemem myśli politycznej, jest szkołą, w której się wykuwają swoiste temu obozowi pojęcia narodu, patrjotyzmu, prawa publicznego, etyki politycznej. Ten obóz-szkoła posiada nietylko własną prasę — główny organ nosi nazwę tę samą, — ale swój własny wyższy Instytut filozoficzno-prawniczy, własne organizacje społeczne, — przedewszystkiem własnych przewodników, cieszących się powagą i posłuchem, nie spotykanemi gdzieindziej. Jest to obóz zwarty w swej organizacji, karny w działaniu, ale właśnie dzięki temu — obóz zbyt zamykający się w sobie, zbyt „samowystarczalny" i w zwalczaniu przeciwników zbyt namiętny, prawie sekciarski.

Obóz ten znajdował duże sympatje wśród katolików francuskich i wielu też z nich liczył w swych szeregach. Albowiem, mimo nawoływań Leona XIII do pogodzenia się

z republikańskim ustrojem, nie wszyscy katolicy chcieli zazadniczo uznać ten ustrój, co zresztą jest pozostawionem dowoli sumieniu każdego katolika. Mimo więc, że tak powiemy — oficjalnego *ralliement* katolików naokoło rządu republikańskiego, wielu wybitnych katolików całą duszą stało przy sztandarze *l'Action francaise.* Cieszyła się ona względami nawet niektórych biskupów, i nie było to dziwnem, skoro obóz ten stale i konsekwentnie przeciwstawiał się zamachom republiki na „wolność" Kościoła, zwalczał „świecką" szkołę i wogóle zasadę laicyzacji życia publicznego. Jakkolwiek *l'Action* nie uważano, ani ona sama siebie nie uważała za obóz wyznaniowy, katolicki, była jednak nieraz zewnętrzną sojuszniczką katolicyzmu w walce o prawa religji i Kościoła.

Dziwną chyba igraszką losu stało się, że na czele całej tej szkoły, czy też obozu stał człowiek notorycznie niewierzący, Charles Maurras. Wybitne stanowisko zajmowali w *Action* także niewątpliwi katolicy, by wymienić takiego np. la Tour du Pin, autora książki: *Vers un ordre social chrétien,* lub L. Daudet, przytłaczającą wszakże powagą cieszył się w obozie ateusz Maurras, mózg, dusza, wyrocznia szkoły. I on niejednokrotnie zaznaczał swe uznanie dla religji i Kościoła katolickiego, jako czynników ładu społecznego, ale obok tego nie ukrywał wcale swej niewiary. Musiała ta dwoistość fatalnie oddziaływać zarówno na ideologję obozu, jak i na umysły adherentów, zwłaszcza coraz liczniej garnącej się pod sztandary monarchistyczne młodzieży. Gdy w „maurrasizmie" poczęto upatrywać rodzaj nowego objawienia narodowego, rosła obawa, że może się upowszechnić w obozie wartościowanie religji i Kościoła jedynie tylko jako środka i narzędzia politycznego, przy jednoczesnem zapoznaniu, jeśli nie zaprzeczeniu absolutnej prawdy i transcendentalnej wartości katolicyzmu. Sama *l'Action française* podsycała te obawy, kiedy wydała ponownie dawne, wprost ateistyczne utwory Maurassa, lub kiedy przystąpiła (w tym roku) do wydania dzieł Voltaire'a, największego cynika i potwarcy Kościoła.

Obawy o szkodliwy wpływ Maurrasa (a oczywiście nie on jeden wśród kierowników *de l'Action* należy do niewierzących) na katolickich członków obozu musiały się zrodzić i w łonie samego obozu, skoro grupa młodzieży, należącej do niego, przedstawiła swój *casus conscientiae* arcybiskupowi z Bordeaux, kard. Andrieu. Ten książę Kościoła znany jest ze swej prostolinijności w myśleniu i nieustępliwości w zasadach. Znane jest jego stanowisko w sprawie *associations diocesaines* w r. 1923. Mianowicie, kiedy wielu biskupów za wiedzą Stolicy św. szukało sposobu porozumienia

z rządem republiki w sprawie wynalezienia jakiegoś statutu legalnego dla Kościoła, a z drugiej strony prawnicy rządowi stwierdzili, że wypracowany projekt tak zwanych „stowarzyszeń diecezjalnych" nie będzie stał w sprzeczności z zasadami „świeckiego" prawodawstwa, on, kard. Andrieu, usiłował wykazać przeciwnie, że wymyślone stowarzyszenia odchylają się od zasadniczych ustaw republiki, a więc, jeśli zostaną wprowadzone, nie dadzą Kościołowi gwarancyj, jakich się po nich spodziewano. Zdawało się, że usiłuje zepsuć dzieło, mozolnie prowadzone przez innych biskupów. Wiadomo, że przemogła teza przeciwna, i projekt associacyj diecezjalnych uzyskał aprobatę Piusa XI. Ówczesne stanowisko arcybiskupa z Bordeaux zdradzało, że jest to człowiek nie skłonny do kompromisów, do zawiłych rozumowań i dystynkcyj; lubi sytuacje jasne, kwestje trudne woli rozcinać niż rozwikływać.

Tak też postąpił z przedstawioną mu sprawą ideologji *de l'Action française*. Dnia 25 sierpnia ogłosił swoją odpowiedź na postawione mu przez grupę monarchistycznej młodzieży pytanie. I odpowiedź wypadła dla *Action* wprost druzgocąco. Stwierdził, że ideologja *Action* nie ogranicza się do kwestyj czysto politycznych, jakiemi są forma rządu w państwie lub taktyka bieżącej polityki, ale wkracza na szersze pole, stwarzając cały system pojęć prawnych i filozoficznych, dotykających religji i moralności i że kierownicy *(les dirigeants)* tego obozu winni są ciężkich błędów w nauce o Bogu, Chrystusie, Kościele, moralności chrześcijańskiej do tego stopnia, że dochodzą do negacji istnienia Boga, bóstwa Chrystusowego, boskiego posłannictwa Kościoła, a w nauce o narodzie i państwie powracają do pojęć i zasad pogańskich. W końcu swego orędzia przestrzega kardynał młodzież katolicką, należącą do *Action*, by się miała na baczności przed temi błędami.

Jak się można było spodziewać, w obozie *Action française* zawrzało. Mimo wakacyj wybitniejsi katolicy z tego obozu, z L. Daudetem na czele, porozumieli się i wystosowali do kard. Andrieu protest. Zadanie mieli o tyle ułatwione, że kardynał oskarżał o ciężkie błędy kierowników, *les dirigeants*, w liczbie mnogiej, dowody zaś na poparcie swych oskarżeń czerpał tylko z książek Maurrasa. Protestujący oświadczają, że są przekonanymi i gorliwymi katolikami, że gotowi są na każde żądanie podpisać wyznanie wiary, wymagane przez Piusa X, że błędów Maurrasa bynajmniej nie podzielają i że jego przekonania religijne wogóle nie wywierają wpływu na katolickich adherentów obozu i nie są wcale przedmiotem wykładu w jego Instytucie i prasie. Parokrotnie zabrał głos w prasie sam Maurras, biorąc swe reli-

gijne przekonania na swój osobisty rachunek i przypominając swoje zasługi i sympatje dla Kościoła katolickiego. Protest wszakże katolickich kierowników obozu, datowany 8 września, przychodził o tyle zapóźno, że już 5 września ukazał się list papieża Piusa XI do kard. Andrieu, w którym Ojciec św. pochwala gorliwość pasterską arcybiskupa z Bordeaux i całkowicie aprobuje zajęte przezeń stanowisko. Do wystąpienia kard. Andrieu przyłączyło się także *ex post* wielu innych biskupów francuskich. Iście po katolicku postąpiła sobie młodzież katolicka, należąca do *Action française,* wystosowała bowiem do Ojca św. list, datowany 13 września, poddając się zupełnie jego wyrokowi i wskazówkom i zapewniając o swem niezmiennem przywiązaniu do wiary i Stolicy Apostolskiej. Ojciec św. przez kard. Dubois z Paryża wyraził z powodu tego swoją radość, ale znowu dobitnie podkreślił obowiązek młodzieży katolickiej, usunięcia się z pod doktrynalnych wpływów niewierzących kierowników obozu.

Cała ta sprawa, która narobiła dużo hałasu we Francji, zdaje się już ucicha. I dopiero kiedy urażone uczucia się uspokoją, będzie czas na wyczerpujący komentarz do orędzia arcybiskupa z Bordeaux i na zupełne zrozumienie doniosłości jego wystąpienia. Teraz już wszakże można wysnuć z całej tej afery pewne refleksje, nie pozbawione znaczenia także dla nas.

Po pierwsze, zarówno kard. Andrieu, jak i Ojciec św. w liście do tego księcia Kościoła wyraźnie stwierdzają, że usuwają na bok czysto polityczną kwestję formy rządu w państwie. W tem zagadnieniu każdy katolik ma zupełną wolność zapatrywań i akcji politycznej. Może być z przekonania demokratą, ale może być także monarchistą. I, jeżeliby prawdą było, co twierdzą protestujący katolicy z *Action* i ich apologeci, że potępienie kardynała spowodowali ich antagoniści polityczni z pod demokratycznych znaków, to trzebaby stwierdzić, że ci ostatni nie dopięli wcale zamierzonego celu. Ani kardynał, ani Stolica św. nie zabroniła nikomu z francuskich katolików żywić nadal monarchicznych przekonań; akcja Kościoła ograniczyła się tutaj wyłącznie do obrony czystości wiary i zasad etyki katolickiej.

Druga refleksja: jakkolwiek ci z kierowników *Action,* którzy uważają się za przekonanych katolików, będą zapewniali o swojej prawowierności i bronili się przeciw wkluczaniu ich w liczbę owych *les dirigeants,* wywierających szkodliwy wpływ na umysły młode, głębsze rozważenie rzeczy musi każdego nieuprzedzonego przekonać, że pozostawanie pod stałym wpływem tak potężnej i fascynującej umysłowości, jaką jest Maurras, chyba dla bardzo niewielu obejdzie się bez szkody i on jeden wystarczyłby za wielu niebezpiecznych *dirigeants*, gdyby nawet naprawdę innych po-

dobnych mu w obozie nie było. Tymczasem zarówno Maurras, jak i jego katoliccy współpracownicy stwierdzają, że w ich obozie skupiają się pod jednym sztandarem zarówno niewierzący, jak wierzący. Z drugiej strony zaś zaprzeczyć nie mogą, że swoją polityczną doktrynę opierają na ogólniejszym światopoglądzie, a jakim jest ten światopogląd, jeśli się pod nim mogą podpisać także niewierzący? Chyba nie jest nim światopogląd czysto chrześcijański, katolicki! W rzeczywistości niejedno z zapatrywań *Action française* na istotę narodowości, na nacjonalizm, na siłę fizyczną w rządzeniu i t. p. chyba tylko przez brak konsekwencji w myśleniu może ktoś „godzić" z katolickiemi zasadami.

Trzecia wreszcie uwaga. Sprawa *Action française* poucza nas, jak niebezpiecznem jest dla katolików zaprzęgać się do wspólnej pracy, nawet politycznej, tembardziej ideowej razem z niewierzącymi, a zwłaszcza pod ich kierunkiem. Prędzej czy później zatracić można tę jasność katolickiego patrzenia na rozmaite zagadnienia i tę nieustępliwość w zasadach, jakie przystoją opartym o Kościół, będący „filarem i utwierdzeniem prawdy". *Ks. Jan Urban T. J.*

Wystawa krakowskiej Szkoły Przemysłu Artystycznego.

Wystawa Szkoły... Czy warto o niej pisać? Wystawa szkoły, a więc tylko pierwsze próby, pierwsze kroki i ćwiczenia elementarne...? Nawet Akademja Sztuk Pięknych doroczne wystawy zamyka w murach własnego gmachu i ogranicza je w trwaniu zaledwie do kilku dni. A tu Szkoła Przemysłu Artystycznego zdobywa się na śmiałość, by prace swe wynieść poza mury szkolne i pokazać je społeczeństwu w tym gmachu, do którego tylko artyści mają dostęp! Czy to tylko zuchwała śmiałość młodości, dziś tak często w megalomanję się przeradzająca, czy też naprawdę rzeczowe względy skłoniły odpowiednie czynniki do urządzenia tej wystawy?

Kilka uwag następnych da nam odpowiedź na to pytanie.

Bilet wstępu, że się tak wyrazimy, do gmachu Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych, dała szkole Międzynarodowa Wystawa Sztuk Dekoracyjnych w Paryżu, a raczej nagrody, jakie tam szkoła zdobyła, od pochwał począwszy, a skończywszy na *grand prix* (za grafikę). Jest w tem nieco ironji, że rzeczy nasze, polskie dopiero po uzyskaniu zagranicznego patentu zdobywają sobie uznanie własnego społeczeństwa i rządu. Podobno przed Wystawą paryską groziło Szkole zamknięcie z racji, że jest nie potrzebna i pożytku żadnego nie przynosi. Dziś jest inaczej! Z Krakowa wystawa na żądanie Ministerjum Oświaty ma iść do Warszawy. Tak to zawsze bywa: *per aspera itur ad astra.*

Otrzymawszy zatem od Międzynarodowej Wystawy bilet wstępu do własnego kraju i Krakowa, rozbiła Szkoła namioty w Gmachu To-

warzystwa. Pierwotnie miał ten popis trwać kilka dni tylko. Ale stała się rzecz dziwna! Bez szczególnej reklamy wystawa szkolna zaczęła ściągać wprost tłumy, przez lata nie widziane w Gmachu wystawowym i trwa już piąty tydzień.

Dwie na tę popularność składają się przyczyny. Jedna ogólniejszego charakteru. Obecnie dokonywa się radykalny przełom w pojęciach o stosunku sztuki do życia. Sztuka najdłużej broniła się przez przemieniającem obliczę świata działaniem prądów demokratycznych. Za wyjątkiem sztuki kościelnej, stała się ona przeważnie przywilejem klas posiadających. Warstwy uboższe i ubogie zostały wydane na łup tandety najgorszego gatunku, która nawet ludowi wydarła jego rodzimą sztukę, nie dając mu nic w zamian. I żeby przynajmniej zamiłowanie ludzi bogatych do dzieł sztuki płynęło zawsze ze szczerego entuzjazmu dla piękna i z wysokiej kultury, możnaby jeszcze od biedy przeboleć banicję piękna artystycznego z życia reszty społeczeństwa. Niestety! Bardzo często jedynym motywem do zbierania dzieł sztuki był kłopot, co zrobić z pieniądzem i snobizm, żerujący na prawdziwej kulturze.

Obok ludzi bogatych państwo nowoczesne wzięło na siebie rolę mecenasa sztuki. Zadania swego, zwłaszcza w dziedzinie muzealnictwa, nie potrafiło dotąd rozwiązać pomyślnie i szczęśliwie. Nowoczesne muzealnictwo przyczyniło się w dużej mierze do utwierdzenia się opinji, że sztuka jest zbytkiem, niepotrzebnym dodatkiem w życiu, który odcina się od życia i żywych, zamyka w muzeach i pokazuje jako osobliwość.

Wreszcie sami artyści bardzo zawinili w oderwaniu sztuk plastycznych od życia. Hasło: sztuka dla sztuki, wypełniło się dosłownie, sprowadzając upadek architektury, malarstwa historycznego i rodzajowego, wreszcie malarstwa wogóle. Zakres tematów skurczył się ostatecznie do pozbawionych myśli, idei, treści i życia czczych zagadnień czystej formy.

Zasada: sztuka dla sztuki, została sprowadzoną do absurdu i dlatego — jak zwykle — przyszła reakcja! Dziś rozbrzmiewa często nawet z niepotrzebną przesadą głoszone hasło zdrowe: sztuka dla człowieka, dla życia i sztuka dla wszystkich, a nie dla wybrańców losu tylko. W tych dążnościach i nastrojach mniej lub więcej nurtujących w społeczeństwie, musimy szukać przyczyn popularności i uznania, jakie sobie zdobyła wystawa Szkoły Przem. Artyst.

Spieszymy jednak zaraz z zaznaczeniem, że na uznanie to Szkoła rzetelnie sobie zasłużyła. Wyniki szkoły tak młodej a tak ubogiej w środki techniczne, pracującej w okropnych wprost warunkach, bo zimnych, ciemnych, wilgotnych suterynach, uznać należy za znakomite.

Szkoła obejmuje trzyletni kurs ogólny i 6 szkół specjalnych. Pierwszy rok szkoły ogólnej (kierownicy prof. Homolacs, prof. Wójcik, architekt L. Wojtyczko) poświęcony

jest studjum ornamentu płaskiego, jednobarwnego i elementarnych form plastycznych. Nie jest to jednak studjum abstrakcyjne, oderwane od materjału, ale właśnie ściśle związane z równoczesnem studjum materjału i narzędzi technicznych (dłuta, pędzla, pióra etc.). Jest rzeczą znaną, że ten sam ornament, zależnie od tego, czy ma być użyty w grafice, architekturze, rzeźbie czy kilimie, wymaga dostosowania do materjału. Zadaniem ogólnego studjum jest wprowadzanie ucznia w poznanie i odczucie swoistych właściwości materjałów i technik artystycznych. Szkoła ogólna nie indywidualizuje, ale zmusza ucznia do zapoznania się ze wszystkiemi rodzajami techniki, by w ten sposób dopiero pomóc mu do uświadomienia i rozwinięcia właściwych zdolności.

Z r o k i e m d r u g i m (kierownik prof. H. Uziembło) przechodzą uczniowie do studjum natury i kompozycji dekoracyjnej, prowadząc dalej pracę nad dokładniejszem zapoznawaniem się z wszystkiemi rodzajami techniki. Studjum natury nie jest uważane za cel sam w sobie, ale tylko za środek, za drogę do zdobycia tajemnic kolorystyki i kompozycji. Zaobserwowane w przyrodzie tematy i motywa są potem zastosowywane do poszczególnych działów przemysłu artystycznego. Jest rzeczą bardzo interesującą i pouczającą, gdy się ogląda n. p. prosty motyw liścia maliny czy kasztana, bociana, koguta czy sowy, zastosowany równocześnie i do witrażu i w dekoracji ściennej, w tapecie i drukarskim ornamencie czy afiszu.

R o k t r z e c i k u r s u o g ó l n e g o poświęcony jest studjum aktu i anatomji. Może ono się komuś wydawać niepotrzebnem w szkole sztuki stosowanej i możnaby ją posądzić z tego względu o niepotrzebną konkurencję z Akademją. Tak jednak nie jest. Z wszystkich prac wystawionych przebija się wybitnie dążność do sumienności i poprawności rysunku i kompozycji. Mimo daleko nawet posuniętej stylizacji w motywach tak roślinnych jak i figuralnych, znać znajomość natury i aktu.

Szkół specjalnych jest 6. Nie podobna na tem miejscu dokładnie omawiać wszystkich (tu i ówdzie nawet za obficie pokazanych) eksponatów, spróbujemy tylko ogólnej charakterystyki poszczególnych działów. S z k o ł a g r a f i k i prowadzona przez prof. Uziembłę, która zdobyła *grand prix* w Paryżu, jest już dziś dość znaną i u nas, dzięki kilku zwycięskim konkursom. Celem szkoły jest, jak sama nazwa wskazuje, przygotowanie samodzielnych grafików. Pod znakomitem kierownictwem prof. Uziembły, uczniowie systematycznie zostają wprowadzeni w tajniki wszystkich rodzajów sztuki graficznej, a więc litografji, drzeworytu, (który dziś na zachodzie przeżywa swój renesans) linorytu i zwykłej techniki drukarskiej. Zakres zastosowania tych technik jest bogaty, od afiszu począwszy a kończąc na inicjałach i winietach. Równie bogatą jest skala ujęcia formy. Kierownik nie narzuca uczniom jednego stylu, jednej formy, je-

dnego kolorytu. Tak w tym dziale, jak i w następnych uderza dążność do harmonizowania i do wydobycia ze skrajnych nawet nowości swoistych pierwiastków piękna. Pod względem kolorytu uczniowie chętnie posługują się barwami jaskrawemi, barwami n. p. malowanek ludowych, mimo to bez użycia półtonów czy barw miękkich, kombinowanych, otrzymują w całości efekta bardzo nawet harmonijne (n. p. doskonała litografja: Boże Narodzenie).

Ta ogólna uwaga odnosi się po szkole grafiki przedewszystkiem do szkoły malarstwa dekoracyjnego (kierownik prof. J. Bukowski). Witraż, fresk, polichromja, a nawet najzwyklejsze malarstwo pokojowe... oto główne pola popisu uczniów tej szkoły. Znowu, jak w innych działach, uczniowie nie tylko komponują kartony do dekoracji, ale sami je równocześnie wykonują odpowiednią techniką.

Jak doniosłe ma ta szkoła znaczenie praktyczne, widać choćby z tego faktu, że pod kierownictwem profesora komponuje i wyrabia patrony malarskie, wypierając w ten sposób fabrykaty niemieckie. Podobną obywatelską zasługę ma szkoła w dziale tekstylnym. Już dziś nasze fabryki zamawiają w niej wzory na chustki, barchany, perkale, a uczniowie po skończonym kursie otrzymują posady kierowników artystycznych drukarń tekstylnych. Prof. W. Zarzycki wprowadza swych uczniów we wszystkie tajniki wyrobów tekstylnych. Samowystarczalność jest i tutaj hasłem. Uczniowie sami komponują wzory, sami przygotowują i barwią materjał tekstylny, sami wykonują kilimy, kilimy gobelinowe, batikowe szale i chusteczki. Kilka wystawionych kilimów i gobelinów o pierwszorzędnej jakości tak pod względem technicznym jak i artystycznym, stanowi ozdobę wystawy.

Równie wysoko postawione są szkoły rzeźby prof. Raszki i ceramiki prof. Szafrana. Pierwsza dała nie wiele eksponatów, ale wszystkie wartościowe. Na szczególne podniesienie zasługuje „Zwiastowanie" polichromowane, „Madonna z Dzieciątkiem", głowa prof. Raszki i oryginalne projekta ram.

Wyniki zdobyte w ceramice są wprost zdumiewające, jeśli się weźmie pod uwagę bardziej niż prymitywne środki techniczne, któremi szkoła rozporządza. Bogate w zasoby szkoły zagraniczne nie mogą się poszczycić ani w części tak świetnemi wynikami. Bogactwo i świeżość motywów, dyskretna, harmonijna kolorystyka polew — oto dwie pierwszorzędne zalety prac uczniów tej szkoły.

Niestety, naszych pochwał nie możemy powtórzyć, mimo żywej sympatji dla szkoły, o dziale architektury wnętrz. Wystawiono jedną sypialnię bardzo przeciętną w ujęciu i wykonaniu. Na dużym kilimie zawieszono nad łóżkami ogromny krucyfiks, rażąco odbijający od całości. Wreszcie kilka projektów urządzeń restauracyjnych — oto cały dział. Rzeczy mniej niż przeciętne,

banalne, nie dające żadnego pojęcia o dążnościach i kierunku szkoły. Jest to jedyny dysonans na wystawie i naprawdę byłoby korzystniejszem, gdyby działu tego nie pokazano nam wcale.

W bocznej salce została umieszczona wystawa prac uczniów szkoły introligatorskiej, prowadzonej przez znanego mistrza tej sztuki R. Jahodę. Eksponaty o pierwszorzędnej wartości artystycznej i technicznej potwierdzają zasłużoną sławą zakładu p. Jahody.

Ks. St. Bednarski T. J.

Związek Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej w Krakowie.

Z okazji jubileuszu św. Stanisława Kostki wypada wspomnieć o jednej z najpiękniejszych instytucyj opieki nad młodzieżą, jaka pod jego wezwaniem rozwija się w naszym kraju — „Związku Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej" w Krakowie, z prezesem ks. Kuznowiczem T. J. na czele.

Instytucja ta, znana już szerokim kołom polskiego społeczeństwa, jest dziełem żelaznej energji i wytrwałości jednego człowieka, który nie zraził się trudnościami, bez przerwy piętrzącemi się z różnych stron, oraz ofiarnej pracy grona obywateli, ich moralnego i materjalnego poparcia.

Dwadzieścia zgórą lat temu ks. Kuznowicz, na wezwanie ówczesnego Prowincjała a dzisiejszego Generała zakonu Jezuitów, ks. Wł. Ledóchowskiego, przystąpił da założenia organizacji młodzieży rękodzielniczej w Krakowie. Z kapitałem dziesięciu koron w kieszeni i z siedemnastu chłopcami, zapisanymi do nowego związku, zabrał się do dzieła. Była to pierwsza próba zorganizowanej pracy, dotychczasowa bowiem, prowadzona od r. 1897 przez Jezuitów krakowskich, była raczej dorywczą i nie miała ustalonych ram. W początkach zebrania odbywały się w szkole powszechnej przy ul. Dietlowskiej, później w mieszkaniu prywatnem; w r. 1914 miasto odstąpiło Związkowi jednopiętrowy dom przy ul. Krupniczej, zrazu w dzierżawę a potem na własność (za częściową spłatą) wraz z parcelą, na której obecnie dźwiga się nowy potężny gmach Związku.

Związek zakupił wprawdzie już w r. 1913 dwie kamienice przy ul. św. Tomasza, lecz otwarł w nich hospicjum dla czeladników. Zbudowanie domu, przystosowanego do pracy nad terminatorami, było więc koniecznością. W celu zrealizowania tej myśli zawiązał się jeszcze w r. 1912 Komitet pod protektoratem Księcia Metropolity krakowskiego, A. S. Sapiehy, w którego skład weszli także przedstawiciele miasta. Niestety wojna światowa a w następstwie jej kryzys walutowy przerwały całe to dzieło, tak że wskrzeszony później Komitet mógł dopiero od r. 1922 rozpocząć

wydatniejszą akcję w celu zdobycia niezbędnych fundsuzów. Rosnące zrozumienie ważności sprawy skupiło w tej pracy liczne grono obywateli, a obecny listopad jest właśnie miesiącem intensywnej kampanji finansowej, która, odwołując się do ofiarności społeczeństwa, pragnie zdobyć środki do wykończenia w najbliższej przyszłości domu związkowego.

Koszta wystawienia tego monumentalnego, czteropiętrowego gmachu — plan jego wykonał prof. W. Krzyżanowski i obecnie kieruje bezinteresownie budową — oraz koszta urządzenia wewnętrznego obliczono okrągło na 2,200.000 zł., z których półtora miljona wymaga jeszcze pokrycia. Suma to bezwątpienia znaczna, ale nie trudna do złożenia przy wspólnym wysiłku, a społeczeństwo, miejmy nadzieję, nie poskąpi na tak doniosły cel, zwłaszcza iż ma rękojmię, że pieniądz jego będzie dobrze ulokowany. Związek bowiem ks. Kuznowicza to instytucją, która nie potrzebuje składać obietnic ani rzucać szumnych haseł, bo ma za sobą — czyny.

Niepododna w szczupłych ramach tego sprawozdania przedstawić historycznie rozwoju tego czynu, widocznego w dokładnych sprawozdaniach rocznych a od dwóch lat nadto w wydawanym co miesiąc *Przeglądzie* działalności Związku. Praca jego jest tak bogata i rozgałęziona, że samo tylko przytoczenie tytułów sprawozdania statystycznego zajęłoby już całe miejsce, jakie możemy poświęcić tej sprawie. Dlatego poprzestaniemy tylko na ogólnikowem zobrazowaniu organizacji Związku i dla ilustracji dołączymy kilka cyfr z ostatniego sprawozdania.

Na czele organizacji stoi prezes, obecnie ks. Kuznowicz T. J., mający do pomocy Radę Naczelną, złożoną z 24 wybitnych obywateli; do niej należą sprawy ważniejsze, ogólno-związkowe, zwłaszcza majątkowe. Obok Rady, do kierownictwa Związkiem powołany jest Zarząd Główny, który decyduje o sprawach organizacyjnych i innych mniejszej wagi. W Zarządzie tym, oraz w dorocznem Walnem Zgromadzeniu bierze również udział młodzież.

Cała praca nad młodzieżą została podzielona na pięć Wydziałów, z których każdy dzieli się na sekcje: 1) Wydział wychowania religijnego (sekcja eucharystyczna, sodalicja marjańska, koło wychowania obywatelskiego, bibljoteka religijna). — 2) W. oświaty i kultury (koła samokształcenia, kursa dokształcające, czytelnia główna, czytelnia czeladników, bibljoteka beletrystyczna i zawodowa, koło abstynentów, liga przeciw paleniu, koło śpiewackie, koło teatralne, wydział prasowy i wydawniczy, dział księgarski i t. d. — 3) W. socjalno-społeczny (biuro porady i opieki zawodowej, biuro pośrednictwa pracy, biuro kontroli pracy i wykształcenia, kursa społeczne, bibljoteka społeczna, wzorowe szkolne warsztaty, pomoc koleżeńska, sklep, kuchnia, pralnia, hospicjum dla czeladników, bursa dla terminatorów). — 4) W. wychowania fizycznego (własna stała pomoc lekarska, własny szpitalik i apteka,

sekcja profilaktyczna, wysyłająca zagrożonych na zdrowiu na kurację, sportowy czteromorgowy park na błoniach). — 5) W. finansowo-gospodarczy.

Tak wygląda ogólny schemat organizacji. A teraz nieco przynajmniej liczb. Sprawozdanie za r. 1925 wykazuje członków zwyczajnych Związku: terminatorów 460 a czeladników 65; mieszkańców bursy terminatorów do 200 a hospicjum czeladników 22; członków wspierających 420, sympatyków ponad tysiąc; sodalicja marjańska liczyła członków 66, koło eucharystyczne 136, abstynenckie 90; dwie orkiestry, dęta i smyczkowa, liczą członków 64 i miały w tym roku 113 występów; koło teatralne ma 28 członków i urządziło 22 przedstawień, nie licząc wieczorków poszczególnych sekcyj; obok licznych wykładów różnej treści prowadzono 16 kursów przedmiotów szkolnych i 13 kursów językowych; wspólnych Komunij św. członków było 15; bibljoteki Związku posiadały dzieł 3.868; w czytelni było dwadzieścia kilka czasopism.

Cała ta akcja przybrałaby znacznie większe rozmiary, gdyby nie brak środków a zwłaszcza szczupłość lokalu. Toteż wybudowanie nowego obszernego domu Związku jest dziś wprost koniecznością. W bursie jego znajdzie pomieszczenie około 600 chłopców, a przynajmniej drugie tyle, mieszkających w mieście, będzie mogło korzystać ze sposobności do kształcenia się i zdrowej rozrywki w wolnych chwilach, z opieki moralnej i społecznej.

Toteż nic dziwnego, że myśl obecnej kampanji finansowej spotkała się z ogólnem przychylnem przyjęciem, a gruntowne jej przygotowanie, dokonane według metod zagranicznych pod kierunkiem gen. J. Czikla, każe się spodziewać pomyślnych rezultatów.

„Związkowi młodzieży przemysłowej i rękodzielniczej w Krakowie i jego dziełu — Szczęść Boże!" — temi słowy zakończył p. Prezydent Mościcki adres do delegacji Związku, która wraz z prezesem, ks. Kuznowiczem złożyła mu hołd d. 25 września b. r. „Szczęść Boże!" — powtórzy za nim każdy obywatel, kochający swój naród i rozumiejący, że jego przyszłość zawisła w niemałej mierze także od opieki, jaką społeczeństwo otoczy szerokie zastępy młodzieży pracującej.

Ks. St. Podoleński T. J.

Religja Shakespeare'a.

Wiele sporów, jak wiadomo, toczyło się o religję Shakespeare'a. Protestanci byliby chętnie największego dramaturga świata uznali za purytanina, jakkolwiek nie mieli na to żadnego dowodu. Dążenie do uważania nazwiska Shakespeare'a za pseudonim i rozróżnianie poety od „niewykształconego" aktora z Stratford, spowodowane jest poniekąd pragnieniem widzenia w nim protestanta,

a nawet nieślubnego syna niezamężnej królowej Elżbiety. Ale i tego dążenia nie popiera żaden przekonywujący argument.

Natomiast niejedno zdawało się przemawiać za przynależnością Shakespeare'a do religji katolickiej. Wiele znaczącem jest to, że, wbrew panującemu wówczas w Anglji zwyczajowi, w utworach swych nie wypowiedział ani słowa przeciw staremu Kościołowi, owszem niejedna z jego postaci kapłańskich budzi wiele szacunku, a purytanom zadawał cios po ciosie. Jego znajomość spraw katolickich, zwyczai kościelnych itd. również musiała zaważyć na szali. Nie jest też bez znaczenia, że nie znajduje ani słowa uwielbienia dla Elżbiety, a nawet po jej śmierci nie wspomina o niej w żadnym z swoich utworów. Wiadomo również, że jeden z pierwszych jego nauczycieli, Simon Hunt, nie tylko był gorliwym katolikiem, ale nawet wstąpił później do Jezuitów, i że najlepszy jego przyjaciel i dobroczyńca, mecenas sztuki Henry Wriothesley, hrabia Southampton, całą duszą oddany był Kościołowi i opiekował się katolikami. Że wychowanie Shakespeare'a musiało być katolickie dowodzi fakt, że matka jego napewno była katoliczką, co więcej, cztery osoby z jego najbliższej rodziny, między niemi stryja jego, stracono za wiarę katolicką.

Obecnie w księgarniach francuskich pojawiło się nader dokładne studjum o Shakespearze, napisane przez Angielkę i anglikankę, hrabinę Longworth-Chambrun (Shakespeare, acteur-poète, Paris, Plon 1926). Praca ta rzuca wiele światła na zajmujące nas zagadnienie. Autorka poświęciła lata usilnych studjów badaniu życia Shakespeare'a. Znalazła między innemi biograficzną notatkę o Shakespearze z XVII w., która „od r. 1688 spała w bibljotece Corpus Christi-Kollegs w Oksfordzie". Zagrzebana była w obejmującym 25 tomów zbiorze dokumentów Williama Fulman'a, którego widocznie dawno nikt nie przeglądał. Między innemi biograficznemi notatkami o angielskich poetach, znalazła następującą wzmiankę, którą natychmiast odfotografowała i ogłosiła:

„William Shakespeare.

William Shakespeare urodził się w Stratford-on-Avon w Warwickshire około 1564 lub 1564 r. (Początkowo niejednokrotnie padał ofiarą nieszczęśliwych przygód, np. kiedy przywłaszczył sobie kozy i króliki, należące do Sir Lucy. Ten często kazał go bić, a nawet go uwięził. Zmusił go również do opuszczenia ojczyzny, co było dla niego bardzo korzystne). ...Z aktora został poetą. Dożył 53 lat. Umarł 23 kwietnia 1616 r., prawdopodobnie w Stratford, bo tam jest jego grób z pomnikiem (na którym jest napisane, że przeklina każdego, ktoby się poważył zabrać stamtąd jego zwłoki. Umarł jako papista.)

Zdania w nawiasach nie są pisane przez samego Fulmana, ale są dodatkami jego współpracownika Ryszarda Davies, znanego anglikańskiego archidiakona z Saperton. Hrabina Longworth-Chambrun, sama protestantka, zauważa: „Nie można podejrzewać do-

brej wiary Davis'a. Był wiernym sługą anglikańskiego kościoła i, jak jego przyjaciel Fulman, dawnym przeciwnikiem papiestwa. Uważano go za jednego z najlepszych krzewicieli nauki episkopalnej. Jeżeli więc zaświadcza, że aktor i poeta Shakespeare umarł jako katolik, to dowód, że uważał to za rzecz zupełnie pewną, a nie żeby był pragnął, aby tak było".

Jest to dość silny dowód, że Shakespeare był katolikiem. Wiara jego musiała osłabnąć, bo w drugim okresie literackiej działalności (po r. 1599) filozofja życia w jego utworach jest dość ponura i chwiejna, brzmi prawie jakby zwątpienie o prawdzie i celu życia. Córka jego wyszła za mąż za purytanina. W czasie ogólnego odstępstwa w Anglji to zobojętnienie w zapatrywaniach katolickich byłoby w znacznej mierze usprawiedliwione okolicznościami. W ostatnim jego utworze „Burza" wydaje się, że odzyskał dawny, wesoły i pewny ufności pogląd na życie. Czy można z tego wnosić, że wzmocniła się dawna jego wiara, to nie jest jeszcze wyjaśnione. Jedno tylko wydaje się zupełnie pewnem, że przynajmniej zewnętrznie wyznawał zawsze wiarę katolicką.

(RWK)

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

Druk ukończono 30 października 1926 r.

ODEZWA KOMITETU IM. JANA KASPROWICZA.

Zgasły w lecie b. r. wielki pisarz, Jan Kasprowicz, spędził ostatni okres swego życia w skromnej ale malowniczej willi zakopiańskiej, zwanej „Harenda". Położona na uroczej terasie nad potokiem, mniej więcej w połowie drogi między Poroninem a Zakopanem, miała z woli poety, wyrażonej w testamencie, przejść na własność pozostałej rodziny i zarazem pomieścić jego grób. W celu spełnienia tego życzenia zawiązał się specjalny „Komitet uczczenia pamięci Jana Kasprowicza" i postanowił wystawić koło „Harendy" stylową kaplicę, by w jej krypcie złożyć zwłoki pisarza, pochowane tymczasowo na starym cmentarzu w Zakopanem; samą zaś willę, wraz z całem urządzeniem i bibljoteką, odkupić od rodziny, zmuszonej do takiego kroku względami finansowemi i oddać na własność publiczną. Dzięki ofiarności rodziny Kasprowiczów i pomocy ze strony uzdrowiska Zakopane oraz Fundacji im. Zamoyskich, obliczono, że koszta całego tego przedsięwzięcia nie przeniosą kwoty 100.000 złotych. Sumę tę musi oczywiście pokryć ofiarność publiczna. Licząc na zrozumienie znaczenia Kasprowicza dla naszej poezji, zwraca się też Komitet do wszystkich instytucyj polskich i całego społeczeństwa z prośbą o otwarcie składek na grób poety i „Dom literacki jego imienia".

Adres Komitetu: Zakopane, Szkoła przemysłu drzewnego. Wkładki przesyłać pod adresem: Rejent Stefan Góra, Zakopane, ul. Krupówki 32.

Kwestja bł. Bogumiła.

(Wojciechowski. Szkice historyczne z XI wieku. Szkic IV arbs. Bogumił i szkic VI arbs. Henryk 1904. — Semkowicz Wł. Ród Pałuków. Kraków 1907, str. 94—112. — Ks. dr. Likowski. W sprawie żywota bł. Bogumiła. Kurjer Poznań 1925. — Ks. M. Morawski. Bł. Bogumił, arbs. gnieźnieński. Włocławek 1926. — Ks. St. Kozierowski. Leszczyce i ich pleminnik arbs. gnieźnieński św. Bogumił z Dubrowa 1926).

Dekretem Kongregacji Obrzędów z dnia 19/27 maja 1925 r. ogłoszoną została beatyfikacja bł. Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego, a w Zielone Świątki 1926 r. odbyło się przy współudziale kilkudziesięciotysięcznych rzesz uroczyste podniesienie zwłok błogosławionego Patrona Polski. Po kilkawiekowych zabiegach i staraniach stało się nareszcie zadość słusznym życzeniom ludu polskiego, który 700 przeszło lat czci pamięć świętego arcybiskupa i eremity w Dubrowie i Uniejewie nad Wartą.

Kult bł. Bogumiła w Dubrowie nad Wartą pod Kołem sięgający w głąb XIII wieku, rozpowszechniony nie tylko w całej Wielkopolsce, ale i innych dzielnicach Polski, jest faktem historycznym niezaprzeczonym. Niezaprzeczonym także faktem są liczne cuda, zbierane i spisywane, od XV wieku począwszy. Faktem jest wreszcie, wedle niepodejrzanej zapiski z rocznika świętokrzyckiego pod 1092 r., że wtedy umarł arcybiskup Bogumił. Faktem również są zabiegi o kanonizację, sięgające przypuszczalnie również XIII wieku, a niezawodnie już XV i XVII wieku.

Wszystko to uzasadnia ogłoszenie beatyfikacji w maju 1925 r. najzupełniej. — Za pewnik historyczny bowiem należy przyjąć, że pochowany w Dubrowie, a następnie w Uniejewie arcybiskup Bogumił musiał być w rzeczywistości wzo-

rem świątobliwego życia, dlatego że od niepamiętnych czasów był przez ludność Dubrowa i okolicy jako święty czczony.

Stwierdziwszy to w całej pełni, z naukowo-historycznego punktu widzenia musimy wyznać, że wszystko inne, co nam różne źródła i żywoty o bł. Bogumile głoszą, jest zakwestjonowane, jest niepewne, polega na mylnych dedukcjach, co gorsza, na falsyfikatach. Nie wiemy nawet kiedy bł. Bogumił żył, czy w XI czy XII wieku. Żywoty bowiem jedne każą mu żyć i działać w XII, inne nawet w XIII wieku. Nie wiemy, czy istniał jeden czy dwóch Bogumiłów arcybiskupów. Jedni badacze twierdzą, że był Poraitą, krewnym św. Wojciecha herbu Róża, inni, że był Pałuką, inni znowu wykazują, że był Leszczycem. Najdziwniejsze jest, że ani najdawniejsze katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich nic o arcybiskupie Bogumile nie wiedzą, ale nawet Długosz, który wszystkie przecież archiwa przetrząsał, a zwłaszcza korzystał z katalogów arcybiskupów, nic o bł. Bogumile nie wspomina. Stąd trafny wniosek ks. dr. Likowskiego, że katalogi te ze znacznie późniejszych pochodzą czasów, od czasów, w których żył bł. Bogumił.

Tem bardziej zadziwia to milczenie Długosza, o ile współczesny mu arcybiskup Wincenty Kot z powodu szerzącego się kultu bł. Bogumiła w kościele dubrowskim widział się zniewolonym wydać na kapitule generalnej w Gnieźnie 29 kwietnia 1443 r. w porozumieniu z prałatami i kanonikami rozporządzenie co do ofiar, obficie przy grobie bł. Bogumiła składanych. Czasy t. zw. reformacji nie sprzyjały uprawianiu kultu świętych Pańskich. Dopiero z nastaniem reakcji katolickiej zaczęli się arcybiskupi interesować znowu bł. Bogumiłem. Nawrócony do prawowierności arcybiskup Jakób Uchański zwiedza przed zgonem swoim 1581 r. grób błogosławionego poprzednika, zabiera zeń kosztowny pierścień, srebrną tabliczkę z napisem, o zwrot których to przedmiotów po śmierci Uchańskiego daremnie się kapituła upomina.

Przedmioty te, jak i wywyższony grób w kościele, świadczyły o zapoczątkowaniu kultu bł. Bogumiła w poprzednich wiekach. Wskutek tego zaczęto się i żywotem jego intere-

sować, co do którego brak był zupełny źródeł pisanych, natomiast istniała legenda w ustach ludu. Podług niej, zdaniem ks. dr. Likowskiego, Bogumił fundował kościół dubrowski, zanim został arcybiskupem, w nim odprawiał nabożeństwa, jako kanonik gnieźnieński, przenosząc się cudownie z Gniezna do Dubrowa i z powrotem, w cudowny sposób karmił rybami ludność, która schodziła się z daleka na nabożeństwo i suchą nogą przeprowadzał ją przez Wartę. A gdy z powodu prześladowań ustąpił z arcybiskupstwa, osiadł w pustelni pod Dubrowem. Tu po kilkoletnim pobycie zakończył świątobliwie żywot dnia 10 czerwca. Ciało arcybiskupa-pustelnika pochowano w dubrowskim kościele, a świętości jego dawały świadectwo przeliczne cuda, przy grobie całe wieki się powtarzające.

Legenda ta pozbawiona była wszelkich ram chronologicznych. Za temi ramami zaczęły się zainteresowane koła duchowieństwa rozglądać, mianowicie w dwóch miejscowościach: w Dubrowie plebani tamtejsi i w Koronowie Cystersi. Jeden z plebanów dubrowskich gdzieś około 1600 r. wpisał do mszału, 1584 r. wydanego, krótki żywot bł. Bogumiła, przenosząc go do wieku XII. Do tego samego wieku przenieśli żywot naszego świętego i Cystersi z Koronowa. Zajęli się oni tym żywotem dlatego, że uważali arcybiskupa Bogumiła za fundatora swego klasztoru. Klasztor koronowski przeniesiono z pierwotnej siedziby w Byszewie dopiero w XIV wieku. Klasztor cysterski w Byszewie powstał już 1253 r. Otóż kościół dubrowski i jego fundacja, złożona z coś pięciu wsi i dziesięciny ze wsi czternastu, a pochodząca podług legendy od bł. Bogumiła, znajdowały się w połowie XIII wieku w rękach Cystersów ze Sulejowa, a w 1285 r dostały się klasztorowi byszewskiemu, gdy tamże przeniesiono za karę cały konwent cysterski ze Sulejowa. Wprawdzie fundacja dubrowska tylko krótki czas pozostała w ręku Cystersów byszewskich, gdyż zamienili ją między 1288 a 1299 r. z arcybiskupem Jakóbem Świnką na dziesięciny w kasztelanji nakielskiej. Mimo to dokumenty różne, przechowane w ich archiwum, zachowały pamięć fundacji dubrowskiej i rzekomego jej fundatora, arcybiskupa Bogumiła. Na tej pod-

stawie i Cystersi koronowscy ułożyli około 1600 r., niezależnie od plebana dubrowskiego, biografję bł. Bogumiła. [1])

W tych czasach, mniej więcej około 1600 r., polski hagjograf Marcin Baronius z Jarosławia ułożył także krótki żywot bł. Bogumiła na podstawie żywotów arcybiskupów Długosza. [2]) Ponieważ tam Bogumiła nie znalazł, zidentyfikował go, z Włościborzem, „dziekanem gnieźnieńskim", który wybrany przez kapitułę gnieźnieńską na arcybiskupa, zatwierdzenia nie otrzymał i 1281 r. ostatecznie zrzekł się tej godności. Ks. dr. Likowski wykazał dowodnie fantastyczność tego żywota co do chronologji i co do faktów życiowych, mimo to ten całkiem fantastyczny żywot dostał się do głośnych „Roczników kościoła" kardynała Cezarego Baroniusza dzięki kontynuatorowi tych Roczników, Dominikaninowi Abrahamowi Bzowskiemu, który fantazje te całkiem bezkrytycznie umieścił pod 1287 r.

