PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLIV. Tom 174.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1927

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Poezja w życiu św. Franciszka z Assyżu.

(Rzecz wygłoszona na uroczystej akademji ku czci św. Franciszka z Assyżu w Uniwersytecie lubelskim dn. 4 października 1926 r.).

Wśród wielkich ludzi, którymi się chlubi ludzkość, św. Franciszek z Assyżu ma ten przywilej, iż budzi nie tylko podziw, ale i wielką, powszechną sympatję.

Wiemy przecie, że jeżeli Kościół katolicki otoczył jego imię nimbem świętości, to i inne wyznania chrześcijańskie więcej niż z pietyzmem do niego się odnoszą; znalazł on wybitnych wielbicieli wśród uczonych prawosławnych (Sergjusz Kotlarewskij); protestant Paweł Sabatier poświęcił mu monografję, która na nowe tory pchnęła studjum nad św. Franciszkiem; Duńczyka Joergensena to studjum doprowadziło do nawrócenia na katolicyzm, poza religją iluż to historyków, literatów, ilu estetów zwłaszcza zachwycało się tą niepospolitą postacią i jej wpływem na epokę całą, na sztukę przedewszystkiem, na literaturę; wogóle niepodobna obok niej przejść obojętnie; niepodobna, jakichkolwiek kto byłby przekonań, nie zapatrzeć się nań z upodobaniem, nie ulec poprostu czarowi suggestyjnemu, jaki wieje od tego dziejowego zjawiska.

Stawiano [1]) nam właśnie w żywy i barwny sposób przed oczy wielkość św. Franciszka i jego znaczenie w dziedzinie idei — rzecz jasna, to jego tytuł najważniejszy do wielkości i tego kultu, jakim my, chrześcijanie-katolicy, go otaczamy; a jeśli gdzie, to tutaj w tych murach naszej *Almae Matris Lublinensis* to ideowe znaczenie Świętego z Assyżu

[1]) J. M. ks. Rektor Kruszyński.

podnieść i oświetlić było rzeczą godną i słuszną. Ale poza tym największym tytułem do wielkości łatwo dostrzec w tej postaci wielkiej i ciekawej inne jeszcze tytuły, nie tyle do tego, co zwiemy wielkością, jak raczej do tego, co krótko choć niedostatecznie określić sobie pozwolę sympatją — choć mam tu na myśli sympatję w najwyższem tego słowa znaczeniu, ono uczucie, jakie budzi w nas człowiek dawnych wieków, co to pociąga oko duszy, pociąga serce, jak oko ciała pociąga piękno w sztuce, jak naszą wrażliwość na piękno w sztuce pociąga poezja.

Otóż ta poezja bije od postaci św. Franciszka z Assyżu — od życia jego i wnętrza duszy; a właściwie z wnętrza duszy ona wyszła do życia i dała ten cudny poemat życia, tchnącego poezją, którego bohaterem jest ten naprawdę najpoetyczniejszy ze świętych — kto wie, czy nie z ludzi.

Bo tylko zważmy: człowiek potrzebujący poezji, a my wszyscy jej od czasu do czasu potrzebujemy, szuka jej nieraz chciwie dokoła siebie, a nie znajdując tak łatwo, poetyzuje sobie to, co zdaniem jego najlepiej się ku temu nadaje. Ale jakże często wyobraźnia ma tu zadanie nielada, musi się oddalać hen, daleko od rzeczywistości, aby tę poezję znaleźć, tak że badacz późniejszy, w „mędrca szkiełko i oko" uzbrojony, przeraża się przepaścią, jaka oddziela poezję od prawdy; *Dichtung* i *Wahrheit*, jakże się z sobą kłócą zazwyczaj! Jak ten Cyd romanc hiszpańskich i tragedji Korneja niepodobny do Cyda z historji, awanturnika, walczącego raz po stronie chrześcijańskiej, to znowu w obronie półksiężyca!

A podobnie poeci sami, którzyby — jak w romantyźmie zwłaszcza — chcieli poezję mieć w sobie i w życiu swojem, jakże przy bliższem poznaniu ta ich poezja mało ma poezji — jakże często możnaby do nich zastosować słowa naszego autora Nieboskiej Komedji: „przez ciebie płynie strumień piękności, ale ty nie jesteś pięknością".

I tu już widzimy wyższość św. Franciszka z Assyżu, bo u niego ta poezja zlewa się z prawdą, ta prawda jest poezją. Pod skalpelem krytyki nie pryska ta poezja, jak pryska poezja Cydów, Karolów Wielkich.

Rozkoszujmyż się nią całą duszą, bez obawy, aby

„mędrca szkiełko i oko" zaprzeczyło temu, co mówią „czucie i wiara".

Jeżeli gdzie, to tutaj ma zastosowanie teorja Taine'a o środowisku i klimacie i ich przemożnym wpływie na psychikę ludzką. Św. Franciszek urodził się w Umbrji, to jest zakątku ziemi włoskiej jednym z najpogodniejszych, gdzie klimat i piękno przyrody mają coś łagodnego, słonecznego. W bardzo suggestyjnej książce o „Kraju Latynów" wskazuje Hieronim Morstin na fakt, że ten sam zakątek ziemi włoskiej, który wydał św. Franciszka z Assyżu, był także ojczyzną Wergilego i Rafaela, a więc trzech twórców, których cechuje szczególnie pogoda ducha. Wiemy dobrze, iż istnieje psychologja małych środowisk