Z tego to żywota pochodzi cały szereg fałszów w żywocie bł. Bogumiła, po dziś dzień jeszcze pokutujących dzięki biografji urzędowej bł. Bogumiła pióra ks. Stefana Damalewicza, który z polecenia arcybiskupa Macieja Łubieńskiego do celów kanonizacji nowy żywot skonstruował na podstawie nowych źródeł, znalezionych w archiwach klasztornych w Koronowie i Sulejowie. Były to dwa dokumenty z XIII w. Jeden z nich, arcybiskupa Pełki z 23 maja 1234 r., zatwierdza klasztorowi w Lubiążu dziesięciny z kasztelanji nakielskiej, jakie nadał już poprzednik Pełki, arcybiskup Bogumił. Zdaniem ks. dr. Likowskiego, Damalewicz nie przywiązywał do niego wielkiej wagi. Natomiast oparł się głównie na dokumencie Władysława Odonicza z 29 czerwca 1232 r., wystawionym na rzecz opata Wilhelma ze Sulejowa. Dokument ten zawiera ciekawą narację, dotyczącą fundacji dubrowskiej, uczynionej przez bł. Bogumiła na rzecz Cystersów. Mianowicie Bogumił, niegdyś arcybiskup gnieźnieński, nadał Cystersom kościół w Dubrowie z 5 wsiami, jako fundację, oraz z dziesięcinami z 14 okolicznych wsi, a to na ręce Boguchwała, mnicha klasztoru łekneńskiego z tem za-

[1]) Historia St. Bogumili et antiquis scriptoribus Poloniae decerpta.

[2]) Vitae, gesta et miracula quinque fratrum eremitarium Casimiriensium et aliorum sociorum eorum Athanasi, Laurenti, Bogumili.

strzeżeniem, że tenże ma rozporządzać niemi wedle woli generalnej kapituły cysterskiej. Po śmierci Boguchwała kapituła nadała Dubrowo dożywotnio biskupowi pruskiemu Chrystjanowi (1215—1245) na rzecz misji wśród Prusów. Wreszcie Chrystjan przeznacza fundację dubrowską z wolą generalnej kapituły na rzecz opata sulejowskiego Wilhelma. Otóż Damalewicz na podstawie tego dokumentu wywnioskował, że arcybiskup, który czynił nadania na rzecz Cystersów, przybyłych do Polski między 1140 a 1150 r. mógł żyć tylko w drugiej połowie XII wieku, z brata zakonnego Boguchwała uczynił brata rodzonego arcybiskupa, stworzył genealogję bł. Bogumiła, wywodząc go od Poraja, brata św. Wojciecha; arcybiskupa gnieźnieńskiego, Janika Gryfitę, znanego mu z dokumentu fundacyjnego dla Cystersów w Sulejowie, zrobił wujem bł. Bogumiła, a jego matkę ochrzcił zmyślonem imieniem Gryfiny dlatego, że rzekomy brat jej, arcybiskup Janik, był Gryfitą. Idąc za fantazjami Marcina Baroniusza, zrobił Bogumiła dziekanem gnieźnieńskim, zanim każe mu być arcybiskupem 1167—1170 r., zanim powtarza zmyślony opis śmierci jego. Na studja wysyła Bogumiła z młodszym bratem Boguchwałem do Gniezna i Paryża, na wzór św. Stanisława, wedle błędnej relacji Długosza. Następnie umieszcza Bogumiła na dworze wuja, arcybiskupa Janika, a młodszego brata Boguchwała lokuje w klasztorze łekneńskim. Po śmierci arcybiskupa Janika każe kapitule wybrać Bogumiła arcybiskupem, chociaż w tych czasach książę mianował arcybiskupów. Po ustąpieniu ze stolicy arcybiskupiej kazał Damalewicz bł. Bogumiłowi żyć w eremie do 1182 r. Wedle żywota dubrowskiego we mszale, wydanym 1584 r., był bł. Bogumił arcybiskupem między 1170—1182 r., wedle historji cysterskiej w latach 1167—1172, Damalewicz skombinował te daty mechanicznie i robi Bogumiła za fantastycznym Marcinem Baroniuszem arcybiskupem tylko 3 lata w 1167—1170 r. a eremitą 12 lat od 1170—1182. Damalewicz, zdaniem ks. dr. Likowskiego, nawet fałszował źródła, bo w przedruku dokumentu z 1232 r. zamiast *dominus archiepiscopus Bogumilus* wypisał *beatus archiepiscopus B.*, aby w ten sposób uzasadnić swój wymysł o podniesieniu około 1232 r. relikwij bł. Bogumiła przez Pełkę, arcybiskupa

(1232—1258). W ten sposób skomponowany żywot umieścił Damalewicz najprzód w *Series Archiepiscoporum Gnesnensium* 1649 r., gdzie poraz pierwszy bł. Bogumił znajduje się w poczecie arcybiskupów gnieźnieńskich, a następnie w 1664 r. osobny obszerniejszy żywot dla celów beatyfikacji, gdzie lata arcybiskupstwa Bogumiła, wedle tradycji cysterskiej, przedłuża o dwa lata od 1167—1172 r.

Żywot Damalewicza stał się odtąd aż do Korytkowskiego dzieła o arcybiskupach gnieźnieńskich z 1888 r. głównem źródłem dla dziejów bł. Bogumiła. Dopiero w połowie XIX wieku odkryty „Rocznik Świętokrzycki", napisany z początkiem XII wieku, zawierający pod 1092 r. zapiskę: *Bogumylus archiepiscopus obiit* (Bogumił, arcybiskup, zmarł), spowodował zmianę w opinji co do chronologji żywota bł. Bogumiła. Przedewszystkiem Tad. Wojciechowski w głośnych „Szkicach historycznych XI wieku", a mianowicie w szkicu IV p. t.: „Arcybiskup Bogumił" i VI „Arcybiskup Henryk" zrywa z dotychczasową tradycją o bł. Bogumile i przenosi go do XI-go wieku, na podstawie zapiski „Rocznika Świętokrzyckiego". Mimo pewnych wątpliwości, podniesionych przez p. Wł. Semkowicza (Ród Pałuków. Rozpr. Akad. Umiejętn. Wydz. hist.-filoz. Serja II, t. XXIV, str. 245/6) co do czasu powstania tej zapiski, autentyczności jej nikt dotąd nie zaprzeczył i dlatego umieszczenie arcybiskupa Bogumiła w XI wieku przez Wojciechowskiego musi być przez naukę jako fakt przyjęte. Stwierdziwszy to bez zastrzeżeń, musimy zakwestjonować najpierw, czy rzeczony Bogumił był bł. Bogumiłem, a następnie cały szereg domysłów, postulatów i wniosków, jakie ten niepospolity, ale przeceniany przez nasz świat naukowy autor, wniósł do nauki polskiej, zwłaszcza z zakresu dziejów XI wieku.

Umysł ludzki odczuwa mimowoli *horrorem vacui*, t. j. lęk przed próżnią. Taką próżnią są przeważnie dzieje XI wieku. T. Wojciechowski wypełnił tę próżnię swojemi „Szkicami XI wieku". I chociaż te szkice w znacznej części zawierają fantastyczne tylko miraże, mimo to cieszą się one po dziś dzień uznaniem i powagą naukowych odkryć dlatego, że do matecznika historycznego XI wieku mało kto zagląda, albo ma odwagę gruntownie i wszechstronnie zaglądnąć. Każda

zaś gruntowniejsza praca naukowa z tych czasów odmienne przynosi rezultaty od badań Wojciechowskiego, czy w sprawie św. Stanisława, czy Królowej Judyty, czy Bolesława Śmiałego, czy Władysława Hermana, czy założenia klasztoru w Tyńcu. I w sprawie bł. Bogumiła należy wyniki naukowe T. Wojciechowskiego gruntownej poddać rewizji tem bardziej, że „cała jego rekonstrukcja bogumiłowej historji polega przeważnie na postulatach historycznych, bo inaczej nie można", jak sam Wojciechowski przyznaje. (Szkice, str. 128).

Przypuszcza więc rzeczony autor, że Bogumił wyszedł na arcybiskupa nie z kleru świeckiego, lecz zakonnego i był pierwotnie eremitą w Kaźmierzu (nad jeziorem Ślezińsko-Wąchockiem). Przypuszczenie to jest wielce prawdopodobne, o ile większa część kleru XI wieku w Polsce z zakonników się rekrutuje, n. p. św. Wojciech, Gaudenty, Astryk, św. Bruno, Aron, św. Beno i in. Arcybiskupstwo Arona w Krakowie trwało tylko dwa lata 1048—1050, jak to wykazałem w mej pracy (Św. Stanisław Biskup i jego zatarg z królem Bolesławem Śmiałym, str. 25—29) i zniesione zostało pod presją niemiecką Henryka III i arcybiskupa magdeburskiego Hunfrieda. O przeniesieniu więc arcybiskupstwa z Krakowa do Gniezna i opozycji kleru krakowskiego przeciwko temu przeniesieniu, o jakiej wspomina Wojciechowski (Szkice, 129), niema mowy.

Z zapiski rocznika Trzaski pod 1064 r. o poświęceniu kościoła gnieźnieńskiego nie można wnioskować o wskrzeszeniu arcybiskupstwa tamże, ani o arcybiskupie Bogumile na tej stolicy, jak twierdzi Wojciechowski. O restauracji metropolji w Polsce decydował nie książę wyłącznie, lecz Rzym, a tenże w osobie Grzegorza VII dopiero 1075 r. na wskrzeszenie arcybiskupstwa w Gnieźnie się zgodził. Że po rabacji pogańskiej i zburzeniu Gniezna przez Czechów 1038 r. przed rokiem 1075 nie było arcybiskupa w Polsce, wyraźnie stwierdza list Grzegorza VII do Bolesława Śmiałego z 1075 r. temi słowy: „Biskupi polscy nie mieli stałej siedziby metropolitalnej i nie mieli zwierzchnika w kraju i dlatego jeden tam, drugi sam na ordynację zmuszeni byli chadzać". Wobec wyraźnych słów współczesnego dokumentu, jak lek-

komyślnemi wydać się muszą domysły Wojciechowskiego o arcybiskupstwie Bogumiła od 1064 r.! Jeżeli więc był Bogumił arcybiskupem, to mógł nim być tylko od 1075 r. Jak długo nim był, nie wiemy, to jednak jest pewnem, że za życia Bogumiła między 1080 a 1090 r. arcybiskupem w Gnieźnie był Henryk, jak to wiemy z Ebbonowego żywota św. Ottona z Bambergu. (Szkice, str. 219). Tylko ten Henryk nie pochodził z weltenburskiego klasztoru (jak chce Wojciechowski) (Szkice, str. 232—240), lecz, jak wyraźnie i kilkakrotnie mówią żywoty Ebbonowe, z Würzburga. Jak karkołomne i lekkomyślne są przytem wywody Wojciechowskiego, tego klasycznym dowodem jest jego uwaga, iż krytyka już dawno wykazała, że „w XI wieku nie było w Würzburgu takiego klasztoru, którego Henryk byłby opatem. Wykazał to R. Koepke, wydawca żywotów u Pertza SS, XII, 824 nota 20". Pouczony doświadczeniem w sporze o św. Stanisława biskupa, jak cytatom Wojciechowskiego ufać nie można, zajrzałem do Pertza i cóż znalazłem w rzeczonej nocie 20 R. Koepkego? *De hoc auiem (Henrico) silentium apud Herbordum. Huius Henrici abbatis alias nulla occurrit mentio. Ussermann Episcopi Wirceburg 194 eum inter abbates S. Burchardi monasterii referendum esse conicit.* Krytyka więc nie wykazała, że opata Henryka w Würzburgu nie było. Przeciwnie, że Henryk był rzeczywiście opatem w Würzburgu, o tem mówi wyraźnie żywot św. Ottona, a potwierdza to fakt, że św. Otto w głośnej szkole würzburskiej pobierał naukę *Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, II 180/181.*

Że Henryk rzeczywiście z Würzburga powołany został na arcybiskupa, wykazałem we wspomnianej pracy o św. Stanisławie (str. 156). Że nie był bynajmniej antygregorjaninem, jak twierdzi Wojciechowski i że przyjazd Henryka ze św. Ottonem do Polski (do Władysława Hermana) nie był w związku z robotą spiskową przeciw Bolesławowi (Szkice 245), dowodzi fakt, że Polska w pierwszych latach panowania Władysława Hermana stała po stronie Grzegorza VII, a nie antypapy Wiberta. Władysław Herman szukał kandydata na arcybiskupa w gregorjańskim wtedy Würzburgu, gdzie biskupem był najgorliwszy gregorjanin Adalbero, długoletni przyjaciel

i doradca Richezy, babki Władysława Hermana. Przecież ta Richeza właśnie w Würzburgu fundowała klasztor św. Kiljana za poradą biskupa Adalberona i zapisała mu rozległe dobra nad Salą frankońską. Czy więc dziwota, że stąd otrzymuje wnuk fundatorki arcybiskupa i że w jego towarzystwie przybywa do Polski świątobliwy scholastyk, chyba nie antygregorjanin, późniejszy św. Otto bamberski, który, wyniesiony na godność biskupa bamberskiego przez cesarza Henryka IV, tylko przez gregorjańskich biskupów wyświęcenie biskupie przyjmuje. Zresztą w strapieniu o potomstwo gdzie biskup poznański Franko szukać pomocy księciu Władysławowi poleca? W klasztorze prowansalskim u grobu św. Idziego, gdzie opat Odilon był jednym z najwybitniejszych gregorjan swego czasu. Fantazje o Bogumile i Henryku arcybiskupach dlatego tak a nie inaczej sformułował Wojciechowski, by stały się podpórką do jego najfantastyczniejszego odkrycia „o brzydkiej zdradzie biskupa krakowskiego Stanisława". Poważna nauka fachowych badaczy przeszła do porządku dziennego nad „zdradzieckiemi knowaniami biskupa Stanisława z Czechami czy z Niemcami" i przejść musi nad jego fantastycznym portretem arcybiskupa Bogumiła. Krom jego śmierci w 1092 r. nic pewnego nauka o nim powiedzieć nie może.

Twierdzenie tez Wojciechowskiego o Bogumile arcybiskupie XI wieku przyjmuje też prof. Władysław Semkowicz w pracy swej p. t.: „Ród Pałuków", nie utożsamia jednak tego Bogumiła z bł. Bogumiłem, z którym się łączy historja Dubrowa i którego legenda otoczyła aureolą świętości. Przyszedł bowiem do przekonania, że Bogumił, arcybiskup gnieźnieński, nadawca Dubrowa, był postacią XII wieku. Zapatrywanie swe opiera p. Semkowicz na autentyczności dokumentu Władysława Odonicza z 1232 r., a zwłaszcza na zakwestjonowanej przez Wojciechowskiego naracji historycznej (Chrystjana) o Dubrowie, nadanem przez arcybiskupa Bogumiła zakonowi cysterskiemu na ręce brata Boguchwała. Fakt ten nadania Dubrowszczyzny Cystersom przez arcybiskupa Bogumiła, zakwestjonował Wojciechowski z tego powodu, że żadne źródło, ani katalogi arcybiskupie, ani Kadłubek o bł. Bogumile w XII wieku nie wspominają. Wido-

cznie za czasów Chrystjana, biskupa pruskiego (1215—1243) imię bł. Bogumiła było z Dubrowszczyzną już związane, albowiem wiedziano w pierwszej połowie XIII wieku, że kiedyś przebywał i władał w Dubrowie, tylko niewiadomo, kiedy to było. (Szkice, str. 125).

Wywody Wojciechowskiego zbija Semkowicz twierdzeniem, że chronologja Chrystjana jest jasna i dokładna, albowiem Chrystjan wyraźnie mówi, że arcybiskup Bogumił nadawał Dubrowo na ręce mnicha Boguchwała. Tenże jest identyczny, zdaniem Wojciechowskiego, z Cystersem Filipem, umęczonym przez Prusaków między 1210 a 1215 r. Ponieważ Chrystjan znał osobiście Cystersa Boguchwała-Filipa ze wspólnej pracy misyjnej w Prusiech, więc albo trzeba uwierzyć Chrystjanowi, że arcybiskup Bogumił był współczesnym Boguchwałowi w końcu XII wieku, albo posądzić go o kłamstwo. Kłamstwo wyklucza, zdaniem p. Semkowicza, autentyczny dokument Władysława Odonicza z 1232 r. i świadkowie dokumentu, dalej legenda dubrowska, wiążąca bł. Bogumiła z XII a nie XI wiekiem. Aby więc pogodzić wiarogodność przekazu Chrystjana, popartego tradycją, z faktem zatajenia osoby arcybiskupa Bogumiła w źródłach współczesnych i późniejszych, p. Sempowicz mniema, że bł. Bogumił prócz słowiańskiego swego imienia miał inne zakonne, jak wielu współczesnych, i znajduje to imię u arcybiskupa Piotra (1187—1199), z którym bł. Bogumiła identyfikuje (str. 249). Wątpliwości Wojciechowskiego, opartych na dokumencie Kazimierza Kujawskiego z 1252 r., że Dubrowszczyzna nadana została Cystersom *ab antiquo,* t. zn. nie od niepamiętnych czasów, lecz od początku fundacji, t. j. od czasu przybycia Cystersów do Polski 1142 r. nie podziela p. Semkowicz, przykładami dowodząc, że wyrażenie *ab antiquo* nie musi oznaczać terminologji Wojciechowskiego, że zatem termin *ab antiquo* nie przeszkadza utożsamieniu arcybiskupa Piotra z Bogumiłem ze względu na ich chronologję. Pozytywny zaś dowód na identyczność arcybiskupa Piotra z Bogumiłem znajduje p. Semkowicz w tej okoliczności, że bł. Chrystjan, rezygnując 1232 r. z Dubrowa na rzecz klasztoru sulejowskiego, uczynił to wprawdzie wedle woli kapituły generalnej, ale w myśl intencji Bogumiła. Istnieje

zaś pewien związek między Bogumiłem a Sulejowem. Sulejów przecież to fundacja w znacznej części arcybiskupa Piotra, o ile katalogi arcybiskupów i Długosz zwią go wprost fundatorem tego klasztoru (str. 253). Najbardziej jednak za tożsamością Piotra z Bogumiłem przemawia charakterystyka Piotra, skreślona przez Kadłubka, który go znał osobiście i wysoko cenił.[1]) Piotr to pogodził W. księcia Kazimierza Sprawiedliwego z Mieszkiem Starym przy poświęceniu kościoła P. Marji w Sandomierzu dnia 8 września 1191 r. przez wyjednanie wolności synowi Mieszkowemu Bolesławowi, ujętemu rok przedtem przy odparciu zamachu Mieszkowego na Kraków. Kadłubek sławi przy tej sposobności Piotra takiemi pochwałami, jakiemi żaden arcybiskup, w jego kronice opisany, poszczycić się nie może, a kończy te pochwały wieszem:

Te genus extollit, beat ordo, potentia ditat,
Nobilius te virtus tua nobilitat.

Wszystko to zgadza się z tem, co o Bogumile mówią dawne żywoty. Wedle żywotów pochodzi bł. Bogumił z rodu św. Wojciecha; zdaniem p. Semkowicza, pochodził on z rodu rycerskiego Pałuków, a Pałuki byli rodem św. Wojciecha. Miejscem jego urodzenia był wedle tradycji Koźmin, milę od Dubrowa odległy. Wykazuje wreszcie p. Semkowicz, że Dubrowo było własnością dziedziczną Bogumiła, a nie nadaniem książęcem, jak chce Wojciechowski; dowodu zaś dostarczają p. Semkowiczowi pretensje uzasadniane krewniaków fundatora bł. Bogumiła, rycerzy z okolicy Dubrowa, którym wedle dokumentu Władysława Łokietka z 1299 r. arcybiskup Jakób Świnka i kapituła gnieźnieńska, właściciele Dubrowszczyzny po zamianie jej przez klasztor byszewski na dziesięciny w nakielskiem, musieli część Dubrowa i kilka wsi z dziesięcinami odstąpić. Za to klasztor byszewski musiał dać Kościołowi gnieźnieńskiemu rekompensatę. W krewniakach tych upatruje p. Semkowicz oczywiście Pałuków. Wkońcu dowodząc mnichowstwo pierwotne arcybiskupa Bogumiła, utożsamia opata w Mogilnie Bogumiła z 1176 r. z późniejszym arcybiskupem Piotrem Bo-

[1]) Kronika Wpolska MPH. II 337: *Petrus archiepiscopus Gnesnensis quem vidit Vincencius Cadlubonis, episcopus Cracoviensis.*

gumiłem. Był więc Benedyktynem pierwotnie ten arcybiskup, mimo to jednak z Benedyktynami popadł w ciężki spór, zdaniem p. Semkowicza, dlatego, że w porozumieniu z biskupem wrocławskim Żyrosławem 1190 r. usunął Benedyktynów (mnichów czarnych) z klasztoru św. Wincentego we Wrocławiu, a na ich miejscu we Wrocławiu osadził mnichów białych, Norbertanów z opactwa św. Wawrzyńca z Kalisza. Fakt ten jednak poruszył całą korporację zakonną Benedyktynów przeciw arcybiskupowi, tak że tenże, sporem tym zniechęcony, zrezygnował ze swego dostojeństwa i resztę życia spędził jako pustelnik w dziedzicznym Dubrowie, gdzie życia dokonał, a dobra swe dziedziczne przekazał gorliwemu zakonowi Cystersów na rzecz misji pruskiej. Podanie o eremicie-Bogumile powstało stąd, że w okolicy Dubrowa żyła tradycja o eremitach-pustelnikach w pobliskim Kaźmierzu nad jeziorem Wąchocko-ślezińskiem i stąd sprowadzeni do Polski z początkiem XVII wieku, w chwili starań o beatyfikację Bogumiła, włoscy Kameduli zaanektowali go dla siebie, czyniąc z niego eremitę-Kamedułę. Tyle wywody p. Semkowicza — bardzo subtelne i wielce prawdopodobne, zwłaszcza że zgadzają się z uświęconą tradycją żywotów Damalewicza i t. d.

Nasuwają się jednak wątpliwości, czy rzeczywiście Piotr arcybiskup jest identyczny z Bogumiłem. P. Semkowicz dowiódł, że bł. Bogumił mógł być identyczny z arcybiskupem Piotrem, nie wykazał, że nim był rzeczywiście; starał się wykazać genezę tradycji o życiu eremickiem bł. Bogumiła w XIII wieku, kiedy u nas eremitów już nie było, nie wykazał tego przekonywująco; usiłował udowodnić przynależność bł. Bogumiła do rodu św. Wojciecha Pałuków, argumenty jednak jego w tej mierze są wielce problematyczne. Główną podstawą wywodów p. Semkowicza jest autentyczność naracji bs. Chrystjana o nadaniu Dubrowszczyzny przez bł. Bogumiła Cystersowi Boguchwałowi z końca XII w. w dokumencie Władysława Odonicza z 1232 r. Autentyczność tę zakwestjonował już Wojciechowski, aczkolwiek sam dokument z 1232 r. uznał za autentyczny. Gdyby tedy można zakwestjonować autentyczność tego dokumentu, tedy i na naracją Chrystjana spadałby cień wątpliwości, chociaż nie

bezwzględnej, o ile cały szereg formalnych i rzeczowych falsyfikatów podaje niejednokrotnie naracją zgodną z prawdą. Otóż nieautentyczność dokumentu z 1232 r., na którym się przynależność bł. Bogumiła do XII wieku czy w żywotach dawnych czy nowszych opracowaniach opiera, wykazał ks. dr. Likowski w cytowanym artykule *Kurjera poznańskiego*, p. t.: „W sprawie żywota bł. Bogumiła". Całkiem przypadkowo odkrył kopję dokumentu z 23 maja 1234 r., znanego już Damalewiczowi, lecz przez naukę dotąd nie omawianego. Otóż dokument ten, zdaniem ks. dr. Likowskiego, jest w sprawie bł. Bogumiła decydujący. Dokument ten rzekomo wystawił arcybiskup Pełka (1232—1258) i zatwierdził nim klasztorowi w Lubiążu dziesięciny z kasztelanji nakielskiej, jakie nadał już poprzednik jego, arcybiskup Bogumił. Klasztor cysterski w Lubiążu znany jest w dziejach dyplomatyki, jako kuźnia fałszerstw i ognisko szowinizmu niemieckiego w opisywaniu stosunków polskich. W klasztorze tym sfabrykowano rzeczony dokument z 1234 r. z następujących powodów. Klasztor byszewski założono jako filję klasztoru lubiąskiego. Cystersi lubiążcy tedy podrobili prawdopodobnie po 1258 r., t. j. po śmierci arcybiskupa Pełki, falsyfikat (dziś jeszcze w oryginale zachowany) z datą 23 maja 1234, w którym rzekomo Pełka zatwierdza dziesięciny z kasztelanji nakielskiej, jakie nadał poprzednik jego arcybiskup Wincenty (1220—1232) i posłali go do użytku filji swej w Byszewie, leżącem w kasztelanji nakielskiej. Na podstawie tego falsyfikatu zrobiono w Byszewie później nowy falsyfikat tejże samej treści, z tą samą datą — z tą tylko różnicą, że zamiast imienia Wincentego wpisano imię Bogumiła. Pobożnego fałszerstwa dopuścili się Cystersi z Byszewa wtedy, gdy klasztor ich, w 1285 r. połączony z Cystersami sulejowskimi, wraz z nimi odebrał fundację dubrowską i zamierzał ją zamienić z ówczesnym arcybiskupem Jakóbem Świnką (1283—1314) na dziesięciny z kasztelanji nakielskiej. Dubrowszczyzna bowiem była zbyt odległa od Byszewa, a następnie szlachta z Dubrowszczyzny niepokoiła klasztor, domagając się zwrotu różnych wsi fundacji dubrowskiej.

W tym czasie też niezawodnie, zdaniem ks. dr. Likow-

skiego, sfabrykowano w Byszewie jeszcze jeden falsyfikat celem wykazania, że klasztor prawnie posiada fundację dubrowską, jako nadanie na rzecz zakonu cysterskiego przez arcybiskupa Bogumiła. Jest to właśnie dokument Władysława Odonicza z datą 29 czerwca 1232 r. ze znaną nam naracją o fundacji arcybiskupa Bogumiła w Dubrowszczyźnie na rzecz Cystersów, na ręce Boguchwała, Cystersa łekneńskiego, na rzecz misji pruskiej. Falsyfikat ten z końca XIII wieku nie może uchodzić za źródło historyczne z 1232 r. i na niem nie można opierać napewno twierdzenia o istnieniu arcybiskupa Bogumiła w XII wieku, jak to, od Damalewicza począwszy, wnioskują wszyscy niemal żywociarze i historycy po dziś dzień. „Falsyfikat ten dowodzi tylko, że w końcu XIII wieku już od dawna istniał kult bł. Bogumiła, jeśli powoływaniem się na niego, jako fundatora Dubrowszczyzny na rzecz zakonu swego, chcieli się Cystersi uchronić od strat materjalnych, co im się ostatecznie nie powiodło".

Dowody ks. dr. Likowskiego, któreśmy dosłownie niemal przytoczyli, są tak przekonywujące, że o fabrykacji dokumentów z 1234 jak i 1232 r. wątpić niepodobna. Sfałszowanie dokumentu z 1232 r., aczkolwiek jest udowodnione i rzuca cień podejrzenia na zawartą w tym dokumencie naracją — mimo to jej zupełnie nie obala i dlatego nie możemy z całą pewnością tak, jak to czyni rzeczony autor, twierdzić, że wobec udowodnionego falsyfikatu z 1232 r. upada wszelki powód do szukania bł. Bogumiła XII wieku. A nuże znalazłby się dowód, że arcybiskup Piotr z końca XII wieku miał pierwotne imię Bogumił, co przecież wobec faktu podwójnych imion dygnitarzy kościelnych czy świeckich u nas w XI czy XII wieku nie jest wykluczone. Nie podzielamy też entuzjazmu autora, do rzekomo „świetnie umotywowanych hipotez i postulatów Wojciechowskiego". Wykazaliśmy bowiem powyżej, jak fatalnie umotywowane są niejednokrotnie owe hipotezy. Kwestją bowiem jest, czy arcybiskup Bogumił współdziałał przy organizacji Kościoła w porozumieniu z Grzegorzem VII, skoro dopiero w 1075 lub nawet 1076 r. można mówić o organizacji Kościoła polskiego i ustanowieniu arcybiskupa w Gnieźnie, skoro w tym

roku dopiero odbyła się konsekracja katedry gnieźnieńskiej, budowanej od 1064 r.[1]) Możliwem tedy (choć nie pewnikiem) jest, że w 1076 r., przy wskrzeszeniu arcybiskupstwa w Polsce, wyniesiono na stolicę arcybiskupią Bogumiła z zakonu Eremitów, ale wykluczonem jest, by przy reorganizacji Kościoła polskiego współdziałał bł. Bogumił, albowiem nominacja arcybiskupa była tej reorganizacji przecież uwieńczeniem a nie zapoczątkowaniem. Współdziałał przy reorganizacji Kościoła polskiego z pewnością biskup nadworny państwa Bolesławowego, biskup krakowski, św. Stanisław, jak to swego czasu wykazałem (Św. Stanisław Biskup i t. d. str. 44). Przypuszczenie tedy Wojciechowskiego, że biskup krakowski uchylał się od Gniezna i bronił prerogatywy krakowskiej po Aronie (Szkice 132) wydaje mi się absurdem i dlatego tylko podniesionym, aby gregorjanom Bolesławowi Śmiałemu i arcybiskupowi Bogumiłowi przeciwstawić rzekomego antygregorjanina św. Stanisława. Czy koronacji Bolesława Śmiałego na Boże Narodzenie 1076 r. dokonał arcyb. Bogumił, jest także kwestją, jak również kwestją jest owych 15 rzekomo polskich biskupów asystujących przy koronacji w Gnieźnie (Szkice 133). Daremnie szuka tych biskupów w Polsce XI w. Wojciechowski w Sieradzu, Kaliszu, Zawichoście, na Rusi; już Abraham (Organizacja Kościoła, str. 94) wykazał, że w liczbie 15 biskupów znajdowali się, obok polskich, biskupi sascy, węgierscy i legaci papiescy.

Zbytnio więc ustępliwym okazał się ks. dr. Likowski, zresztą tak naukowo-krytyczny autor, wobec tylko błyskotliwie umotywowanych hipotez Wojciechowskiego czy o antygregorjańskim zwrocie Polski w początkach rządów Władysława Hermana, czy o Henryku arcybiskupie, pierwotnie opacie Weltenburskim. Zwrot antygregorjański nastąpił w Polsce dopiero po przybyciu do Polski siostry Henryka IV, Judyty Marji, trzeciej małżonki Władysława Hermana. Wtedy to Sieciech, wojewoda, właściwy władca Polski, ze szczególniejszą pasją prześladował biskupów, odbierał im prawo bicia monety, nawet pozbawiał życia, jak to

[1]) Rocz. małop. MPH III, 147 — Dr. K. Szkaradek Krotoski: Święty Stanisław Biskup i jego zatarg etc. str. 32—43 i 44—46.

wykazał dyrektor Gumowski (O biskupstwie kruszwickiem); z tego też powodu po upadku wszechpotężnego majordoma około 1100 r. dobra jego i jego rodu w Małopolsce skonfiskowano na rzecz krzywdzonych kiskupstw. Między innymi otrzymał wtedy i arcybiskup gnieźnieński w Sandomierskiem pewne włości z Sieciechowskiej konfiskaty; widocznie za krzywdy arcybiskupowi wyrządzone. Którego arcybiskupa ukrzywdził Sieciech, nie mówią nam źródła, być może, że Bogumiła, ale kiedy, kiedy Bogumił XI w. był arcybiskupem — tego nie wiemy.

Nie kwestjonuje ks. dr. Likowski fundacji dubrowskiej arcybiskupa Bogumiła, ale tuszy, że ona miała miejsce na rzecz Benedyktynów-eremitów, których teren główny znajdował się w pobliskiem Kaźmierzu nad jeziorem Ślesińsko-wąchockiem. Po wymarciu ostatnich Benedyktynów-eremitów fundacja dubrowska przypadła cystersom na cele misji wśród Prusów dlatego, że misja wśród pogan należała do zajęć eremitów dubrowskich. Przypuszczenie to jest trafne i nie potrzeba się aż na bł. Gunthera w Czechach i jego misje lutyckie powoływać; czyż niemiecki eremita, św. Bruno, nie staje się arcybiskupem pogan w Polsce, czy nie nawraca Pieczengów na Wołyniu a Prusów nad Narwią, Bugiem, czy polskie Świerardy nie nawracają pogańską ludność nad Wagiem? Misje wśród pogan prowadzi Polska nie tylko za Chrobrego ale i za Śmiałego. Że wskrzeszony 1064 roku kult św. Wojciecha w Gnieźnie przy odbudowie katedry, po zwrocie części relikwij apostoła Prusów z Pragi (Św. Stanisław Biskup, str. 33), misję pruską na dworze polskim uczynił aktualną, na to wskazuje także fundacja klasztoru Benedyktynów w Mogilnie 1065 r. przez Bolesława Śmiałego. Nie darmo przecież obdarzony jest klasztor ten dziesięcinami z grodów sąsiadujących z Prusami. Że więc następca św. Wojciecha na stolicy arcybiskupiej, świeżo wskrzeszonej, misją pruską się przejmuje, że na jej cel przekazuje różne majątki i dziesięciny arcybiskupie, że je braciom zakonnym przekazuje, to całkiem naturalne — innych wtedy misjonarzy nie było. Że po wymarciu eremitów-Benedyktynów na przełomie XI i XII w. i nastaniu w połowie XII w. ruchliwego zakonu Cystersów, jeden z arcybiskupów gnie-

źnieńskich fundację dubrowską imienia bł. Bogumiła przekazał kapitule generalnej Cystersów, a zwłaszcza Cystersowi z Łekna, bratu Boguchwałowi-Filipowi, umęczonemu przez Prusów, a później biskupowi pruskiemu, Krystjanowi, to uważać należy za wielce prawdopodobne i o tyle naracja z dokumentu, sfałszowanego z 1232 r., zawiera fakta zgodne z prawdą. Co więcej, z wszelkiem prawdopodobieństwem da się przypuścić, że arcybiskupem, który fundację dubrowską na cele misji pruskiej Cystersom przekazał, był arcybiskup Piotr w porozumieniu z Mieszkiem Starym i Kazimierzem Sprawiedliwym, albowiem śmierć ich brata Henryka Sandomierskiego 1166 r. na wyprawie pruskiej uczyniła kwestję misji pruskiej znowu aktualną. Przypuszczenie to nasze tłómaczy nam również i ten fakt ciekawy, dlaczego żywociarze XVII w. i najnowsi badacze tak pochopnie arcyb. bł. Bogumiła z arcyb. Piotrem zidentyfikowali.

Godzimy się tedy w całej pełni na twierdzenie ks. dra Likowskiego, że dzięki T. Wojciechowskiemu zaczynają się wyłaniać z mroków, zalegających nasze dzieje XI w., kontury wzniosłej postaci arcybiskupa i eremity bł. Bogumiła; przeczymy atoli stanowczo, by te kontury były pełne życia; z pewnością są inne, aniżeli papierowa postać, sklecona niedołężnie przez Damalewicza, tak iż ręce nad nią załamywał bolandysta Papebroch S. J. w końcu XVII w., nie mniej przeto postać bł. Bogumiła, skreślona ręką Wojciechowskiego, prócz faktu jego śmierci, jest tak samo papierzana, jak postać Damalewicza; co więcej, kontury tej postaci skreślone są przez Wojciechowskiego na tendencyjnie wypaczonem tle, by przejaskrawionym fantastycznie kontrastem arcybiskupa zohydzić pamięć biskupa krakowskiego.

Ks. Michał Morawski, pisząc ostatnio o bł. Bogumile, oparł się w skreślaniu jego żywota głównie na Semkowiczu, nieco na Damalewiczu. Uwagi krytyczne więc, wypowiedziane poprzednio pod adresem rzeczonego badacza, odnoszą się także do pracy ks. Morawskiego. Rozdziały dalsze jego pracy, traktujące o historji relikwij, rozwoju kultu, beatyfikacji, wreszcie podające wiadomości o niektórych cudach i łaskach, uzyskanych za sprawą bł. Bogumiła, są skrzętnem zebraniem i streszczeniem sumiennem literatury, odnoszącej

się do bł. Bogumiła. Nie mają pretensji do krytyczno-naukowego pogłębienia kwestji bł. Bogumiła, mimo to są pożytecznym przyczynkiem do oświetlenia kultu i beatyfikacji bł. Bogumiła.

Ostatnio zajął się kwestją bł. Bogumiła docent uniwersytetu poznańskiego, ks. St. Kozierowski, w pracy tegorocznej p. t.: „Leszczyce i ich plemiennik arcybiskup gnieźnieński św. Bogumił z Dubrowa". Jest to w pierwszej połowie praca heraldyczna o rodzie Leszczyców, w dalszych rozdziałach dopiero zajmuje się autor materjałem źródłowym i literaturą do kwestji bł. Bogumiła, roztrząsa samą kwestję, kreśli krótki życiorys arcybiskupa św. Bogumiła - Piotra na podstawie tych roztrząsań, kończy wreszcie swą rozprawę szkicem św. Bogumiła w legendzie. Ponieważ nas tu głównie kwestja bł. Bogumiła zajmuje, dlatego stwierdzamy zgóry, że w kwestji tej ks. Kozierowski poszedł za Wł. Semkowiczem i utożsamia bł. Bogumiła z arcyb. Piotrem (1187—1199). Poszedł zaś nasz nieoceniony badacz nazw topograficznych wielkopolskich i pierwotnego osiedlenia rodów wielkopolskich za Semkowiczem dlatego, że niezależnie od Semkowicza do podobnego poglądu doszedł i prof. St. Zakrzewski, który na posiedzeniu Towarzystwa historycznego dnia 20/X 1906 r. to zapatrywanie wygłosił, a w Encyklopedji polskiej V, 75, 119 1920 r. rozróżnił dwóch arcybiskupów Bogumiłów z XI i XII w. Nie godzi się jednak ks. Kozierowski z Semkowiczem na przynależność rodową św. Bogumiła do Pałuków, a tem mniej na wiązanie go z Porajami według dotychczasowej tradycji.

Uwagi krytyczne, wypowiedziane powyżej pod adresem Semkowicza, zwalniają nas od powtarzania się w zwalczaniu argumentacji ks. Kozierowskiego. Uderza nas, że mimo udowodnienia przez ks. Likowskiego fałszerstwa dokumentów z r. 1234 i 1232, autor nasz treść dokumentu z r. 1232 „poczytuje za możliwą, a nawet za prawdopodobną" bez udowodnienia, że Piotr arcybiskup z XII wieku jest identyczny z bł. Bogumiłem. W ten sposób przelewa się z pustego w próżne. Ani ks. Likowski nie może z matematyczną pewnością twierdzić, że naracja dokumentu z r. 1232 zawiera

fałsze w całości, ani ks. Kozierowski nie może ją za źródło nieomylne prawdy poczytać.

Jedynie, co nauka bezstronnie może powiedzieć w tej kwestji, to skromne wyznanie: *Non liquet.* Co więcej, ponieważ mamy fakt stwierdzony, datę śmierci arcybiskupa Bogumiła w XI w. (1092 r.), a nie mamy żadnego innego dowodu, krom naracji w sfałszowanym dokumencie z 1232 r., że arcybiskup Bogumił Cystersom Dubrowszczyznę nadał na cele misji pruskiej, daleko więcej jest prawdopodoaieństwa, że arbs. Bogumił z XI w. jest bł. Bogumiłem, niż arcybiskup Piotr z XII w., mimo pochwał Wincentego Kadłubka. Mógł p. Semkowicz, mógł p. St. Zakrzewski oświadczyć się za bł. Bogumiłem XII w., mogli się oświadczyć za dwoma Bogumiłami: w XI i XII w.; po rewelacji ks. Likowskiego jest większa ostrożność wskazana. Rewelacja ta wprawdzie, jak wyż wspomniałem, nie przesądza bezwzględnie sprawy, ale szalę ciężko przeważa na rzecz bł. Bogumiła XI w.

Natomiast sukces ks. Kozierowskiemu przyznać należy na terenie jego specjalności, t. j. heraldyki. Wykazał z daleko większem prawdopodobieństwem, niż ktokolwiek dotąd, przynależność bł. Bogumiła do rodu Leszczyców. Wykazał dowodnie, że imię Bogumił jest typowem imieniem tego rodu. Z tego nie wynika jeszcze, by inne rody, spowinowacone n. p. z Leszczycami, nie mogły się tem imieniem w XI czy XII w. posługiwać. Decydujący atoli argument znalazł ks. Kozierowski w owym Sławęcie z Janiszewa Leszczycu z rodu arcybiskupa Bogumiła. Dubrowszczyzna, jak wiemy, dostała się w końcu XIII w. w posiadanie arcybiskupie i to Jakóba Swinki, przez zamianę jej ze strony klasztoru byszewskiego na dziesięcinę z kilkunastu wsi w kasztelanji nakielskiej. „Układ, dotyczący tej zmiany między arcybiskupem gnieźnieńskim a klasztorem byszewskim", zdaniem ks. Kozierowskiego, „zawarto za przyczynieniem się księcia wielkopolskiego Przemysława II. W kilka lat później nowe dla Cystersów byszewskich powstały trudności, bo rzeczony Leszczyc Sławęta z Janiszewa, jako krewniak arcybiskupa Bogumiła, na podstawie prawa bliższości albo retraktu zgłosił swoje pretensje do fundacji dubrowskiej. Uroszczenia jego nie były bezpodstawne, a twierdził, że był patronem

kościoła dubrowskiego. Arcybiskup zrzekł się wtedy na rzecz Sławęty części wsi Dubrowa aż do rzeki Warty i Szadowa, oprócz tego dziesięcin tych dwóch wsi i Janiszewa, Sławęty, Brudzewa i Kolnicy, za to zrzekł się Sławęta pretensyj do reszty fundacji i zobowiązał się nie niepokoić więcej arcybiskupa. Klasztor byszewski zaś drogą odszkodowania zlecił arcybiskupowi gnieźnieńskiemu Pieczew. Układ ten zatwierdził 1299 r. Władysław Łokietek". Dowód ten ks. Kozierowskiego posiada całkiem inny walor, od przypuszczeń p. Semkowicza, i dorzuca do kwestji bł. Bogumiła prawie niezbity fakt jego pochodzenia z rodu Leszczyców, zagnieżdżonego właśnie w okolicy Dubrowa, Koła i Lendy (Lądu). Stąd przecież roznieśli Leszczyce swe osiedla wzdłuż całej Warty na zachód, owe Koszyty, Biezdrowa, Biedruska, Radoliny, Kolniczki, Komorowa i t. d. i t. d.

Lenda, dzisiejszy Ląd, była w IX jeszcze wieku, zdaje się, grodem czołowym najpotężniejszego plemienia nadwarciańskiego Lendyców z 98 grodami wedle geografa Bawarskiego. Kto wie, czy Leszczyce czasem nie ród książąt plemiennych Lendyców. Jeżeli tak, tedy i bł. Bogumił, tak samo jak św. Wojciech i jego brat Gaudenty, z książęcego pochodziłby rodu. Są to jednak tylko mniej lub więcej prawdopodobne przypuszczenia, nie fakta stwierdzone.

Co my więc faktycznie o bł. Bogumile i jego fundacji wiemy? Był Leszczycem, był arcybiskupem, swą ojcowiznę w Dubrowszczyźnie wraz z dziesięcinami przeznaczył na cele klasztoru eremickiego, umarł jako eremita w Dubrowie rodzimem r. 1092. Od najdawniejszych czasów, być może, że od śmierci, w każdym razie w XIII w., był przedmiotem kultu u ludu okolicznego. Jeżeli prawdziwe są daty legendy, że był arcybiskupem 5 lat, a 12 lat przeżył w eremie, tedy arcybiskupem został w 1075 lub 1076 przy wskrzeszeniu arcybiskupstwa gnieźnieńskiego, a ustąpił z tej godności 1080 r. Doznał prześladowań, prawdopodobnie od Sieciecha, skoro przy konfiskacie dóbr potężnego majordoma część ich w Sandomierskiem przypadła arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu, jako odszkodowanie.

Być może, że jak Bolesław Śmiały ufundował klasztor Benedyktynów w Mogilnie, prawdopodobnie w celach misji

pruskiej, że i bł. Bogumił, jako następca św. Wojciecha, dubrowski erem przeznaczył na cele misji pruskiej i dlatego po wymarciu Benedyktynów - eremitów w XII w. fundację dubrowską pod wpływem tragicznej śmierci Henryka Sandomierskiego w 1166 r. na wyprawie pruskiej arcybiskup Piotr w porozumieniu z Kazimierzem Sprawiedliwym i Mieszkiem Starym przekazał Cystersom na cele misji pruskiej. Niema dowodu pewnego, by arcybiskup Piotr (1188—1199) posiadał drugie imię Bogumił i był identyczny z bł. Bogumiłem.

Już Wojciechowski zwrócił uwagę na dziwne podobieństwo wypadków z żywota bł. Bogumiła i współczesnego mu św. Benona. (Szkice, 127). [1]) Świątobliwy ten biskup myszneński (1066—1106), jako gregorjanin, był prześladowany przez Henryka IV. Wielokrotnie ścigany i usuwany z biskupstwa, uchodził na pustynię, gdzie odprawiwszy z rana mszę św. przenosił się potem cudownie przez Łabę i Salę o 24 mil, aby drugi raz odprawić nabożeństwo w swojej katedrze myszneńskiej. Co więcej, o czem nie wie Wojciechowski, św. Benno tak samo, jak bł. Bogumił, dzierży po śmierci patronat nad bydłem i końmi i ochrania statek biednego ludu od zarazy i bywa na ołtarzach u nas przedstawiany w otoczeniu koni, bydła, owiec i ryb. Kto wie zatem, czy kult bł. Bogumiła, pierwotnie w Wielkopolsce bardziej rozpowszechniony, nie ustąpił z biegiem czasu dzięki zakonnikom niemieckim kultowi św. Benona, przyczem niektóre rysy z żywota Benonowego wsiąkły i do żywota bł. Bogumiła. [2])

Może przyszłe badania, może jakieś nieznane dotąd źródło, lub fragment źródłowy rzucą pełniejsze światło na zamroczoną wieków pyłem postać arcybiskupa eremity z Dubrowa. Narazie nauka stwierdzić musi, że szczegóły, jakie nam zapiski źródłowe, dokumenta, tradycja kronikarska i legendy ludu o tej postaci przekazały, są zbyt nikłe i niepewne, by z nich żywy portret historycznego

[1]) Św. Benon urodził się 1010, umarł 1106.

[2]) Postać św. Benona jest tak samo fantastyczną przędzą legendy opleciona, jak postać bł. Bogumiła. Eberhard Klein, kgl. Hofkapelan. Der hl. Beno, Bischof von Meissen. München 1904.

Bogumiła wytworzyć. To, co jednak o nim wiemy, 700-letni kult arcybiskupa-eremity, przez lud polski w Dubrowie uprawiany, cuda przy jego grobie od XV w. stwierdzane, wreszzie 400-letnie blisko starania o jego kanonizację — wszystko to w zupełności uzasadnia zatwierdzenie dekretu kultu bł. Bogumiła przez Stolicę Apostolską 1925 r.

Dr. K. Krotoski.

J. H. Rosny (aîné) o Pluralizmie.

Lat temu dwadzieścia parę, znany „lewicowy“ socjalista angielski, w owym czasie jeszcze liryczny ateusz, H. G. Wells, napisał nowelkę p. t. *Le Pays des aveugles,* w której wprowadza czytelnika do krainy, gdzie ludzie są pozbawieni od niepamiętnych czasów zmysłu wzroku. Pragnął on wykazać nierozsądny upór, „ślepotę duchową“, jaką według niego jest religja, nieuznająca częstokroć „namacalnych“ praw naukowych, niechcący zaś wykazał niezmiernie jasno i przerażająco realistycznie „ślepotę ducha“, jaką jest właśnie upór nauki doświadczalnej wobec spraw wiary i objawienia.

Duchowa bowiem strona człowieka posiada też niejako dwa zasadnicze i rozpoznawcze zmysły, któremi są rozum i wiara: jeżeli więc pozbawiona jednego zmysłu cielesnego ludzkość, czyli pozbawiona $^1/_5$ swych zdolności poznania, może dojść do rezultatów opisanych przez Wells'a, to do czegoż dochodzi ludzkość, gdy ją pozbawimy $^1/_2$ jej zdolności duchowych, czyli wiary? — Jest to niewątpliwie o wiele groźniejsze w swych skutkach kalectwo, niźli ślepota cielesna, bo obejmuje bez porównania szersze horyzonty. Błąd zasadniczy do tem fatalniejszych doprowadza konsekwencyj, im dalej sięga linja prosta, przeciągnięta od punktu jego wyjścia.

W takiej właśnie fałszywemi pociągnięciami spaczonej sytuacji znajdują się obecnie nauki ścisłe, przyrodoznawcze i filozofja przyrody, pragnące wytłómaczyć ostateczną przyczynowość zjawisk; stawia się teorje, oparte na „doświadczeniu“, wysnuwa się z tych teoryj wnioski, stara się obja-

śnić, zrozumieć istotę materji, sił, całokształt wszechświata li tylko opierając się na naszych zmysłach i ich instrumentalnem udoskonaleniu.

Nie chcę tu bynajmniej przeprowadzać krytyki rozmaitych dzisiejszych systemów — zbyt to zawiła i... jałowa czynność; chcę tylko wskazać na fakt, że obserwując światopoglądy dzisiejszych uczonych, można uświadamiać sobie ciekawe filozoficzne zjawiska. Mimowoli widać wtedy, jak częstokroć blisko filozofji chrześcijańskiej, jak blisko względnej, bo ludzkiej prawdy, operują obozy wielkich przeciwników, t. j. monistów i pluralistów, gdy wzajemnie się krytykując zapomną na chwilę o swej wspólnej niechęci do chrystjanizmu. Zupełnie jak w krainie Wells'a, dyskutują logicznie, ściśle i... tuż obok!

Jednocześnie dają te dysputy nam, katolikom, częstokroć bardzo ważkie argumenta dla ewentualnej obrony naszego stanowiska; warto więc czasem przejrzeć te myśli, by z ogólnego ich lamusu zazwyczaj bardzo skomplikowanych i pełnych wzajemnych negacyj, chaotycznych lub na niczem nie opierających się twierdzeń, wydobyć mogące nam kiedyś służyć, dobrze urobione argumenta.

Mam tu na myśli pracę J. H. Rosny (aîné) p. t. *Les Sciences et le Pluralisme* (F. Alcan 1922); czerpiąc z niej, postaram się w krótkości przedstawić sposób rozważań tego myśliciela.

Tłómaczenie złożonego przez proste, analiza danego faktu na zasadnicze części składowe, oraz uogólnienie rozmaitych analogij w mniej skomplikowane prawa i hipotezy, to ów „oficjalny", bo dotąd bezkonkurencyjnie panujący na wszystkich uczelniach monistyczny kierunek nauki. W grupie materjalistycznych uczonych doprowadza on materję do atomu, względnie protonu, zaś u energetyków do quant i tychże protonów, lecz rozumianych pod kątem nieuchwytnej zmysłowo energji. Życie organiczne, badane w kierunku monistycznym, dochodzi, a raczej „cofnąć się daje" do pierwotnej komórki, względnie, trącącej panteistyczną metafizyką „plastyduli" Spiller'a lub Haeckl'a.

Kierunek pluralistyczny całe to zagadnienie bierze odmiennym sposobem; stara się tłómaczyć złożone przez zło-

żone, tem samem mnoży w nieskończoność przyczyny, zaś z działania identycznych przyczyn w rozmaitych okolicznościach wysnuwa możność różnorodnych skutków. Widać tu odrazu, że kierunek ten nie jest łatwiejszym ani do objęcia, ani do rozumowania, niźli poprzedni, natomiast jest on bardziej szczerym i bardziej prawdomównym, bowiem rozpoczyna swe wywody i rozważania filozoficzne od tego, na czem najdoskonalsi materjaliści monistyczni kończą — od słowa Dubois-Reymonda: *ignorabimus!*

Występując do boju przeciwko pluralizmowi, tak w imieniu wszystkich odcieni monistów, jak i wszystkich wahających się grup, między któremi najpoważniejsze miejsce zaczyna zajmować kierunek ewolucyjny z G. le Bon na czele, p. D. Parodi powiada:[1]) „musimy stwierdzić, że czysty pluralizm nie może być czem innem jak „konfuzjonizmem" powszechnym"... innemi słowy generalnem pomieszaniem pojęć. Zdanie to podchwytują pluraliści i odpowiadają, że monistyczny kierunek nauki stawia sobie za ideał sprowadzenie wszelkich istności do jednego istnienia, a zrobić tego nie może inaczej jak przeistaczając złożone na proste. Pojęcie zaś istnienia niezmiernie prostego poprzedza bezpośrednio pojęcie o nicości, dorozumiewa niemożliwość wszelkiej akcji i *a fortiori* wszelkiej interakcji, jest więc pojęciem ściśle negatywnem. Kierunek ten nie zgadza się ani z umysłowością ludzką, ani z rezultatami doświadczeń; jest pojęciem abstrakcyjnem, powstałem przez ciągłe eliminowanie istności pobocznych, a więc stałe niszczenie pewnych danych pozytywnych. Takie pojęcie, powiadają pluraliści, możnaby nazwać „konfuzjonizmem powszechnym".

Przechodząc do rozważań szczegółowych, sympatyk pluralistów, J. H. Rosny, zaczyna od analizy pojęcia istoty materji z punktu widzenia monizmu i doszedłszy do składowych części atomu, oraz do quant Planck'a, wykazuje całą tajemniczość i niezrozumiałość tego systemu. „Już bardzo często zwracano uwagę, powiada, że jeżeli tak zwaną „materję" pozbawi się wszelkich składników energji, to pozostaje nicość. A więc pojęcie „materja" jest zbytecznem". —

---

[1]) De Parodi: La Philosophie contemporaine en France.

Ostwald mówi o „energji formy", „energji objętości", „energji powierzchni", „energji odległości", „energji liniowej", i t. p. „gdy mówi o masie to wpada w rodzaj amfibologji i wyraża się n. p. tak: nazywamy masą własność ciał „przyjmowania energji ruchu". — Musimy przyznać p. Rosny, że cytatę wybrał rzeczywiście dobrą, bo absolutnie nic nie tłómaczącą!

Zaraz dalej stawia on szereg pytań pod adresem wyznawców energetyzmu. „Co to jest energja?" zapytuje Rosny. „Jeżeli jest czemś substancjonalnem, to wracamy do pojęcia materji, jeżeli zaś jest czemś innem, nie substancjonalnem, to jak mamy sobie wystawić energję ruchu? — Zwykła zmiana miejsca? A czyż przedmiot może się składać z samych zmian miejsca? lub czemże będzie zmiana miejsca bez przedmiotu?"

Muszę tu zaznaczyć, że logicznie rozumując nie może być „zmiany miejsca" bez przedmiotu, więc prawdopodobnie Rosny ma na myśli przesuwanie się sił, jak n. p. pól magnetycznych, grawitacji etc. Ostwald obchodzi tę trudność mówiąc, że „zmiana miejsca" jest energją, zaś przedmiot zmieniający miejsce jest kompleksem energji, lecz jak zapatrywać się na to będzie wyznawca monistycznego energetyzmu, który odrzuca pojęcie materji? Wszak dla niego każde istnienie składać się wówczas będzie li tylko ze zmian miejsc, przesunięć *(déplacements)* i z niczego więcej! J. Rosny ironicznie dodaje, że będzie to znacznie mniej „niźli cień szczotki czyszczącej cień karety".

Jakkolwiekbyśmy zresztą ten problemat obracali, umysł ludzki musi uznać, że w przemianie coś innego się mieści, niż przesunięcie; zmiana miejsca to tylko miara i niczem nie wyjaśnia ani substancji przesuwającej się, ani transmisji, ani względności szybkości, ani wreszcie owego kompleksu energij, który ma zastępować materję. Takie rozumowanie prowadzi nas do absolutnej próżni i nicości, z chwilą gdy istnienie powszechnie uważać będziemy jako ruch. Wreszcie powiadają pluraliści, samo określenie zmiany i stałości materji „przekracza granice naszego rozumu; rozporządzamy tylko tautologjami i przy końcu naszych rozumowań niechybnie dochodzimy do wniosku, że zmiana jest to zmiana, zaś przesunięcie jest przesunięciem. Wszelka definicja monistyczna opierała się dotychczas na odejmowaniu,

a przechodząc z odejmowania do odejmowania musimy dojść do zera".

Aby zrozumieć złożone, nie można wychodzić z pojęć niezłożonych, prostych, trzeba, według pluralistów, dodać coś złożonego, gdyż „proste i niezłożone nie może stwarzać złożonego, tak jak z nicości nie można zrobić „coś".

Istota wszelkiej istności dostępnej dla naszych zmysłów zwała się dotychczas materją, równolegle przyjmowano też inne pojęcia, inną substancję, a raczej „prasubstancję" — mianowicie eter, posiadający w języku (i umysłach) uczonych dziwne wzajemnie sobie przeczące określenia. Olbrzymia większość myślicieli uważała eter za nieważki, nieuchwytny *(impondérable)* pozbawiony masy. Monizm jednakże musiał niechybnie wyprowadzić wniosek o jedności zasadniczej substancji eterycznej i substancji materji; wobec czego materja myślowo odnoszoną jest do eteru, zaś eter do materji. „Jeżeli eter, powiada Rosny, zaliczamy do kategorji materji, to musi się on też składać z cząsteczek stałych; jeżeli materję odniesiemy do eteru, a zaś eter nie ma być złożonym z cząsteczek stałych, to musimy objaśnić jakim sposobem może powstać materja stała z substancji niestałej i nieważkiej?"

Rozważając dalej, kolejno wszystkie cechy materji, Rosny obala wszelkie określenia naukowe, tyczące się jej, jak: przestrzeni, wagi, inercji, masy, ilości, zwartości i t. d., doprowadzając je kolejno do zupełnie nieokreślonych pojęć i wreszcie dodaje: „Możnaby przypuścić, że eter jest substancją, która nie posiada energji, zaś materja tą że samą substancją, która pochłonęła energję; inaczej mówiąc, materja jest to związek eteru z energją, zaś eter jest pozbawiony, względnie niemal wolny od energji".

Całe to rozumowanie, przesunąwszy materję poprzez eter na substancję, absolutnie nam nic nie tłómaczy. Jest substancja-eter i jest substancja-materja; monista więc, ewolwując od prostego do złożonego, będzie twierdził, że materja powstała z eteru, zasadniczo jednolitego i prostego, zaś pluralista, zaprzeczając by proste mogło wytwarzać złożone, przesuwa zagadnienie złożonego do eteru. Jest więc takaż różnorodność eterów jak i różnorodność materyj, a eter

byłby: „związkiem substancyj nie pochłaniających lub słabo zatrzymujących energję, zaś materja takimże związkiem zatrzymującym i pochłaniającym energję".

W ten sposób znowu odejmuje się wszelkie cechy materji i eterowi, a przenosi się je na substancję, z tej zaś dalej na energję. „I co nam z tego przychodzi? pyta Rosny; substancja utraca przez takie rozumowanie całe swe istnienie i to istnienie, o którem wogóle nic nie wiemy".

Aby zaś czytelnikowi nie pozwolić zatrzymywać się na abstrakcyjnem pojęciu energji, Rosny analizuje to, co pod słowem energja rozumiemy i zatrzymuje się na najbardziej konkretnem i jasnem określeniu, na uogólnionem prawie Carnot'a.

„Prawo to w ciasnych ramkach możnaby przedstawić w następujący sposób: wszelka praca stoi we względnym stosunku *(corrélatif)* do różnic temperatur, ciśnień, natężeń (potencjałów) i t. p." Rozszerzając zaś to wyrażenie do najdalszych granic, można powiedzieć, że „każda zmiana stoi w stosunku względnym do różnic" — energja więc jest zmianą różnic, materja będzie eterem plus energja — eter materją minus energja.

Tutaj Rosny zatrzymuje się, widocznie pragnie zrozumieć to, co wypowiedział. Pozwolę więc sobie dodać jeszcze, prócz określeń najnowszych dzisiejszych uczonych, pojęcie nieco starsze, a nas katolików poważnie interesujące, mianowicie zdanie o istocie materji, oparte na Arystotelesie, a skonkretyzowane przez św. Tomasza z Akwinu:

„Materja pierwsza jest czystą możliwością, tak jak Bóg jest czystym aktem (bytem)"...[1]) w innem zaś miejscu powiada: „nic nie jest swą własną materją, ani swym własnym pierwiastkiem czynnym"...[2])

Św. Tomasz nota bene nie zajmuje się specjalnie sprawą istności materji i te dwie cytaty są tylko „objaśnieniami" innych kwestyj, lecz czyż nie daje się tu spostrzec specjalnie głębokie, a jednocześnie dla umysłowości naszej jasne

[1]) Summa I q. CXV art. 1: „Sed hoc est materia prima quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus".

[2]) Summa I XXXIX art. 2: „nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum".

ujęcie nierozwiązalnej tajemnicy? Dotychczas cytowana umysłowa żonglerka słowami, uprawiana przez dzisiejszy świat uczony, w zupełności odpowiada polskiemu przysłowiu o „przelewaniu z pustego w próżne!"

Co prawda, by iść za św. Tomaszem, by myśleć i rozumować po katolicku, trzeba prócz wyrobionego rozumu — także i łaski wiary, w świetle której wszelka myśl i słowo nabierają odpowiedniego znaczenia, uwypuklają się i stają się zrozumiałemi, gdy bez niej brzmieć będą tylko pustym i bezechowym dźwiękiem „uczoności".

W rozdziale VI swej pracy Rosny zastanawia się nad zagadnieniem przestworzy międzyplanetarnych, oraz związanem analogicznie pytaniem o międzyatomowej przestrzeni, zaś dla ułatwienia i większej zrozumiałości swych przyszłych wywodów rozpoczyna od zadawania śmiertelnych ciosów pojęciu eteru; zresztą nie robi on tego w celu obalenia tego pojęcia, gdyż eter uznaje i to nie jeden, ale niezliczoną ilość różnorodnych eterów, lecz logiczny wynik jest ten sam — eter staje się absurdem.

„W ciągu XIX w. — powiada Rosny — uczeni uważali za pewnik, że zwartość eteru musi być niezmiernie mała, lecz hipoteza ta obaloną została przez stwierdzony fakt drgań transwersalnych. Według więc różnych znakomitych fizyków, przekazywanie tych drgań zmuszało do uznania eteru za ciało nieskończenie elastyczne, prężne i posiadające olbrzymią wprost zwartość; dalej znów płynność eteru nakazuje przypisać mu elastyczność proporcjonalną do frekwencji kołysań. — Ostatecznie niektórzy myśliciele proponują uznać b r a k c i ą g ł o ś c i w eterze."

„Jeżeli będziemy uważać atomy jako wytwory niezmiernie rozrzedzonej substancji, to powstawać one z niej mogą tylko dzięki kondensacji;[1]) lecz znając budowę atomów, możemy też uważać ich części składowe jako odmiany eteru (eter + energja), a więc i zwartość eteru możemy uznać za równą zwartości tych „pod-atomów". Lodge nie waha się przyjąć tę hipotezę i wylicza, że centymetr kubiczny eteru równa się c o n a j m n i e j jednemu miljardowi gramów-

[1]) Patrz: Jean Perrin: „Les Atomes". Alcan, 1924.

mas, czyli że zwartość eteru jest conajmniej o miljard razy większa niż pozorna zwartość wody".

Obrazowo możemy to sobie wystawić w sposób dosyć prozaiczny: jeżeli wystawimy sobie eter jako ser szwajcarski, to materją będą otworki i „oczka" w tym serze!

„Jeżeli eter — rozumuje dalej Rosny — jest najzupełniej jednolitym, to musi być i absolutnie ciągłym, jeżeli zaś jest absolutnie ciągłym, to wszelka transmisja staje się nie do pomyślenia, gdyż sama przez się rozumie się jako różniczkowanie, zmiana. Fakt więc, że eter jest przeszywany promieniami, że jest tem podłożem wszelkich drgań, wykazuje niezmierną jego różnorodność, wbrew zasadniczo przyznanym mu cechom".

Jeżeli eter przekazuje rzeczy zmienne, to dlaczegóż i na mocy czego sam ma być niezmiennym? — pytają monistów pluraliści.

Najnowsze badania, prowadzone nad istotą materji, jak n. p. analiza radiograficzna atomów, lub skład i ruch elektronów, wykazują niezmiernie małą zwartość materjalną ciał badanych, z drugiej strony, rzuciwszy okiem na bezmiary wszechświata, odrazu widać, jak minimalną część „przestworza" zajmuje zmysłowo uchwytna materja. Tę to materjalną część świata Rosny nazywa Nebulą, dla łatwiejszego odróżnienia od niematerjalnego eteru i wylicza, że biorąc za podstawę przestrzeń we wszechświecie, zajętą przez nasz system słoneczny, jako sferę o promieniu równym połowie drogi między słońcem a najbliższą gwiazdą (α^2 Centaura) — cała z tej przestrzeni zebrana Nebula odnosić się będzie do przestrzeni, zajętej eterem, jak 1 do 10^{23}.

Nie wiem, o ile wyliczenie to jest prawidłowem, lecz, nawiasem mówiąc, wykazuje dziwną analogję do innej „kabalistycznej" cyfry, mianowicie do „N" Arogadry, która dla atomów równa się 6,4 do 6,8 . 10^{23}.

Nazywam tę cyfrę „kabalistyczną", bo występuje tu znów ukryta „siódemka", którą mamy we wszystkich wibracjach, [1]) w systemie nowym perjodyczno-atomistycznym, [2])

[1]) Patrz: A. Forestier: „L'Energie Rayonnante" 1923.

[2]) Patrz: Marcel Boll-Georges Allard. „Mètaux et Cations", édition Dunod. 1922.

w kolorach tęczy, w gamach dźwięków i w... dniach stworzenia Genesis.

Ale wróćmy do mniej metafizycznych rozważań Rosny'ego: otóż ponieważ owa Nebula może być jeszcze porównaną do gąbki, w której ścianki materjalne otaczają otwory zapełnione eterem, więc stosunek powyżej cytowany można jeszcze znakomicie zmniejszyć, by otrzymać coś naprawdę „materjalnego". Wobec tej niezmiernej przewagi ilościowej eteru nad materją Rosny uważa, że materję należy uznać za jedną z licznych odmian eteru. I tu wpada on nagle w rodzaj fantastycznej metafizyki i powiada: „Jeżeli tak jest, to należy przypuszczać, że eter składa się z wielkiej ilości formacyj, które znów dla ułatwienia nazwę Nubes. Jest więc nieokreślona ilość Nubesów - wszechświatów, przenikających się wzajemnie, a może i będących w stanie wzajemnej zależności lub oddziaływania. Te rozmaite wszechświaty, te pozazmysłowe dla nas Nubesy, będąc różnemi co do stanu swej istoty i właściwości, mogą więc wspólnie istnieć na tychże wymiarach przestrzennych; mogą istnieć obok siebie i w sobie, bez wzajemnej o tem świadomości, jednostronnej lub obustronnej, będąc w każdym razie niedostępnemi dla naszych zmysłów".

Wyszliśmy więc zupełnie z dziedziny nauk „ścisłych", jesteśmy pełni jakiegoś okultyzmu,[1]) czy też metafizyki. Doświadczenie zostało daleko za nami. Rosny wraz z pluralistami opuszcza materjalistów i pozytywizm i dąży drogą transcendentalną do rozwiązania — nierozwiązalnej dla nas śmiertelnych, zagadki istności świata.

Uznając ewolucję sił i materji, ewolucję powszechną wszechświata, a jednocześnie mnogość wszechświatów oraz ich różnorodność nieskończoną, stara się Rosny wysnuć jakąś nową kosmogonję pluralistyczną, jeszcze mniej jasną i dostępną dla naszego umysłu, niźli chaos dziś panujących pojęć.

Przechodząc do określenia przestrzeni, Rosny rozważa zasady systemu pluralistycznego, stawiając je bądź w opo-

[1]) Czuć się daje wpływ Sedir'a, a więc poprostu ukryty Origenizm. Jest też coś z „filozofji kosmicznej" Barlet'a.

zycji, bądź w korrelacji z systemami linjowemi Euklidesa, Riemann'a, Łobaczewskiego i innych, jak również zastanawia się nad przestrzenią-czasem relatywistów.

„Jeżeli, powiada dalej, uznamy niezmienność, nieruchomość, jednolitość, ciągłość, próżnię, jako złudzenia naszego umysłu, to na czemże oprzemy pojęcie przestrzeni? Wszelka przestrzeń istotna, będąc ruchliwą, zmienną, zróżniczkowaną, może być mierzoną li-tylko zapomocą jednostek miary również ruchliwych, zmiennych i zróżniczkowanych, może być uchwytną i zrozumiałą tylko dla zmysłów o właściwościach ruchliwych, zmiennych i zróżniczkowanych. Pojęcie nieruchomości jest nam wówczas potrzebne jedynie z powodu, iż daje ono nam do dyspozycji jednoczesność, bez której niemożliwem jest uchwycić znaczenia przestrzeni. Nieruchomość więc w tym wypadku przedstawi się nam p o z o r n i e jako trwanie jednoczesności (również pozornej)".

Rosny uważa wogóle wszystkie pomiary za nieścisłe, a narzędzia miernicze za źle nastawione, brak możności określenia jednoczesności, względność ruchu, daje tylko przybliżone możliwości uchwycenia faktycznego stanu rzeczy. Ponieważ przestrzeń poznajemy zapomocą rozmaitych zmysłów, mianowicie dotyku, wzroku i słuchu, ponieważ wrażenia odnoszone przez zmysły są niejednolite, subjektywne i prawie zawsze częściowo złudne lub niedokładne, więc też i pojęcie nasze o przestrzeni jest przedewszystkiem złożone a nie proste. Pojęcie przestrzeni jest zresztą wogóle niedostępne dla naszego umysłu, gdyż nie jesteśmy w stanie wyobrazić jej sobie bez odniesienia do każdorazowo wypadkowej sumy wyników działalności naszych zmysłów.

Rozmaici myśliciele z odłamu pangeometrów starali się wprowadzić do rozważań o przestrzeni nowe postulaty: przestrzeni sferycznej, pseudo-sferycznej i wreszcie przestrzeni o więcej niż trzech wymiarach. Niektórzy fizycy ostatniej doby wprowadzają znów do przestrzeni pojęcia elektro-magnetyczne, a wreszcie teorja powszechnej względności przekształcać się stara przestrzeń, wprowadzając do niej czas jako wymiar czwarty. Stronnicy Łobaczewskiego i Riemann'a krytykują klasyczny system Euklidesa, nazywając go homaloidalnym czyli płaszczyznowym, lecz jest to

zarzut bezpodstawny, gdyż system Euklidesa jest bezwzględnie biernym i pozwala na wszelkie krzywe i wygięcia. Nie widzimy tu najmniejszego postępu, a jest to raczej ciężko opracowana regresja, nie dająca nam najmniejszego pojęcia o przestrzeni i przecząca świadectwu zmysłów.

Również próby stworzenia geometrji cztero-wymiarowej, nie dają nam przedewszystkiem możności ujęcia zmysłowo owego czwartego wymiaru, którym u Einsteina jest czas, ujęcia w podobny sposób, jak ujmujemy trzy wymiary linjowe. H. Poincaré mawiał, iż „jest prawdopodobnem, że mędrzec, któryby życie całe spędził, zastanawiając się nad czwartym wymiarem, mógłby go może sobie wystawić... niestety mędrzec taki dotychczas się nie ukazał". Wogóle wprowadzenie do przestrzeni czasu przez relatywistów pogorszyło znacznie całą sprawę, dodając nowy, nierozwiązalny współczynnik. W braku więc czegoś lepszego Rosny woli pozostać przy Euklidesie.

Całe jednak rozważanie przedstawia nam jasny obraz niemocy umysłowości dzisiejszej, a jednocześnie wskazuje na jędrność i jasność pojęć starożytnych — niech nam więc służy jako jeden z licznych dowodów przeciwko czcicielom „postępu" intelektualnego ludzkości, a tem samem przeciw ewolucjonistom i ich dzisiejszym zdegenerowanym wyznawcom palingenezy, teozofji, neobuddyzmu etc.

Jednakże Rosny, w dalszym ciągu swej pracy, nie opuszcza całkowicie myśli o możliwości połączenia czasu z przestrzenią; odrzuca on Einsteina, lecz zastanawia się nad Bergsonem, najwięcej mu się jednak podoba Guyau, który już przed relatywistami powiadał: „Postarajcie się wyobrazić sobie czas sam przez się, a okaże się natychmiast, iż jest to niemożliwością bez jednoczesnego obrazu przestrzeni. Czas jest zaraz na wstępie jakoby czwartym wymiarem rzeczy zajmujących przestrzeń". Rosny więc robi tu uwagę, iż to nie sposób rozumowania, który mu się nie podoba, lecz sama teorja, tworząca z czasu miernik przestrzeni, oraz podaje dalszą cytatę z Guyau: „Czas nie jest warunkiem, lecz zwykłym wynikiem świadomości, nie tworzy on przestrzeni, ale ż niej pochodzi".

Ten sposób rozumowania doprowadza Rosny'ego do tezy Bergsona, twierdzącego, że przestrzeń jest nam narzuconą w swych częściach składowych przez świat materjalny, zaś składowe trwania (czyli czas), są nam dostarczonemi przez świadomość. Lecz aryjski umysł Francuza nie daje się uwieść na manowce talmudycznej filozofji; po kilku stronach ścisłych rozumowań dochodzi do wniosku, że „równie dobrze posiadamy możność odczucia trwania (czas), jak i możność odczucia przestrzeni... i na tem koniec"! „tezy bergsonizmu są ze wszechmiar rujnujące, gdyż posiadają tylko i wyłącznie negatywne dane, zaś żadnych pozytywnych, mogących nam przedstawić rzeczywisty i konkretny pogląd, i p. Bergson, gdy się sam spostrzega, że wypada mu założyć jakieś realne podstawy, wpada natychmiast we własne sidła i stawia nas wobec obrazów mglistych, sennych, półokreślonych odczuć".

Własnych swych wniosków Rosny nie stawia, a szkoda, boć zagadnienie czasu jest ciekawym i ponętnym dla filozofa tematem. Możnaby twierdzić, że czas „teraźniejszy" dla nas wogóle nie istnieje, gdyż świadomość nasza jest całkowicie w czasie „przeszłym", zaś wnioski z niej wyprowadzane są w czasie „przyszłym". Czas „teraźniejszy" utrwalony byłby wiecznością metafizyczną i widać poniekąd powszechne, bezwiedne dążenie ludzkości do utrwalenia tej teraźniejszości; tak zw. „zabijanie czasu", „skracanie czasu", dążność do zabaw i odpoczynku, to próby utrwalenia czasu, próby wkroczenia w granice wieczności. Ludzkość walczy z czasem składającym się z „wczoraj" i „jutra", a chcąc zachować „dziś", dąży do nieśmiertelności. Olbrzymi głębią swą umysł św. Augustyna, lapidarnem zdaniem, zwróconem do wiecznego Boga, wyraża całą treść tego zagadnienia: *Per interminabile nunc Tuum omnia saecula transierunt* (Przez Twe nieskończone t e r a z, wszystkie przemijają wieki!).

W osobnym rozdziale bada Rosny zasady relatywizmu; bardzo objektywnie podaje w tej sprawie zdania Descartes'a, Leibnitz'a, Newtona, Euler'a, a wreszcie Lorentz'a i Fitzgerald'a, dochodząc do wniosku, że Einstein nic nowego nie powiedział, prócz „dogmatu" stałej i krańcowej szybkości światła. Zresztą zaraz Einstein sam podciął to twierdzenie,

powiadając kategorycznie, że pola grawitacyjne wpływają na bieg promieni światła. „Dziwnem też jest, powiada Rosny, by stawiać z jednej strony postulat powszechnej względności fenomenów, zaś jednocześnie z drugiej — trudny do uzmysłowienia postulat absolutnej, krańcowej szybkości. Relatywizm całkowy (integralny), będąc poniekąd koroną i szczytem całkowego pluralizmu, wymaga, by we wszechświecie nie było żadnej stałej i żadnej absolutnej! Jest tu nie tylko możliwem, ale i bardzo prawdopodobnem, że istnieją inne szybkości znacznie przewyższające szybkość światła, lecz z powodów samej swej przyczynowości usuwające się zupełnie z pod naszej obecnej możności analitycznej".

Co do sprawy używania przez relatywistów czasu jako czwartego wymiaru, Rosny rozumie ją inaczej i uważa za rodzaj analitycznej metafory, drogą której można wyrażać tę dziwną trudność naszego umysłu do rozdzielenia czasu od przestrzeni.

W zestawieniu ogólnem powyższych wszystkich swych rozumowań dochodzi on do wniosku, że jest logiczną niemożliwością tak zmieszać i złączyć pojęcia przestrzeni i czasu, jak też wyobrazić sobie te pojęcia samodzielne jedno bez drugiego.

Następnie bada on wszystkie najnowsze teorje budowy i składu materji, atomów, ich form i dochodzi do wniosku, że obecnie można stawiać wielką ilość rozmaitych hipotez, lecz wszystkie dadzą się zreasumować w następujących trzech:

1) Pierwotny (zasadniczy) atom jest zbudowany z dużej ilości cząsteczek elektro-dodatnich i ujemnych.

2) Cząsteczki, z których składają się atomy, są wyłącznie atomami elektryczności;

3) Cząsteczki, z których składają się atomy, są cząsteczkami materji, naelektryzowanemi częściowo dodatnio a częściowo ujemnie.

„Hipotezy te jednak — powiada dalej Rosny — pozostawiają nas nadal wobec tajemnicy istoty rzeczy (substancja)". Tajemnicy może być nawet trudniejszej do objęcia, niźli poprzednie systematy, tajemnicy równie ciemnej, jak „cztery elementa" starożytnych, mające zresztą i dziś swoich adep-

tów nawet w Polsce (inż. Rychnowski we Lwowie), tajemnicy o wybitnie transcendentnym charakterze i narzucającej nam transcendentalne wnioski.

Odkrycie magnetonu przez Piotra Weiss'a jeszcze silniej uwydatnia dzisiejsze teoretyczne trudności. W wypadku bowiem, gdyby magnetyzm stanowił zasadniczy składnik materji, trudno byłoby stworzyć zeń wynik przejawów elektrycznych, a jeżeli te dwie dziedziny rozdzielimy, to cała teorja elektro-magnetyczna natychmiast upada, wszystkie teorje, które proponowano od Ampère'a i Faraday'a, a które wszystkie polegały na asymilowaniu magnetyzmu z elektrycznością, zapadłyby się w nicość! — Cały niemal świat uczony kurczowo się trzyma tych teoryj, odnowionych zresztą obecnie przez Maxwell'a i Lorentz'a, lecz musimy przyznać, że odkrycie magnetonu ciąży nieznośnem brzemieniem nad i bez tego już kruchym, a bardzo skomplikowanym systemem.

Dłużej i jeszcze bardziej drobiazgowo zastanawia się Rosny nad fizyko-chemją, a zwłaszcza nad najnowszemi poszukiwaniami, tyczącemi się dysocjacji materji; widzi on wyraźnie i wykazuje przewagę rozumowań pluralistycznych, lecz nie może się powstrzymać od pełnego goryczy wyznania: „trzeba więc przyznać szczerze, iż cały ten łańcuch tak szczęśliwych i ciekawych doświadczeń w niczem nie objaśnia nam formy energij chemicznych. W dalszym ciągu staramy się sprowadzać je wszystkie do mierników znanych sił, które są równie dla nas enigmatycznemi"...

Następnie stawia pytania, mające skierować nasz umysł w stronę rozwiązań pluralistycznych: „Powinowactwo chemiczne, według doktryn klasycznych, przedstawia sobą rodzaj przyciągania. Lecz czemże jest siła przyciągania? Wszak grawitacja powszechna może też być nazwaną powszechnem przyciąganiem? Spójność ciał też jest przyciąganiem molekuł; mamy więc już trzy rodzaje „przyciągań", a można jeszcze dodać przyciąganie magnetyczne, przyciąganie elektryczności odmiennych mianowników i t. d.... wszystko to wisi, pozostaje we mgle niejasności pojęć". Wreszcie widzi on pewną analogję pomiędzy siłami chemicznemi a całym nowym kompleksem sił radioaktywnych,

w czem idzie za hipotezami Jana Perrin'a, a częściowo Le Bon'a. [1])

W dziedzinie biologji, Rosny skłania się osobiście do teorji powszechnej, ewolucji i transformizmu, a ponieważ jest literatem, więc rozpoczyna od metempsychozy i legend o metamorfozach, następnie dopiero powołuje się na Maillet'a, Buffon'a i Erazma Darwina, a kończy na Darwinie Karolu. Waha się wyraźnie z sądem, szkoda mu tej wygodnej równi pochyłej, jaką dla ateizmu jest ewolucja; jednakże uczciwie musi przyznać zupełną niezgodność tej teorji z rzeczywistemi faktami, zupełny brak choćby jedynego wypadku ewolucji, niemożliwość pogodzenia przypuszczalnych okresów epok z faktycznemi. Cytuje wreszcie zdanie zażartego stronnika ewolucjonizmu De Vries'a, który odrzuca powolną ewolucję, a przyjmuje niewytłómaczalne i żadnemi dowodami nie poparte „skoki", nagłe zmiany w organizmach, które nazywa „mutacjami". Operując z jednej strony olbrzymiemi okresami czasu trwania epok geologicznych, łącząc je z wyżej wspomnianemi mutacjami, De Vries dodaje jeszcze postulat przemian indywidualnych czyli fluktuacji. Lecz i to nie wystarcza, więc argumentują dalej ewolucjoniści

[1]) Zastrzegając się, że kategorycznie potępiam wszelkie teozofje, Sediryzmy i filozofje kosmiczne, wszelkie mięszanie kabały i tak zwanych nauk hermetycznych do nauki i zdrowego rozsądku, uważam jednak osobiście za możliwe postawienie podwójnej hipotezy: 1) We wszechświecie panuje niewytłómaczony, lecz faktyczny i prawdopodobnie powszechny układ oktawowy; chcę przez to powiedzieć, że tak materja, jako taka, tak atomy składających ją pierwiastków, jak i wszelkie siły, drgania i promieniowania dadzą się ułożyć w systematyczne łańcuchy, dzielące się na oktawy, gdzie każde ósme ogniwo stoi w stosunku ścisłej analogji do pierwszego i 2) że panuje też we wszechświecie, wynikające poniekąd z poprzedniego, lecz jeszcze w szerszem zastosowaniu prawo powszechnej analogji: układów, właściwości, cech, form, skutków etc. Układ taki jest tajemniczym, lecz równie tajemniczą jest przyroda i zagadnienia bytu; powtarzająca się siódemka, dla wielu zdawać się może kabałą lub zwrotem do okultyzmu i dlatego zastrzegłem się na wstępie przed (że pozwolę sobie je tak nazwać) „histeryczno-filozoficznemi" poglądami, jest ona jednak faktem, na który oczu zamykać nie należy. Na innem miejscu i w innej pracy postaram się uzasadnić te moje hipotezy, oraz wykazać ich praktyczność w zastosowaniu naukowem, tu robię tylko wzmiankę, mając nadzieję, że uczeni zwrócą swą bezstronną uwagę w tych kierunkach.

różnicą cech zewnętrznych mówiąc, że jest większa różnica między małym buldogiem a dużym chartem, niźli między wilkiem a tygrysem. Zbankrutowany Darwinizm chwyta się tutaj naïwnych i mało naukowych podstępów, byle się tylko utrzymać. Próżne wysiłki! „Wykazują one", powiada Rosny, „jak trudno jest przekroczyć granicę gatunku... W całości swej hipoteza ewolucji biologicznej pozostaje tajemnicą i od chwili, gdy ją Lamarck starał się objaśnić, małe zrobiła postępy". Tem smutnem wyznaniem kończy Rosny przegląd najnowszych tez ewolucyjnych, a od chwili, gdy pisał, ciosy śmiertelne sypały się nadal na cały ewolucjonizm. Prace Bryan'a, ankiekta *Nature* i ostatnie dzieła Vialettona. Trzeba jednak przyznać, że u nas ewolucjonizm robi nadal „postępy", trzymamy się kurczowo tej teorji, bo jest podobno podporą demokracji i liberalizmu, wykładamy ją „sumiennie" według Nusbaumowskich wzorów we wszystkich szkołach, trujemy dusze naszej młodzieży. I poco? Boimy się tak panicznie, by nas nie nazwano „zacofanymi", że zapominamy o prawdziwym postępie ewolucji, a zwłaszcza prawdzie![1])

Rozdział o „Świadomości i Bycie" traktuje Rosny na sposób materjalistyczny z domieszką jakiejś teozofji kosmicznej, transcendentalno-paradoksalnej. Zastanawia się n. p. nad „myślami kul bilardowych podczas karambolu w związku z kierunkiem biegu"... zapomina, mimo całego pluralizmu o kredzie, kiju, no i ewentualnym „kiksie" grającego! — Trzeba mieć zboczenie umysłowe sofizmatyków, badających nauki „hermetyczne", by wogóle rozumować w takich kierunkach. Z nauką ścisłą, filozofją i logiką, rozdział ten wogóle niema nic wspólnego, nie będę więc nim zaprzątał umysłu czytelnika.

Kończy swą pracę Rosny na kosmogonji; zastanawia się chwilę nad hipotezą Arrheniusa, przedstawiającą wieczystość wszechświata, gdzie powszechna entropja, prowadząca nas do bezwładu i śmierci powszechnej, zwalczaną jest stale i równoznacznie przez pojemności kaloryficzno-negatywne mgławic. Dopełniające hipotezy pyłów międzyplanetarnych pochłaniających olbrzymią większość promieniowania gwiazd,

[1]) O Darwinizmie i ewolucji wydałem oddzielną broszurę, i do niej czytelnika odsyłam. J. T.

oraz wyliczenia Birkeland'a dają nam możliwy obraz kosmosu; są jednak w nim braki bardzo wielkie, wykluczające możność rzeczywistości. Hipotezy wirów eteru, bardzo zgrabnie ułożone obecnie przez Beloť'a, są też bardzo ponętne: „lecz, powiada Rosny, tłómaczenie to nie jest pozbawionem wyraźnych p o d s u n i ę ć (*coups de pouce*), do których uciekają się niemal zawsze teoretycy, o ile nie chcą pozostać w mglistej niejasności". Zdanie to, przyznać trzeba, szczere, jasno określa „prawdę" naukowych teoryj, hipotez i aksjomatów!

Rosny proponuje swój własny pogląd, wracając do Nebul i Nubes'ów, o których poprzednio wspominałem; stara się wykazać nieskończoną pluralistykę w badaniu wszechświata i to tak w kierunku niezmiernie wielkich, jak i niezmiernie małych. „Tak więc ze wszechstron, rzeczywistość odsłania nam, lub podsuwa niezmierną pluralność, która wcale nie przeszkadza (?) genjuszom nauki w poszukiwaniach powszechnej jedności. Prace ich nie są daremne, gdyż wykazują nam niezmierną wprost ilość analogij".

Okazują nam one jeszcze inną rzecz, o której Rosny nie mówi wcale — okazują niezmierzoną Wielkość i nieskończoną Mądrość budowy wszechświata, okazują nicość człowieka w obliczu tych ogromów, okazują też i wielkość umysłu ludzkiego, mogącego badać te niezbadane bezmiary, okazują więc wielkość jego ducha, duszę nieśmiertelną, bo boskiego pochodzenia, duszę dążącą całym swym wysiłkiem do poznania Prawdy, do poznania Boga. — To miotanie się ducha ludzkiego, te wszystkie wysiłki i próby przywodzą też nam, wierzącym, przed oczy słowa Chrystusa: „...troszczysz się i frasujesz około bardzo wielu. Ale jednego tylko potrzeba". [1])

[1]) Łuk. 10, 41—42.

Józef Tyszkiewicz.

Średniowiecze a teraźniejszość.

(Dokończenie).

Zatrzymałem się nieco dłużej na ocenie i charakterystyce bolszewizmu ze względu na to, że uważam system ten za konsekwentne i logiczne zastosowanie w ludzkiem współżyciu zasad ewolucyjnego monizmu, jako kwintesencji myśli nowoczesnej, tak jak system Państwa Bożego na ziemi w średniowieczu miał być konsekwentnem zastosowaniem zasad religji chrześcijańskiej. Oba te systemy mamy obecnie przed oczyma, jako dwie antytezy, przedstawiające w naoczny sposób, gdzie jest prawda — jeden z nich unicestwiający indywidualność ludzką i zamieniający ludzkość w bezjakościowe stado, rządzone przez również despotyczną, jak i bezjakościową władzę, a drugi, podnoszący ludzi do godności synów Bożych i jednoczący ich w całość harmonijną, opartą na zasadach miłości i hierarchji jakościowej. Lecz tak, jak systemu Państwa Bożego nie zdołano wcielić w życie, wskutek przewagi strony cielesnej nad duchową w człowieku, tak też i system bolszewicki nie może odrazu owładnąć światem, dzięki istnieniu pierwiastków dobra, założonych w nim przez chrześcijaństwo. Chociaż jednak świat cywilizowany nie doszedł jeszcze ostatecznie do tego kresu, do tej śmierci duchowej, którąby go wydała już obecnie na łup bolszewizmu, mimo to rozkład instytucji ludzkiego współżycia w łonie jego pod wpływem nowoczesnego światopoglądu przyobleka formy nader groźne i w razie dalszego postępu w tym kierunku może go doprowadzić drogą stopniowej ewolucji wstecznej do tego prawie stanu upadku moralnego i niwelacji, jaki został stworzony w Rosji drogą rewolucji w oparciu

się na istniejącej poprzednio bezjakościowości społeczeństwa rosyjskiego, wytworzonej wiekami rządów bizantyjskiego cezaryzmu.

Na zakończenie tego studjum chciałbym przedstawić jeszcze, jakiemi drogami i sposobami prowadzi nieuniknienie światopogląd współczesny do rozkładu podstawowych instytucyj ludzkiego współżycia, t. j. małżeństwa, rodziny i państwa, przygotowując w ten sposób grunt pod system bolszewicki w całej Europie lub w całym nawet świecie. Zaczynam od małżeństwa. Ta prastara instytucja ludzka cieszyła się wielkiem poważaniem i uznaniem już u wielu narodów świata antycznego w okresach ich rozwoju i zdrowia moralnego. Małżeństwo jednak wraz z rodziną było w starożytności ściśle związane z państwem, które, jak wiadomo, pochłaniało wówczas całkowicie jednostkę ludzką; instytucja ta więc w świecie antycznym służyła prawie wyłącznie celom państwowym; dla chrześcijańskiego średniowiecza natomiast, które uważało państwo ziemskie tylko za przejściowy etap ku nadzmysłowemu Królestwu Bożemu, małżeństwo staje się instytucją, stworzoną nie tyle dla ziemskich, ile dla transcendentalnych celów, wobec czego zostaje mu nadany charakter sakramentu i uznaje się go za związek nie tyle cielesny, ile duchowy dwojga istot, złączonych przez samego Boga dla wspólnej pielgrzymki ziemskiej, a wobec tego uznaje się go też za związek absolutnie nierozerwalny. W stosunku między małżonkami Kościół wprowadza zasadę zróżniczkowania jakościowego i hierarchji, uznając pewną, zresztą bardzo umiarkowaną, przewagę męża nad żoną, która ma być jednak zrównoważoną wzajemną miłością małżonków. Jak wiemy, średniowieczno-chrześcijańskie ujęcie istoty małżeństwa opierało się na ascetycznej ideologji Kościoła, polegającej na dążeniu do podporządkowania cielesnej strony człowieka duchowej. Jednak, wraz z upadkiem przewagi światopoglądu chrześcijańskiego w Europie, ideał ascetyczny zatraca prawie zupełnie swe dawne znaczenie w oczach mas, potęguje się natomiast coraz więcej kult cielesności, by osiągnąć swój kulminacyjny punkt w czasach obecnych. Człowiek nowoczesny, który przez swój światopogląd wyrzekł się dobrowolnie swej duszy, zaczyna, na wzór schyłkowego po-

gaństwa, przywiązywać się coraz namiętniej do ciała i wszystkich jego, a szczególnie płciowych przejawów, to też nawet tak umiarkowane ujęcie w karby swej zmysłowej natury, jakiego wymaga małżeństwo, zaczyna wydawać się uciążliwem nowoczesnemu człowiekowi; w rezultacie tego staje się popularnem i zwycięża w praktyce życia hasło wolnej miłości, natomiast obniża się powaga małżeństwa, które zatraca coraz to więcej swój charakter cielesno-duchowego związku dozgonnego, a staje się wyłącznie prawie związkiem cielesnym o charakterze czasowym. Ta wsteczna ewolucja małżeństwa znajduje również swój wyraz w wyjęciu go w wielu krajach z pod wyłącznej jurysdykcji Kościoła, a poddaniu go jurysdykcji państwa, które wprowadza instytut obowiązkowego ślubu cywilnego, czyniąc jednocześnie ślub kościelny tylko fakultatywnym. W związku z tem małżeństwo zatraca w oczach szerokich mas swój dawny charakter sakramentu, czyli związku jakościowego, a nabiera coraz wyraźniej charakteru związku bezjakościowego, przejawiającego się w formie kontraktu między mężczyzną a kobietą, który może być w łatwy sposób i w każdej chwili unieważniony, a jednocześnie z tem instytucja ta, będąca podwaliną rodziny, państwa i wogóle całego gmachu społecznego, ulega w naszych oczach coraz to prędszemu i głębszemu rozkładowi, szczególnie w krajach protestanckich. Jak widać z powyższego, za jedną z podstawowych przyczyn upadku instytucji małżeństwa w współczesnej Europie, oprócz obniżenia poziomu etyki osobistej, co się rozumie samo przez się, należy uważać zupełny zanik w obecnych czasach ascetycznej ideologji średniowiecza, której miejsce zajmuje kult cielesności, który odbiera małżeństwu jego charakter związku cielesno-duchowego, czyli związku jakościowego, nadany mu przez chrześcijaństwo, niweluje go natomiast do poziomu związków płciowych, wspólnych człowiekowi z całym światem zwierzęcym. Niemałoważny jednak wpływ na ten upadek musiało też mieć odrzucenie chrześcijańskiej zasady umiarkowanej hierarchji wewnątrz samego małżeństwa, wywołane ruchem emancypacyjnym kobiet. Nowoczesna zasada egalitaryzmu, przejawiająca się, jak wiemy, w negacji wszelkich różnic jakościowych w świecie ludzkim, oraz zasada walki

o byt musiały ostatecznie przeniknąć i w dziedzinę stosunków między obu płciami. Kobieta, która według planu stworzenia miała być uzupełnieniem mężczyzny i tworzyć razem z nim harmonijną całość, dąży obecnie na gwałt do zniwelowania wszystkiego tego, co ją odróżnia od mężczyzny i wbrew naturze i logice chce sztucznie zrównać posiadane przez siebie cechy jakościowe z takiemiż cechami mężczyzny, a jednocześnie z tem, zgodnie z ogólnie przyjętą we wszystkich dziedzinach życia zasadą walki o byt, przeciwstawia się mężczyznie, jako konkurentka na arenie życia. Oba te dążenia współczesnej kobiety muszą, rzecz naturalna, wpływać na rozluźnienie i osłabienie węzłów małżeństwa, które, oparte na zasadach wręcz przeciwnych chrześcijańskim, traci swój charakter harmonijnego związku dwojga istot, uzupełniających się wzajemnie.

Małżeństwo takie, jakiem ono staje się obecnie, zatraca coraz więcej wszelkie znaczenie już nie tylko dla celów transcendentalnych w ujęciu średniowiecza, ale nawet dla zwykłych ziemskich celów. Jak wiemy, w antycznym świecie związek małżeński nie posiadał swej wewnętrznej duchowej wartości wobec zupełnego podporządkowania w tej epoce ednostki interesom państwowym, lecz w każdym razie stanowił on wraz z rodziną podstawę państwa. Następnie w średniowieczu związek ten zatraca swój stosunek zależności od państwa, nabiera natomiast wewnętrznej duchowej wartości sam w sobie, stając się przeznaczonym głównie dla celów transcendentalnych, a jednocześnie z tem tworzy on również nadzwyczaj mocną podstawę dla ziemskiego współżycia ludzi. Obecne małżeństwo zatraciło już prawie całkowicie swój transcendentalny charakter, nadany mu przez chrześcijaństwo, a wobec istniejącej w łonie jego deprawacji i rozwiązłości płciowej zatraca coraz więcej swe dawne znaczenie dla celów ziemskich i państwowych, już chociażby ze względu na stale malejącą liczbę urodzin, czego najjaskrawszym przykładem jest Francja. Szukać lekarstwa na ten upadek w zaprowadzeniu ślubów cywilnych tam, gdzie ich jeszcze niema, lub w ułatwieniu rozwodów to znaczy zamykać rozmyślnie oczy na przyczyny choroby i chcieć leczyć ją środkami, które mogą tylko przyspieszyć jej groźny

rozwój. Jedynem lekarstwem, mogącem skutecznie przeciwdziałać rozkładowi małżeństwa, może być tylko nawrót do chrześcijańskiego pojęcia jego, inaczej instytucja ta będzie rozkładać się nadal w przyspieszonem tempie, wyrównując grunt i ścieżki dla wdzierania się systemu bolszewickiego do społeczeństw europejskich, jak już temu współdziała w inny sposób stopniowy zanik hierarchji jakościowej w świecie, spowodowany katastrofalnym upadkiem etyki osobistej i pseudodemokratyzmem czasów obecnych.

Zbytecznem jest chyba mówić i dowodzić, że rozkład związku małżeńskiego, jaki się daje stwierdzić w obecnych czasach, wywiera najzgubniejszy wpływ na stan rodziny i zdrowie moralne pokolenia. Tam, gdzie małżeństwo rozpada się wskutek rozwodu, czy też separacji, lub też gdzie małżonkowie żyją w niezgodzie, nie może być mowy o normalnem wychowaniu dzieci i o normalnym ich stosunku do rodziców; bezsprzecznie więc rozkładający wpływ nowoczesnego światopoglądu w stosunku do rodziny przejawia się przedewszystkiem drogą pośrednią przez podminowanie i rozkład związku małżeńskiego. Lecz działa on również drogą bezpośrednią przez zniweczenie zasady hierarchji w łonie samej rodziny. Hierarchja taka, przytem w nadzwyczaj surowej formie, była, jak wiadomo, główną podstawą rodziny w antycznym świecie; ojciec był wówczas panem życia i śmierci swych dzieci, innemi słowy istniejący w owych czasach ustrój hierarchiczny w rodzinie nie był oparty na stosunku miłości, lecz ślepego posłuszeństwa, na wzór stosunku człowieka do Boga w Starym Testamencie. Chrześcijaństwo przeinacza całkowicie ten ustrój, czyniąc miłość podstawą hierarchji rodzinnej, która od tego czasu przestaje opierać się na stosunku ślepego posłuszeństwa dzieci względem rodziców, lecz opiera się na dobrowolnem uznaniu ich powagi przez dzieci, wypływającem z wzajemnej miłości między niemi i rodzicami. W obecnych czasach nawet te podstawowe i naturalne stosunki między rodzicami i dziećmi wyradzają się pod naporem rozkładowych idej światopoglądu współczesnego, który dochodzi do negacji jakościowości stosunku rodziców do dzieci, zamieniając go na stosunek raczej mechaniczny przyczyny do skutku i niwecząc w ten

sposób zasadę miłości w rodzinie, a z drugiej strony osłabia i rozluźnia prastarą zasadę hierarchji, panującą w rodzinie już od początku świata. W takich warunkach współczesna rodzina przestaje coraz bardziej spełniać swe dawniejsze funkcje nie tylko już jako komórki społeczności chrześcijańskiej, ale nawet jako komórki zdrowego organizmu państwowego.

Ponad rodziną wznosi się państwo, a i ta podstawowa instytucja ludzkiego współżycia zaczyna przeżywać obecnie kryzys nie mniej groźny od innych. Nominalizacja, czyli obezwartościowanie wszystkich form ludzkiego współżycia, dotknęła państwo najpóźniej. Państwo, a szczególnie państwo narodowe, pozostawało do niedawna właściwie jedynem „reale" w oczach przeciętnego Europejczyka. Gdy Bóg i dusza dawno stały się naogół tylko „nomina", państwo cieszyło się ogólnem uznaniem, jako instytucja wyłącznie ziemska, przeciwstawiająca się transcendentalizmowi Kościoła i dlatego zdawałoby się, że przynajmniej ta instytucja utrzyma się wśród ogólnego rozbicia. Lecz i tu musiało wystąpić nieubłagane prawo, że ludzkość w swem ziemskiem bytowaniu może rozwijać się normalnie wtedy tylko, gdy korzeniami tkwi w świecie nadzmysłowym. Jakież są widoczne przyczyny i przejawy tego kryzysu, który państwo współczesne bezsprzecznie przeżywa narówni z innemi instytucjami ludzkiemi? By dać odpowiedź na to pytanie, należy sobie uprzytomnić, że dwie są główne podstawy, na których opiera się gmach państwowości wogóle. Jedną z nich najważniejszą jest autorytet państwa, czy też władzy, uosobiającej go, a drugą istnienie pewnego minimum cnót obywatelskich. Jeżeli sięgniemy do historji, to klasycznym przykładem znaczenia zasady autorytetu dla istnienia państwa może być Rzym cesarski. Rzymianie czasów imperjum utracili prawie zupełnie swe dawne cnoty obywatelskie, lecz pomimo to państwo rzymskie, które objęło swem żelaznem panowaniem cały niemal ówczesny świat cywilizowany, stało mocno i niewzruszenie, jak granit. Pretorjanie zrzucali z tronów i mordowali imperatorów, lecz Roma stała niezachwianie, a legjony, buntujące się przeciw namiestnikom i samym imperatorom, powracały ostatecznie do subordynacji przed magicznem sło-

wem „Roma". Gdy w czasach późniejszych cesarstwa Rzymianie zatracili do reszty swe dawne cnoty wojskowe i stali się zupełnie niezdolnymi do broni, cesarstwo poczęło zaciągać do służby w legjonach germańskich barbarzyńców, którzy, korząc się przed majestatem Rzymu, zwalczali swych własnych braci. Drugim przykładem, ale już w sensie odwrotnym, może służyć upadek współczesnej Rosji, wywołany obaleniem władzy carskiej, będącej jedynem źródłem autorytetu i jedyną siłą koordynującą tego olbrzymiego państwa wobec bezjakościowej struktury samego społeczeństwa rosyjskiego. Obecna Rosja przestała już być państwem we właściwem tego słowa znaczeniu, nie posiada bowiem obecnie żadnego moralnego ośrodka autorytetu, ale jest tylko mechanicznem połączeniem ludzi pod rządami tyrańskiej i bezjakościowej władzy.

Na przytoczonych przykładach możemy w dostatecznym stopniu ocenić znaczenie zasady autorytetu dla egzystencji i normalnego rozwoju państwa. Przeważnie zaś znaczenie tej zasady wypływa stąd, że państwo, będąc połączeniem pewnej grupy ludzi w odrębną całość, posiada dwa podstawowe zadania do wykonania: z nich jedno polega na świadomem dążeniu do skoordynowania w swym obrębie stosunków i działalności ludzkiej, a drugie na nieświadomem dążeniu do stworzenia pewnego typu dziejowego, do współdziałania na swój sposób z resztą ludzkości w jej niewiadomych dążeniach ku jakimś nieznanym nam bliżej uniwersalnym celom. Oba te zadania mogą się stać w pewnym stopniu wykonalnemi tylko pod warunkiem istnienia silnego autorytetu rządzącego, będącego tą spójnią, która cementuje poszczególne jednostki w jedną całość, oraz tą nieuchwytną duchową siłą, która, promieniując, że tak się wyrażę, na wszystkich rządzonych, koordynuje ich działanie ku wspólnym celom wewnątrz i nazewnątrz. Siła ta niekoniecznie musi być zawsze rzeczywistą moralną jakością; wystarczy nawet, by jakość ta istniała w przekonaniu rządzonych, by była chociażby pozorną jakością, szczęśliwe są natomiast okresy w życiu narodów, gdy rzeczywista umysłowa i moralna jakość zasiada na tronie władzy.

By zrozumieć przyczynę kryzysu, który przeżywa pań-

stwowość współczesna, należy przeto wobec powyższego prześledzić ewolucję i upadek tej podstawowej dla bytu państwa zasady, t. j. zasady autorytetu. W antycznym świecie autorytet rządzący opiera się naogół na zasadzie hierarchji, ugruntowanej na wierzeniach religijnych. Władcy ówcześni, wychodząc z łona narodu, wyprowadzają jednak swe rodowody od bogów lub półbogów, przez co autorytet rządzący, uosobiony we władzy monarszej, zyskiwał podstawę hierarchiczną i nabierał w oczach rządzonych cech pozornej jakości. Tam zaś, gdzie, jak w Grecji i Rzymie, zasada monarchiczna upadła dość wcześnie, ośrodkiem autorytetu staje się pewna klasa przodująca, którą stanowią w Rzymie patrycjusze, a w Grecji wogóle klasa ludzi wolnych i klasa ta tworzy naród we właściwem tego słowa znaczeniu, który, jako jednostka zbiorowa, całkowicie pochłania odrębną jednostkę ludzką, łączność zaś ludzi w obrębie samego narodu ugruntowana jest na wspólnem pochodzeniu i wspólnych wierzeniach religijnych.

Z czasem przeżywają się obie zasady, na których opierał się autorytet rządzący w państwie antycznem, władza monarsza i naród, jako jednostka zbiorowa i w olbrzymiem państwie rzymskiem odnosi ostateczny triumf zasada władzy cezarystycznej, która się tem zasadniczo różni od władzy monarszej, że nie wyłania się z narodu drogą wewnętrznego hierarchicznego uznania, opartego na psychologji ludu i wierzeniach religijnych, lecz przychodzi jakby z zewnątrz i dopiero *post factum* szuka oparcia dla swego panowania w religji. Po upadku republiki autorytet państwa rzymskiego uosabia się całkowicie w cezarach, którzy, dochodząc zwykle do władzy drogą przypadku, starają się następnie umacniać swój autorytet przez otaczanie siebie aureolą bóstwa; cezaryzm rzymski nie opierał się już więc na zdrowej i normalnej zasadzie hierarchji, ugruntowanej w psychologji mas, lecz na zupełnem zniwelowaniu tych mas i ujęciu ich w żelazne karby mechanicznej władzy państwowej. Duch indywidualizmu antycznego zginął ostatecznie na polach Filippi, a potem pozostaje tylko żelazny gmach państwowości rzymskiej, ponad którym wznosił się cezar, jako symbol jego mechanicznej jedności, a u dołu był tłum, wtłoczony w że-

lazne ramy tej państwowości i wołający tylko *panem et circenses.*

Była to pierwsza pełnia czasów, był to kres świata antycznego, po którym następuje chrystjanizacja i okres wieków średnich. Ideą przewodnią średnich wieków w zakresie polityki było, jak wiemy, Państwo Boże na ziemi, *Civitas Dei,* które miało być w zasadzie budowanem przez władców świeckich pod duchowem kierownictwem Kościoła. Według ideologji średniowiecza, władza świecka po Odkupieniu nie może się już opierać na własnem prawie, jak było w czasach antycznych, lecz może czerpać swe uprawnienia tylko z uniwersalnego posłannictwa Kościoła, który ma za zadanie nawrócić na chrześcijaństwo i zjednoczyć w jedną całość wszystkie narody. W oczach ludzi średniowiecza państwo świeckie nie posiada wartości samo w sobie, ale tylko jako etap ku transcendentalnemu Królestwu Bożemu, a przeto i autorytet rządzący w państwie ówczesnem koncentruje się nie tyle we władcach świeckich, ile w samym Kościele, który w klasycznym okresie średniowiecza obejmuje ogólne kierownictwo nad życiem narodów. Jednakże Kościół, uznając pomimo to konieczność istnienia miecza świeckiego, stara się mu nadać niezbędny autorytet przez przyznanie władcom chrześcijańskim dostojeństwa pomazaństwa Bożego, przez co państwo świeckie zostaje połączone ze światem nadzmysłowym, a samo życie i rozwój jego znajdują mocne oparcie o zasadę nadzmysłowej, chrześcijańskiej hierarchji, podstawą której była myśl, że władca chrześcijański, posłuszny nakazom Kościoła, jako namiestnika Bożego na ziemi, czerpie swe uprawnienia do władzy bezpośrednio ze świata nadzmysłowego, czyli od Boga samego.

Gdy po triumfie reformacji w krajach anglosaskich upada znaczenie Kościoła, jako głównego czynnika, kierującego życiem narodów, idea władztwa królewskiego z łaski Bożej trwa pomimo to nadal w Europie aż do czasu wielkiej rewolucji francuskiej, chociaż idea ta utraciła już właściwie swą dawną sankcję i sens, ponieważ władcy świeccy, uważając siebie za pomazańców Bożych, przestali jednak już prawie zupełnie stosować się w swych rządach do nakazów Bożych. Idea ta mimo to odgrywa wielką rolę w dziejach

Europy poreformacyjnej, ponieważ stwarza mocną podstawę do oparcia ustroju państwowego na zasadzie hierarchji nadzmysłowej, która to zasada, jak stwierdza historja, wytwarza najpomyślniejsze warunki dla normalnego rozwoju państwa. Królowie uznani są przez narody za władców z łaski Bożej, autorytet ich więc opiera się na zasadzie pomazaństwa Bożego, czyli posiada pozorną wartość w oczach rządzonych, która w osobie wybitnych królów zamienia się jednak czasem na rzeczywistą. Okres ten trwa aż do wybuchu wielkiej rewolucji francuskiej, która obala zasadę władztwa królewskiego z łaski Bożej, wysuwa natomiast zasadę zwierzchnictwa ludu, czyli zasadę demokracji, a jednocześnie z tem przez podkopanie światopoglądu chrześcijańskiego mas ludowych tworzy wyraźny zwrotny punkt w historji chrześcijańskiej Europy, kroczącej od tego czasu coraz bardziej w kierunku dechrystjanizacji. Jednakże teoretyczne obalenie zasady władztwa królewskiego z łaski Bożej nie odrazu dochodzi do pełnego swego wyrazu i wiek XIX staje się okresem kompromisów pomiędzy powyższą starą zasadą a nową zwierzchnictwa ludu, czyli demokracji. Okres ten należy w historji Europy zewnętrznie do najświetniejszych, bo nań przypada właśnie niebywały dotąd w dziejach świata rozwój nauki i techniki, a w związku z tem olbrzymi wzrost bogactw narodowych, zaś władza państwowa cieszy się naogół dużą powagą, dzięki wytworzonej czasowo równowadze pomiędzy władzą królewską, a siłami społecznemi, reprezentowanemi przez burżuazję. Autorytet rządzący w tym okresie koncentruje się w zespoleniu władzy królewskiej, otoczonej jeszcze dawnym splendorem, z władzą reprezentacyj ludowych, które, obierane drogą cenzurową z przodujących warstw społeczeństw, posiadały naogół strukturę jakościową, oraz wyraźne cele i wolę do rządzenia, były więc przeważnie rzeczywistą jakością w życiu państwowem. Prócz tego proces dechrystjanizacji Europy, który po rewolucji francuskiej posuwał się z początku w dość wolnem tempie, nie zdążył w ciągu XIX wieku podkopać ostatecznie korzeni cywilizacji chrześcijańskiej w jej przejawach praktycznych w życiu wewnętrzno państwowem i międzynarodowem. Tak więc w życiu wewnętrznem poszczególnych społeczeństw idą prądy,

zdążające ku polepszeniu bytu klas upośledzonych, a w życiu międzynarodowem, które kroczy już wyraźnie pod hasłem bezwzględnego egoizmu narodowego, zaznaczają się mimo to dążności do pewnej solidarności ogólnoludzkiej, będące reminiscencją dawnej idei tej solidarności na gruncie chrześcijańskim, a przejawiające się w rozmaitych konwencjach i umowach o charakterze ogólnoludzkim i humanitarnym.

Wszystko więc zdawało się sprzyjać, by wiek XIX stał się okresem największego rozkwitu cywilizacji i państwowości nowożytnej, ale rozkwit ten opierał się, jak to już zaznaczyliśmy w innem miejscu, na chrześcijańskim dorobku poprzednich wieków, sam zaś XIX wiek był okresem wyraźnej dechrystjanizacji Europy, okresem, w którym antychrześcijańskie prądy myśli czynią coraz większe postępy wśród mas ludności europejskiej, skłaniających się coraz więcej ku światopoglądowi ewolucyjno-monistycznemu; to też wiek ten wraz z jego poprzednikiem, wiekiem XVIII, słusznie można uważać za okres przygotowawczy do kryzysu cywilizacji współczesnej, na który obecnie patrzymy. Impulsem zaś do przejawienia się i rozwinięcia się tego kryzysu staje się ostatnia wielka wojna światowa, która ze swej strony była skutkiem ostatniej dechrystjanizacji stosunków międzynarodowych w Europie.

Powracając obecnie do kwestji kryzysu państwowości współczesnej, stwierdzić możemy, że świat cywilizowany wstępuje po wielkiej wojnie w okres nadzwyczaj groźny pod względem moralnym, co jest niezaprzeczalnym rezultatem jego dechrystjanizacji, a przeto w obecnej dobie więcej może, niż kiedyindziej niezbędnem byłoby istnienie normalnej zasady hierarchji w życiu państwowem, która byłaby w stanie utrzymać rozprzęgające się więzy państwowości współczesnej. Zasady tej jednak zabrakło właśnie ostatecznie po wielkiej wojnie, która obaliła niemal wszystkie rzeczywiste trony, pozostałe zaś zatraciły resztki dawnej swej aureoli w oczach ludu, czyli przestały już w jego oczach posiadać ową pozorną jakość, a na arenę dziejów wystąpiła już czysta demokracja, która w myśl zasady zwierzchnictwa ludu miała na miejsce pogrzebanej ostatecznie zasady hierarchji

chrześcijańskiej wytworzyć nową formę hierarchji, opartej na zbiorowej woli ludu. Ta nowa forma rządów demokratycznych osiągnęła swój wyraz w systemie wszechwładztwa parlamentu, obieranego na zasadzie równego i powszechnego głosowania, a uznanego za główny ośrodek autorytetu rządzącego w państwie.

System ten, uważany do niedawna za triumf nowożytnej demokracji, został wyprowadzony z teoretycznie niby słusznej, lecz w praktyce błędnej zasady zwierzchnictwa ludu, kiełkującej w Europie już od czasu wielkiej francuskiej rewolucji, a dopiero teraz zrealizowanej w całości. W myśl tej zasady cały naród posiada prawo do udziału w rządach, prawo, które w praktyce jednak może urzeczywistnić się tylko pod postacią rządów reprezentacyjnych, na podstawie równego i powszechnego prawa wyborczego. Zasada ta jednak nie uwzględnia zupełnie tej prostej i elementarnej praktycznej prawdy, rozumianej już przez świat antyczny, że celem rządów nie jest wykonywanie jakiegoś fikcyjnego, abstrakcyjnego prawa, lecz koordynowanie działań ludzkich dla osiągnięcia maximum możliwego dla wszystkich szczęścia na ziemi. Rządy wobec tego powinnyby były być w zasadzie nie tyle lekkiem prawem wszystkich, ile ciężkim obowiązkiem i funkcją ludzi, posiadających największe po temu kwalifikacje moralne i umysłowe. Dlatego też Platon chciał widzieć na czele swej Rzeczypospolitej mędrców i filozofów, t. j. ludzi o wyższej jakości, ludzi, którzyby mogli więcej dawać, niźli brać od państwa, a średniowiecze, uważając w zasadzie państwo świeckie tylko za wynik grzesznego stanu ludzkości, stawiało jednak na czele jego władzę królewską, pomazaną na trud rządzenia przez samego Boga i stającą się źródłem wszelkiej władzy i hierarchji w państwie. Idea ta przetrwała do czasów wielkiej rewolucji francuskiej, będącej częściowo wynikiem defektów władzy królewskiej za rządów ostatnich Ludwików, która przestaje wówczas być rzeczywistą a w rezultacie i pozorną jakością w oczach rządzonych, głównie zaś buntem wogóle przeciw zasadzie hierarchji w świecie, buntem, wywołanym pod wpływem nowego światopoglądu antychrześcijańskiego w Europie. Podkopana przez tę rewolucję średniowieczna zasada hierarchji

chrześcijańskiej w państwie, po okresie jej kompromisów w ciągu XIX wieku z nową zasadą zwierzchnictwa ludu, ustępuje obecnie ostatecznie miejsca tej ostatniej zasadzie, która przejawia się pod wskazaną wyżej formą wszechwładztwa parlamentu, obieranego na podstawie równego i powszechnego prawa wyborczego. W triumfie tej zasady w czasach obecnych przejawia się też ostatecznie triumf światopoglądu nowoczesnego w zastosowaniu jego do życia państwowego; światopogląd ten bowiem, odrzucając istnienie wszelkich wyodrębnionych jakości w świecie wogóle, a w szczególe zasadę hierarchji jakościowej w społeczeństwie, musiał konsekwentnie doprowadzić również do odrzucenia zasady jakości w życiu państwowem, wysunąć natomiast zasadę władztwa liczby, absurdalną zasadę, że ilość może zastąpić jakość. Jedynem praktycznem usprawiedliwieniem przyjęcia tej zasady w życiu państwowem może być brak zaufania wzajemnego między poszczególnymi ludźmi i klasami społecznemi, który jest również wyraźnym wynikiem światopoglądu współczesnego, powodującego upadek etyki osobistej i stosowanie zasad bezwzględnego egoizmu w stosunkach międzyklasowych: masy ludowe wobec tego przestają już ufać wszelkim hierarchicznym kierownikom życia państwowego i przez udział w rządach spodziewają się obronić lepiej od wyzysku i niesprawiedliwości. W rezultacie jednak zwycięstwa zasady liczby w życiu państwowem, ośrodkiem autorytetu rządzącego stają się nie ludzie, przodujący swym umysłem i charakterem, lecz przeważnie mniej lub więcej zdolni agitatorzy i demagodzy, którzy przed wyborami do parlamentów starają się przy pomocy reklamy, tego nerwu życia współczesnego, zdobyć jak najwięcej głosów wyborczych, by później, zapominając o swych obietnicach, wykorzystywać swe stanowisko poselskie w celach osobistych a w najlepszym razie klasowych. Wobec tego parlamenty stanowiące ośrodek autorytetu rządzącego w państwie współczesnem, stają się obecnie instytucjami prawie zupełnie bezjakościowemi, nie reprezentującemi sobą ani umysłowych, ani moralnych walorów, któreby im mogły nadać rzeczywistą jakość i wartość. Jeżeli zaś uwzględnimy z drugiej strony fakt, że ciała te obecnie, jako instytucje skrajnie demokra-

tyczne, nie mogą posiadać również pozornej wartości w oczach rządzonych i są w dodatku podzielone na ogromną ilość partyj, zwalczających się wzajemnie i nie mogących wobec tego wytworzyć jednolitej woli, jeżeli uwzględnimy to wszystko, to łatwo zrozumiemy, na czem polega kryzys państwowości współczesnej: w państwie obecnem niema ani jednostki, ani instytucji, któreby posiadały rzeczywistą, a przynajmniej pozorną jakość i wartość w oczach rządzonych i mogły się stać przeto rzeczywistym ośrodkiem autorytetu, niezbędnego dla normalnego życia i rozwoju państwa. Państwo współczesne trzyma się jeszcze wprawdzie siłą bezwładności, oraz dzięki swemu systemowi administracyjnemu, utworzonemu jeszcze za lepszych czasów, ale tu rozkład państwa przyspiesza inna groźna siła, przejawiająca się pod postacią korupcji powojennej, która przenika do wszystkich dziedzin życia.

Jak już wskazywaliśmy wyżej, istnienie pewnego minimum cnót obywatelskich stanowi drugi podstawowy warunek normalnego życia i rozwoju państwa, bez czego musi być ono rzuconem nieubłaganie na łup władzy cezarystycznej, to jest systemu rządów, przy którym ośrodek autorytetu rządzącego nie jest już wytworem ducha narodowego, lecz zjawia się z zewnątrz i pozostaje do rządzonego narodu jedynie w stosunku mechanicznym, a tego właśnie niezbędnego minimum cnót obywatelskich niema już naogół wśród społeczeństw obecnych. Ta kwestja kryzysu państwowości współczesnej styka się bezpośrednio z poruszoną poprzednio kwestją upadku etyki osobistej w naszych czasach, oraz krańcowem rozwielmożnieniem się egoizmu, — i w stosunku do państwa każda jednostka chce więcej brać, niż dawać — będącego nieuniknionym rezultatem przewagi światopoglądu antychrześcijańskiego wśród ludzi współczesnych.

Tak więc ludzkość nowożytna, która odrzucając zupełnie transcendentalne ideały średniowiecza przywiązując się mocnemi więzami do ziemi jedynie, w państwie ziemskiem szukała widocznie urzeczywistnienia wszystkich swych celów i ideałów, ludzkość ta wpadła ostatecznie w błędne koło bez wyjścia: państwo ziemskie nie może trwać i rozwijać się normalnie bez istnienia ośrodka autorytetu rządzącego, opar-

tego na zasadzie hierarchji, oraz istnienia pewnego minimum cnót obywatelskich, zaś ideologja ewolucyjno-monistyczna, przez zupełne oderwanie ludzi od świata nadzmysłowego, nie jest w stanie wytworzyć ani swego niezbędnego ośrodka autorytetu dzięki zupełnemu odrzuceniu zasady jakości i hierarchji jakościowej, ani owego niezbędnego poziomu cnót obywatelskich przez podkopanie wiary w nieśmiertelność duszy i istnienie porządku moralnego w świecie, a w związku z tem spotęgowanie do niebywałych rozmiarów kultu cielesności i egoizmu ziemskiego.

Reasumując wszystkie powyższe wywody, możemy stwierdzić, że państwo współczesne zagrożone jest z jednej strony stopniowem zanikaniem instytucyj, reprezentujących jego autorytet, a z drugiej strony szerzącem się zepsuciem moralnem, rozkładającem jego aparat administracyjny i byt jego w obecnej chwili musi opierać się nieuniknienie tylko na czasowych kompromisach pomiędzy rozmaitemi grupami społecznemi, reprezentowanemi przez poszczególne partje polityczne, bez żadnych dalszych i szerszych ogólnych planów oraz widoków na przyszłość.

Zanik centralnego autorytetu w państwie współczesnem staje się tem groźniejszym dla naszych czasów, że w przeciwieństwie do dawniejszych czasów koordynacja życia wewnątrz państwa staje się coraz trudniejszą ze względu na zupełne zrównanie wszystkich stanów pod względem politycznym oraz wzajemne przeciwstawianie się interesów ekonomicznych już nie tylko całych klas, ale nawet poszczególnych grup społecznych. Państwo współczesne ma do czynienia już nie tylko z interesami kapitalistów, właścicieli ziemskich, chłopów, mieszczan i robotników wogóle, ale również z interesem takich grup, jak kolejarze, marynarze, pocztowcy itp., a na przykładzie Anglji widzimy, jak solidarne wystąpienie w tym kraju robotników górniczych, transportowych i ładujących jest w stanie unieruchomić całe normalne życie w państwie. Państwo obecne upada więc już nie tylko z powodu zaniku ośrodka autorytetu, oraz rozprzężenia administracji, ale też przez naturalny rozkład na przeciwstawiające się sobie grupy społeczne. W tem ostatniem zjawisku mamy bezsprzecznie do czynienia z bezpośrednim rozkładowym

wpływem światopoglądu współczesnego, podnoszącego zasadę walki klasowej i doprowadzającego przeto do negacji zasady solidarności społecznej, co się przejawia w praktyce w stosowaniu zasad bezwzględnego egoizmu w stosunku do klas niższych ze strony klas wyższych, ze strony zaś pierwszych w dążeniach do poprawy swego bytu drogą walki klasowej bez oglądania się na możliwe przez to straty dla całego społeczeństwa.

Ujmując obecnie razem wszystkie wywody o kryzysie państwowości współczesnej, dochodzimy do wniosku, że kryzys w tej dziedzinie, narówni z innemi dziedzinami życia ludzkiego, wywołany jest odrzuceniem w praktycznem życiu zasad religji chrześcijańskiej, co wpływa w pierwszym rzędzie na rozkład państwa drogą pośrednią przez upadek etyki osobistej i wzmożenie się egoizmu, a następnie bezpośrednio przez zniweczenie zasady hierarchji jakościowej i solidarności w życiu społecznem.

Kryzys państwowości współczesnej nie jest jednak tylko przejawem kryzysu wewnętrznego każdego państwa poszczególnie, lecz stoi również w bezpośrednim związku z problematem współżycia i solidarności ogólnoludzkiej. Jak wiemy, Kościół w średniowieczu dążył do rozwiązania tego problematu przez złączenie na początku całej ludzkości chrześcijańskiej w Państwo Boże na ziemi, by następnie drogą stopniowego nawracania ludów pogańskich złączyć w jedną chrześcijańską całość narody całej kuli ziemskiej. Przeciwdziałanie tym dążeniom Kościoła wyszło naprzód, jak wiadomo, ze strony cesarzy niemieckich, a następnie królów francuskich, a ostatecznie idea Państwa Bożego na ziemi, czyli idea solidarności ogólnoludzkiej na gruncie chrześcijańskim została pogrzebana przez reformację XVI wieku. Odtąd państwa świeckie, kierowane przez absolutnych władców, odrzucają ostatecznie ideję solidarności chrześcijańskiej, a kroczą każde swojemi drogami.

Każde państwo staje się wyłącznym celem dla samego siebie i nie tylko przestaje kierować się zasadami religji chrześcijańskiej w stosunku do innych państw, ale staje się nawet ogólną zasadą, że etyka chrześcijańska nie obowiązuje wcale w stosunkach międzypaństwowych, czy też międzyna-

rodowych, a jedyną przewodnią ideą w tych stosunkach ma być li-tylko bezwzględny egoizm państwowy. Upadek idei chrześcijańskiej w stosunkach międzynarodowych znacznie więc wyprzedził zaprzeczenie tej idei w stosunkach między jednostkami, które zostaje głoszone otwarcie dopiero w XVIII, a szczególnie XIX wieku, gdy zwycięża zasada walki o byt między poszczególnemi jednostkami ludzkiemi w związku z triumfem darwinizmu w nauce. W okresie, gdy interesy państwowe są identyfikowane jeszcze z interesami dynastyj, antagonizmy państwowe przejawiają się w formie przeciwieństw dynastycznych, które znajdują swój wyraz w wojnach dynastycznych, nie budząc jednak głębszych antagonizmów i nienawiści narodowych. Dopiero, gdy na arenę dziejów występują już nie dynastje, lecz same narody, co ma miejsce ostatecznie w XIX wieku, antagonizmy i przeciwieństwa międzynarodowe pogłębiają się. Każde państwo w tym okresie zaczyna zasadniczo do tego dążyć, by podkopać i zrujnować byt innego państwa, jako konkurenta na rynku światowym, stosunki między poszczególnemi państwami stają się w zasadzie wrogiemi i wszystkie państwa starają się przy pomocy sojuszów asekurować siebie przed zamachem innych. Jest to okres tak zwanej europejskiej równowagi, która przed ostatnią wielką wojną podzieliła Europę na dwa wrogie sobie obozy. Sojuszami temi Europa, która odrzuciła cynicznie zasadę jedności chrześcijańskiej, chciała się asekurować przed możliwością wybuchu wojny ogólnoeuropejskiej. Okres tej równowagi zbrojnej był też jednocześnie okresem największego rozwoju gospodarczego Europy, oraz okresem czasowej równowagi ekonomicznej w całym świecie, opartej na zasadach współzawodnictwa, nie zaś solidarności ogólnoludzkiej, lecz był to jednocześnie okres, w którym dojrzewały wszystkie przeciwieństwa systemu, opartego na zasadach wręcz przeciwnych chrześcijańskim, przeciwieństwa, które musiały ostatecznie rozsadzić sam system. Przeciwieństwa te doprowadzają w ostatecznym rezultacie do ostatniej wojny światowej, która zakończa wyżej oznaczony okres równowagi europejskiej, wstrząsając posadami państw nie tylko pod względem politycznym, ale i gospodarczym. Równowaga gospodarcza świata zostaje przez tę wojnę na-

ruszoną z gruntu, każde z poszczególnych państw napróżno walczy ze swemi trudnościami ekonomicznemi, nie mogąc w żaden sposób z nich wybrnąć, a nieubłagana ręka dziejów stawia jednocześnie przed obliczem wszystkich państw alternatywę: albo nawrotu do prawdziwej chrześcijańskiej solidarności międzynarodowej, albo nieuniknionych dalszych wojen przy zastosowaniu najstraszliwszych narzędzi zniszczenia, dostarczonych obecnie przez chemję i lotnictwo i ostatecznej ekonomicznej ruiny i pauperyzacji świata.

Lecz świat nie chce uporczywie uznać swych błędów, nie chce się przyznać do tego, że kroczył fałszywemi drogami już od kilku wieków i nawrócić się do zasad chrześcijańskich, lecz na miejsce społeczności chrześcijańskiej tworzy nową karykaturę zjednoczenia świata pod postacią Ligi narodów, nie mającej żadnego innego gruntu pod sobą prócz zmęczenia powojennego narodów i obawy przed przyszłą wojną. Instytucja ta jest tylko odmienną próbą zewnętrznego rozwiązania zagadnienia, które może być rozwiązane tylko drogą wewnętrzną, a stworzenie jej podobne jest postępowaniu strusia, chowającego swą głowę w piasek przed niebezpieczeństwem. O wiele konsekwentniejszem i wyraźniejszem w tym wypadku jest postępowanie Rosji sowieckiej, która, rozwiązując wszystkie podstawowe przeciwieństwa współczesnej cywilizacji przez uzgodnienie ich w myśl zasad antychrześcijańskich, odrzuca otwarcie Ligę narodów, jako twór nieżywotny, natomiast dąży niedwuznacznie do mechanicznego zjednoczenia całej ludzkości na wzór istniejącego już na przestrzeni Unji republik sowieckich.

Z powyższego wynika, że kryzys państwowości współczesnej nie jest wywołany tylko przyczynami o charakterze wewnętrznym dla poszczególnych państw, lecz również czynnikami o charakterze międzynarodowym, władnie wysuwającemi kwestję uniwersalnego zjednoczenia ludzkości. Wszystko zdaje się już wskazywać na to, że państwo świeckie, które jeszcze w średniowieczu wyłamało się z pod hierarchji systemu Państwa Bożego, zbliża się obecnie coraz więcej do kresu swego odrębnego bytowania i musi nieuniknienie wejść w obręb nowego uniwersalnego systemu zjednoczenia ludzkości. W związku z tem powstaje pytanie, jaka przyszłość

oczekiwać może państwa europejskie wogóle. Można się spotkać obecnie dość często ze zdaniem, że następnym etapem rozwoju państwowości w Europie będzie federacja jej państw w Stany Zjednoczone, lecz zdanie to uważać należy raczej tylko za *pium desiderium,* natomiast urzeczywistnienie tego przypuszczenia wydaje się nieprawdopodobnie małem. Uspokojenie po ostatniej wojnie światowej jest tylko pozorne, wywołane ogólnem zmęczeniem, o żadnem zaś szczerem pojednaniu i zapomnieniu wzajemnych krzywd i uraz ze strony narodów Europy nie może być nawet mowy, niema też więc absolutnie żadnych podstaw moralnych do utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy. Odwrotnie każdy, kto bez uprzedzeń badać będzie stan Europy powojennej, zmuszony będzie raczej dojść do wniosku, że Europa dojrzewa coraz więcej dla cezaryzmu, przynajmniej zasadnicze warunki po temu są już wypełnione, a więc zanik prawie wszelkiego jakościowego zróżniczkowania społeczeństw z wyjątkiem różnic majątkowych, wreszcie niesłychany upadek moralny, który niema sobie równego w dziejach świata chrześcijańskiego, obejmuje bowiem wszystkie warstwy społeczeństwa. Wszystkie te warunki są idealnym podłożem dla cezaryzmu, jak tego naucza historja i pierwsze początki jego widzimy już we Włoszech i w Rosji sowieckiej, chociaż w odmiennych formach. Cezaryzm włoski, w postaci faszyzmu, chce być kontynuatorem dawnej mocarstwowej potęgi Rzymu i stoi na gruncie uznania zachodnio-europejskiej cywilizacji, powstałej na gruncie rzymskim, dla chrześcijaństwa jest właciwie obojętnym, nie jest ni *pro,* ni *contra;* natomiast cezaryzm rosyjski, pod postacią bolszewizmu, stoi na stanowisku zasadniczo wrogiem nie tylko względem cywilizacji zachodniej, od której zapożycza chętnie tylko materjalne zdobycze i środki zniszczenia, lecz jeszcze więcej względem religji chrześcijańskiej i opiera się na ideologji materjalistyczno-monistycznego światopoglądu. Prócz tego zasadniczą różnicą w praktyce między temi dwiema formami cezaryzmu jest to, że cezaryzm włoski dąży tylko do stworzenia mocarstwowej potęgi Włoch, gdy rosyjski dąży zupełnie niedwuznacznie do włączenia w obręb swego systemu całego *orbis terrarum.* Te różnorodne tendencje obu tych form cezaryzmu

znajdują zresztą swe dostateczne wytłumaczenie w fanatyźmie zwolenników bolszewizmu, który bezsprzecznie przeistoczył się w religję *sui generis*, zwalczającą namiętnie chrześcijaństwo, o czem zresztą już mówiliśmy poprzednio.

Musimy sobie teraz postawić pytanie, która z powyższych dwóch form cezaryzmu ma większe widoki powodzenia na świecie? Według wszelkiego prawdopodobieństwa druga, po pierwsze dla tego, że, jak już wzmiankowaliśmy, cezaryzm faszystowski niema tendencyj uniwersalistycznych, musiałby więc chyba w każdym poszczególnym państwie tworzyć się swój rodzimy cezaryzm na wzór włoskiego, co jest mało prawdopodobne, a powtóre głównie ze względu na to, że obecny stan Europy jest brzemienny w nowe konflikty, które w razie wybuchu muszą doprowadzić narody Europy do ostatecznego wyczerpania i zaniku u nich wszelkiej siły odporności, a tem samem rzucić je na łup najwięcej niwelującej formy cezaryzmu, jaką jest bolszewizm. A że normalny stan świata tworzy coraz bardziej odpowiedni grunt dla rozszerzania się systemu bolszewickiego, o tem świadczy chyba dostatecznie przedstawiony poprzednio obraz upadku etyki osobistej, oraz rozkładu podstawowych instytucyj ludzkiego współżycia, małżeństwa, rodziny i państwa. Rozkład ten dokonuje niezbędnej niwelacji jakościowej struktury społeczeństw europejskich, jedynej jeszcze w obecnych czasach rzeczywistej przeciwwagi zakusom bolszewickim, wobec tego, że dwie inne podstawowe praktyczne zasady chrześcijańskie: uznanie bezwzględnej wartości każdej jednostki ludzkiej i zasada solidarności ogólno ludzkiej, zdradzają coraz wyraźniej oznaki ostatecznego swego upadku na wzór bolszewicki. By dowieść tego, nie trzeba sięgać daleko po przykłady. Czy można w pierwszym rzędzie wyobrazić sobie cyniczniejsze zaprzeczenie tych dwóch zasad od przygotowań do wojny chemicznej, czynionych obecnie otwarcie i na szerszą skalę przez wszystkie cywilizowane państwa świata? Czy jednostka ludzka w tym wypadku nie jest traktowana na wzór bolszewicki również tylko, jako objekt, jako numer bezwartościowy, i czy na miejsce zasady solidarności ogólno ludzkiej nie jest tu cynicznie wystawiona zasada zupełnego niszczenia swych wrogów, jak to się praktykuje

w stosunkach między najdzikszemi szczepami ludzkiemi? Tego jednego przykładu — a przytoczyć ich można bardzo wiele — dosyć dla charakterystyki moralnej obecnego świata, i czy można potem z wewnętrznem przeświadczeniem twierdzić, że obecny świat cywilizowany jest rzeczywiście dalekim od bolszewizmu, jak to robią ludzie, którzy uważają bolszewizm za zjawisko specyficznie rosyjskie i czy nie należy raczej sądzić, że świat ten już tkwi swemi korzeniami w bolszewizmie i że potrzebny jest tylko jeszcze impuls w postaci nowej wojny, by roślina bolszewicka rozwinęła się na glebie europejskiej? Są to przypuszczenia straszne, ale wcale nie fantastyczne, lecz opierające się na logice rozwoju historycznego i nie należy zamykać oczu na grożące niebezpieczeństwo, lecz należy po męsku spojrzeć mu w oczy. A niebezpieczeństwo to jest rzeczywiście wielkie: system bolszewicki w Rosji nie tylko nie upadł w ciągu tych kilku lat, jak się ogólnie spodziewano, ale odwrotnie zaczyna nabierać wszystkich cech trwałości, a anemiczna pod względem moralnym i fizycznym Europa widzi się zmuszoną pogodzić się z istnieniem obok siebie tego potwornego systemu, który czuje się o tyle silnym, że nie ukrywa nawet swych wyraźnych zamiarów ostatecznego rozsadzenia gmachu cywilizacji zachodnio-europejskiej. W tem samem dążeniu opiera się Rosja sowiecka z jednej strony na nienawiści ras kolorowych do Europejczyków, dla wzbudzenia której Europa pracowała sumiennie prawie od dwóch wieków, następnie na antagonizmach państwowych i klasowych wewnątrz samej Europy, oraz ogólnym kryzysie gospodarczym, który przeżywa świat cały, a wreszcie głównie na stopniowym rozkładowym wpływie ideologji antychrześcijańskiej, której skutki przedstawiliśmy już poprzednio. Uratować świat przed nadciągającą katastrofą nie są w stanie żadne kompromisy ani kompromisiki w rodzaju Ligi Narodów, Locarno i t. p., ponieważ ze wszystkiego widać, że historja wyczerpuje już ostatecznie wszystkie formy tych kompromisów, zapomocą których dawało się utrzymywać dotychczas równowagę świata, z pominięciem prawie zupełnem zasad chrześcijańskich w życiu narodów i jednostek, natomiast stawia wyraźną alternatywę obioru drogi na prawo, czy też na lewo, alternatywę

wyraźnego nawrotu do zasad chrześcijańskich, czyli rozwiązania wszystkich istniejących przeciwieństw współczesnej cywilizacji w myśl wymagań religji chrześcijańskiej, lub też również wyraźnego rozwiązania tych przeciwieństw w myśl zasad antychrześcijańskich, bolszewickich. Tak więc wszystko zdaje się wskazywać na to, że Europa w stosunkowo niedalekiej przyszłości może stać się łupem bolszewickiego cezaryzmu, o ile jeszcze w czas nie cofnie się z błędnej drogi, po której nie przestaje kroczyć w dalszym ciągu, nie bacząc na wszystkie doświadczenia i ostrzeżenia ostatnich lat historji świata.

Chciałbym tu jednak wzmiankować jeszcze o innej możliwej formie cezaryzmu, w postaci panowania żółtolicych nad Europą. O żółtem niebezpieczeństwie piszą już od dość dawna, pisał o niem między innymi wojowniczy Wilhelm II, oraz wielki mistyk i głęboki pisarz religijny rosyjski, Włodzimierz Sołowjew. Te wizje najścia rasy żółtej na Europę są jakby przeczuciem kary, która ma spaść na nią za zupełne prawie odrzucenie zasad chrześcijańskich w życiu. Europie danem było być, w myśl słów ewangelicznych, solą ziemi całej, ale Europa nie tylko wyrzekła się tej swojej misji, lecz postępowaniem swem wstrzymała rózwój chrześcijaństwa na całej kuli ziemskiej. Europejczyk, który przenikał do krajów ludzi kolorowych, z wyjątkiem garstki misjonarzy, wnosił tam przeważnie tylko wódkę, opjum, choroby płciowe i najstraszniejsze formy wyzysku, do niewolnictwa włącznie. Na przykładzie Japonji widzimy, jak starania misjonarzy z końcem XVI wieku odnoszą olbrzymie sukcesy w tym kraju i kraj ten jest zupełnie blisko nawrócenia się na chrześcijaństwo, ale gwałty i nadużycia, popełniane przez kupców i marynarzy portugalskich, odwracają ostatecznie Japończyków od przyjęcia religji chrześcijańskiej pod pretekstem, że kapłani europejscy głoszą jeden zakon, a kupcy stosują inny. Cały ogromny kraj zostaje w ten sposób stracony dla chrześcijaństwa i tak jest prawie na całej kuli ziemskiej: narody kolorowe albo wymierają pod naporem rasy białej, albo też ulegają chrystjanizacji tylko w nieznacznym stopniu.

W XIX wieku Chiny, kraj o ludności pracowitej i po-

kojowo usposobionej, staje się terenem rywalizacji państw europejskich, które z jednej strony eksploatują je w najbrutalniejszy sposób, a z drugiej wprowadzają stopniowo na tory militaryzmu. Chiny tworzą u siebie powoli ogromną armję na wzór europejski. Obecnie jesteśmy świadkami, jak państwo to po upadku dynastji mandżurskiej przebywa od lat kilku chroniczny stan wojny domowej, lecz właśnie ten obecny stan Chin może stać się z czasem groźnym dla przyszłości Europy. Azjaci ulegali zawsze łatwo przewodnictwu jednostek, wystarczy więc, aby któryś z generałów chińskich odniósł stanowcze zwycięstwo nad swymi rywalami, by mógł stać się z czasem wodzem całego narodu i, jako nowy Czyngiz-Chan, czy też Tamerlan Azji pchnąć swe kohorty na Europę. Byłaby to nowa karta w historji wzajemnego oddziaływania Wschodu i Zachodu, która odwracała się w różnych epokach raz na korzyść pierwszego, to drugiego, a także, być może, usprawiedliwienie z punktu widzenia historjozoficznego istnienia olbrzymiego narodu o starej kulturze, który nie przyjmował dotychczas żadnego udziału w ogólnych dziejach ludzkości. Rosja, która już dzięki swemu geograficznemu położeniu jako pomostu, łączącego Europę z Azją, zdawała się być przeznaczoną do odgrywania roli łącznika pomiędzy chrześcijańską Europą, a pogańską Azją, nie mogła wypełnić tej dziejowej misji ze względu na to, że już od zarania swego życia historycznego, przez przyjęcie chrześcijaństwa z rąk Bizancjum, przeciwstawiła się uniwersalnym dążeniom Kościoła katolickiego. Obecnie, gdy po upadku caratu przeciwstawia się ona wrogo już nie tylko Kościołowi katolickiemu, ale chrześcijaństwu i całej cywilizacji zachodniej wogóle, gdy wytworzyła ona u siebie państwo *sui generis*, oparte na gorzej niż azjatyckich metodach rządzenia, wątpliwem jest, aby taka Rosja stawiała opór hordom chińskim w ich marszu na Europę; należałoby raczej przypuszczać, że z nienawiści ku Europie okazałaby im wszelką pomoc. To ostatnie przypuszczenie jest bardzo prawdopodobnem i, o ile wogóle wizja najścia żółtolicych na Europę ma przyjąć realne kształty, może to się stać przy dobrowolnem współdziałaniu, nawet otwartym sojuszu Rosji z Chinami.

Czy przyszłe uniwersalne zjednoczenie ludzkości przejawi się w formie bolszewickiego, czy żółtego cezaryzmu, czy też w kombinowanej formie obu tych cezaryzmów, lub też wreszcie w innej jakiejś formie, której narazie nie można przewidzieć, jedno w każdym razie wydaje się obecnie pewnem, że nową formą tego zjednoczenia nie mogą być przy istniejących warunkach Stany Zjednoczone Europy, które mogłyby powstać tylko na gruncie solidarności chrześcijańskiej, ale jakieś inne mechaniczne zjednoczenie świata na wzór dawnego rzymskiego, tylko jeszcze więcej mechaniczne i bezjakościowe, odpowiednio do współczesnego ujęcia świata.

Tak się przedstawia według wszelkiego prawdopodobieństwa przyszłość państw świata. Negacja istnienia Boga, duszy i wogóle wszelkich nadzmysłowych wartości w świecie musiała nieuniknienie wywołać upadek etyki osobistej, a następnie rozkład podstawowych instytucyj ludzkiego współżycia, małżeństwa, rodziny, a wreszcie państwa, zamieniając w ten sposób ludzkość coraz to więcej w mechaniczny konglomerat bezjakościowych osobników, który bez zasadniczej zmiany współczesnych myśli i dążeń może być zcementowanym i zjednoczonym w jedną całość tylko drogą mechaniczną przez despotyczną i cezarystyczną władzę, w przeciwieństwie do dobrowolnego, opartego na miłości zjednoczenia w Chrystusie, do którego dąży chrześcijaństwo.

Zakończam na tem swe studjum, którego właściwym celem było przeciwstawienie światopoglądu średniowiecznego tak, jak on znalazł swój wyraz w systemie Państwa Bożego na ziemi, światopoglądowi nowoczesnemu, którego konsekwentnym wytworem jest system bolszewicki, kompletna antyteza poprzedniego. Widzieliśmy, że przewodnią myślą średniowiecza było wcielenie w życie słów Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a reszta będzie wam dodana". Lecz droga, prowadząca do tego Królestwa, jest długa i ciężka i wydaje się napozór najeżoną kolcami, prowadzić bowiem musi przez indywidualne doskonalenie się, oparte na pokonywaniu egoizmu i popędów cielesnych, a pokusy ciała są silne i ta „reszta" nie przestaje przedewszystkiem nęcić i mamić ludzi. To też rozpęd średniowiecznej ludz-

kości w kierunku szukania Królestwa Bożego przez indywidualne doskonalenie się stopniowo słabnie, wzrasta natomiast pokusa szukania przedewszystkiem tej „reszty" z powyższych słów Chrystusa, by stworzyć następnie na ziemi królestwo szczęścia, które się już nie przedstawia pod postacią Królestwa Bożego, lecz królestwa, osiągniętego samoistnie przez postęp ludzkości. Ta zmiana kierunku dążeń ludzkich odnachodzi swój wyraz w pierwszym rzędzie w zmianie kierunku myśli filozoficznej, która, począwszy od nominalistów, przestaje łączyć ziemię z niebem i źródłem bytu Bogiem, lecz stopniowo wyodrębnia ją ze wszelkiego związku i łączności ze światem nadzmysłowym, by doszedłszy wreszcie do negacji istnienia Boga, duszy i wogóle wszelkich pierwiastków nadzmysłowych rzucić już otwarcie hasło zupełnego wyemancypowania od wszelkiej zależności od świata nadzmysłowego i szukania jedynie szczęścia i dóbr ziemskich.

Najnowsze czasy, wiek XVIII, a szczególnie XIX, są właśnie tym okresem stopniowego emancypowania się ludzkości od Istoty Wyższej i z posłuszeństwa niezłomnym prawom moralnym, złożonym w duszy człowieka przez Boga. Kryzys, który przeżywa obecnie świat cywilizowany, jest właśnie konsekwentnym warunkiem tego obranego ostatnio przez ludzkość kierunku, który ją doprowadza nie tylko do straszliwej pustki duchowej i utraty Królestwa Bożego, które „jest wewnątrz nas", ale również i do stopniowej utraty tej, tak namiętnie szukanej „reszty", która obecnie poczyna się kurczyć i która może zniknąć jeszcze w większym stopniu, gdy ludzkość współczesna, uzbrojona w straszliwe nowoczesne narzędzia zniszczenia, w szaleńczem zaślepieniu i bratobójczej walce pocznie doszczętnie niszczyć cały materjalny dorobek wieków, by następnie swe wyemancypowanie od Boga uwieńczyć, na wzór współczesnej Rosji, bezwzględną zależnością i posłuszeństwem względem garstki bezwartościowych nikczemnych tyranów.

Takie ostateczne mechaniczne zjednoczenie ludzkości całej oznaczałoby właściwie kres procesu historycznego, oraz stanowiłoby zakończenie tego groźnego procesu niwelacji duchowej, która zagarnia obecnie coraz więcej ludzkość w swe potworne szpony, grożąc przykryciem jej w przyszłości

zupełnie całunem śmierci duchowej. Jak kroczy ten proces niwelacji w dziedzinie moralno społecznej, w związku z upadkiem światopoglądu chrześcijańskiego, starałem się wykazać poprzednio i to było właściwym celem niniejszej pracy, ale nie można również pominąć tu chociażby krótką wzmianką faktu, rzucającego się wszystkim w oczy, że cywilizacja nasza załamuje się obecnie nie tylko pod względem moralnym, ale też i intelektualnym, że upada obecnie również nauka, sztuka i literatura i wogóle słabnie rozpęd myśli ludzkiej w dziedzinie teoretyczno-poznawczej, ustępując miejsca hyperkrytyce i sceptycyzmowi. Co do nauki, to już od początku naszego stulecia daje się słyszeć głuchy łoskot min, podłożonych pod jej potężny gmach, a wszystkie teorje i koncepcje fizycznej budowy świata, które do niedawna jeszcze uchodziły prawie za niewzruszone pewniki, obecnie zaczynają tracić swą bezwzględną wartość w oczach ludzi, nie wyłączając nawet teorji heljocentrycznego systemu świata i teorji powszechnego ciążenia, które to teorje przestają już dawać odpowiedź na wszystkie kosmologiczne zagadnienia. Nauka, jak się zdaje, opisała koło — mam tu, ma się rozumieć, na myśli tylko jej teoretyczno-poznawcze wyniki, nie zaś jej praktyczne zastosowania oraz metody badań, które zachowują i obecnie swą bezwzględną wartość — opisała koło, by po 400 latach dociekań i badań stanąć bezradnie przed tem samem nierozwiązalnem X, jakiem pozostaje wszechświat dla umysłu ludzkiego. Obecnie przeżywamy okres, jeżeli nie bankructwa, to w każdym razie wielkiego sceptycyzmu względem nauki, która nie jest już wstanie wypełnić swą treścią duchowej strony człowieka, jak to było możliwem w XVIII lub XIX wiekach, kiedy wierzono w boską niemal i nieograniczoną potęgę rozumu ludzkiego. O upadku sztuki i literatury niema chyba potrzeby rozszerzać się zbyt wiele. Bo dla wszystkich jest on widoczny. Sztuka i literatura upadają ostatecznie przytłoczone straszliwą mechanizacją życia w związku z oderwaniem ludzkości od wszelkich transcendentalnych ideałów, ostatni epigoni wymierają, a następców niema.

Tak więc groźny proces zmechanizowania i niwelacji świata przejawia się we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego, zaś w dziedzinie moralno-społecznej proces ten

znajduje swój wyraz, jak to już przedstawiliśmy poprzednio, w rozkładzie życia społecznego i państwowego, skierowującego ludzkość nieubłaganie ku mechanicznemu zjednoczeniu, przedsmakiem czego może służyć obecny bolszewizm rosyjski. Pozostawałoby jeszcze obecnie odpowiedzieć na pytanie, jakie historjozoficzne znaczenie mieć może chylenie się do upadku cywilizacji współczesnej wogóle, a w szczególe co właściwie mogłoby oznaczać fakt uniwersalnego, mechanicznego zjednoczenia ludzkości, gdyby takowe ostatecznie nastąpiło. Odpowiedź na to pytanie będzie zasadniczo różna u chrześcijanina i u ewolucyjnego monisty, jak zasadniczo różne są ich światopoglądy. Dla monisty życie wszechświata jest tylko wiecznym procesem ewolucji bezosobowego absolutu, światy powstają i światy giną, powstają również i upadają cywilizacje ludzkie na tym jednym z najmniejszych światów, jakim jest kula ziemska, zaś w całym historycznym procesie ludzkości nie należy i nie można doszukiwać się ani pierwiastków celowości ani też pierwiastków etycznych, a zjawiskiem nieuniknionem jest nie tylko upadek wszelkich cywilizacyj ziemskich, ale i ostateczna fizyczna śmierć naszego globu, któraby jednak była tylko nic nie znaczącym epizodem w nieskończonych przestworzach wszechświata, w których proces wieczysty ewolucji bezosobowego absolutu stwarza bez końca nowe światy i nowe formy życia. Do umysłu ludzi o powyższym światopoglądzie nie przemawia zupełnie fakt chylenia się do upadku naszej cywilizacji właśnie w okresie, w którym również upadek światopoglądu chrześcijańskiego doszedł, zdaje się, do swego szczytu; nie mówią im nic katastrofy bez końca lat ostatnich wojny, mory, trzęsienia ziemi, straszliwe burze i powodzie; ludzie ci zdają się nie słyszeć głuchego pomruku morza dziejów, które staje się wyjątkowo burzliwem w naszem stuleciu, ani rozumieć groźnego *memento mori*, jakiem jest bolszewizm dla cywilizacji współczesnej. Wszystkie te zjawiska nie służą dla nich ostrzeżeniem, że ludzkość wkroczyła na zupełnie błędne drogi i kroczy niemi, bo błędnych dróg niema według ich światopoglądu, gdyż świat nie posiada gospodarza i kierownika, a proces kosmiczny i historyczny rozwija się deterministycznie i nieubłaganie w pewnym określonym kierunku,

by, osięgnąwszy pewien najwyższy punkt, rozpocząć ewolucję wsteczną i tak kontynuować bez końca swój wieczysty i tragiczny taniec. Do ludzi o takim światopoglądzie można słusznie zastosować słowa Chrystusa, że mają oczy, by nie widzieć, a uszy, by nie słyszeć, a zaznaczający się obecnie upadek naszej cywilizacji będzie dla nich tylko zupełnie naturalnem i koniecznem drobnem zjawiskiem w oceanie wieczystej ewolucji wszechświata, zjawiskiem pozbawionem wszelkiego głębszego sensu i znaczenia.

Ale całkiem innem musi być historjozoficzne ujęcie zjawiska upadku naszej cywilizacji i wszystkich wydarzeń współczesnych u człowieka o światopoglądzie chrześcijańskim. Dla niego proces dziejów ludzkości i świata wogóle jest procesem, mającym doprowadzić do ponownej jedności stworzenia ze Stwórcą, jedności, zerwanej już w zaraniu dziejów świata. W myśl tego antyczny okres dziejów ludzkości był okresem przygotowawczym do tego zjednoczenia, okresem, w którym zbankrutował wyłącznie ziemski element w człowieku, a człowiek, doszedłszy do uświadomienia sobie dwoistości swej natury, uczuł potrzebę duchowego odrodzenia się. Potem następuje chrystjanizacja świata, która miała się już stać ostateczną drogą, prowadzącą do zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą; jest to drugi okres w dziejach ludzkości, okres wieków średnich z ich dążeniem do podniesienia w człowieku pierwiastka transcendentalnego, duchowego ponad ziemski, cielesny, w celu przygotowania gruntu pod przyszłe transcendentalne Królestwo Boże, w którem stworzenie zjednoczy się ze swym Stwórcą. Okres ten należy uważać za kulminacyjny punkt w dziejach ludzkości, wydał albowiem on największą ilość ludzi, którzy potrafili przezwyciężyć w sobie pierwiastek ziemski w najwyższym możliwym tu na ziemi stopniu, rozwinąć natomiast w sobie pierwiastek duchowy do niesłychanej przedtem i potem doskonałości i mocy. Załamanie się ideologji wieków średnich i stopniowe przejście do nowego światopoglądu oznaczało jednocześnie rozpoczęcie trzeciego, trwającego po dziś dzień okresu w dziejach ludzkości, w którym pierwiastek ziemski w człowieku nie tylko upomina się ze wzrastającą siłą o swe prawa, ale doprowadza do ponownego podporządkowania sobie pier-

wiastka duchowego, już nie nieświadomie, jak w epoce antycznej, ale zupełnie świadomie i wbrew podstawowym zasadom chrześcijaństwa.

Dzieje ludzkości z punktu widzenia chrześcijańskiego dadzą się więc podzielić zasadniczo na te same trzy okresy, jakie są przyjęte w klasycznym dotychczas naukowym podziale historji świata, to jest na okres starożytny, wieków średnich i nowożytny. W pierwszym z nich, starożytnym, ludzkość, pogrążona w ciemnościach duchowych, stawia nieświadomie element ziemski, cielesny ponad duchowy, transcendentalny, ciała ponad duszą: w drugim okresie, średniowiecznym, oświetlonym już światłem Ewangelji, duch góruje, a przynajmniej szczerze dąży do górowania nad ciałem, i wreszcie w trzecim, nowożytnym, ludzkość, świadoma prawdy, stawia jednak ponownie i już zupełnie świadomie pierwiastek ziemski ponad transcendentalny, ciało ponad duszą i fakt ten dla historjozofji chrześcijańskiej staje się jedynem i wystarczającem wytłumaczeniem tego katastrofalnego załamania się cywilizacji współczesnej, na jakie patrzymy.

W jednym z najobszerniejszych i najgruntowniejszych dzieł o średniowieczu, wydanem poraz pierwszy mniej więcej przed czterdziestu laty (*Eucken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*) spotykamy następujący pogląd na dzieje ludzkości: okres antyczny, z jego wyraźną przewagą pierwiastka ziemskiego, nad transcendentalnym, ciała nad duchem, stanowi tezę; okres średniowieczny z jego przewagą ducha nad ciałem i zaprzeczeniem pierwiastka ziemskiego w człowieku — antytezę; czasy zaś nowe mają się stać syntezą, harmonijnem uzgodnieniem obu zwalczających się dotychczas pierwiastków ziemskiego i transcendentalnego. Gdyby autor powyższego dzieła, który był, rzecz jasna, heglistą, pisał swe dzieło w obecnych czasach po wielkiej wojnie światowej, nie przyznałby niezawodnie epoce naszej charakteru syntetycznego, a odrzuciłby, najprawdopodobniej, i sam heglowski schemat dziejów. Zaiste bowiem czasy nasze nie mają w sobie nic z harmonji i syntezy; przeciwnie, są one dla historjozofji chrześcijańskiej zupełnie wyraźnym okresem, w którym elementy zła stają do otwartej walki z pierwiastkami dobra, założonemi w ludzkości

przez chrześcijaństwo, okresem, będącym według wszelkich oznak początkiem ostatecznego zmagania się tych pierwiastków, które w myśl nauki chrześcijańskie nastąpić musi, by zarówno dobro, jak i zło dojrzały ostatecznie w świecie, zaś obecny upadek naszej cywilizacji stwierdza tylko bezwzględnie istnienie nieubłaganego prawa, iż podcięcie niewidomych korzeni ludzkości w sferze nadzmysłowej sprowadza nieuniknienie uwiąd jej również w sferze widomej, zmysłowej. Gdyby zaś przejawiający się obecnie proces ogólnej niwelacji i upadku wszystkich instytucyj ludzkiego współżycia miał doprowadzić ostatecznie do mechanicznego uniwersalnego zjednoczenia ludzkości na wzór starorzymskiego, to fakt ten dla historjozofji chrześcijańskiej byłby tylko dowodem, że samodzielny proces historyczny ludzkości jest już na ukończeniu i że zbliża się wtóra, przepowiedziana pełnia czasów, po której może nastąpić jedynie bezpośrednia ingerencja Boża w sprawach świata.

Inż. Adolf Kliszewicz

Wrogowie hetmana Żółkiewskiego.

Paszkwil na hetmana Żółkiewskiego znajduje się w jedynym dziś rękopisie bibljoteki Krasińskich, według nadpisu podany był na sejmiku wiszeńskim 12 października *(sic)* 1618 r. i dotąd wcale nie był znanym. Budzi nadpis pewne wątpliwości w tem, że data brzmi października a sejmik odbył się w grudniu, dalej że mówi o szlachcie województwa ruskiego i podolskiego, znajdującej się na sejmiku wiszeńskim, a sejmik w Wiszni w owym czasie, jak wiadomo, służył jedynie województwu ruskiemu. Ponadto niema podpisów na tym akcie sejmikowym i nie wiadomo, czy odpisywacz opuścił podpisy czy też nie było ich wcale — a jeżeli tak było w oryginale, bez podpisów, czyli jeżeli pismo było paszkwilem, natenczas powstaje trudność w objaśnieniu powodów, dla których o sejmiku tym bardzo mało wiemy, lubo niewątpliwie pewne zarzuty, w paszkwilu tym znajdujące się, musiały być przedmiotem obrad sejmikowych, skoro następnie odbiły się na obradach sejmowych.

O tym październikowym *(sic)* sejmiku przedsejmowym w Wiszni odbytym wiemy bardzo mało, gdyż ani uchwał sejmikowych ani instrukcji posłom na sejm danej nie znamy. Wiemy z późniejszych protestacyj, że co do żądanych poborów na poparcie wojny przeciwko Tatarom i na obronę kresów, nastąpiło rozdwojenie; ziemie lwowska i przemyska, zgodnie z uchwałą późniejszego sejmu styczniowego, czyli zgodnie z przedłożeniem królewskiem uchwaliły dwa łanowe pobory i trzeciego część trzecią, natomiast żołnierza powiatowego i szafunek poborami zniesiono, coprawda dopiero na sejmiku relacyjnym w kwietniu 1619 r. Natomiast ziemia

sanocka dała pobory mniejsze, aniżeli żądane na powiatowego żołnierza, poborcy na sejmie obranego nie przyjęła, uchwalając pobory składać do rąk kasztelana sanockiego, który wprawdzie sam pobór drugi złożył, ale co do innych ziemian puścił to na zdanie braci. [1])

Jakkolwiekbyśmy tłumaczyli ten rozdział ziemian na dwa stronnictwa w sprawie poborów, niewątpliwie świadczą one o opozycji przeciwko hetmanowi, od którego wychodziły projekta podatkowe w sprawie obrony kresów a zatem i wysokość i sposób podatkowania (Żereła VIII N. 137), a tu na sejmiku wiszeńskim tak co wysokości podatków jakoteż i co do sposobu ich użycia nastąpił rozdział. Gdybyśmy do tego rozdziału ziemian ze względu na opozycję przeciwko hetmanowi za dużą przykładali wagę, tedy z analogji co do sąsiedniego sejmiku bełzkiego wnosić musimy o opozycji sejmików przeciwko hetmanowi. Oto ziemianie bełzcy polecają na swym sejmiku (instrukcją z 11 grudnia 1618 r. C. B. 203 p. 540) posłom na sejmie oskarżyć hetmana o najazd tatarski w głąb ziemi bełzkiej tegoż roku zaszły, z którego to powodu sama dobra reputacja zdarta jest, dalej zażądać odpowiedzi, dlaczego Rzplta asekurowana przed rokiem pokojem (jaruskim czyli pod Buszą) tyle szkody teraz poniosła przez zniszczenie Pokucia i ziemi lwowskiej. I dalsze punkty instrukcji tej bełzkiej dla posłów na sejm wysłanych, nie świadczą o przyjaznych chęciach ziemian dla hetmana. Zażądano wyjaśnienia z powodu nie wysłania posła do Turcji, polecono wieść wojnę obronną pospolitem ruszeniem, jak wiadomo, przez hetmanów niecierpianem. Strusia kazano wyzwolić z więzienia a Cieklińskiego restytuować pewno nie z przychylności ku hetmanowi, który obydwu tych ziemian nie znosił. Jak się z późniejszego rozbioru przekonamy, zarzuty podobne powstawały i na innych sejmikach.

Możliwość paszkwilu na wiszeńskim sejmiku z 1618 r. nie jest wykluczona, owszem prawdopodobieństwo napisania i rozpowszechnienia jest niemałe — i sam wzgląd na wy-

[1]) Sejmiki wiszeńskie. T. I, Nr. 121 i 122 cf. sejmik kwietniowy 1619 r. pod N. 120.

bitną osobistość hetmana domaga się wyjaśnienia tej sprawy, które uzyskać można z poznania stosunków współczesnych a mianowicie stosunku hetmana do szlachty, jak wogóle do najważniejszych spraw tak Rzpltej, jak i jej sąsiadów.

W państwie parlamentarnem, jakiem była Polska za Zygmunta III, w którem sejm o wszystkiem stanowił, a na sejmikach żądania i projekty królewskie omawiano i odrzucano albo przyjmowano, czyny obywatela czy też dygnitarza Rzpltej podlegały ostrej krytyce sejmików i sejmu. Stąd to mnóstwo cenzur obywatelskich na sejmikach i sejmach, pisanych i drukowanych, oblatuowanych w aktach sądowych, wpisywanych do diarjuszów, do współczesnych miscelaneów a ilustrujących ówczesne życie polityczne, jako bujne i tryskające aż nazbyt luźną wolnością. Nikt nie był wolny od cenzur parlamentaryzmu, nie wyłączając króla i jego rodziny.

Hetmani i ich czyny były częstokroć przedmiotem krytyki sejmikowej lub sejmowej, coprawda za wielkiego Jana Zamojskiego bardziej dodatniej aniżeli ujemnej. Bezwzględny stronnik Zamojskiego, jakim był Żółkiewski, narażał się kilkakrotnie na niebezpieczeństwo, broniąc na sejmikach i sejmach swego patrona, dobrodzieja, którego cenił jako prawdziwą wielkość tak w polityce jak i w dziełach wojennych. Wymowny a odważny, umiejący uzasadnić i obronić podjętą myśl lub zamiary swoje, oświadczał często, że wrzasku sejmików się nie obawiał. Owszem już jako poseł, jako dygnitarz powiatowy, nie tylko że występował na sejmikach, ale nadto wpływał na nie, tworząc obok siebie koło przyjaciół i stronników, przy pomocy których rządził niemal obszernemi ziemiami kresowemi. Takimi przyjaciółmi jego byli późniejsi dygnitarze ziemi lwowskiej i innych kresowych, jak Jan Swoszowski, Aleksander Bałaban, Piotr Ożga, Aleksander Trzebieński i inni. W czasie rokoszowym hetman polny, jako kasztelan lwowski zwołuje Żółkiewski dygnitarzy województwa i jak 1607 r. zachęca ich do wystąpienia przeciwko rokoszanom. Wpływa dobroczynnie na sejmiki, popierając propozycje poborów na wojsko, zachęcając własnym przykładem do ofiarności opłacaniem wojska z własnych funduszów, tak że sejmiki żądały zwrotu wydatków

hetmanowi a prawie zawsze pochwalały jego dzieła, jak np. wyprawę orynińską i pakta pod Buszą czyli Jarugą.

Stosunek hetmana do szlachty był patrjarchalny. Uważał ją za młodszą brać, zapraszał do domu i do obozu, godził zwadzonych, opiekował się nią, sposobił do poparcia planów obrony kresów, słowem kierował ziemianami zawsze na korzyść ojczyzny a nigdy w celach osobistych. Też ceniony był hetman przez osoby wybitniejsze, światlejsze, które zdolne były objąć umysłem całą wartość energicznej a mądrej działalności tego męża na kresach. Ale większość szlachty nie doceniała wielkości charakteru ani też prawości zamiarów i działań hetmana. Kto setki razy upominał ziemian do obrony kresów i wzywał licznemi uniwersałami do łączenia się z wojskiem, kto osobne listy pisywał do starszyzny ziemskiej, a gdy powolni jego prośbom przyszli do obozu, rozciągał nad nimi rząd hetmański, ten od odwykłej od wojskowej dyscypliny szlachty nie mógł być szczerze lubiany. Napomnieli go rokoszanie, by zadość czynił przysiędze hetmańskiej i konstytucjom. Oto jak odpowiada braciom rokoszowym: Napominanie przyjmuję wasze, prosząc byście wasze rady kierowali do dobra i spokoju Rzpltej, iżby zatrząśniona szturmem jakim popędliwym do ostatniego, strzeż Boże, niebezpieczeństwa nie przyszła! Hetman nakłania do spokoju, do rozwagi, ale nie przyjmuje życzeń i odrzuca rady braci młodszej. Byłbym niewolnikiem, mówi on na sejmie, gdybym postanowieniu rokoszan podpadać miał. Pisze bowiem o nich, że wzgardzili władzą, od Boga nam daną, węgierskie i włoskie obyczaje, przez które tamte państwa poginęły, na naród nasz, tem nigdy niepokalany wnosząc. Oto jak ich cenzuruje: Bez wiedzy i rady naszej odmieniają króla, trybunał z miejsca ruszyli, wszystkiemi środkami do uspokojenia podanemi wzgardzili, królowi bitwę wydali, wszystko, cokolwiek być może do zniszczenia i zamięszania ojczyzny czynią. Przybyłem tu do Krasnego Stawu, ogłasza hetman, abym pokój wewnętrzny zatrzymywał, swawolnym kupić się nie dał, ludzi wszelakich, szlachtę i mieszczan od krzywd bronił. Rokoszanom grozi, że czas już, byście się już obaczyli a z tego zamydlenia oczy sobie otarłszy, iżbyście więcej nie zabawiali się przy tych ludziach (roko-

szanach), inaczej opowiadam się, iżby przyszło mi przeciwko tym czynić, jako przeciwko nieprzyjaciołom ojczyzny. Taki mąż mógł być przez współobywateli szanowany, lecz wysoka etyka jego odpychała zbytnich lubowników równości braterskiej i wolności szlacheckiej od szczerości i przyjaźni. Nie ufano mu, zarzucano niestateczność, zawisłość od dworu, lubo nuncjusz Rangoni w czasie sejmu 1605 r. wyraźnie pisał do Rzymu, że Żółkiewski nie cieszył się wcale sympatją dworu.[1]) W kołach szlacheckich sądzono, że dawny Zamojskiego uczeń nie może być stronnikiem króla, pomawianego o zdradę Rzpltej i zagrożonego rokoszem, toż mnóstwo wierszyków ironicznych, pomawiających hetmana o niestałość, spotykamy w współczesnych tekach szlacheckich i Miscellaneach w rodzaju tego:[2])

Morze jako jest w sobie niestateczne
Odmiany pełne, dosyć niebezpieczne,
Kto po niem pływa może zwątpić w sobie
Jak też w Tobie!
Jeleń stara się jako jeno może
Rogi swe zruszyć. Ale ty nieboże
Wziąłeś je na się i wszyscy je widzą
A przytem szydzą!

Łatwo odgadnąć, z którego to obozu płyną te zarzuty jak:

Koń wodze przerywa, Ty chociaż nie koń, przecież się zerwała
Stateczność trwała!
Orzeł, gdy dzieci jego nie patrzą w słońce zrywa je z gniazda;
Mogą Cię bracia, żeś nie patrzył w cnotę
Wyrzucić o tę!
Łasica zmienia się, bywa szarą, białawą; Tyś przyoblekł białą cnotę szarą
Jako maszkarą!
Jarzmo wołami rozrywa się, kiedy rozpuszczone,
Tak też człowiek w umyśle mały
Biegnie niestały.
Arfa pod ręką mistrza głos piękny wydawa,
Wdzięczniejszy język, muzyka prawego:
W słowie jego!
Straż biorący na się bierze kamień by być czujnym, Tyś straży powierzonej
Był zdrajcą onej!
Gryfa dano za herb cnocie i dzielności, w Tobie niedopierz ledwie służyć
Biedny nieboże! [może,

[1]) Strzelecki, Sejm 1605 z Tek Rzymskich 54; depesza Rangoniego 5 lutego 1605 r.

[2]) Rp. Czart. 339 p. 517 a.

Porównywano go dalej z wilkiem, krukiem, cielęciem, Ewą, za niestałość z raju wygnaną; tyś choć mężczyzna a nie białogłowa, straciłeś słowa! Jeżeli rokoszanie osławiali hetmana polnego swemi wierszykami to dodać należy, że wodzowie rokoszowi, taki nawet wybitny rokoszanin, Jan Szczęsny Herburt, wtrącony do więzienia na żądanie hetmana, nie uważa go za niestałego, zaprzedanego królowi zmiennika. To nasze więzienie, mówi Herburt (Rp. Czartor. 1577 p. 209), nie poszło z woli króla, ale i urząd wojskowy (Żółkiewski, hetman polny) inakszym sercem i podobno nie bardzo złym do tego przywiedzion. A przecież Herburt podpisał rewers zaniechania buntów i to pod egzekucją starościńską, a nawet przy pomocy zbrojnej hetmana. Był hetman postrachem, ale tylko dla uchylających się od praw Rzpltej i przez tych był niecierpiany i obmawiany.

Szczególniej wojskowi mogli mieć przyczynę niechęci i obmów przeciwko hetmanowi, gdyż za przestępstwa w dyscyplinie gromił ich i karał i jak Lisowczyków listami obszernemi wzywał, „żeby nie wnosili zmazy i zelżywości na swą i narodu sławę" (Pisma 256). Starali się, jak Ciekliński, wódz skonfederowanego pod Moskwą wojska polskiego, pochlebstwami ująć przestrzegającego dyscyplinę wodza. Żyj nam długo i szczęśliwie sławny i wielki hetmanie, odzywał się doń Ciekliński, jako do hetmana polnego, ale te jego pochlebstwa nie czyniły wrażenia na umyśle wodza, który z szablą w ręku układał się z buntującymi się lub zbuntowanymi żołnierzami, a w 1615 r. oświadcza gotowość swą królowi przeciwko kupom swawolnym pod Karwackim i innymi, którzy nabroiwszy w Polsce chcieli uchodzić do Węgier albo do Turek. Nie zaskoczyli oni hetmana nieprzygotowanego; on bowiem, jak sam pisze, nie pozwolił im wydychać i niczego nie zaniedbał, coby dopomogło do ugaszenia tego pożaru, wznieconego przez tych, którzy biskupy i senatory chcieli najeżdżać, palić i majętności ich rabowali, jak w halickiem Chodorowskiego. Surowością takie postępki trzeba hamować, pisze hetman do kolegi swego litewskiego Radziwiłła, gdy tenże u siebie swawolników poskromił. Tych swawolników, na których skarżyli się wołyńscy i kijowscy obywatele, pisze do króla w czerwcu 1618 r., napominałem

i porozbiegali się; mam ich w Busku, w Kamionce w więzieniu; są w Sokalu, gdzie na klasztor bernardyński rzucili się; co z nimi czynić, pyta się króla. Oczywiście tacy wojskowi przestępcy mieli hetmana na wątrobie, bo jak sam mówi po rozgromieniu Karwackiego, nie uszedł inwidii i obmówisk. (Żereła VIII, 206). Wiadomo nam, że rotmistrz Maskiewicz w pamiętniku swym dziwuje się, że w obozie cecorskim nie znalazł się taki, któryby hetmana uśmiercił.

Nie mniejszy od wojskowych żal czuli ku hetmanowi sejmikowicze ci, którzy dążyli do nieograniczonej niczem wolności szlacheckiej, a których hetman wcale nie oszczędzał. Oto co pisze o nich: Od Sandomierzan pochodzi zaraźliwy jad, który im dalej tem bardziej zanieczyszcza Rzpltą. Oni na tych sejmikach posłom określają, aby inaczej nie czynili, nie pozwalali, jedno jako oni uradzili; a jeśli sejm inaczej postanowi, aniżeli oni chcieli, żeby oni to posądzali. Palec jeden ma definiować co do całego korpusu należy, woła nieprzyjaciel nierządnej wolności. Nie dziwna, że na niejednym sejmiku oburzała się szlachta na wroga *liberum veto.* Dzierżawscy królewscy nie lubieli go z powodu nakłaniania ich do ofiar na wojnę, do dostawiania żołnierza wybranieckiego, do ukrócenia swawoli kozackiej, którzy z łupów żyć zwykli. (Żereła VIII, 216, 92).

Ale i wśród magnatów miał hetman wielu nieprzychylnych. Synowie magnatów niech wojska nie opuszczają, pisał hetman do króla w czerwcu 1619 r., lub skarżył się na sejmie, gdy oni stróżów miast naszych szlacheckich z Sinic, Kajnar, Sawrani zganiali na szkodę ziemian (Vol. l. III, 282). W szczególności utyskiwał i na sejmie i w listach do króla na tych, którzy kilkakrotnie wtargnęli na własną rękę do Mołdawji, aby tam osadzić Mohyłów. „Na tych, co wtargnięcia do Wołoch są przyczyną, nie nowe konstytucje kuć, bo już są o tem, ale egzekucją skarać tych, którzy to uczynili". Przyczyną napadów tatarskich, kłótni z Turkiem są chadzki nieporządne naszych do Wołoch, mówi hetman na sejmie warszawskim 1618 r. (Pisma 302) i inkursje kozackie, którym zabiegać potrzeba, aby stąd Rzplta do czego złego nie przyszła. Poganie się objątrzyli za ową chadzkę naszych do Wołoch. Przeklinał Job święty dzień narodzenia swego,

przeklinam ja też dzień nieszczęśliwy. Od tego czasu, jak z pieca na głowę; wzięli serce poganie, zajuszyli się, lekce znieważyli lud rycerski. Nawet trudno mu o zaciężnych „przez te wołoskie niepotrzebne wojny; wyginęło ich niemało, potracili konie i rynsztunki, patricii zaś opuszczali służbę ojczyzny". (Żereła VIII, 193, cf. 201). Tak skarży się hetman, a w liście do kanclerza lit. z 8 września 1612 roku (Rp. 6, Jag. 3596, Nr. 13) mówi, że pomawiano go nawet, że był sprawcą owych konfederacyj żołnierza moskiewskiego i kładą tę kalumnię złośliwi, żem ja ich pobuntował, z Moskwy wywiódł. Nic się na tem nie poruszam, czas a rzecz sama odkryje szczerość i niewinność moją... Nędza, niedostatki, niepłaca, ta ich pobuntowała — nie ja, ani inszy nikt. Oczywiście, że Potoccy, Wiśniowieccy, Koreccy, Kalinowscy nie byli hetmanowi wdzięczni za te utyskiwania na sejmach, wobec całej Rzpltej i króla. Owszem przeszkadzali obronie kresów, szerząc niezadowolenie i podejrzenia. Oto czytamy o klęsce, zadanej kresom przez najazd Tatarów we wrześniu 1615 r. na Podole i Ruś. Hetman nie miał wojska, nie miał sił na odparcie, pisze jakiś kresowiec do ziemianina na kresach, mającego osiadłość i tak tłumaczy: ludzie tak ospali są albo increduli, że ani przestrogom hetmańskim, ani uniwersałom króla wierzyć nie chcą... Wiedząc z sejmu, że kwarciany żołnierz służbę wypowiedział, wiedząc, że nieprzyjaciel groził, gotował, szedł, a przecież każdy *in utramque aurem* spać wolał, niźli się do hetmana garnąć. Żal się Boże... tłuką się od kąta do kąta, a umykają gdzie kto może...! By tu najczulsi byli stróżowie wojenni, by najochotniejszy pan, by najpilniejsi przy nim urzędnicy, kiedy *suspicionum plena omnia*, kiedy konfidencyj niemasz, kiedy zgoła niczemu nie wierzą, ani ufają.,. bodaj źle zginął, który *privatae utilitatis appetitu* psuje ludzie i czasy. (Rękop. bibl. Cieszyńskiej Nr. 2, p. 234). Tak pisze dotknięty klęską ziemianin w przedchwili wyprawy magnatów kresowych, Koreckiego i Wiśniowieckiego, bo Potocki był w niewoli, na Wołoszczyznę celem posadzenia młodziutkiego Aleksandra Mohyły na tronie mołdawskim. Bronić nie było komu ojczyzny, gdyż zaciągnięto lud zbrojny do Mołdawji... Cały kraj wołał o pomstę na ambitnych zięciów Mohyliny a swa-

wola ich odbiła się i na Ukrainie, gdzie chłopstwo, jak pisze królowi hetman (ibidem 260), szkody niezmierne we włości czynią, dwory szlacheckie najeżdżają, starostę winnickiego Bałabana dobywali. Dobrzeby było zesłać na Ukrainę jakiego senatora — doradzał królowi hetman — dla zahamowania swawoli. Oczywiście Koreckiego pojmali Tatarzy a dumnę z synami Aleksandrem i Bohdanem odesłali Tatarzy do Carogrodu.

Wszakże hetman jeszcze w 1619 r. radzi na sejmie najazdy na wołoską ziemię zabronić, pokarać i kozackie zbrodnie zahamować; i nic nie mogło bardziej upokorzyć a zarazem i podrażnić ambicji magnatów owych, jak owo kładzenie ich wypraw na równi ze zbrodniami kozackiemi tj. z wyprawami Kozaków zaporoskich na Turków, na Czarne Morze.[1]) Ale hetman surowo przestrzegał prawo i sam dawał przykład poszanowania prawa i (jak 1600 r.) głosił, że „bez nauki i rozkazania króla, nie śmiałby za granice koronne wysyłać lub wywodzić ludzie służebne", a nawet szlachtę, która nad wolę i rozkazy króla była przy Michale Walecznym, wzywał do powrotu do ojczyzny. Kto wreszcie ostatnim listem do króla jakby testamentem upominał, by najazdy na wołoską ziemię zabronił i pokarał, *ut statueretur exemplum*, kto dążył do egzekucji banicji, rzuconej na Zborowskiego, ten nie mógł być przez magnatów kresowych lubiany. I magnaci i szlachta nie lubieli takich upominań i były one tylko źródłem obmowy. Toż nie dziwna, że Zbigniew Ossoliński w pamiętniku swoim z przekąsem, z ironją mówi o działalności Żółkiewskiego.

Źródłem tychże obmów były także i polityczne przekonania hetmana, który wraz z królem podzielał niepopularny w Polsce kierunek przyjaźni z Habsburgami. Wszakże nikt inny, jak sam Zamojski był wrogiem takiej polityki króla, a Żółkiewski stał wiernie przy kanclerzu i przeciwko małżeństwu z drugą Austrjaczką, Konstancją, siostrą zmarłej królowej Anny, pierwszej żony Zygmunta III, mówił na sejmie wymownie i bardzo stanowczo. Teraz od czasu traktatu

[1]) Za powodem też hetmana zapadły Konstytucje zabraniające wypraw owych na sejmie 1619 r.

polsko-austrjackiego z 1613 r. a bardziej jeszcze po wystąpieniu na widownię księcia Betlen Gabora, okrutnika i kreatury Turków, a narzędzia w ręku zawistnych Habsburgom protestantów, stanął hetman po stronie cesarza i katolików przeciwko Betlenowi, lidze i protestantom. Miał na oku poparcie cesarza przez Lisowczyków, którym ułatwiał zaciągnięcie pod chorągwie cesarza, zwracał pilną uwagę na historję tego domu, jako wroga Turków i ostoję katolicyzmu, rozczytywał się w kronikach austrjackich i wojnach Austrji z Turcją. Słowem Żółkiewski opuścił nieprzejednane dawniej stanowisko Zamojskiego. Odgadnąć łatwo, że ta zmiana przekonań politycznych szlachcie się nie podobała. Wietrzono w tej zmianie chęć zerwania dotychczasowej, ulegającej Porcie i przyjaznej Turkom polityki Rzpltej, o ile, że nieuchronnej wojny z Turcją się obawiano i wszelkiemi sposoby ją wymijać kazano. Pobory, wydatki na wojsko, wojna z Turcją były to hasła niepopularne w Polsce a znienawidzone przez szlachtę. Wolała szlachta, nawet kresowa, dawać haracz Tatarom, dać się wyzuć z wpływów na naddunajskie kraje, na Siedmiogród i Węgry, byle tylko nie wojować z potężną Turcją, która już już następowała na Polskę, na Kamieniec a groziła z Budzina Krakowu. A że hetman na sejmikach i sejmach zapowiadał i oceniał jako groźny ten kierunek nowy Porty, rozpanoszonej, sięgającej już Karpat i Dniestru i kuszącej się o opanowanie Polski, nie dziwna, że był niemile słuchany, co bardziej, że ziemianie kładli nań winę, jako na sprawcę tego rozwielmożnienia się Porty, grożącej kresom, napastowanym przez zawisłych od Stambułu Tatarów. Otóż i powody nienawiści tych, którzy nie szczędzili imienia hetmana, zarzucając mu na sejmikach 1618 r. nędzny traktat z Turcją pod Buszą (Jarugą), że nie wiedział o Tatarach, którzy z tego powodu szerzyli spustoszenia na kresach, że był nieśmiały, nieczuły i niedbały w powinnościach, że nie wydał Tatarom bitwy pod Oryninem i że trzeba usunąć takiego męża od urzędu hetmańskiego wielkiej buławy, świeżo mu przez króla nadanej, a obdarzyć nią zasłużeńszych, których mianowano, a byli to nieprzyjaciele hetmańscy.

Takie zarzuty i wnioski formowano przed sejmem sty-

czniowym 1619 r. na sejmikach kresowych, aby je zadać na sejmie, gdzie — jak hetman mówił — jest plac, aby mnię każdy śmiele winował. Na sejm ten jechał kanclerz chory, ale jak pisał do Tomasza Zamojskiego, „na sejmie być potrzeba, a żyć nie potrzeba", oświadczał chęć złożenia buławy w ręce króla po usprawiedliwieniu się z zarzutów, „bo czas mi na odpoczynek, nie tylko od niewczasów, ale i od języków ludzkich" (Pisma 338—348), bał się bowiem, aby dla inwidii, dla niewdzięczności, którą ponosił, mógł godnie dalej ojczyźnie służyć. Inwidię tę i niewdzięczność okazały mu nawet kresy. Jak się bowiem dowodnie przekonywujemy, nawet na przedsejmowym wiszeńskim sejmiku znaleźli się tacy, którzy nie oszczędzali imienia hetmana, tego męża, który tyle trudów i prac ponosił w obronie kresów i bardzo się przyczynił do podniesienia kresowych obszernych ziem i do obrony ziemian i ludu kresowego. Otóż i świadectwo samego hetmana, że spotkały go ciężkie od ziemian zarzuty, na które na sejmie styczniowym 1619 r. odpowiedział.

II.

Zarzuty paszkwilu sejmikowego. Refutacja hetmańska. Pochwały na sejmie oddane hetmanowi.

Jaką jest treść skargi tej na hetmana podanej na sejmiku październikowym wiszeńskim dnia 12 grudnia (*sic*) 1618 r., według rękopisu bibljoteki Krasińskich 260 p. 1 i n., przez szlachtę województwa ruskiego i podolskiego (*sic*).[1])

Skarga — raczej paszkwil, chociaż zapewne sporządzono kilkanaście podpisów sejmikowiczów, wychodzi od założenia, że widoczne nieszczęście Rzpltej jest skutkiem niedbałego i nieżyczliwego Rzpltej sprawowania hetmańskiego urzędu. Widoczne to było w rokoszach, w wojnach moskiewskich, kosztach, zgubie szlachty. Okrutny nieprzyjaciel (Tatarzy) nastąpili na nas, łupią domy, niszczą; płacz chrześcijan niebiosa przeraża, a wróg odjeżdża z triumfem, z pociechą, nie pomszczony. Na Pokuciu kościoły chrześcijańskie i rodziny zniesione, wsi popalone, obywatele w okrutnym pogańskim jasyrze, bliscy tego, by w meczetach a nie w kościołach chwalili Boga. Nieprzyjaciel nie przestaje najazdów. Hetman,

[1]) Stara sygn. N. 3408.

mając 20.000 wojska, nie chciał wydać bitwy wrogowi. Kwarcianego żołnierza niema. Dawni hetmani małemi wojskami gromili nieprzyjaciela, ale w hetmanie żadnej cnoty niema; dba tylko o rozgłos i piękny dostatek. Tak mówi paszkwil o mężu, który całe życie jako Spartanin żył i na kwietniowym sejmie 1616 r. powtarzał słowa Catona Censuriusa, że *duobus malis laborare civitatem: avaritia et luxuria*, że *patricii deserunt* służbę Rzpltej a udaliśmy się na rozkosze, na delicje, na spokojne życie, na kochania się w ogrodach, na peregrinacje, a służbę Rzpltej puściliśmy *in levissimos homines, quibus nec fraus nec fides*... Pokój buduje ten polski Fabiusz na traktatach; oczekiwa, nie zwodzi bitwy, słowem wojuje, szabli nie dobywając. Jest to tchórzostwem apelować do króla, zamiast bić się z wrogiem, bo i na rokoszu wolał *fuga salutí consulere*, niźli męstwo przy boku J. kr. Mści pokazać. A przecież zasiada w senacie i trzy starostwa posiada i jak uciekał, tak albo walczyć, albo uciekać będzie. Teraz pamfleciarz uderza na rodzinę i bliskich hetmana.

Albo pan krajczy — gdyby to chudy pachołek uczynił co pan krajczy (Jan Daniłowicz), jużby dla wstydu do wojska zajrzeć nie mógł. Kiedy do stołu służy, fortelów zażywa; kiedy bić, w nogi! Panie starosto trębowelski, Ożga, powiedz zdanie o hetmanie! Napisał Otia Krasamowca! Dwa są sposoby wojowania siłą lub układami. O przeklęty zdrajco, o wszeteczny łgarzu! A przecież ludzie odpierają krzywdy wszelkiemi sposoby, kto tego nie uczyni, opuszcza ojczyznę, przyjaciół czy sprzymierzeńców. A gdy nieprzyjaciel najeżdża, żołnierz nie piórem czy też językiem walczyć ma. Mści panie Gujski, powiedz swe zdanie! Jeden *per senectutem*, drugi *per insufficientiam annorum*, z ohydą sławy polskiego narodu, przywiedzie o zgubę kraje ruskie! Ty zły hetmanie — ciągnie dalej paszkwilant — najadłszy się, łaknąć począłeś; czem więcej masz, tem więcej pragniesz czego nie masz! Fałszywy stróżu, nie powiesz o sobie: o *fortunatam me consule Romam!* O starosto hrubieszowski — zwraca się do syna hetmańskiego — bo *non procul a stipite suo poma cadunt* — i ty będziesz wolał kupczyć, niźli wojować albo ojczyźnie służyć! A o siostrzeńcu hetmana, Bałabanie mówi: Nie wspomnim o chrześcijańskiej wiary panu (był schizma-

tykiem) *qui nunquam male numquam bene.* Nie zapomina paszkwil i o Tomaszu Zamojskim, kuzynie hetmana: Tomaszu, woła nań, pomnij, iż *fortes creantur fortibus et bonis...* a ty czemu się tak Hiszpanją bawisz, kiedy ojczyźnie służyć potrzeba, lepiej się było do Węgier przejechać, wciąż tam doświadczenie wojenne, jak wojsko szykować, jak w polu stawać, bo my się z Hiszpany bić nie będziemy. Zostawszy wojewodą podolskim, nie w Zamościu rezydować, albo po stawie ryby łowić z wędą, albo z kuszy wróble strzebać... ale Podola od nieprzyjaciela bronić. Sława przodków przez Cię podeptana, jeśli nie chcesz *condolere vices nostras, consulere patriae,* przynajmniej o krzywdę Bożą dbaj (zamiast) *quaerere parta lucri,* traktuj z Moską o pokój a nie odbiegaj swoje i nie dajmy zasiadać ojczyzny pohańcom!

O wstańcie z mogił Mużyłowie, Buczaccy, Jazłowieccy, Strusowie... brońcie osierociałe swe dziedzictwo! woła autor paszkwilu, jakby chcąc pogrzebać i hetmana i jego stronników.

A po takiej apostrofie zwraca się paszkwilant do króla. Chciej królu niecnotę złego hetmana zapłacić karaniem, rozdaj jego majętności, beneficia Rzpltej, których niegodnie zażywa. Jest dosyć w Polsce ludzi wojennych, życzliwych ojczyźnie: Sieniawski, potomek zacnych wojewodów![1]) Gdyby byli inni, jak hetman, inaczejby było. A kto Moskwę stracił; on co się do swej Reginy kwapił. Gdyby tego nie uczynił, natenczas nie byłoby do buntu, sedycji przyszło! Wołoską ziemię dobrowolnie, bez gwałtu i bez kondycji puścił Turkom; teraz Podole, Wołyń i inne województwa Tatarom dał czy przedał. Jużby się o Małopolskę i Wielkopolskę kusili, gdyby rzeki ich nie broniły.

Paszkwilant w ciągu dalszym coraz bardziej zdradza, że nie o zasadę mu idzie, lecz że występuje jako rzecznik

---

[1]) Nie wiadomo, o którym tu Sieniawskim mowa. Synowie Adama Hieronima wystąpili tego roku ze skargą przeciwko Żółkiewskiemu o wypędzenie ich z wójtostwa jaworowskiego C. Leop. 372 p. 915. C. Leop. 373 p. 2413. Tegoż właśnie roku otrzymał Żółkiewski po Adamie Hieronimie Sieniawskim starostwo jaworowskie i związał się na podstawie swego przywileju C. L. 372 p. 1086. Nadanie starostwa jaworowskiego z r. 1619 w Metr. Koronn. ks. 163 p. 291.

nieprzyjaciół hetmańskich. A Zborowski Alexander, woła z patosem, plemię wielkich hetmanów a cóżeś mu za to (za co pytamy?) królu dał? Międzyrzeckie starostwo! Większą podziękę otrzymał od bankietu, którym go pan krakowski (Ostrogski Janusz książę) poczcił, a godniejszy był za odwagę swą, aniżeli ten woskobójnik, starosta kamieniecki, który *arte et mamona stipulatus* niegodzien go, bo miłuje cudze żony. Tak mówi o Aleksandrze Walentym Kalinowskim, który pod Guzowem 1500 konnych stawił królowi. Godniejsi Potoccy, ciągnie dalej autor, nie targował się o skóry, o chudoby nasze, nie wydzierał władzy W. Kr. Mci do podawania województw albo hospodarstw wołoskich. Tak mówi prawdopodobnie o Janie Potockim, wojewodzie bracławskim, gdyż zaraz dodaje: A brat jego Jakób Potocki, dzielny syn Marsa; na Węgrzech dobrze wojny poduczył się w młodości, gdy Turkom karki ucinał. *Virtus per ardua tendit!* I on (tj. hetman) był nim przedtem, ale mu Regina po drabinie łazić kazała! A Starosta feliński (Stefan Potocki) zawsze stawający *pro republica* i W. Kr. Mci! A książę Korecki; Jego nie szable tureckie i tatarskie, ale zwojowała złość i niecnota złego hetmana. O zdrajco matki swej zabijając ją! Neronie okrutny! Przepominasz Strusia — woła do króla — a coś mu naznaczyć raczył? Halicz! A gdyby go Moskwa chociaż na sądzenie roków przysłać chciała, ledwiebyśmy go za zamianę Ożgi dali! A Zbarascy? A Korybut Wiśniowiecki, a Ostrogscy! A przecież łgarze nie sekretarze o Rzpltej radzić nie mogą, a owi zaś *tres venerabiles patres* przy boku W. Kr. Mci jako dioskurowie, nie umieją krzywdy króla odeprzeć. O niema prawdy na świecie! Pojrzawszy na upadek komor ruskich i podolskich zechcież się parać a gdyś nie zechciał się zmiłować, musielibyśmy z cesarzem tureckim się układać... kończy to upomnienie dane królowi.

Na ten paszkwil, jak pisma takie zwał sam Żółkiewski, [1]) odpowiedział hetman na sejmie warszawskim 25 stycznia 1619 r. Mamy dwie uzupełniające się wzajem relacje o tej mowie

[1]) Np. Żereła do Ukrainy Rusi VIII p. 206. Mówi: paskwilusze o mnie rozpisywano, przyczytając mi saevitiam przeciwko krwi swojej (z racji pokarania Korwackiego) lub też z racji opuszczenia ks. Koreckiego, jak tu w paszkwilu zaznaczono.

hetmana, w której zbijał zarzuty wprost do siebie stosowane. Jedna jest u Bielawskiego w pismach Stanisława Żółkiewskiego [1]) i druga w rękopisie bibljoteki Krasińskich, krótsza, pod nagłówkiem: Punkta relacji kanclerza na sejmie warszawskim 1619 r. [2]) Zarzuty, zwłaszcza dotyczące wyprawy na Tatarów i traktatu pod Buszą, nazywa hetman obmowiskami złych o ludziach dobrych, który to los trafia wszystkich a także poprzedników hetmana na urzędzie hetmańskim. [3])

Zarzuty paszkwilu powtarza hetman: zadawali mnie jakom nie wiedział o Tatarach, jakom nieśmiały, w powinności swej nieczuły, niedbały, żem wreszcie nie wydał bitwy walnej... Są to więc główne zarzuty, wyraźnie podkreślone w paszkwilu, a było ich więcej i to na sejmikach były one rozpowszechniane, albowiem mówi o nich hetman, że dostało mu się mało nie wszystkich województw instrukcje i artykuły czytać, z któremi na sejm teraźniejszy pany posły swoje posłali. Na zarzuty odpowiada hetman schorzały i dlatego z krzesła siedząco, ale jasno, krótko po wojskowemu. [4]) Jakto ja tabor szykuję, najezdnik bieży, koń pianę toczy, pewnie już nieprzyjaciel w czterech milach, pomknąłem się zaraz ku onemu nad Oryniem, mający rzekę bardzo ciasną i bystrą. Tu jednym rzutem rysuje położenie obozu. Pośrodku na lewem skrzydle stoi kasztelan sandomierski, Stanisław Tarnowski i wojewoda podolski, Tomasz Zamojski, także i ludzie ks. Ostrogskiego kasztelana krakowskiego. Na prawem skrzydle był kasztelan wołyński z synem, koniuszy koronny Lubomirski, ks. Janusz Ostrogski i Korniakt. Że lewe skrzydło nie było warowne, przeto wzmocniłem je piechotą. Tatarzy w siedm tysięcy pod Dzian-murzą rzucają się na prawe skrzydło, zabito tam wielu sołtanów. Rzucili się Tatarzy na lewe skrzydło, ale i tam nic nie wskurali. Potem nastąpił Gałga z wielką mocą bo było więcej 60.000, a nie jak inni udają tysięcy kilkanaście, dlatego hetman posilił

[1]) Str.. 338. Mowa miana na sejmie walnym warszawskim dnia 25 stycznia 1619 r.

[2]) Rp. bibl. Kras. 3408.

[3]) Bielawski 344, 346.

[4]) Str. 345.

wojskiem wojewodę podolskiego a i koniuszy posłał posiłki, przeto Tatarzy odstąpili.

Jakże miałem im wydać bitwę — pyta hetman — skoro oni jej nie chcieli, bo gdyśmy się ku nim posunęli, oni odstąpili. Gdybym ich gonił zgubiłbym wojsko i naraziłbym Rzpltą na największe niebezpieczeństwo, bo z wielką przewagą sił walcząc, wkoło by nas obtoczyli. Dlatego najbardziej usiłowali lewe skrzydło nam rozerwać aby się jeno wcisnąć... Jakże miałem ich bić, powtarza zarzut paszkwilanta, gdy najpierw placu mi dotrzymać nie chcieli a powtóre, że małej armji porwać się na dużą, to tak jak porwać się z motyką na słońce! Wróg zgubiłby wojsko — dalej nic. Ale gdyby nam, uchowaj Boże, się nie poszczęściło, zgubilibyśmy nie tylko wojsko ale i całą Koronę. Hetman kończy mowę, że jest strudzony, pragnąłby odpoczynku i po wojennych niewczasach i od obmowisk ludzkich, dlatego prosi króla o uwolnienie go z hetmaństwa po czterdziestu i czterech latach służby wojskowej. Z goryczą wspomina na końcu mowy, że tyle lat krew rozlewając doczekał się od ziomków wyroku, że jest zły; on dźwigający na ramionach swych bezpieczeństwo Rzpltej a drudzy lepsi, którzy ją o niebezpieczeństwo przywodzą. Była to odprawa końcowemu ustępowi paszkwilu wiszeńskiego o owych magnatach, jakoby godniejszych buławy hetmańskiej od Żółkiewskiego, których on nieraz imiennie piętnował jako tych, którzy wojują na własną rękę w Mołdawji, na karkach swych wnoszą nieprzyjaciela do ojczyzny i narówni z nieokiełzanymi Kozakami są przyczyną najazdów Tatarskich, jak to zawsze dowodził na sejmie Żółkiewski.

Na osobiste urazy hetman nie odpowiada, jakkolwiek wiszyński paszkwil nie oszczędza ani rodziny hetmańskiej, ani nawet małżonki jego, Reginy z Herburtów. Bo nawet idealny stosunek hetmana do żony był przedmiotem obmów ze strony zawistnych współobywateli, jak to dowodnie widzieliśmy, przywodząc treść paszkwilu, w którym pomawiano hetmana o zbytnie uleganie żonie, nawet rzekomo w sprawach publicznych.[1]) Gdybyśmy nie posiadali dowodu prawdziwie chrześcijańskiej miłości Reginy ku mężowi, ku ojcu i panu

[1]) Por. także rękop. b. Krasińskich 290 p. 110.

domu i wiarogodnych powieści o rzucaniu się jej do nóg męża, skoro wyjednać pragnęła odeń uczynek miłosierdzia lub miłości bliźniego[1]) i jak wysoko poważała ona godność obywatelską i wojskową męża, moglibyśmy dać wiarę owym obmowom w paszkwilach, których sporo było za życia hetmana, a nawet po jego śmierci. Z goryczą przeto mówił Żółkiewski do króla, dziękując za urząd hetmański, że nie może już teraz służyć jak dawniej i prosił, by król zdjął zeń ten urząd.[2]) Nie może być bez żalu ojczyzna, mówił w końcu o tych (których paszkwilanci wynosili jako sposobniejszych do hetmaństwa), którzy wojska swawolą do cudzych państw wodzili, ludzi potracili i upadku Rzpltej byli przyczyną, ja zaś, co czterdzieści i cztery lat służę, do mnie żal mają, a o tamtych nie mówią...

Rozpatrując treść paszkwilu widzimy jasno, jak kłamliwym a obleśnym był do wyuzdanej wolności przyzwyczajony język sejmikowiczów, braci ziemian, do jakich uciekał się oszczerstw nie w obronie prawdy, ale w interesie osób trzecich, kresowych magnatów, którym schlebiał, a może nawet którym się zaprzedał. Toż przebiegając takie ohydne oszczerstwa, przychodzą historykowi na pamięć owe protesta, manifestacje, remanifesty, jakie tuzinami wciągano do aktów sądowych grodzkich czy ziemskich, kalumnij wręcz niewiarogodnych, o pozorach prawdy, a wypowiadanych z taką czelnością, iż zdawać się mogło, że oszczerca zaprzysięże zeznanie. Pełno takich wyjątków z aktów sądowych, nawet u poważnych badaczy przeszłości kresów naszych, a przecież źródła te są bardzo subjektywne i dają wykoślawiony obraz prawdy. Należy je brać pod szkalpel krytyki, a wtedy przekonamy się, że zawierają, podobnie jak i ów paszkwil na hetmana: kłamstwo i przesadę.

A kiedy po refutacji hetmańskiej imieniem króla zaprzeczono rzekomej prawdzie skargi paszkwilantów, kiedy król i prymas nie skąpili na sejmie najwyższych pochwał hetmanowi, przypuścić można, że całe to pożałowania godne zajście z paszkwilem wiszyńskim, nie mogło wywrzeć na wy-

[1]) Ossoliński: Wiadomości bibl. IV p. 300.

[2]) W rp. Kras. 3408 czytamy: si culpa est in me auferte imperium indigno, si parum est, etiam adicite poenas itd.

padki następne wpływu stanowczego. Niezawodnie wpływ takich paszkwilów nie mógł być jak tylko ujemnym — ale świadczył on tylko o rozstroju i zaniku poszanowania wysokiego urzędu hetmańskiego u ziemian i wojskowych, że te wady były już głęboko w społeczeństwo ziemiańskie wkorzenione, a jako takie wywierały wpływ dezorganizacyjny na wojsko. Nie jest wykluczonem, że hetman widząc rażące objawy tej dezorganizacji, którą wypadki wojenne do widocznej już katastrofy wiodły, dopomógł wywołać na sejmikach sprawę czy też skargę, a to celem zapobieżenia na wypadek wojny jakiejś katastrofie; a przecież zanosiło się na wyprawę na Turka. Boć refutacja hetmana i spodziewana obrona króla podniosła znowu znaczenie hetmańskiego urzędu wobec całej Rzpltej. A gdy mimo takiego wywyższenia hetmana na sejmie, spotkała hetmana zdrada we własnym cecorskim obozie i gdy dezorganizacja zgubne wydała owoce, nie jest wykluczonem, że na taki wypadek hetman postanowił sam szukać śmierci; ona bowiem stanowiłaby najsroższą karę i krwawą naukę dla tych wszystkich, którzy dyscyplinę wojskową zwątlili tak dalece, że przestąpili podstawowe zasady, spowodowali klęskę, a ta równoczesna w obliczu całej ojczyzny doznana kompromitacja miała ich zmusić do naprawy złego i do odzyskania utraconego imienia. Oficerowie też, którzy poczuli się winnymi, poddani byli inkwizycji na sejmie 1620 ustanowionej (Vol. l. III 368 o tych co z obozu itd.) i całem życiem późniejszym, jak Stefan Chmielecki, narażaniem się dniem i nocą na największe niebezpieczeństwa, starali się zmazać winę cecorską. Stanisław Koniecpolski nie napotkał już w całej swej działalności hetmańskiej na objawy tak nisko upadłej dyscypliny. On i syn Żółkiewskiego, którzy dostali się do niewoli, ci i wielu innych oficerów z niewoli wyszłych, byli później żyjącą karą dla tych, którzy nieposłuszeństwem wodzowi, zdradą ratowali życie...

Dodać jeszcze można, że hetman nawet na wypadek śmierci i klęski przygotował jako kanclerz koronny ratunek dla ojczyzny. Oto niezawodnie za jego głównie radą, jeszcze przed cecorską wyprawą, uchwalono na radzie królewskiej zwołanie sejmu. Kanclerz rozpisał uniwersałami sejm na 3 listopada 1620 r. a mające go poprzedzić sejmiki na 22 wrze-

śnia.[1]) Jeżeli przypomnimy sobie, że właśnie na dniu zwołania tych sejmików nastąpiło w obozie cecorskim największe zamieszanie, łatwo pojmiemy, że zwołanie sejmu nastąpiło na czas już najgwałtowniejszej potrzeby Rzpltej.

Że hetman w odparciu zarzutów nie usprawiedliwia się przytaczaniem nazwisk swych przeciwników i autorów nieporządków, które oczywiście paraliżowały obronę kresów, ciążącą na urzędzie hetmańskim, nie może historyk poczytać zaniedbania tego rozmyślnego jak tylko za dowód wielkiej szlachetności, wzniosłości umysłu i mądrości hetmana. Wszakże ci, którzy wyprawy te zagraniczne urządzali, czynili to dla miłości i sławy ojczyzny a nie tylko dla wzbogacenia się, dla chwały imienia i rodziny. Gdyby im się poszczęściło w wojnie, niezawodnie obrona kresów byłaby dla hetmana ułatwioną i zresztą nie czynili oni wypraw całkiem bez wiedzy króla, który w czasie wojny moskiewskiej nawet opierał się na stronnictwie tych przeciwników hetmańskich. A hetman już pod Moskwą, a później pod Smoleńskiem nauczył się ustępować królowi i swym politycznym przeciwnikom. W ciągu dalszym składał ofiarę ze swych przekonań na rzecz polityki królewskiej i wyraźnie podzielał już dążenia Zygmunta III, zapominając o swoich dawnych przekonaniach, pod wpływem Zamojskiego ugruntowanych. Zestawiając rezultaty badań widzimy, że hetman w swej działalności obywatelskiej i wojennej był ścigany przez politycznych przeciwników, najpierw jako stronnik kanclerski potem jako regalista, którym jednak w znaczeniu bezwzględnego dworskiego partyjnego męża nie był. Ściga go los najpierw, że przepuścił Tatarów przez Polskę do Węgier, powtóre że pod Smoleńskiem był bezczynnym i całą moskiewską zaprzepaścił wyprawę, dalej że był złym obrońcą kresów, bo ani pod Oryninem, ani pod Jarugą nie zwiódł bitwy. Magnaci mu zarzucali, że ich zbyt po wojskowemu traktował, żołnierze, że nie znosił ich swawoli, szlachta, że dążył do wojny i zbyt często ich upominał do podatku na wojnę i do obrony kresów i że skutkiem tych przyczyn był na sejmikach oczerniany i wogóle przeciwnikami przez całe życie otaczany

[1]) C. Leop. 373 p. 2387. Uniwersał hetmana z dnia 10 sierpnia 1620.

i napastowany. Takich oczernień i napaści znamy na sejmikach, a nawet na sejmie przykłady wybitne. Wypływa stąd wniosek, że i ostatnia napaść na sejmiku wiszeńskim 1618 r. miała miejsce, tembardziej że dowód autentyczności paszkwilu napastniczego uzyskujemy w niewątpliwie autentycznej odpowiedzi hetmana na każdy z zarzutów, znajdujących się w znanym egzemplarzu paszkwilu.

A rozpatrując stanowisko to Żółkiewskiego do Zygmunta III i te odstępstwa hetmana od własnych przekonań, musi historyk wraz z hetmanem uchylić czoła przed królem, tak wysoko poważanym przez tak potężny znakomity umysł w Polsce, tak nieskazitelny charakter, jakim był hetman Żółkiewski.

Jeżeli mąż, którego Zamojski wybrał na swego zastępcę, nazwał podporą starości swej, hetman polityk tak trafnie oceniający sytuację polityczną Polski i Europy, że życie swe poświęcił, by odeprzeć cios a przynajmiej uprzedzić próbą obronną nieunikniony napad Turcji na Polskę, a temsamem na chrześcijaństwo, a ustąpił od linji wytycznej własnej polityki na rzecz królewskiej, zaiste ta polityka Zygmunta III nie była tak błędną, jakby to sądzić można z pozorów. Zasadniczo różnił się od dążeń króla Żółkiewski tem, że drogą unji z Moskwą pragnął dać odpór grożącej już Polsce Turcji, a jednak przypatrzywszy się biegowi wypadków na kresach uznał, że jedynie dążność do osłabiania Moskwy i równoczesne odpieranie Turcji, już wiszącej nad granicami Rzpltej, tudzież Szwecji, korzystającej z osłabień Polski, jest najbardziej wskazaną drogą obrony Rzpltej a zarazem i cywilizacji chrześcijańskiej. Odstąpienie hetmana od własnych politycznych przekonań i dróg na korzyść królewskich, uznanie ich jako prostsze i dla Rzpltej korzystniejsze, dla ratunku Europy konieczne, pozwala i nam nie podzielać uprzedzeń historyków do działalności Zygmunta III, a uznać w nim trzeźwego i prawego obrońcę Rzpltej, owszem całego chrześcijaństwa, a w przeciwnikach jego politycznych ludzi namiętnych, wolność wyuzdaną uwielbiających, a uciekających się w walce do ohydnych paszkwilów, jak np. ten, któryśmy poznali, a który niewątpliwie powstał na sejmiku grudniowym wiszeńskim w 1618 roku i na który zasłużony hetman na sejmie

styczniowym 1619 nie bez goryczy, jednakże otwartą i jasną dał odprawę.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga. Stanowisko zajęte przez króla wobec tej walki paszkwilantów z hetmanem, które w rezultacie przechyliło zwycięstwo na stronę hetmana, daje nam odpowiedź, dlaczego odpisy paszkwilu się nie dochowały. Przeciwnicy hetmańscy przegrali na sejmie wobec króla i narodu — a śmierć hetmana na polu chwały i to po zdradzie w obozie zaszłej, a nie bez udziału tych przeciwników, nie dozwoliła im nawet wspomnieć o chwilowem powodzeniu na sejmiku wiszeńskim, przeto nie tylko zaprzestał rozpowszechniać, ale zapewne nawet niszczyli ślady przegranej.

Antoni Prochaska

Oporni w Dziornowicach.

(Przyczynek do martyrologji unitów na Białorusi.)

Z przyłączeniem unitów do prawosławia, dokonanem w r. 1839 na Białorusi, oddano ich świątynie duchowieństwu prawosławnemu. Do szeregu tych świątyń należał kościół w majątku Dziornowicach, powiecie dryzieńskim, w Witebszczyźnie. Rozporządzenie o przekazaniu go duchowieństwu prawosławnemu wyszło dnia 28 września 1842, duchowieństwo jednak katolickie zgłosiło również swoje prawa do niego.

Fakt wizytacji generalnej, odbytej w r. 1792 przez sufragana połockiego Tarnowskiego, świadczył, że katolicki kościół dziornowicki należał do duchowieństwa unickiego. Istniało również świadectwo byłego proboszcza parafji dziornowickiej Janowskiego, że kościół do marca 1795 r. był parafjalnym unickim. Wreszcie benedykcja, wydana przez arcybiskupa Jassona Smogorzewskiego w r. 1773, mówiła o poświęceniu cerkwi dziornowickiej według obrządku, odpowiadającego wymaganiom liturgji wschodniej. Na podstawie tego dokumentu duchowieństwo prawosławne dowodziło, że w Dziornowicach była c e r k i e w unicka i że ta cerkiew została zamieniona na kościół katolicki już po roku 1798. Wszystkie zaś świątynie unickie, zamienione na kościoły katolickie po tym roku, zgodnie z rozporządzeniem władz, podlegały przekazaniu duchowieństwu prawosławnemu.

Z drugiej strony posiadano dokument arcyb. łacińskiego Siestrzencewicza z r. 1797 o przyznaniu kościołowi dziornowickiemu, pod wezwaniem ś-go Michała Archanioła, przywileju o odpustach. Właściciel majątku Dziornowic Korsak i ksiądz Korolewicz dowodzili, że kościół został wybudowany w roku 1770 i poświęcony według obrządku rzymskiego, dokumentów jednak na to nie było.

Pozatem rząd rosyjski opierał się jeszcze i o tę okoliczność, że — według informacyj, dostarczonych przez katolicką kurję biskupią Ministerstwu Spraw Wewnętrznych w r. 1840 i 1841 — kościół dziornowicki był wymieniany jako parafjalny, lecz ilość parafjan nie była wogóle określona. Stąd rząd wyprowadził wniosek, że wszyscy parafjanie, jako unici, zostali przyłączeni do prawosławia.

Przekazanie świątyni odbyło się w styczniu 1843 r. a wtedy miejscowe duchowieństwo katolickie zakomunikowało władzom, że w parafji dziornowickiej zostało 2718 katolików i że — wobec teraźniejszego braku kościoła — nabożeństwa odbywają się w kaplicy.

W 15 lat potem, w roku 1858, wśród włościan powiatu dryzieńskiego, przyłączonych do prawosławia, jako unitów, nastąpiła reakcja, którą rozpoczęli właśnie włościanie dziornowiccy. W Wielkim Poście uchylili się mianowicie od spowiedzi i komunji prawosławnej, a następnie podali prośbę do arcybiskupa rz.-katolickiego o zezwolenie im pozostania katolikami, po dawnemu. Później takie same prośby były przedstawione Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i na Najwyższe Imię.

Przesyłając jedną z takich próśb do arcybiskupa rzymsko-katolickiego, dryzieński powiatowy marszałek szlachty dodaje od siebie, że włościanie dziornowiccy są z dawien dawna katolikami i powinni nimi zostać, że zostali niesłusznie zaliczeni do prawosławia, tudzież, że duchowieństwo prawosławne — celem utajenia przed rządem poprzednich swoich bezprawnych postępków w tej sprawie (tj. nieprawidłowego zapisania tych osób do swoich wykazów i kłamliwego zawiadomienia o dobrowolnem przyjęciu przez nich prawosławia), oraz że włościanie nie wypełniają literalnie żadnych powinności religijnych — raportowało kłamliwie o dokładnem ich wypełnianiu i, w obawie odpowiedzialności, starało się swoją winę przypisać innym przyczynom. [1])

Do rozpatrzenia sprawy włościan dziornowickich została wysłana na miejsce komisja z oficerem sztabowym korpusu żandarmów Łosiewem i radcą witebskiego urzędu gubernjalnego Gowarewiczem na czele. Wszystkie starania komisji — według oficjalnego komunikatu rządowego — były skierowane „do uświadomienia

[1]) A. Szczerbinin: Iz żyzni Witiebskich krestjan.

włościan i przekonania ich, że domaganie się powrotu na katolicyzm, jako niezgodne z prawami, nie może być uznane".

Włościanie, po dawnemu, kontynuowali swoje nalegania. Dnia 1 maja włościanie maj. Dziornowic przedstawili dryzieńskiemu marszałkowi szlachty, Ignacemu Łopacińskiemu, prośbę następującej treści:

„Dnia 22 lutego wystąpiliśmy z prośbą do Najmiłościwszego Cara, aby nam wolno było wyznawać wiarę rzymsko-katolicką, wiarę naszych pradziadów, w której i myśmy się urodzili, chrzcili i wychowali. Przy zastosowaniu gwałtów i okrutnych kar cielesnych, zaliczono nas w r. 1844 do wyznawców religji prawosławnej, lecz tymczasem potajemnie wypełnialiśmy obrządki rz.-katolickie. Wskutek jednak ciągłych szykan, mamy między sobą ludzi, którzy w ciągu czternastu lat nie więcej niż trzykrotnie przystępowali do spowiedzi. Czy nastąpiła Najwyższa decyzja co do wspomnianej prośby, nie zakomunikowano nam, a tylko dnia 6 kwietnia b. r. radca witebskiego urzędu gubernjalnego, z członkami policji ziemskiej i licznem duchowieństwem prawosławnem, otworzył w maj. Dziornowicach posiedzenie komisji, która zebrała ludność, jęła dopytywać się, kto z nas ośmielił się posyłać prośbę do Najmiłościwszego Cara i Ojca, oraz — pod pozorem nalegań do przyjęcia wiary prawosławnej — zaczęła nas tyranizować okrutnemi karami cielesnemi tak, iż kilkoro z nas jest ciężko chorych. Pop i policja chodzili po naszych domach, plądrowali w skrzyniach i rozrzucali rzeczy, szukając bruljonu prośby; nastraszyli kobietę brzemienną, która dotychczas jest chora, a na przyszłość grożą nam, że mają być ściągnięte oddziały wojska dla ukarania nas, ci zaś, którzy posłali prośbę do Najjaśniejszego Pana, zostaną zesłani na Syberję, jakgdyby uciec się w ostatniej rozpaczy do stóp naszego Cara i Ojca było przestępstwem. Kilku z nas uprowadzili, jak złoczyńców, do więzienia dryzieńskiego; dzieci ich i żony pozostały w rozpaczy, przewidując upadek gospodarstwa. My, ludzie niepiśmienni, obawiamy się również, aby członkowie komisji nie wykorzystali naszej niepiśmienności, gdyż przeprowadzali dochodzenia, sami za nas odpowiadali i zmuszali do podpisywania tego, czego nie wiemy. Jesteśmy zawsze wiernymi poddanymi naszego Cara, zadowolonymi ze swego losu i posłusznymi władzom, a jedynie błagamy o zostawienie nas w wierze naszych przodków, wyznaniu rz.-katolickiem, w którem wychowaliśmy się od najmłodszych lat. Jesteśmy głęboko przekonani, że srogie traktowanie nas przez wspomnianą komisję nie pochodzi z Najwyższej woli, lecz tylko wskutek miejscowych nadużyć duchowieństwa prawosławnego i władz cywilnych.

Dlatego też pozostaje nam, nieszczęsnym włościanom, jedyna ochrona: uciec się pod opiekę Waszej Wielmożności. Zlitujcie się

nad nami, ratujcie nas, nie pozwalajcie znęcać się nad nami i niszczyć naszej chudoby. Obrońcie nieszczęsnych więźniów dryzieńskich, którzy niczem nie zawinili i poleećcie komu należy, aby nam ogłoszono Najwyższą rezolucję na naszą prośbę. Wasza Wielmożności! nie odtrącajcie prośby biednych, zrozpaczonych włościan, tak często ulegających — wobec swej nieświadomości — oszukaństwom i nadużyciom, czem skłonicie nas do modlitw za Waszą Wielmożność." [1])

Prace komisji w Dziornowicach w ciągu kwietnia i maja nie dały jej widocznie konkretnych wyników. Potwierdza to fakt, że w czerwcu włościanie dziornowiccy znów podają do witebskiego gubernjalnego marszałka szlachty, Stanisława Jurjewicza, prośbę, w której czytamy:

„My, włościanie kluczowi maj. Dziornowic, wystąpiliśmy dnia 22. lutego b. r. z prośbą do Najmiłościwszego naszego Cara o swobodę wyznawania religji rzymsko-katolickiej, wiary naszych pradziadów i ojców, w której sami rodziliśmy się, chrzcili i wychowywali, a którą wyznawaliśmy od niepamiętnych czasów do r. 1844. Od czasów cesarzowej Katarzyny mieliśmy w Dziornowicach swoją parafję rzymsko-katolicką, do której należały Dziornowice, Michałowo (majątek, odprzedany z Dziornowic) i wiele majątków ziemiańskich, która zatem stanowiła bardzo duży obszar. W roku jednak 1844, wskutek niewiadomo nam czyjego rozporządzenia, zmieniono nasz parafjalny kościół katolicki w Dziornowicach na cerkiew prawosławną i rozpoczęto nas męczyć po barbarzyńsku, zmuszając do przyjęcia prawosławia tak, iż — z powodu okrutnych ciosów i plag — wielu pomarło, a mianowicie: Mikołaj ze wsi Owsiannik, Aleksy Madzioła, Barbara, żona Karola Krota i inni. Lecz nie chcieliśmy i nie mogli porzucić wiary, w której urodziliśmy się i żyli, jako i przodkowie nasi: odcierpieliśmy męczeństwa i — tułając się, jak błędne owce bez pasterza — wypełnialiśmy potajemnie, gdzie się komu zdarzyło, obowiązki religijne według rytuału rz.-katolickiego. Duchowieństwo prawosławne długo nie przeszkadzało nam, jak przypuszczamy, dlatego, że — spostrzegłszy daremność swoich zabiegów i okrucieństw miejscowej policji, a korzystając z naszej niepiśmienności — mogło sporządzić w naszem imieniu deklarację o przyjęciu prawosławia i na tej podstawie uznało nas za parafjan cerkwi prawosławnej. Lecz takie życie bez swojej wiary, którą jedynie w ukryciu mogliśmy wyznawać, było dla nas nie do zniesienia

[1]) Prośba ta została za niepiśmiennych włościan podpisana przez włościankę dziornowicką, Magdalenę Siwoszynę. — Dzieło „O wieroispowiedanji krestjan imienja Dziarnowicz w Dryzienskom ujezdie pomieszczyka Korsaka".

i podaliśmy prośbę do Najjaśniejszego Pana. Czy nastąpiła Najwyższa rezolucja na naszą prośbę, nie zawiadomiono nas, a tylko dnia 6 kwietnia b. r. radca witebskiego urzędu gubernjalnego z członkami policji ziemskiej i licznem duchowieństwem prawosławnem otworzył w Dziornowicach zebranie komisji, która zwołała ludność i znów zaczęła zmuszać ją barbarzyńskiemi plagami i gwałtem do przyjęcia prawosławia. Dziesięciu z nas było bitych, a między nimi Wincenty Siwocha leżał bez przytomności, tak mu potłuczono głowę; Karol Miadzioła, Steńka Miadzioła i Aleksy Strasznionek odeszli od komisji całkiem zalani krwią od pobicia. Czterech naszych umieszczono jako przestępców w więzieniu dryzieńskim, a Wincentego Siwochę, chorego i wycieńczonego od ran, wywieziono do więzienia witebskiego. Żony i dzieci ich zostały w rozpaczy i łzach, przewidując ostateczne zniszczenie gospodarstwa. Wszak nieobecność gospodarza w domu podczas lata i najpoważniejszych robót polnych — to groźba strasznej nędzy w zimie i śmierci głodowej.

Wasza Ekscelencjo! zmiłujcie się nad sierotami, wróćcie im mężów i ojców, cierpiących daremnie i niewinnie, a my, do 700 mężczyzn, całym swym majątkiem ręczymy za nich, przyjmujemy odpowiedzialność i zobowiązujemy się dostawić ich, dokąd i kiedy będzie potrzeba. Wasza Ekscelencjo, Wyście opiekunem całej gubernji, bądźcie ojcem dla nieszczęsnych prześladowanych włościan, którzy tak często podlegają oszustwom i nadużyciom, wskutek swojej niepiśmienności i niewiedzy. Jako wierni zawsze poddani naszego Cara, zadowoleni ze swego stanu, pokornie poddajemy się władzy, a tylko upraszamy, aby pozwolono nam wypełniać bez przeszkód duchowe wymagania naszej wiary rzymsko-katolickiej, w której urodziliśmy się i wychowali, a która zawsze była wiarą naszych przodków. Wasza Ekscelencjo! obrońcie nas, zlitujcie się nad nami, niewolnikami, abyśmy i dzieci nasze modlili się za Waszą Ekscelencję". [1])

[1]) Pod powyższą prośbą podpisali się własnoręcznie krzyżykami, jako analfabeci, następujący włościanie dziornowiccy: Wincenty Rozumnik, Wincenty syn Józefata Worotyło, Wincenty Strasznionek, Joachim Mokrecki z Owsiannik, Wincenty syn Jakuba Szarucha, Antoni s. Józefa Kozieł, Józef s. Emila Kożemiaczonek, Jakób s. Szymona Piandził, Dominik s. Wincentego Łades, Paweł s. Aleksego Strasznionek, Tadeusz s. Bazylego Biały, Stanisław s. Leona Marowski, Leon s. Bazylego Szaula, Józef s. Michała Libik, Marcin s. Jana Kozioł, Stanisław s. Klemensa Cechowski, Ksawery s. Kazimierza Miadzioła, Paweł s. Daniela Scioszka, Piotr s. Izaaka Mokrecki, Stanisław s. Emila Kosatyło, Dominik s. Tarasa Rozumnik, Wincenty s. Bazylego Sicki, Franciszek s. Jana Żuk, Wincenty s. Pawła Podgarewski, Rafał s. Harytona Aścianowicz, Tadeusz s. Prochora Miadźwieć, Michał s. Daniela Sapun, Antoni s. Onufrego Achjonek, Karol s. Juljusza Tokańczyk, Emil s. Tadeusza Archimionek, Andrzej

Dwie przytoczone wyżej prośby włościan dziornowickich dają możność sądzić o tej ich uporczywości, z jaką walczyli o swobodę wyznawania religji przodków. Pozatem świadczą o okolicznościach, w których odbywało się śledztwo w Dziornowicach przez władze miejscowe.

Duchowieństwo katolickie również starało się poprzeć włościan dziornowickich. Przeorowie klasztoru zabialskiego Dominikanów (w Wołyńcach) oraz połockiego chwalili ich, mówiąc: „Trzymajcie się, dziatki; wszystkich nie wyślą na Sybir. Będziemy błagali Boga, aby was poparł". [1]) Natarczywość włościan rosła. Poruszenie, powstałe wśród włościan majoratu Dziornowic, groziło rozszerzeniem się na przyłączone do prawosławia parafje, sąsiadujące z dziornowicką w powiecie dryzieńskim i połockim. Tam z uwagą obserwowano, jak skończy się sprawa dziornowicka.

Akcja duchowieństwa prawosławnego i władz gubernjalnych okazała się bezskuteczna. Rząd — widząc, że wynikły ruch religijny grozi rozszerzeniem się — poruczył zbadanie go i likwidację senatorowi M. Szczerbininowi.

Na kilka dni przed przybyciem M. Szczerbinina do Witebska, Wincenty Siwocha, trzymany tam w więzieniu i teroryzowany, wyraził wreszcie prokuratorowi gubernjalnemu gotowość pojednania się z Cerkwią wschodnią. To miało duże znaczenie, gdyż Siwocha był uwięziony, jako stojący na czele włościan dziornowickich. Zawezwano z więzienia dryzieńskiego czterech innych jego sąsiadów, lecz ci „zakamieniali fanatycy", jak się o nich wyraził senator Szczerbinin, pomimo namów ze strony jego i Siwochy, pozostali wierni swoim przekonaniom.

Ze względu na to, że włościan dziornowickich popierał dziedzic Antoni Korsak i miejscowy marszałek szlachty Ignacy Łopaciński, senator zabrał się z początku do urobienia ich. Antoniemu Korsakowi przypomniał o danem przezeń zobowiązaniu, że będzie umacniał swych włościan w wierze prawosławnej. Przytem Szczerbinin napisał do niego, że on, Korsak, jako wierny poddany Jego Cesarskiej Mości, powinien być posłuszny władzy zwierzchniej

---

s. Aleksego Kozioł, Paweł s. Tomasza Sicki, Jan s. Bazylego Kozioł, Ignacy Rozminów z Pliszczyna, Aleksy s. Macieja Strasznionek, Józefat Leonów, Jan s. Bazylego Skołków. Na osobistą prośbę włościan, podanie zostało podpisane przez włościankę Dorotę Sapieżyńską.

[1]) M. Szczerbinin: l. c.

i prawom państwowym. To samo zostało zakomunikowane 1 lipca powiatowym marszałkom szlachty i niektórym ziemianom, przybyłym do Witebska z okazji otwacia Komitetu do opracowania projektu o poprawie bytu włościan. Nalegania swoje sen. Szczerbinin „w jaknajbardziej kategorycznych słowach" jeszcze osobno powtórzył wobec dryzieńskiego marszałka szlachty.

Wysłanemu z Witebska sztabowemu oficerowi żandarmerji Łosiewowi i przydzielonemu do sen. Szczerbinina urzędnikowi Miłosowi ziemianin Korsak oświadczył, że jest przepełniony wiernopoddańczem przywiązaniem do Monarchy, wobec jednak stałego niedomagania i czując się u schyłku życia, jest pozbawiony możności osobistego spółdziałania z sen. Szczerbininem. Korsak posłał do senatora swojego zaufanego Żarnowskiego.

Dnia 12 lipca sen. Szczerbinin, wraz z Łosiewem, Miłosem i Żarnowskim przyjechał do Dziornowic, gdzie zebrano gospodarzy ze wsi, należących do Korsaka. Tu przeczytano im po białorusku (następnie powtórzył Żarnowski) odezwę senatora do włościan, w której tak ich gromił: „...Nadal upieracie się przy życzeniu, aby zostać katolikami; nie korzycie się przed wolą Cesarza i prawami; przyjmujecie na siebie ciężki grzech i zasługujecie na karę od Boga i od władzy, ustanowionej przez Niego na ziemi... Oszczędźcie siebie i dzieci swoje..." etc.

Z płaczem i lamentem błagali włościanie, aby ich zostawić przy wyznaniu katolickiem, wyrażając przytem gotowość poddania się wszelkim torturom, dla zbawienia dusz i dostąpienia Królestwa Niebieskiego: „Ciała nasze należą do was — mówili — a dusze nasze do Boga!"

Kilka godzin trwały nalegania sen. Szczerbinina i Żarnowskiego na włościan. Pojedyńczo, przekonani odłączali się od tłumu, aż wreszcie zostało tylko osiem osób. Tym oświadczono, że będą oddani pod sąd i że będą w ich sprawie wydane zgodne z prawem rozporządzenia. W następstwie i ci ostatni poprosili, aby ich nazwiska umieścić na liście pragnących pojednania się z Cerkwią wschodnią. Tegoż dnia włościanie wraz z sen. Szczerbininem udali się do cerkwi na nabożeństwo wieczorne. Jednakże nazajutrz rano, w niedzielę, Szczerbinin zastał w cerkwi tylko nieznaczną ilość modlących się.

Upatrując w tem akcję ziemian i duchowieństwa katolickiego, sen. Szczerbinin oznajmił miejscowemu księdzu, że od-

daje go pod sąd za odwodzenie włościan od prawosławia. To samo zakomunikował przeorowi klasztoru dominikańskiego we wsi Wołyńcach. W Dziornowicach pozostał wspomniany sztabowy oficer żandarmerji Łosiew i urzędnik Miłos.

Siedzący w więzieniu witebskiem włościanie dziornowiccy nie wierzyli w taki obrót rzeczy. Gdy wezwani do Witebska ich sąsiedzi potwierdzili wypadki w Dziornowicach, ci również poszli za ich przykładem.

Tak zakończył się ruch religijny wśród włościan pow. dryzieńskiego, na którego wynik oczekiwano w okolicach z naprężoną uwagą, a który — wedle wyrażenia samego sen. Szczerbinina — mógł przyjąć nieobliczalne rozmiary, grożące zachwianiem połączenia unji z prawosławiem, dokonanego w r. 1839.

LITERATURA:

M. Szczerbinin: Iz żyźni witiebskich krestjan w r. 1858 w czasopiśmie *Russkij Archiw* (zeszyt IX z roku 1872).

G. Szawelskij: Poślednieje wozsojedinieje s prawosławnoj cierkwieju unjatow Biełoruskoj jeparchji Petersburg, 1910.

L'Univers z r. 1858.

Union Catholique z r. 1858.

L'Ami de la Religion z r. 1858.

Martyres de la Pologne, r. 1858.

Le R. P. Louis Lescoeur: L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement Russe. Paris, 1860.

Bolesław Brežgo.

Przegląd piśmiennictwa.

Pisma Ojców Kościoła w polskiem tłumaczeniu. Poznań 1924—26. Fiszer i Majewski.

Jest to wielka a w naszych stosunkach dość rzadka przyjemność móc donieść o przedsięwzięciu wydawniczem prawdziwie poważnem, i to takiem, które nie pozostając tylko piękną myślą, rozwija się równie konsekwentnie jak wzorowo i najlepsze na przyszłość rokuje nadzieje. Na takie przedsięwzięcie zdobyło się grono uczonych, przeważnie wielkopolan, którzy pod naczelną redakcją prof. dr. Jana Sajdaka, a z pomocą dzielnej firmy wydawniczej Fiszera i Majewskiego, postanowili przyswoić polskiemu językowi szereg dzieł Ojców i pisarzy kościelnych. W tej chwili leżą przed nami cztery pierwsze tomy, wydane w ciągu dwóch lat ostatnich; piąty tom ma się ukazać w tym miesiącu grudniu; dalsze są już w druku lub na warsztacie wydawców.

Czem są pisma starych pisarzy kościelnych, nie tylko już dla głębszego poznania nauki objawionej i dziejów chrześcijańskiej myśli, ale wprost dla historji kultury ludzkiej — tego tłumaczyć nie potrzeba. Naród, który nie posiada tych pism we własnym języku, jest pod bardzo ważnym względem dotkliwie ubogi; z przekładem ich przybywa narodowej skarbnicy myśli i uczuć mnóstwo najświetniejszych pereł, tem cenniejszych, że każdemu dostępnych. Życzyć trzeba najgoręcej, żeby te pisma dostały się do rąk nie tylko kapłanów i uczonych, ale i prostych wiernych, po domach rodzinnych, czytelniach publicznych i różnych bibljotekach związkowych, bo wszędzie wniosą wiele światła i ciepła, wiele zrozumienia ducha i dziejów chrześcijaństwa.

Porządek, jaki wyznaczono poszczególnym pisarzom jest zupełnie przygodny. Po tomie pierwszym, zawierającym pisma Ojców Apostolskich, drugie miejsce zajmuje „Octavius" Minucjusza Feliksa, trzecie dwa dzieła Euzebjusza z Cezarei, czwarte Apologja i Dialog św. Justyna, piąty tom przeskakuje aż do Boecjusza, dalej mają się mięszać Euzebjusz, „Akta męczenników", Kasjan, święci Hieronim, Augustyn, Wincenty z Lerynu, Grzegorz z Nazjanzu, Chryzostom, Cyryl Jerozolimski, wśród nich Tertuljan i inni.

O każdym z dotąd wydanych tomów musimy pomówić z osobna, tu tylko zaznaczamy, co jest wszystkim wspólne, że wydanie jest bardzo staranne. Korrekta, także w greckich tekstach prawie nienaganna (przykry błąd w nadpisie str. 265 tomu 3-go należy do wyjątków); druk zupełnie dobry; format poważny a dogodny. Żałować tylko przychodzi, że przy wydawnictwie tak monumentalnem, które nie może być obliczone na doraźny zysk, ani na prędkie zużycie, nie postarano się o lepszy i trwalszy papier.

Tom I. Pisma Ojców Apostolskich, z greck. tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami Ks. Arkadjusz Lisiecki, str. 468.

Na tom niniejszy składają się Didache, t. zw. list Barnaby, list Klemensa 1-y i t. zw. 2-i; listy św.św. Ignacego i Polikarpa, wreszcie „Pasterz" Hermasa — same najciekawsze, a po części i najpiękniejsze zabytki. Że odłączono od nich do innego tomu prześliczny list do Diogneta, to ma za sobą pewne racje, ale jednak milejby było widzieć ten utwór w towarzystwie, w którem zdawna bywał i do którego duchem należy. Prócz bardzo krótkiego ogólnego wstępu, każde dziełko poprzedzone jest wstępem własnym, omawiającym historję powstania i przechowania, oraz treść i formę zabytku. Liczne przypiski zawierają bądź objaśnienia trudniejszych ustępów lub wyrażeń, bądź odnośniki do Pisma św. i innych dzieł. Co do pewnych punktów wstępów możnaby nieco spierać się z Autorem (tak str. 44 co do autora listu „Barnaby", str. 172 i nn. co do autorstwa i rodzaju literackiego 2 Clem., str. 277 co do nieoznaczoności Klemensa wzmiankowanego Herm. Vis. II. 4, 3 itd.), ale wogóle są te przedmowy gruntowne, oparte na znacznem oczytaniu w odnośnej literaturze, w miarę „uczone", zwięzłe a jasne. Na szczególną pochwałę zasługuje dokładne uwzględnienie polskich przekładów i opracowań.

Tłumaczenie jest zupełnie dobre, wierne aż do oddania drobnych odcieni lub niejasności oryginału, bez własnej arbitrarnej egzegezy, a przytem językowo i stylistycznie całkiem poprawne. Przy takich prześlicznych a potężnych utworach, jak 1. Clem. lub Ign. Rom. za oryginałem i przekład wznosi się wyżej. Z najżywszą przyjemnością odczytuje się te prastare chrześcijańskie teksty w czystej, męskiej, nie afektowanej, współczesnej a poważnej polszczyźnie.

Tom II. Minucjusza Feliksa: Octavius, z łaciny tłum., dał wstęp i objaśnienia Dr. Jan Sajdak, str. LXVIII i 100.

Po tytułowej karcie bardzo mile uderza pełne pietyzmu wspomnienie nieocenionego i niezapomnianego prof. Adama Miodońskiego. Wstęp stosunkowo bardzo obszerny, bo omawia nie tylko skomplikowane kwestje, dotyczące Minucjusza Feliksa i jego dialogu, ale zagadnienia odnoszące się wogóle do apologetyki chrześcijańskiej i pierwszych jej przedstawicieli. Charakterystyka

przyczyn prześladowania chrześcijan byłaby może zyskała nieco na uwzględnieniu znakomitych studjów P. Allard'a.

Tłumaczenie jest wyborne, równie dokładne, jak potoczyste i dźwięczne. Doskonale są oddane wykwintność i szlachetność, a przytem ciętość oryginału. Niezrównana argumentacja autora występuje tak świeżo i plastycznie, tak po rzymsku a zarazem tak współcześnie, że poprostu trudno od tego wybornego dziełka się oderwać. Mimo zmienionych do gruntu warunków, zachowuje ono i dziś apologetyczną siłę, a kto wie czy nie byłoby bardzo skuteczne w kontrowersji z dzisiejszymi poganami w krajach misyjnych.

Zrozumienie ułatwiają bardzo liczne i dokładne przypiski.

Tom III. Euzebjusza z Cezarei: Historja kościelna i O męczennikach palestyńskich, z greck. tłumaczył, zaopatrzył wstępem, objaśnieniami i skorowidzami Ks. Ark. Lisiecki, str. XXXII i 646.

Po bardzo dobrym, treściwym wstępie wyjaśniającym genezę, środowisko, życie oraz charakter autora pierwszej historji kościelnej, następuje przekład odznaczający się temi samemi przymiotami, jakie podnieśliśmy przy tomie, zawierającym pisma Ojców Apostolskich. Podstawą przekładu był tekst wybornie skorygowany przez E. Schwartza w wydaniu kościelnych pisarzy greckich, rozpoczętem przez berlińską Akademję Umiejętności. Tłumaczenie to jest tem cenniejsze, że jest w polskim języku pierwszem, a uprzystępnia czytelnikom rzeczywistego Euzebjusza, nie dowolne i powierzchowne przeróbki Rufina. Byłoby niezmiernie pożądanem, by ta najstarsza historja kościelna zarówno jak wzruszający opis męczeństw palestyńskich dostały się do rąk jaknajwiększej liczby wykształconych wiernych.

Przypisków jest może trochę za mało, ale za to staranne skorowidze ułatwiają wyzyskanie dzieła.

Tom IV. Św. Justyna: Apologja i Dialog z żydem Tryfonem. Wstęp, tłumaczenie z greckiego, objaśnienia, skorowidze napisał Ks. Arkadjusz Lisiecki, str. CXV i 380.

Czemu wstęp do niniejszego tomu musiał rozróść się w formalną rozprawę, to tłumaczy osobna przedmowa. Autor nie chciał poprzestać na niezbyt jasnych i niezupełnie ustalonych wynikach, jakie nauka dotychczas osiągnęła, ale postanowił spróbować czy nie dałoby się starannem dociekaniem rozwikłać pewnych nierozwiązanych dotąd kwestyj, dotyczących spuścizny literackiej pierwszego chrześcijańskiego filozofa. Że to rozwiązanie kilku poważnych zagadnień, dzięki niepospolitej bystrości i wybornej metodzie, w pełni mu się udało, to, jak nam się zdaje, każdy nieuprzedzony badacz przyznać musi. Sądzimy, że odtąd nikt już nie powinien mówić o dwóch apologjach justynowych, że doskonale wyjaśniono, co właściwie miał w ręku Focjusz, gdy mówi o „Justyna Męczennika Apologji przeciw Hellenom i Żydom", że

również wybornie zanalizowano bałamutne wiadomości Euzebjusza, oraz dalsze koleje wikłającej się w sprawie dzieł justynowych tradycji. Byłoby bardzo wskazane, by Autor całą tę kwestję jeszcze raz opracował w obcym języku, tak, żeby uczonym zagranicznym mogła być przystępna.

Dla nas specjalnie budzi najżywszy interes staranne opracowanie pierwszego polskiego przekładu Dialogu z Tryfonem, dokonanego w r. 1564 przez dwóch ówczesnych antytrynitarzy, Wawrzyńca Krzyszkowskiego i Szymona Budnego. Wdzięczni jesteśmy za dłuższe wyjątki z tego rzadkiego, a bardzo ciekawego dzieła oraz za stwierdzenie, jaki tekst służył mu za bezpośrednią podstawę. W wyliczeniu dalszych polskich opracowań św. Justyna może trochę za ostro oceniono młodzieńczą pracę Ks. Badeniego, która nigdy nie miała pretensji do fachowego studjum, ale chciała tylko szersze koła zaznajomić z wielkim starochrześcijańskim myślicielem.

O samym jędrnym i starannym przekładzie nie mielibyśmy już nic nowego do powiedzenia, gdyby nie jedna kwestja, którą, choć odnosi się po równi do 1-go i 3-go tomu, z umysłu pozostawiliśmy na koniec. Wielki znawca i wielki miłośnik strofiki starożytnej, podaje Autor całe mnóstwo tekstów nie tylko Pisma św. ale i innych autorów w stroficznym i kolometrycznym układzie. Gdzie się to odnosi do utworów wyraźnie poetycznych, tam oczywiście nie można przeciw takiemu układowi podnieść żadnego zarzutu. Autor jednak dopatruje się strofiki niemal wszędzie, nawet w Ewangeljach i Dziejach Apostolskich, nawet u tak niedołężnego stylisty, jakim był stary Hegesippus, o którym przecież i Euzebjusz twierdzi, że pisał *ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς!* Że u pewnych uczonych istnieje wybitna skłonność do odnajdowania prawie wszędzie rytmu i umiarowego podziału członów zdań, to bardzo dobrze wiemy. Czy jednak niema w tej tendencji znacznej przesady i czy Autor nie dał się tej przesadzie owładnąć, tego nie śmielibyśmy twierdzić. Być może, że ucho profana nie wyczuwa tam niczego, gdzie ucho znawcy odnajduje piękne harmonje, ale musimy przyznać się, że czytając i odczytując najuważniej ustępy, które Autor uważa za szczególnie typowe wzory kolometrji, nie mogliśmy dopatrzeć się racji, dla której nadano im w druku wierszowaną postać. Ale o tem może więcej powiemy, gdy ukaże się zapowiedziana w tej materji specjalna rozprawa.

Kończąc to przydługie omówienie, życzymy najserdeczniej Wydawnictwu rozwoju i zasłużonego uznania i wyrażamy najżywszą radość, że z grona pracowników na niwie Ojców Kościoła już dwóch wybrała Stolica św., by ich między Pasterzy Kościoła zaliczyć.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Edward Schuré: Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historji religji. Przekład R. Cetnerszwerowej. Warszawa 1923. Hulewicz, Paszkowski, str. 565.

Tenże: Od Sfinksa do Chrystusa ewolucja boskości. Wydawnictwo M. Arcta w Warszawie 1926, str. 330.

Przeczytawszy na chybitrafił po kilka stronic z początku, środka i pod koniec tych książek, czujemy wprost, że mamy do czyniena z elukubracją teozoficzną.

Autorzy bowiem, propagujący ten najświeższej daty prąd pseudomistyczny, mają swoją specjalną manierę pisania. Na czemże ona polega? Przedewszystkiem lubują się w gadatliwości i pewnej grandilokwencji, która z początku bawi, potem nuży czytelnika i irytuje. Następnie ogromnie imponuje im wiedza przyrodnicza, niestety nie posiadają jej dostatecznie, zato z predylekcją posługują się jej terminologją często z rozbrajającą ignorancją i naiwnością. Nie gardzą bynajmniej astrologją i żydowską kabalistyką, traktując je zupełnie serjo. Wreszcie po całem polu religijnem, a więc po mitologji hinduskiej, perskiej, egipskiej, greckiej, rzymskiej hasają sobie z wielką swobodą; powiadam hasają, bo wybierają z niej te momenta, które im się spodoba wybrać dla swoich celów teozoficznych, bo przekształcają je tak, jak im to dogodniej. O jakiejś ścisłości naukowej niema tu mowy.

Ale niechby sobie hasali z bogami i boginiami pogańskiemi, niechby się z rabinami bawili w kabalistykę, z astrologami przepowiadali ludzkie koleje, niechby się po tysiąc kroć na nowo wcielali... niechby sobie z tego aliażu tworzyli sensacyjne opowieści, byle do tej niemądrej zabawy nie wciągali rzeczy naprawdę wielkiej, jaką jest objawienie chrześcijańskie, jaką jest postać Jezusa Chrystusa i jego dzieło, którego dla ludzkości dokonał.

I tu zaczyna się prawdziwie niebezpieczna robota tego rodzaju pisarzy jak Bławatska, w bardzo wielkim stopniu Sédir, a jeszcze w większym Schuré. W umysłach, poddających się biernie ich książkom, mogą wywołać kompletny chaos i zamęt pod względem religijnym. Dlaczego? Stawiają oni bowiem w szeregu opowieści, pisanych naogół stylem łatwym, nieco napuszonym, na równi wszystkie religje pogańskie i ich mitologiczne wymysły z objawioną religją St. i Now. Testamentu. Mitologiczne sceny i zdarzenia opisane w Biblji są jednakowo traktowane, tak że w umyśle niekrytycznego czytelnika mimowoli osłabi się, albo i zatraci wiara w prawdziwość Pisma św. Ktoby brał opowieści Schurégo na serjo, ten ostatecznie powie sobie: tyle warta Biblja co mitologja hinduska, grecka lub egipska.

Co gorzej swojemi pomysłami tezoficznemi ośmielają się przybierać nawet samą postać Chrystusa. Czy Jezus Chrystus jest według Schurégo Bogiem-człowiekiem? Jest w każdym razie

istotą tak cudaczną, że tylko sekciarska fantazja teozofów mogła się zdobyć na spłodzenie czegoś podobnego.

Przypatrzmy się jej. Będzie nam przykładem, jak się teozofowie z historją i religją obchodzą.

Powiada sobie Schuré niefrasobliwie: „Ustalonem jest, że Ewangelje greckie spisane zostały w długi (?) czas po śmierci Jezusa, według podań żydowskich (?), płynących bezpośrednio od uczniów". Tymczasem wiadomo, że krytyka historyczna zupełnie co innego ustaliła. — Nadto, ktoby się troszczył o taki drobiazg. I tak Ewangelje trzeba zupełnie inaczej rozumieć, niż dotychczas. „Każda z nich odpowiada innemu stopniowi wtajemniczenia (oczywiście teozoficznego) i przedstawia nam inną dziedzinę natury Jezusa Chrystusa... Mateusz patrzy na Jezusa z punktu widzenia fizycznego. Daje nam najcenniejsze dokumenty o jego stosunku atawistycznym do ludu Izraela. Łukasz... widzi odbicie Jego w ciele Jego astralnem... Marek odpowiada aurze magnetycznej ofaczającej Chrystusa, której promienie rozszerzają się w świecie duchowym" i t. d. (str. 263). Oto nowy sposób egzegezy Ewangelji!

Ponieważ „wszelkie ego ludzkie miało liczne uprzednie wcielenia", więc i Chrystus. Dla Chrystusa atoli jest p. Schuré szczególniej łaskaw, każe mu się tylko raz wcielić. Owszem wymyśla dla niego specjalne warunki. Ponieważ „Duch tak olbrzymi nie mógł się wcielić w łono niewiasty, ani w ciało dziecięce... nie mógł przebyć ciasnej drogi ewolucji zwierzęcej, do której zmuszeni są wszyscy ludzie podczas brzemienności matki... trzeba mu było ciała dojrzałego. Tego ciała, wybranego z pośród wszystkich, dostarczył lud żydowski w osobie mistrza Jezusa, syna Marji". Jezus zatem to bynajmniej nie to samo co Chrystus. Jego nadnaturalne poczęcie jest według Schurégo tylko legendą (Wielcy wtajemniczeni, str. 469).

Dziecię Jezus nie jest wprawdzie jeszcze Chrystusem, ale jest zato „wcieleniem mistrza Zoroastra", proroka Ahura-Mazdy, (str. 268) i jego to właśnie przyszli uczcić Trzej Mędrcy. Następnie ten Jezus-Zoroaster musi być teozoficznie wtajemniczony. Dokonuje się to według Schurégo u Esseńczyków. O tem wszystkiem Ewangeliści nic nie wiedzą, „my jednak — powiada bez zająknienia p. Schuré — poznaliśmy indywidualność transcendentną mistrza Jezusa, jednoznaczną z prorokiem Ahura-Mazdy. Wiemy z drugiej strony, że chrzest w Jordanie pokrywa przeogromną tajemnicę wcielenia Chrystusa, potwierdzoną w piśmie okultystycznem przezroczystemi symbolami, unoszącemi się nad ewangeliczną opowieścią".

Posłuchajmy bujnej fantazji teozofa Schurégo!

W jakiż sposób dokonała się tajemnica wcielenia Chrystusa w Jezusa-Zoroastra w falach Jordanu?

„W onej chwili, w uroczej ciszy, dokonywało się dla na-

szego świata wydarzenie nieobliczalnej doniosłości. Miało ono niewidzialnych świadków tysiące, na ziemi zaś tylko czterech: dwóch Esseńczyków, Jana Chrzciciela i samego mistrza Jezusa. Jak błyskawicą wydarzenie to rozdarło trzy światy. Spływało ze świata duchowego przez atmosferę astralną (?) ziemi, by rozebrzmieć na planie fizycznym (?) ziemi... — Co się działo w świadomości mistrza Jezusa? Po zanurzeniu uczucie zatonięcia (?), po którem nastąpiło wstrząśnienie straszliwe. Ciało eteryczne gwałtownie wyszarpnięte z powłoki fizycznej. Przez kilka sekund całe życie przeszłe kłębi się chaotycznie. Potem — ulga niezmierna i mrok nieświadomości. Jużci transcendentna, dusza nieśmiertelna mistrza Jezusa, opuściła ciało na zawsze i wraca do aury słonecznej, która ją chłonie. Lecz jednocześnie ruchem odwrotnym Genjusz Słoneczny, Istota Najwyższa, którą zowiemy Chrystusem, zawładnęła opuszczonem ciałem"... i t. d. i t. d.

Wystarczy tych cytatów, żeby sobie urobić pojęcie, jak teozofowie postępują najdowolniej i z historją ewangeliczną i z prawdą chrześcijańską, co czynią z Boga-Człowieka!

Czytając te fantazje, pytamy, skąd Schuré i jemu podobni dowiedzieli się o tych niestworzonych dziwach, któremi nas raczą w swoich pismach. Wówczas zmyślają nam urągającą wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi długą bajeczkę, bo snującą się od niepamiętnych czasów, o t. z. „wielkich wtajemniczonych", od których oni zaczerpnęli tajemniczej wiedzy, niedostępnej dla profanów. Wiedzę tę nazywają teozofją, czyli mądrością o Bogu. Niestety Boga w niej niema, a mądrości tem bardziej. Są to, poprostu mówiąc, klechdy mniej lub więcej zręcznie utkane na tle rzekomej nauki, a obliczone na bałamucenie niekrytycznych umysłów.

J. A.

Kallenbach Józef: Adam Mickiewicz. Wyd. IV, zwiększone, ozdobione 19 ilustracjami. Tom I, tom II. Lwów—Warszawa—Kraków. 1926. Wydawnictwo Zakładu nar. im. Ossolińskich 8°, str. IX, 1 nl., 475, 1 nl., 2 nl., 536, 2 nl., rycin 19.

Semkowicz Aleksander: Wydania dzieł Mickiewicza w ciągu stulecia. O wydaniach oryginalnych ogłoszonych za życia poety 1822—1855. Gawęda bibljofilska. Z podobiznami. Lwów, MCMXXVI. Książnica - Atlas. 8°, s. 7nl., 230, podobizn 60.

Wydanie trzecie dzieła prof. Kallenbacha ukazało się z końcem r. 1922, a w r. 1925 było już wyczerpane. Świadczy to dostatecznie o poczytności książki. Stała się ona już dziełem klasycznem. Jest wprost niezbędna. Będąc syntezą długiego szeregu szczegółowych, przez całe życie z umiłowaniem prowadzonych badań znakomitego uczonego, stała się, wraz z niemi, tą granitową podstawą, na której musi się oprzeć każdy następny pracownik na polu twórczości wieszcza. Dzięki zaś zaletom ujęcia i stylu jest ulubionym przewodnikiem kulturalnego ogółu, prowadzącym do Mickiewicza. Nie wdając się w rozważania naukowych i ideo-

wych wartości dzieła, które zostały już dostatecznie ocenione przez innych, z racji poprzednich wydań, zaznaczam tylko krótko, czem różni się ta ostatnia edycja od poprzedniej. Mogę to uczynić tem śmielej, że zarówno układ materjału, jak metoda naukowa, zastosowana w monografji prof. Kallenbacha, pozostały bez zmiany. Powiększyły się natomiast rozmiary dzieła przez włączenie w dawny tekst szeregu uzupełnień. Są one trojakiego rodzaju: są to albo nowe oświetlenia problemów, będące rezultatem badań i rozważań autora i innych, albo nieznane materjały, wydobyte z rękopisów, albo wreszcie wiadomości, pomnażające literaturę przedmiotu.

Wśród pierwszych najważniejsze są: doszukiwanie się (w zgodzie z przyjętą zasadą konsekwentnego rozwoju w życiu Mickiewicza tych pierwiastków, które leżały w duszy jego w zawiązku od początku) śladów późniejszej wiary jego w metempsychozę już w postaci Poraja w I części „Dziadów" [„poeta wierzył, że przed wiekami żył już jako rycerz Poraj" (t. I, str. 260)], dalej pogłębione, świetne ujęcie stosunku Konrada Wallenroda i Aldony do religji chrześcijańskiej, owo, trafnie dostrzeżone, „załamanie się chrześcijaństwa w duszy namiętnej, z urodzenia pogańskiej, z niemieckiego chrztu chrześcijańskiej... psychologicznie uzasadnione w pomyśle, ale z umysłu niewykończone i niewycieniowane" (t. I, str. 372), ustalenie chronologji wiersza „Do przyjaciół Moskali" na podstawie autopsji autografu na późną jesień 1832 r. (t. II, str. 73 i i.). Ważne uzupełnienia pozyskał ustęp o wykładach lozańskich, zwłaszcza przez włączenie obszerniejszego wywodu o stosunku Mickiewicza do Lukrecjusza. Wiadomości o Towiańskim zostały pomnożone na podstawie pamiętników T. E. Massalskiego, ogłoszonych przez Mościckiego (Z filareckiego świata. Warszawa 1924) i przez ogłoszenie listu Towiańskiego z 27 maja 1848 r. w sprawie Legjonu Mickiewicza (t. II, str. 447/8). Autor zajął się również stosunkiem Krasińskiego i Mickiewicza, dodając ciekawe szczegóły o ich stosunku w czasie tworzenia Legjonu rzymskiego (t. II, str. 437 i 445), oraz wzmiankę o świetnym rozbiorze „Nieboskiej Komedji" w wykładach paryskich (t. II, str. 34/9). Pomijam uzupełnienia drobniejsze i poprawki stylu.

Do drugiej kategorji dodatków należą: przedruk własnoręcznego „curriculum vitae" Mickiewicza, które zostało ogłoszone przez ks. Falkowskiego w *Ateneum Wileńskiem* w r. 1924, a oddaje dokładnie bieg studjów poety (t. I, str. 323), oraz następujące rzeczy, ogłoszone po raz pierwszy z autografu w uzupełnieniach do tomu II: 1) pierwotna redakcja wiersza: „Świetniejszy pomnik mój, niż szklanny Puław dach..." (dodajmy tu nawiasem, że i wiersz „Snuć miłość" został w tem wydaniu wydrukowany w poprawnej redakcji, ogłoszonej przez prof. Pigonia w *Przegl. Warsz.* 1922 r. Nr 12), 2) fragment notatki Mickiewicza w sprawie sejmu polskiego w Paryżu, 3) kilka nieznanych fragmentów

„Zdań i uwag", 4) ważny list do L. Stypułkowskiego z Lozanny, z dnia 20.VIII 1839, zawierający pierwszorzędnego znaczenia myśli o religji, 5) projekty przemówień w Kole, ogłoszone już w niewielkim tylko fragmencie, w poprzedniem wydaniu, a zawierające m. in. ważne myśli o „realizowaniu", różne od poglądów Towiańskiego i notatkę o nowem pojmowaniu zadań poezji, niestety, niedokończoną.

Trzeci rodzaj uzupełnień, uwzględnienie najnowszych badań o Mickiewiczu, spotykamy przeważnie w postaci wzmianek w przypiskach. Są one liczne. Pomimo, że autor uwzględniał głównie, jak się zdaje, rzeczy, przynoszące nowy materjał, zasługiwały tu jednak może także na wzmiankę niektóre prace, jak n. p. wydanie „Trioletów" Zana przez Mościckiego w r. 1922, K. Górskiego „Pogląd na świat młodego Mickiewicza" (Warszawa 1923), W. Borowego „Zagadkowość w kompozycji Dziadów i próba jej wyjaśnienia" (*Przegl. Wsp.* 1922), Niemojewskiej „Dziady" drezdeńskie jako dramat chrześcijański" (Warsz. 1920), Chorowiczowej „O Konfederatach barskich A. M." (Warszawa 1922), Pigonia: „A. N. o życiu duchowem" (Poznań 1922). Przez przeoczenie zapewne nie zaznaczono wyraźnie, że wyszła drukiem także druga i trzecia część „Archiwum filomatów". Nowością w tem wydaniu jest wprowadzenie indeksu utworów Mickiewicza, wspomnianych w tekście, oraz pomnożenie indeksu osób, oba opracowane przez M. Małeckiego. Prawdziwą ozdobą stało się wprowadzenie szeregu nowych, pierwszorzędnych rycin, ze zbioru A. Semkowicza we Lwowie, wśród nich kapitalny portret Mickiewicza, rysowany przez Norwida, portrecik żony i córek poety pełen przedziwnego sentymentu, piękny portret X. Adama Czartoryskiego przez P. Delaroche'a i w. i.

Z krótkiego tego zestawienia widzimy, jak cenne nabytki dla historji literatury przynosi nowe wydanie dzieła prof. Kallenbacha, niezależnie od dawnej wartości jedynej monografji i ostatniego wyrazu badań nad całokształtem twórczości wieszcza. Wydane w roku jubileuszowym (1922) zarysy syntetyczne (Szyjkowskiego, Grabowskiego i Szpotańskiego) o innym zupełnie charakterze nie mogą umniejszyć i nie umniejszą zasłużonej popularności książki prof. Kallenbacha, przewyższającej tamte bez porównania obfitością materjału biograficznego i literackiego i sposobem jego ujęcia. Mimo zmian bowiem autor dbał o zachowanie charakteru swego dzieła. Książka Kallenbacha o Mickiewiczu pozostała tem, czem była.

Miłą niespodzianką dla bibljofilów i dla historyków literatury, a nadewszystko dla wielbicieli Mickiewicza, jest książka p. Semkowicza. Napisana i wydana z prawdziwym pietyzmem ta, zbyt skromnie tak nazwana, „gawęda bibljofilska" rejestruje i opisuje wydania dzieł Mickiewicza, niektóre stanowiące prawdziwą

rzadkość bibljograficzną, dokonane za życia poety, ilustruje je, pomysłowo wykonanemi podobiznami okładek i kart tytułowych, a co więcej, opisuje zajmującą historję każdego z tych wydań i związanych z niemi kłopotów poety. Dzięki sumiennemu zebraniu szczegółów książka przedstawia wartość zarówno dla bibljografji dzieł Mickiewicza i jego życiorysu, jak i dla obrazu ówczesnych stosunków wydawniczych. Dodajmy, że całość opracowana jest z serdecznem ciepłem, które przedmiot, sam z siebie trochę suchy, dziwnie ożywia.

Dr. Z. Ciechanowska.

Władysław Koch: Wspomnienie o Kazimierzu Morawskim. Kraków 1926, str. 23. Nakładem Komitetu Rodzicielskiego Państw. gimn. IV w Krakowie.

Jest to ciepłe wspomnienie zmarłego niedawno i znanego w całym kraju męża nauki, wielkiego obywatela i patrjoty. Treściwie i w pięknej formie literackiej przedstawia autor życie i zasługi prof. Morawskiego dla wiedzy i ojczyzny, oraz dla młodzieży, którą zawsze gorąco kochał.

P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej:

William Szekspir: Otello. Tragedja w 5 aktach, w przekładzie Józefa Paszkowskiego, opracował J. Tretiak. Kraków, 1927. Str. 142.

Aleksander Fredro: Cudzoziemczyzna. Opracował St. Windakiewicz. Kraków, 1927. Str. 72.

— Dożywocie. Opracował St. Windakiewicz. Kraków, 1927. Str. 74.

Michał Bałucki: Grube ryby. Komedja w 3 aktach. Opracował Dr. Z. Tempka Nowakowski. Kraków, 1926. Str. 64.

Kazimierz Brodziński: Mowy i pisma patrjotyczne oraz o powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej. Opracował Ignacy Chrzanowski. Kraków, 1926. Str. 96.

Dr. Maciej Starzewski: Konstytucja Republiki Czechosłowackiej. Kraków, 1926. Str. 182.

Stanisław Kot: Hugo Grotius a Polska. (W 300-lecie dzieła o prawie wojny i pokoju). Kraków, 1926. Str. 50.

Nakład Gebethnera i Wolffa:

Zdzisław Dębicki: Z północy i południa. Finlandja, Włochy, Szwecja, Rumunja, Turcja. 1926. Str. 356.

Ferdynand Goetel: Z dnia na dzień. Powieść. Warszawa, 1926. Str. 356.

Klemens Junosza: Łaciarz. Froim. Warszawa 1926. Str. 48.

Tadeusz Joteyko: Nowy podręcznik do nauki muzyki w szkołach ogólno-kształcących. Zeszyt. V, część V, Warszawa, 1926. Str. 86.

Władysław Mickiewicz: Pamiętniki. Tom I. 1838—1861. Warszawa, 1926. Str. 454.

Stanisław Karczewski: Brzegiem Bałtyku. Przewodnik geologiczny po polskich brzegach Bałtyku. Warszawa, 1926. Str. 142.
Piotr Maszyński: Polski śpiewnik szkolny. Zbiór ćwiczeń i pieśni wraz z teorją. Część IV. Warszawa, 1926. Str. 38.
Józef Tyszkiewicz: Tajemnica wielkiej piramidy. Warszawa, 1926. Str. 70.

Nakładem: Herder Freiburg, im Breisgau, 1926:

Marika Stjernstedt: Die von Sneckenström. Roman, berechtigte Übersetzung aus dem schwedischen von Rhea Sternberg. Str. 316.
Leo Wolpert: Unterwegs zur Heimat. Sonntagslesungen. Str. 216.
Peter Schnepp: Mit Gott allein. Eines einsamen Pfarrers Gespräche mit Gott. Erster Band. Erkenntnisse. Str. 394.
M. Scharlau: Sieg! Kämpfe einer Konwertitin. Str. 240.
Günther Müller: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Erster Band. Str. 162.
Joseph Braun S. J.: Handlexikon der katholischen Dogmatik. Str. 346.
Robert Lais: Auf der Spur des Urmenschen. Str. 180.

Editions Spes, Paris, 1926:

J. Boulier S. J.: L'Église et l'Action Française. Str. 40.
Abbé Thellier de Poncheville: A un Catholique d'„Action Française". Str. 32.

Leon XIII papież: O pochodzeniu władzy państwowej. Z oryginału przełożył Władysław Glinka. Warszawa, 1926. Str. 24.
Ks. Jan Piwowarczyk: Oddziaływanie dzisiejszych stosunków w świecie pracy na życie religijne i moralne robotnika. Nakładem „Związku Kat. Stow. Robotników Diec. Krak." Kraków, 1926. Str. 16.
Stanisław Czosnowski: Unja międzyparlamentarna, jej powstanie, organizacja i działalność. Przedmowa prof. Bronisława Dembińskiego. Nakł. Ludw. Chomińskiego. Wilno, 1926. Str. 76.

Otto Cohausz: Jezus Chrystus, Król świata. Spolszczył X. Dr Jan Korzonkiewicz. Nakładem OO. Misjonarzy „Słowa Bożego", Grupa Górna 1926. Str. 124.
Kr. Dr. Kazimierz Wais: Ontologja czyli metafizyka ogólna. Nakł. Tow. „Bibljoteka Religijna", Lwów, 1926. Str. 324.
Bronisław Gałczyński: Wiśnie, których niema i wiśnie, które są. Nakł. autora. Piaseczno, 1926. Str. 24.
— Ogród owocowy na trzystu metrach kwadratowych. Nakł. autora. Piaseczno, 1926. Str. 76.
Piotr Zygmunt Dąbrowski: Nauka o dziecku. Podręcznik do użytku seminarjów nauczycielskich i nauczycieli szkół powszechnych. Nakładem „Książnica-Atlas". Lwów—Warszawa, 1926. Str. 186.
Władysław Konopczyński: Stanisław Konarski. Nakładem Instytutu Popierania Nauki. Warszawa, Pałac Staszica, 1926. Str. 470.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Obchody w kraju ku czci św. Stanisława Kostki. — Zjazd katolicki w Poznaniu. — Konferencja biskupów diecezyj kresowych w Wilnie.

Wielką duchową ucztę sprawił w tym roku Kościół młodzieży polskiej. Wezwawszy ją do uczczenia św. Stanisława Kostki z okazji 200 rocznicy kanonizacji Młodocianego Rodaka, dał jej — młodzieży naszej — sposobność zaczerpnięcia całą piersią z tej atmosfery nadprzyrodzonej, jaką w katolicyźmie wytwarza dar świętych przykładów i łaska sakramentalnych pomocy.

Młodzież polska radośnie odezwała się na wezwanie. Niechaj zaś nikt nie twierdzi, że stawiła się do obchodów pod moralnym przymusem, albo że cieszyła się jedynie z jednego czy dwóch dni „wolnych", urozmaiconych przytem różnemi atrakcjami. Nie chcieć widzieć w tej ochocie, jaką młodzież w dniach stanisławowskich okazała, nic ponad dziecinną uciechę z przerwy w lekcjach, znaczyłoby krzywdzić ogół młodzieży przeważnie przecież szczerej, duchowo prostej, idealistycznie nastrojonej. Przytem w święcie udział brały zastępy młodzieży, do której już przymus żaden nie sięga, jak młodzieży akademickiej, czeladniczej i innej, spieszącej chyba jedynie wskutek nakazu własnego serca. W tem rozkołysaniu się miljonowych zastępów dorastającego pokolenia, jakiego świadkiem był kraj cały, objawiła się młodzieńcza dusza, wśród szarzyzny życia łaknąca ideału, wypatrująca wyższych wzorów ludzkiego bytowania, więc dusza z gruntu, mimo możliwych brudnych naleciałości, czysta, dusza religijna, bo do Boga, źródła i prawzoru wszelkiego ideału, może nie zawsze świadomie, prawie zawsze żywiołowo ciążąca.

Biorąc uroczystości odbyte czysto rzeczowo, tak jak dałyby się ująć i wyrazić w cyfrach, możemy być z nich dumni. Dziesiątki tysięcy mszy i innych nabożeństw, odprawionych ku czci Świętego Polaka w polskich świątyniach, przypuszczalnie ponad miljon spowiedzi i komunij świętych, udzielonych polskim chłopcom i dziewczętom wszystkich stanów i klas — nie mówię o dorosłych — musiały sprowadzić potoki łask i pomnożyć wartości duchowe w narodzie; tysiące kazań, rekolekcyj, nowenn, trzydniówek, setki akademij i poranków w zakładach naukowych z odpowiedniemi odczytami, masy druków „jedniodniówek", ulotek, obrazków, ba, nawet przedstawień scenicznych, filmy, powieści, wystawy — to wszystko musiało szeroko a potężnie spopularyzować postać Świętego, stawiając go przed oczy ogółu nie tylko jako niebieskiego orędownika i patrona, ale także, jako niezmiernie sympatyczny wzór do naśladowania. Trzeba dodać, że robiło się to wszystko bez urzędowego — żeby tak powiedzieć — udziału czynników w kraju najpotężniejszych: najwyższych władz rządowych, wielkiej sztuki i literatury, robiło się prywatnemi siłami, po amatorsku — mimo to obraz całości wypadł tak imponująco, że śmiało możemy obchody nasze stanisławowskie postawić obok podobnych uroczystości, obchodzonych w tym roku przez katolików innych krajów ku czci drugiego patrona młodzieży, św. Alojzego Gonzagi, jednocześnie z naszym Stanisławem kanonizowanego. Zapewne dużo z tego sukcesu trzeba odnieść do okoliczności, że czciliśmy Świętego podwójnie nam drogiego: jako katolicy — tak wysoko w świętości posuniętego Młodzieńca, jako Polacy — cudowny kwiat ziemi własnej. W tem położeniu znalazły się jeszcze tylko Włochy wobec święta św. Alojzego.

Z uznaniem należy tu także podnieść stosunek naszych władz szkolnych do obchodzonej uroczystości: zwalniając na dzień czy dwa młodzież od lekcyj i zezwalając na urządzanie uroczystości w gmachach szkolnych, dały one dowód życzliwego stanowiska wobec Kościoła, który tę uroczystość zainicjował i zrozumienia wartości w wychowaniu tego czynnika, jaki przedstawia religijny kult wzorów chrześcijańskiego życia. Bądź co bądź jeszcześmy dalecy od tego oficjalnego laicyzmu, który, w takiej np. Francji, nie chce słyszeć o wpływach religji w szkole publicznej. Przykrym zgrzytem w zgodnym chórze czci dla św. Stanisława u nas było tylko parę niesmacznych artykułów w socjalistycznych pismach i prawie jednocześnie odbyte w Rykach (wojew. lubelskie) zborzyszcze grupy radykalnych nauczycieli szkół powszechnych, domagających się usunięcia ze szkół nauczania religji. Mamy nadzieję, że po uroczystościach stanisławowskich jesteśmy

może bardziej dalecy od zrealizowania tych „świeckich" zakusów, niż kiedykolwiek dotąd.

Uroczystości jubileuszowe ku czci św. Stanisława skończyły się właściwie u nas w kraju już w ślicznych dniach połowy listopada, jakkolwiek sama rocznica kanonizacji przypada dopiero na dzień 31 grudnia. Na ten czas projektowane jest, niby przypieczętowanie wszystkiego, złożenie przez delegację młodzieży polskiej Ojcu świętemu w Rzymie adresu z wyrazami hołdu dla Stolicy apostolskiej i ślubowania wierności wierze i Kościołowi. Byłoby źle jednak, gdyby z wybiciem ostatniej godziny jubileuszowego roku osłabł czy zamarł ten ruch, jaki objął umysły młodzieży naszej w dniach hołdu, składanego świętemu jej Patronowi. Kazanie z anegdoty naprawdę zaczęło się wtedy, kiedy kaznodzieja zszedł z ambony; trzeba się postarać o to, aby także jubileusz św. Stanisława „zaczął się" naprawdę, to jest począł rodzić owoce trwałe w duszach młodzieży i w stosunku starszego pokolenia do niej. Znaczenie religijnego kultu takich postaci, jaką był św. Stanisław Kostka, lub niedawno kanonizowana św. Tereska — wedle ślicznego a trafnego spostrzeżenia p. rektora uniwersytetu wileńskiego [1]) — zawiera się w tem, że ludzkość, przesycona nowoczesną, jednostronną, materjalistyczną kulturą, tęskni do wielkości moralnej, jak noc do świtu, szuka czegoś, coby było antytezą otaczającej ją rzeczywistości z jej hukiem armat, z hałasem jazzbandów, z krwawemi plamami czerwonych sztandarów. Owo coś wyższego, idealniejszego Kościół jej wskazuje w postaciach świętych, których dewizą — jak naszego św. Stanisława — było: „do wyższych rzeczy stworzony jestem". Tę orjentację *ad maiora* należy wprowadzić konsekwentnie i w całej rozciągłości w wychowanie i w nauczanie. Przed laty kilkudziesięciu złamanemu nieszczęściami narodowi rzucono hasło „pracy organizacyjnej", mnożenia materjalnych zasobów kraju; hasło to, mimo całej swej jednostronności, przyniosło narodowi pewne korzyści. Ale jak nie mógł żyć człowiek samą pieśnią romantyzmu, tak jeszcze mniej wyżyje na samym chlebie materjalizmu. I gdy w Polsce poczucie niedostateczności tego materjalnego życia i używania wyraża się choćby w instynktownych zwrotach ku „Słowu, wychodzącemu z ust Bożych", trzeba zrozumieć, że to najsposobniejsza pora do rzucenia w naród, a przedewszystkiem w jego dorastające pokolenie hasła: do wyższych rzeczy! Trzeba stworzyć nowy nawskróś chrześcijański romantyzm, widzący istotną wartość człowieka w jego duszy, a cel w niebie.

[1]) Przemówienie p. Marjana Zdziechowskiego do młodzieży akademickiej z okazji uroczystości ku czci św. Stanisława Kostki.

Zdaje mi się, że w tej chwili Kościół i uświadomiona część katolickiego społeczeństwa nie ma pilniejszego zadania do spełnienia nad to. Święty Stanisław ze swem wyrywaniem się ku górze nadaje się najlepiej na symbol i patrona takiego romantyzmu, a młodzież polska winna dostarczyć mu entuzjastycznych wyznawców.

Na tydzień przed uroczystościami stanisławowskiemi, w dniach 6 i 7 listopada, odbył się w Poznaniu VII Zjazd katolicki w Wielkopolsce. Czynimy o nim wzmiankę na drugiem miejscu, jako o rzeczy bardziej lokalnej, niż obchody ku czci św. Stanisława, uważając jednak za potrzebne podkreślić szczególne jego znaczenie w szeregu wydarzeń naszego katolickiego życia w tym roku.

To szczególne znaczenie nadała zjazdowi poznańskiemu okoliczność, że odbył się pod protektoratem nowego prymasa Polski, J. E. ks. arcybiskupa Hlonda, który wygłosił na nim przemówienie, mogące być uważanem za orędzie do całego narodu. W założeniu swem było przemówienie ks. Prymasa roztrząsaniem sumienia narodowego w świetle nauki o królewskiej godności i prawach Chrystusa. Cały bowiem zjazd tegoroczny obradował pod hasłem: Chrystus — król narodów! Wysoki dostojnik Kościoła, zebrawszy treściwie niedomagania życia publicznego w Polsce niepodległej, szuka ich źródła. I odpowiada: „Ośmioletni czyn Polski był wprawdzie dziełem jej rąk, ale w wielkiej mierze nie był tworem jej polskiej myśli". Działaliśmy po większej części, naśladując obce wzory, hołdując obcej ideologji, pozostając w tyranji narzuconego nam fałszu. Tym fałszem — żeby wiele rzeczy sprowadzić do wspólnego mianownika — jest kierunek myśli, który Pius XI papież w swej encyklice o Chrystusie królu nazwał laicyzmem. Jest to ideologja, która z życia narodowego i państwowego wypiera wszelką myśl Bożą i religijną, odmawia Kościołowi wpływu na życie publiczne, religję prawdziwą równa z sekciarstwem, rozbija spoistość rodziny i rozsadza społeczeństwa, pchając je ostatecznie w objęcia przewrotu i komunizmu. Z tą ideologją Polska ma zerwać stanowczo. Aby zaś ułatwić sobie to wyzwolenie, powinna także „zerwać z prądami, które zawodowo propagują laicyzm... Przedewszystkiem zerwać powinna z masonerją, której ostatnim celem jest systematyczne usuwanie ducha Chrystusowego z życia narodu". Tembardziej, że jest to konspiracja obca, której na szczęściu Polski nie zależy; tembardziej, że inne społeczeństwa, po smutnych doświadczeniach z masonerją, usiłują się wyzwolić z pod jej kierownictwa. Po wyzwoleniu się zaś z tych pęt, trzeba „oprzeć całe prywatne i publiczne życie na zasadach Chry-

stusowych". Ks. Prymas zastrzega się wyraźnie przeciwko podejrzeniom, jakoby Kościół dążył do opanowania władzy państwowej; nie jest Kościół także związany z taką czy inną formą ustroju państwa, ani z taką czy inną partją polityczną; jest on wszakże szkołą sumienia, z jakiem wstępować należy w życie publiczne. Streścił wreszcie Dostojny Mowca zadania Polski w trzech nakazach: a) wyzwolenie się z pęt laicyzmu, b) jedności i zgody na gruncie kościelnym, c) wiary w przyszłość narodu, któremu Chrystus królować będzie.

Co w orędziu ks. Prymasa szczególnie uderza, to wyraźne wymienienie masonerji, jako organizacji celowo propagującej ideologję laicyzmu, tak wrogą ideologji chrześcijańskiej. Wiadomo, że u nas stało się zwyczajem przypisywanie masonerji wszelkiego zła nietylko prawdziwego, ale i takiego, które ktoś ze swego partyjnego stanowiska za zło uważa. Z drugiej strony wielu na wzmiankę o masonerji w Polsce wzrusza ramionami, jakby pytając: gdzie jest owa wszechpotężna masonerja, kto do niej należy? Tak poważny Mowca, jakim jest Prymas Polski, chyba nie rzuciłby swej przestrogi przed masonerją, gdyby nie posiadał pewnych danych o jej istnieniu i szkodliwych wpływach w naszym narodzie. Ale sedno rzeczy nawet nie w tem leży. U nas, chociażby masonerja zorganizowana w loże liczyła jak najmniej członków, nie ulega wątpliwości, że ideologja tej sekty rozchodzi się znacznie szerzej, że „masonizacji" ulegają u nas nieświadomie nawet ludzie, uważający się za dobrych katolików, przejmując się albo oswajając się przez prosty pęd naśladowczy z teorjami i hasłami zagranicznemi, gdzieindziej propagowanemi przez loże, ale przez uświadomionych katolików gorliwie zwalczanemi. Bez względu więc na to, czy u nas stoi za niemi organizacja masońska czy nie, mamy się z nich otrząsać, wyzwalać, jako z jarzma wrogiego duchowi chrześcijańskiemu. Uświadamianie naszej inteligencji w zasadach prawdziwie katolickich stworzy także skuteczną zaporę przeszczepianiu na nasz grunt i szerzeniu organizacyj, których celem walka z duchem chrześcijańskim w życiu prywatnem i publicznem.

Nad ważnym problemem, stojącym przed Kościołem katolickim w Polsce, obradowała dn. 9 i 10 listopada konferencja księży biskupów w Wilnie. Chodziło o misyjną działalność wśród prawosławnych w Polsce i dlatego na konferencję przybyli pasterze prawie wszystkich diecezyj naszych kresów wschodnich. Nie był obecny tylko ks. biskup Szelążek z Łucka. Konferencja odbywała się pod przewodnictwem nowego arcybiskupa-metropolity wileńskiego, ks. R. Jałbrzykowskiego; wysłuchani na niej byli także kapłani,

którzy czynnie pracują nad pozyskaniem prawosławnych dla katolicyzmu, jak archim. Filip Morozow, superjor stacji albertyńskiej O. Wł. Piątkiewicz T. J. i superjor OO. Marjanów z Drui.

Z konferencji do wiadomości publicznej przedostał się tylko krótki komunikat, ale dokument ten, mimo swej krótkości, zasługuje na szczególną uwagę. Oto jego brzmienie:

„Ponieważ Kościół katolicki nie tylko z radością wita powracających na jego łono zbłąkanych braci, ale ma także obowiązek ułatwienia im połączenia się z Kościołem Chrystusowym, należy uczynić wszystko, coby to zbliżenie innowierców do Kościoła ułatwić mogło, nie odbierając im równocześnie zwyczajów, do których się przywiązali, a które są zgodne z wiarą katolicką. W tym celu, propagując zasady wiary pomiędzy innowiercami, należy pozostawić im obrządek, który wchodzi w ramy wszystkich obrządków Kościoła katolickiego. Akcję w tym kierunku należy spotęgować, pozostawiając atoli na uboczu wszelkie względy, nie mające bezpośredniej styczności z wiarą, a mogące ludność, wśród której praca ta się rozwija, w jakikolwiek sposób urazić. Parafje, tworzące się z nowych wyznawców Kościoła katolickiego, którzy swój dawny obrządek zechcą zachować, nosić będą nazwę „parafij Kościoła katolickiego wschodnio-słowiańskiego obrządku".

Znaczenie powyższego komunikatu zawiera się w tem, że jest on pierwszą zbiorową enuncjacją episkopatu kresów wschodnich, stwierdzającą: a) potrzebę spotęgowania akcji w kierunku pozyskania prawosławnej ludności dla Kościoła i b) prawo tejże ludności do zatrzymania po nawróceniu swego rodzimego obrządku, dla którego ks. biskupi stworzyli nawet odpowiednią nazwę. Są to rzeczy, wypływające z ducha Kościoła katolickiego i z całej historji jego stosunku do odłączonego Wschodu, więc rzeczy dla katolika każdego wprost elementarne. U nas, gdzie pewne koła społeczeństwa, albo lepiej pewne grupy publicystów pozwalały sobie niejednokrotnie wypowiadać w danej sprawie odmienne zapatrywania i życzenia, potrzeba takiej enuncjacji była wprost naglącą, by usunąć wszelkie wątpliwości co do myśli i zamiarów Kościoła. I jeżeli ks. biskupi każą pozostawić na uboczu wszelkie względy, nie mające bezpośredniej styczności z wiarą, jest to także zapowiedź, a zarazem gwarancja dla zbliżających się do katolicyzmu innowierców, że akcją apostolską Kościoła nie będą kierowały żadne pobudki polityczne, lecz jedynie troska o zbawienie dusz.

Nie ulega wątpliwości, że na konferencji omawiano nie

tylko ogólne zasady, ale i praktyczne metody akcji wśród prawosławnych. Nie znamy powziętych pod tym względem rezolucyj, pozwalamy sobie wszakże przytoczyć tutaj parę, naszem zdaniem, dojrzałych potrzeb rozpoczętej akcji. Pierwszą taką potrzebą — to pewna jej centralizacja. Zdaje się, że nasz episkopat nie widzi warunków po temu, by dla wschodnio-słowiańskiego obrządku poza b. Galicją tworzyć już teraz odrębną hierarchję; być może, że jest zasadniczo przeciwny hierarchji podwójnej na tem samem terytorjum; nie da się wszakże zaprzeczyć, że utworzenie jakiegoś jednego centrum, choćby prawnie zależnego od odnośnych ordynarjatów łacińskich, przyczyniłoby się do skoordynowania i umocnienia dość słabej jeszcze akcji, a rozstrzelonej w pięciu różnych diecezjach.

Powtóre: odczuwa się potrzebę osobnej literatury, służącej akcji katolickiej wśród prawosławnych: broszur, pism perjodycznych, ulotek, książek do nabożeństwa i t. p. Jeżeli każda sekta, baptyści, wolni chrześcijanie, badacze pisma itd. posiadają u nas (również dla kresów) swoje pisma i broszury, jeżeli prawosławie z urzędowej metropolitalnej kuźni w Warszawie wypuszcza szereg drukowanych paszkwilów na Kościół katolicki, to czyż można sobie wyobrazić, że akcja katolicka obejdzie się zupełnie bez drukowanego słowa? A dotychczas nikt temu brakowi nie zaradził. Trudności mogą się nastręczyć z powodu języków, w których tego rodzaju literatura musiałaby być tworzoną; trudności te wszakże muszą być przezwyciężone i przezwyciężyć się dadzą, jeśli „pozostawi się na uboczu wszelkie względy, nie mające bezpośredniej styczności z wiarą“ i będzie się miało na oku jedynie dobro duchowe dusz. Wreszcie, pilną potrzebą jest stworzenie jakiegoś instytutu, w którym zgłaszający się do Kościoła prawosławni duchowni mogliby odbyć pewnego rodzaju próbę, by dać dowód czystości swoich pobudek, oświecić się gruntowniej i umocnić w zasadach wiary katolickiej. Smutne doświadczenie z kilku „nawróconymi“, a potem odpadłymi z powrotem do schizmy duchownymi każą się obawiać, że akcja katolicka może być skompromitowaną, jeśli wspierać się będzie na niewyrobionych i nie dość pewnych elementach.

Konferencja wileńska prawdopodobnie i te zagadnienia wzięła pod uwagę. W chwili, kiedy się one realizować poczną, będzie obowiązkiem kleru i katolików świeckich poprzeć je pieniędzmi i współpracą.

Ks. J. Urban T. J.

IV Międzynarodowy Kongres Wychowania Moralnego.

Zapowiedziany pierwotnie na kwiecień „IV Międzynarodowy Kongres Wychowania Moralnego" odbył się w Rzymie w dniach od 28 września do 2 października b. r. Sprawozdanie z niego odłożyliśmy umyślnie na później, ponieważ ściślejsze informacje nadchodziły jeszcze do niedawna, wiadomości zaś, podawane w naszej prasie, były naogół niedokładne, niekiedy zdradzały nawet pewną chaotyczność; tak np. obszerny artykuł wstępny jednego z dzienników głosił, że w Rzymie zebrali się przedstawiciele Wschodu i Zachodu, by „ukazać znękanej ludzkości ideał, do któregoby dążyć mogła".

Kongresy Wychowania Moralnego organizuje międzynarodowy Wydział wykonawczy, obejmujący przedstawicieli kilkunastu krajów. Zarówno w Radzie naczelnej jak w Zarządzie posiadają przewagę Anglicy; obecny prezes Wydziału, Francis Younghusband i sekretarz jeneralny, Frederick J. Gould, są Anglikami. Celem kongresów, urządzanych przy pomocy poszczególnych komitetów narodowych, jest porozumiewanie się w sprawach, obchodzących wszystkich wychowawców, bez względu na przekonania, religję, rasę i narodowość; nie mają one narzucać niczego i pozostawiają swobodę wypowiadania się.

Kongresów takich odbywało się dotychczas cztery: pierwszy w Londynie w r. 1908, drugi w Hadze r. 1912, trzeci w Genewie r. 1922, czwarty w obecnym roku w Rzymie; w dwóch ostatnich brała udział także Polska. Kongres genewski, jako pierwszy powojenny, poruszył głównie tematy, które mogły się przyczynić do pokoju powszechnego, mianowicie: kształcenie solidarności i nauczanie historji a międzynarodowość.

Obrady tegorocznego kongresu obracały się koło dwóch naczelnych zagadnień: 1) możliwość uniwersalnego kodeksu moralnego, jako podstawy wychowania; 2) osobowość i warunki jej rozwoju w rodzinie, szkole i społeczeństwie.

Głównym referentem pierwszego tematu był muzułmanin, Abdullah Yusuf Ali z Indyj. Oświadczywszy zgóry, że traktowanie tej rzeczy ze stanowiska „filozofji zachodniej" pozostawia drugiemu prelegentowi, prof. Franc. Orestano, prezesowi rzymskiego komitetu przygotowawczego, podjął się przedstawienia jej „z punktu widzenia wschodniego". Ostateczny rezultat jego dociekań wypadł wszakże całkowicie negatywnie. Kolejny przegląd religijnych i filozoficznych systemów Wschodu doprowadził go do wniosku, że nie zawierają one „praktycznego, powszechnego kodeksu moralnego". Nie znalazł go również w Dekalogu Mojżesza ani w Ewangelji (z której przytoczył jedynie Kazanie na górze), przyczem nie omieszkał rzucić pod adresem chrześcijaństwa oskarżenia, że „duchowe wskazówki i idealistyczne aspiracje, zawarte w Kazaniu na górze, nie zostały nigdy wykonane w prak-

tyce przez tych, którzy oświadczali, że idą za niemi". Z tem wszystkiem referent oświadczył, że nie chce uchodzić za pesymistę, gdyż patrząc w przyszłość nabiera nadziei, że postęp w porozumieniu klas i narodów świata przyczyniać się będzie coraz bardziej do „stworzenia przynajmniej zgody, jeśli nie jednolitości w zasadach".

Jak przyjęto to wystąpienie ze strony katolickiej? — Już samo postawienie tematu, ale przedewszystkiem jego przeprowadzenie, o którem ogólnikowe powyższe streszczenie nie daje naturalnie jasnego obrazu, wskazywały zarówno na zapoznanie faktu istnienia Boga, do którego to poznania rozum ludzki dochodzi przecież bez pomocy Objawienia, jak naturalnej nawet moralności, która na Bogu się opiera, a bez Niego pozbawiona jest podstawy, mocy obowiązującej i sankcji. Ciemna ta strona referatu wystąpiła jeszcze silniej w stosunku do chrześcijaństwa; zignorowano 20-wiekową jego rolę, owszem potraktowano je w sposób niewłaściwy. Niewątpliwie część członków Kongresu nie podzielała tych przekonań, ale to nie może osłabić faktu, że oficjalnie aprobowano takie ujęcie rzeczy i wysunięto je na naczelne miejsce.

Charakter ten, nie tylko antychrześcijański, ale wogóle areligijny a nawet antyreligijny, występował również u obu głównych referentów drugiego zagadnienia, roztrząsanego na kongresie. Problem rozwoju osobowości rozwinął Feliks Adler, Amerykanin i Gustaw Belot, Francuz. Pierwszy z nich, kantysta z przekonań, głosił teorję zupełnej autonomji człowieka, nie tylko nie uznawał Boga i prawa wyższego, ale wogóle występował przeciw religji, jako hamującej postęp umysłowy. G. Belot odrzucał wszelką podstawę prawa moralnego i szukał punktu oparcia dla rozwoju osobowości w „ja" albo w „człowieku społecznym", a ostatecznie w państwie; zgodnie z tą teorją popierał szkołę świecką bezwyznaniową, chrześcijańską zaś wyśmiewał. Oba referaty roiły się od sofizmatów, a samo zagadnienie zawisło w powietrzu dla braku wystarczającej podstawy rozwiązania.

Toteż poważny organ katolicki *La Civiltà Cattolica* (z dn. 18. IX. str. 482 i 16. X. str. 174) określił Kongres rzymski jako zrodzone pod gwiazdą masońską usiłowanie „propagandy laicyzmu w wychowaniu", oderwania moralności od religji, owszem postawienia jej ponad religję i Boga. Jeszcze surowiej wyraził się *L'Osservatore Romano* (nr. 214 i 217). Obszerne swe sprawozdanie, w którem uwzględnia dwukrotne usprawiedliwiające wyjaśnienia profesora Orestano, kończy słowami: „Z tego, co podaliśmy tu w streszczeniu na podstawie dokumentów, dostarczonych prasie przez komitet Kongresu, wynika jasno, że IV Kongres Międzynarodowy Wychowania Moralnego jest jednem z pośród zwyczajnych usiłowań laicystycznych, antychrześcijańskich i antykatolickich, mniej lub więcej harmonizujących ze stałym programem masońskim, stosownie do którego sekta ta usiłuje wcisnąć się

i zdobyć sobie uznanie wszędzie, a w szczególności we Włoszech i w Rzymie, pod maską moralności i wychowania".

Interesującą i w obecnych czasach aktualną sprawą będzie dowiedzieć się, jak wobec takiego stanu rzeczy zapatrują się oba powyższe pisma na kwestję udziału katolików w tego rodzaju kongresach?

La Civiltà Cattolica daje następującą odpowiedź (z d. 18. IX. str. 486): jeżeli chodzi o zagadnienia pedagogiczne, które nie dotyczą podstaw moralności chrześcijańskiej, ale „ją suponują lub przynajmniej liczą się z nią" — jak alkoholizm i przestępczość małoletnich, analfabetyzm, kwestje planów naukowych i egzaminów — to należy wprawdzie dać pierwszeństwo kongresom katolickim, ale można także brać udział w zjazdach, skupiających ludzi różnych przekonań religijnych. W zjeździe zaś takim, jak obecny Kongres Wychowania Moralnego, katolicy zasadniczo nie powinni brać udziału; „przez to — dodaje *Civiltà* — nie chcemy jednak twierdzić, że z zastosowaniem właściwych środków ostrożności i dla zdania sobie sprawy, w jaki sposób laicyzm traktuje problemy moralne, katolik nie może w charakterze widza brać udziału w kongresie, jeśli ma po temu dostateczną rację. Ale jasną jest rzeczą, iż dla wielu, niedość utwierdzonych w prawdziwej nauce, mogłoby to stanowić niebezpieczeństwo, którego trzeba unikać".

L'Osservatore Romano (nr. 217) podaje tylko ogólną normę postępowania i dlatego wyraża się surowiej; zgadzając się na pierwszą część powyżej podanej odpowiedzi, dodaje: „jeżeli jednak traktuje się (na kongresie) kwestję, w której *a priori* podaje się w wątpliwość samo prawo natury, nie mówiąc już o prawie chrześcijańskiem (katolicy) nie mogą w nim brać udziału, gdyż pozwalają się przez to niejako zaabsorbować i wciągnąć w atmosferę błędu, właściwą tego rodzaju kongresom areligijnym".

Sam przebieg Kongresu rzymskiego przyniósł inicjatorom niejeden zawód. Zapowiadająca go odezwa zwracała się szumnie do „rządów, Akademij, uniwersytetów, szkół wszelkiego stopnia, instytucyj i związków wychowawczych, zarządów miast, do wszystkich wychowawców, filantropów, pedagogów itd."; zjazd miał się odbyć pod protektoratem króla włoskiego, Mussoliniego i ministra oświaty, Fedele. Tymczasem na otwarcie jego żadna z tych osób się nie zjawiła, wszystkie usprawiedliwiły swą nieobecność, a prof. Emil Bodrero, który przybył w imieniu ministerstwa oświaty, sprawił, niektórym przynajmniej uczestnikom Kongresu, przykrą niespodziankę. W krótkiem przemówieniu powitalnem oświadczył, że jeśli zjazd zebrał się dla poszukiwania „powszechnego kodeksu moralnego", to nie potrzeba go szukać, gdyż kodeks taki już istnieje i można jedynie dysputować o sposobach zastosowania go; „rząd narodowy włoski jest zdania, że jedyną

formą wychowania moralnego jest ta, jaką ustalił Chrystus Pan w Ewangelji" i którą podaje nauka katolicka. — Przemówienie to wywołało zrozumiałe wrażenie i kongres rzymski przeszedł bez głośniejszego echa w prasie.

Ks. St. Podoleński T. J.

Drugi Zjazd Bibljofilów Polskich w Warszawie.

(Obrady — Wystawy — Druki).

W dniach 31 października i 1—2 listopada b. r. obradował w Warszawie drugi Zjazd Polskich Towarzystw Bibljofilskich. Ponieważ w piśmie naszem o tych Towarzystwach jeszcześmy nigdy nie pisali, przeto we wstępie podajemy kilka szczegółów o samych bibljofilach.

Miłość do książki jest tak stara, jak książka, ten jeden z najwspanialszych tworów ludzkiego ducha, prawdziwa arka przymierza między dawnemi a młodszemi laty. Jeżeli nie zawsze składał w niej człowiek prawdę i dobro, to jednak napewno złożył tam także i swych najgłębszych myśli przędzę i najszlachetniejszych uczuć kwiaty. Stąd to miłośnikom książki staje się każda człowiecza dusza, skoro stanie na pewnym poziomie kulturalnego rozwoju. Książkę kocha dziecko, ponieważ ona je wprowadza w krainę czarów i baśni, dla książki, chociażby miał jedną jedyną, tę do nabożeństwa, żywi prawie uczucie czci prostaczek nieuczony, księgi są przyjaciółmi człowieka kulturalnego.

Jeżeli jednak mówimy o bibljofilach, to mamy na myśli szczególnych miłośników książki, mamy na myśli tych, którzy ją ukochali miłością wyjątkową, ukochali całą, jej treść i jej formę. A robią to nie z manji kolekcjonerstwa, lecz z wielkiej czci dla tworów ducha ludzkiego. Takimi miłośnikami byli mnisi średniowieczni. Dla nich treść przepisywanej księgi była czemś tak wielkiem, wzniosłem i pięknem, że tylko ramy z najcudowniejszych, trudem całego życia nieraz wypracowanych minjatur, inicjałów i ornamentów, zdały się być godną ozdobą. Miłośnikami książki byli i po wynalezieniu druku także artyści-drukarze i artyści-introligatorzy i ci wszyscy, którzy ich dzieła zbierali i chronili przed zniszczeniem.

Nie brak ich i w Polsce. W całem tego słowa znaczeniu prześliczny referat o „Miłości do ksiąg w Polsce" wygłosił na pierwszym, krakowskim zjeździe p. Demby, naczelnik wydziału bibljotek przy M. O. i W. R. Towarzystw jednak bibljofilskich do ostatnich lat u nas nie było. Pierwsze założono w Warszawie w r. 1921, w latach następnych powstały podobne towarzystwa w innych miastach, tak że obenie jest ich ośm: w Krakowie, Lwowie, Paryżu, Poznaniu, Toruniu, Warszawie, Wilnie i Zamo-

ściu. Wszystkie razem liczą przeszło 330 członków. Liczba ta może się komuś wydawać małą, jest ona jednak, jak na nasze stosunki, wystarczającą i nie powinna nigdy być znacznie wyższą: towarzystwa bibljofilskie powinny skupiać w sobie zawsze tylko jednostki wybrane.

Działalność polskich towarzystw bibljofilskich idzie w dwu kierunkach: na zewnątrz obejmuje troskę o książkę polską najpierw starą, by ją ochronić przed zniszczeniem, a potem o współczesną, by ją ratować przed ostatecznym upadkiem. Na wewnątrz zaś prowadzi się po towarzystwach, zwłaszcza liczniejszych, żywą nawet działalność naukowo-wydawniczą, skupiającą się około estetyki książki, bibljotekarstwa i bibljografji.

O zbliżeniu wzajemnem poszczególnych towarzystw pomyślało pierwsze koło krakowskie i myśl swą urzeczywistniło rok temu na pierwszym Zjeździe Bibljofilów w Krakowie. Zjazd ten, zorganizowany bardzo dobrze, wyłonił z siebie radę bibljofilską, rodzaj sekretarjatu o bardzo zresztą ograniczonej kompetencji, zostawiający poszczególnym kołom zupełną autonomję.

Dobry początek został zrobiony! Drugi Zjazd warszawski tak pod względem organizacji, jak i pod względem przebiegu i ogólnego nastroju utrzymał charakter krakowskiego Zjazdu. Pewna serdeczność, a zarazem bardzo żywe zainteresowanie się sprawami porządku dziennego, oto dwie bijące w oczy cechy zjazdu. Przyczyn ich należy szukać przedewszystkiem w tem, że do towarzystw bibljofilskich należą ludzie stojący na tym samym wysokim stopniu wykształcenia i ludzie o tych samych szczerych zamiłowaniach. Takiej gorliwości, pracowitości i zainteresowania nie spotyka się u nas na zjazdach. O prawdziwości tego spostrzeżenia niech świadczy fakt, że mimo wspólnych zebrań towarzyskich, przeciągających się po za północ, ranne posiedzenia zaczynały się punktualnie o godz. 9-tej przy licznym udziale uczestników. Jedno możnaby tutaj zrobić zastrzeżenie ogólniejszego charakteru, a mianowicie, że wybór dni świątecznych na zjazd i naznaczanie zbyt wczesnych godzin obrad bardzo utrudnia uczestnikom, będącym prawie wyłącznie katolikami, wysłuchanie mszy św., z czem organizatorzy zjazdu liczyć się powinni.

Prace zjazdu rozłożone były na trzy dni. Poza dwoma plenarnemi posiedzeniami (otwierającem i zamykającem zjazd), cała praca skupiała się w sekcjach: bibljofilskiej, bibljotekarskiej i bibljograficznej. Ogółem wygłoszono około 47 referatów, których długość ograniczona była do 15 minut. Ze spraw, mogących interesować szerszy ogół, zasługują na szczególną wzmiankę referaty i dyskusja około estetyki książki współczesnej i jej oprawy, około potrzeb bibljografji polskiej i bibljotekarstwa. W sekcji bibljotekarskiej, w której niżej podpisany brał udział, na pierwszy plan wysunęły się sprawy wspólnej, jednolitej instrukcji katalo-

gowej, Bibljoteki Narodowej w Warszawie, polskiej ustawy bibljotecznej i wymiany dubletów.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Uzupełnieniem obrad sekcyjnych były wystawy, specjalnie na zjazd urządzone. Najbardziej interesującą i najbardziej instruktywną była wystawa bibljotek polskich w salach dawnej Reduty. Wszystkie wielkie bibljoteki uniwersyteckie, państwowe i prywatne, urządziły swoje kioski, w których w sposób poglądowy przez fotografje, wykresy, tablice statystyczne, podanie druków zobrazowano w sposób jasny i przejrzysty dzieje każdej z bibljotek, jej rozwój, stan obecny i system prowadzenia. Wprost wzorowo były urządzone kioski bibljotek uniwersyteckiej w Warszawie i Zakładu Ossolińskich.

W tej samej sali umieszczoną została wystawa druków bibljofilskich, mająca unaocznić działalność wydawniczą poszczególnych towarzystw. Tutaj bezkonkurencyjnie, wprost przytłaczająco, wysunęło się Towarzystwo Bibljofilów w Krakowie. Wszystkie inne druki reszty kół nie obejmują ani części wydawnictw koła krakowskiego.

Trzecią wreszcie wystawą, umieszczoną w sali Reduty, była wystawa retrospektywna drukarstwa warszawskiego od r. 1578 po r. 1877. Zdaje nam się, że urządzono ją dość dorywczo i powierzchownie, do czego zresztą, dodajmy lojalnie, przyznają się po części także i jej inicjatorzy we wstępie do katalogu. Nie zebrano ani wszystkich druków charakterystycznych dla danego wieku, ani wogóle wszystkich znanych nam druków warszawskich. Jako przykład niech posłuży szczegół, że drukarnia jezuicka reprezentowana jest zaledwie przez 5 druków XVIII w. Czy nie lepiej wtedy, kiedy nie można zebrać wszystkich druków, ograniczyć się do druków charakterystycznych dla epoki i w ten sposób zestawić wystawę poglądową, któraby dawała przejrzysty obraz rozwoju czy upadku drukarstwa danego środowiska!?

Zato wspaniałą ucztę przygotował nam p. ppułk. Łodyński w Centralnej Bibljotece Wojskowej. Wszyscy zostaliśmy zaskoczeni serdecznością przyjęcia, a przedewszystkiem zdumieni ogromem dokonanego w tak krótkim czasie dzieła. Kilka cyfr niech służy za dowód. Z końcem r. 1925 bibljoteki wojskowe liczyły około miljona tomów i około 17.000 map, z czego na Bibljotekę Centralną przypada 150.000 tomów i 9.175 arkuszy map. Bibljoteka wydaje „Komunikat Bibljograficzny", „Wojskowe Wiadomości Bibljograficzne", „Przegląd Wojskowy" i „Kronikę Bibljoteczną". W pismach tych omawia się wszystkie sprawy, złączone z bibljotekarstwem i bibljografją wojskową z tak daleko idącę dokładnością, że podaje się tam nawet streszczenia artykułów wszystkich pism wojskowych zagranicznych. Prócz tego bibljoteka wydała: „Polską Bibljografję Wojskową" (od w. XVI po rok 1926, dział nauk wojskowych, 2 tomy), „Bibljografję druków dotyczą-

cych powstania styczniowego" i „Bibljotekę Kwatermistrzowstwa Generalnego Wojska z r. 1831". W Bibljotece zbiera się materjały do polskiej bibljografji wojskowej od r. 1920 i materjały do dziejów polskiej wojskowości, zawarte w bibljotekach i archiwach całego państwa. Wreszcie oddział bibljograficzny udziela bezpłatnie wszelkich wyjaśnień bibljograficznych i wykazów materjałów do prac związanych z wojskowością. Z tego widzimy, że Bibljoteka Wojskowa, odrazu w rozwoju postawiona na właściwej drodze, wyprzedziła nasze bibljotekarstwo naukowe.

Dla pełności obrazu należy jeszcze dodać, że urządzono jeszcze dwie wystawy, jedną poszczególnych firm księgarskich, w salach Resursy na Krakowskiem Przedmieściu, drugą pod nazwą „Dwie książki" w salach Reduty. Obie miały cel i charakter reklamowy. Warto jednak zaznaczyć, że kioski niektórych firm (n. p. Arcta, Bibljoteki Polskiej) były urządzone z dużym smakiem, gdy przeciwnie sala „Domu Książki Polskiej" robiła wrażenie lichego kramu.

Przyjął się zwyczaj w społeczeństwach zachodnich, przeszczepiony i do nas, że na zjazdy bibljofilów towarzystwa miłośników książki, poważne firmy wydawnicze, a nieraz nawet i poszczególni członkowie wydają jako dar dla uczestników zjazdu druki pamiątkowe. Tak też było i z naszym Zjazdem. Najhojniejszym okazał się Kraków, który ofiarował Zjazdowi 27 specjalnie tłoczonych druków, a więc prawie $^3/_4$ wszystkich wogóle druków, wydanych z tej okazji. O wszystkich z nich mówić niepodobna, zresztą nie wszystkie na wzmiankę zasługują, nie posiadając przymiotów, których się wymaga od książki pięknej. Z poprawnych i pięknych druczków wymienimy te, które zdaniem ogółu uczestników uznane zostały za najładniejsze. W pojęciu bibljofila książka wtedy będzie piękną, gdy złączy się w niej piękna (w znaczeniu szerszem tego słowa) treść z piękną pod każdym względem formą. Z druków, któreby tym warunkom zadość czyniły w zupełności na pierwszem miejscu wymienić musimy wspaniały dar drukarni Anczyca w Krakowie, rzecz K. Piekarskiego: „Pierwsza Drukarnia Florjana Unglera w Krakowie (1510—1516)". Jest to praca historyczna z dziejów drukarstwa. Oprócz licznych podobizn stron, inicjałów, czcionek i ozdób unglerowskich książek, w samym tekście użyto winjet i inicjałów z tej samej tłoczni, dostosowując do nich krój czcionek tekstu.

Bardzo pięknym, w stylu rozwiniętego renesansu utrzymanym drukiem jest dar Krakowskiego Towarzystwa Bibljofilów: „Monomachia Parisowa z Menelausem, przekładania Jana Kochanowskiego" — z rękopisu wydał i wstępem opatrzył W. Budka. Również na pierwsze miejsce wysuwają się oba druki Drukarni Ministerstwa Spraw Wojskowych, jeden „Pro Memoria", przewodnik po wystawie Centralnej Bibljoteki Wojskowej, wraz z da-

nemi o bibljotekarstwie wojskowem, drugi zawierający referat ppułk. Łodyńskiego: „Polskie bibljotekarstwo wojskowe, jako odrębna gałąź ogólnego bibljotekarstwa". Wydane na czerpanym papierze pod każdym względem wzorowo, przynoszą chlubę Drukarni Min. W. Dwie prace Bonawentury Lenarta, pierwszego dziś znawcy introligatorstwa i profesora tegoż przedmiotu na uniwersytecie w Wilnie: „O konserwacji książki zabytkowej i jej oprawy" (dar Koła wileńskiego Związku Bibljotekarzy) i „O konserwacji książki" „Kleynocie szlacheckim" (dar Koła Miłośników opraw przy Tow. M. K. w Krakowie), także zadowalają najwybredniejsze wymagania. Chociaż nie wypada się samemu chwalić, mimo to z rzeczowych względów do najpiękniejszych druków musimy zaliczyć także i dar Drukarni „Przeglądu Powszechnego". Jest nim oda „Claris Olympi" Sarbiewskiego, zamieszczona w listopadowym numerze naszego pisma, jego czcionkami tłoczona na czerpanym papierze w pergaminowej okładce. Zasługuje druk ten na uwagę i z tego względu, że nie nawiązywano, jak większość wyżej wymienionych druków, do drukarstwa XVI w., ale próbowano rozwiązania samodzielnego, atoli bez uciekania się do nowomodnych, krzykliwych form. Wśród reszty druków wymienić musimy jeszcze dar warszawskiego Tow. Bibljofilów, pracę prof. W. Borowego: „Prolegomena do wszelkiej przyszłej instrukcji katalogowej" (drukarnia Łazarskiego), rzecz z natury swej bardzo sucha, napisana z niezwykłą lekkością; dalej dar Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Nobilitacja Szarffenbergerów" przez A. Birkenmajera. Muzeum Przemysłowe w Krakowie ofiarowało „Memorjał o początku i sukcesjej papierni prądnickiej" (wydał i wstępem opatrzył K. Piekarski); druk śliczny, realizujący w rozwiązaniu graficznem nowe kierunki i dążności. Ten sam charakter nowoczesny ma dar Władysława Żychowicza, członka krakowskiego koła, p. t.: „Pierwszy utwór Stanisława Przybyszewskiego" (w opracowaniu A. Bara), także tłoczony w drukarni Muzeum Przemysłowego. Firma Gebethnera i Wolffa w Krakowie wydała dla uczestników Zjazdu w miłej, zewnętrznej szacie nowelę H. Sienkiewicza: „Z pamiętnika korepetytora" (ze wstępem I. Chrzanowskiego). Nie możemy jednak tej pochwały powtórzyć o darze warszawskiej centrali tejże firmy, która piękne studjum Z. Dębickiego: „Kasprowicz poeta-bibljofil", przybrała może nawet w kosztowną, ale niełądną sukienkę (zwłaszcza krój czcionek i barwa prawie żółta papieru rażą niemile).

Bylibyśmy niesprawiedliwi, gdybyśmy pominęli jeden jeszcze bardzo hojny dar Książnicy Atlasu, wprawdzie nie robiony specjalnie dla Zjazdu, ale opatrzony dedykacją. Jest to duża praca A. Semkowicza o treści ściśle bibljofilskiej p. t.: „Wydania dzieł A. Mickiewicza w ciągu stulecia. O wydaniach oryginalnych, ogłoszonych za życia poety". Tekst ilustrują bardzo liczne podobizny stron tytułowych, stron tekstu i okładek, a wierność w oddaniu

oryginału posunięto tak daleko, że przy podobiznach okładek zachowano nawet barwę papieru. Książkę tę przy dzisiejszej nędzy wydawniczej musimy uznać za wspaniały dar, złożony społeczeństwu przez drukarstwo polskie, a zarazem za wyraz hołdu dla Wieszcza.[1])

[1]) Już po złożeniu tego sprawozdania otrzymaliśmy jeszcze kilka dodatkowych krakowskich druków, o których nie możemy nie wspomnieć! Przedewszystkiem wymienić wypada wspaniały dar drukarni Narodowej, pracę K. Dobrowolskiego: „Rękopis Bibljoteki Macieja Korwina, przechowany w Muzeum XX. Czartoryskich w Krakowie", tłoczony na czerpanym papierze, ozdobiony dwoma retograwjurami, dalej dwie prace o polskiem współczesnem introligatorstwie, jedna zakładu p. Jahody, druga cechu krakowskich introligatorów (ostatnia pod względem graficznym w pełnem tego słowa znaczeniu wykwintna). Wreszcie wspomnieć trzeba pracę W. Borowego: „Żeromski i świat książek", napisaną z całym właściwym temu pisarzowi talentem, wydana jednak skromnie (dar drukarni „Czasu").

Ks. St. Bednarski T. J.

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

Druk ukończono 30 listopada 1926 r.

Spis rzeczy tomu 172.

Artykuły.

Str.

J. Rostworowski: Święty Franciszek z Assyżu i jego rola w rozwoju religijnym świata 3
A. Waśkowski: Tercyny o świętym Poecie z Assyżu . . 16
M. Czeska-Mączyńska: Święty Franciszek 19
I. Gałęzowska: Jednostka a społeczeństwo 21
R. Moskała: Zjazd katolicki w Warszawie 49
J. Kucharzewski: Aleksander II (c. d. i dok.) . . . 60, 174
Inż. A. Kliszewicz: Średniowiecze a teraźniejszość (c. d. i dok.) 76, 197, 296
J. Rostworowski: Pierwszy Jezuita w chwale błogosławionych 129
T. Karyłowski: Do świętego Stanisława Kostki 141
Z. Kossak-Szczucka: Ucieczka i pogoń 145
S. Podoleński: Wódz polskiej młodzieży 158
Dr. K. Krotoski: Kwestja bł. Bogumiła 257
J. Tyszkiewicz: J. H. Rosny (ainé) o Pluraliźmie . . . 279
A. Prochaska: Wrogowie hetmana Żółkiewskiego 326
B. Brzeżgo: Oporni w Dziornowicach 347

Przegląd piśmiennictwa.

O. Czesław Bogdalski Zak. Bern.: Organizacja i działalność III Zakonu św. Franciszka (J. Rostworowski) 101
Carolus Frank S. J.: Philosophia naturalis in suum scholarum (J. Rostworowski) 102
W. Sierp S. J.: Ein Apostol des inneren Lebens, P. Wilhelm Eberschweiler S. J. (J. Rostworowski) 103
Antoni Waśkowski: Legenda (S. Bednarski) 104
Jarosław Janowski: Rewizja na Parnasie (T. Karyłowski) 107
Władysław Jan Grabski: Trzy wieńce (T. Karyłowski) . . 107
Wespazjan Kochowski: Psalmodja polska oraz wybór liryków i fraszek (T. Karyłowski) 108

Edmund Zechentner: Legendy, Zdrada (T. K.) 109
Andrzej Krasicki: Dolina ukochania (T. K.) 109
O. W. Szołdrski C. SS. R.: Wywiezienie Benonitów z Warszawy (J. K.) 110
Leon Mikołajczak: Quo vadis Polonia? (R. Moskała) . . 110
Jan Kasprowicz: Mój Świat. — Stanisław Wyspiański: Dzieła. T. III. — Włodzimierz Perzyński: Raz w życiu. — Ferdynand Goetel: Z dnia na dzień. — Jarosław Iwaszkiewicz: Pejzaże sentymentalne. — M. H. Szpyrkówna: Trzy przygody. — Janusz Stępowski: Sad w środku miasta (A. Kowalewska) 224
J. Maréchal S. J.: Le point de départ de la métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique (P. Siwek) 231
Hr. Michał Sobański: Odrodzenie narodu przez wiarę i miłość (J. Rostworowski) 233
Ks. Biskup Dr. Ottokar Prohaszka: Rozmyślania o Ewangelji (J. Rostworowski) 234
O. Jacek Woroniecki O. P.: Pełnia modlitwy (J. A.) 236
Émile Favier, docteur en Théologie: Les déformations de l'Évangile (J. Godaczewski) 237
I libri poetici della Bibbia, tradotti dai testi originali e annotati del P. A. Vaccari S. I. (J. Rostworowski) 237
P. Joseph M. Bover S. J.: De cultu S. Josephi amplificando (J. P.) 238
Witold Krzyżanowski: Organizacja zakładów Forda (P.) . . . 238
Pisma Ojców Kościoła w polskiem tłumaczeniu (J. Rostworowski) 355
Edward Schuré: Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historji religji. Tenże: Od Sfinksa do Chrystusa ewolucja boskości. (J. A.) . 359
Kallenbach Józef: Adam Mickiewicz. — Semkowicz Aleksander: Wydania dzieł Mickiewicza w ciągu stulecia (Z. Ciechanowska) 361
Władysław Koch: Wspomnienie o Kazimierzu Morawskim (P.) 364
Nadesłane. 111, 239, 364

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Październik: Urodzaj na „kościoły narodowe" u nas. — Prawosławie obrządku zachodniego. — Wyjazdy Msgra d'Herbigny do Rosji (J. Urban) 113
Listopad: Z okazji zjazdu delegatów organizacyj katolickich w Krakowie. — Sfery kościelne wobec *l'Action francaise* (J. Urban) 241
Grudzień: Obchody w kraju ku czci św. Stanisława Kostki. — Zjazd katolicki w Poznaniu. — Konferencja biskupów diecezyj kresowych w Wilnie. 366

Francuski uczony o „postępowości" rozwodów (St. Podoleński). 123
Wystawa krakowskiej Szkoły Przemysłu Artystycznego (St. Bednarski) 247
Związek Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej w Krakowie (St. Podoleński) 251
Religja Shakespeare'a (RWK) 253
IV Międzynarodowy Kóngres Wychowania Moralnego (St. Podoleński). 373
Drugi Zjazd Bibljofilów Polskich w Krakowie (St. Bednarski) 376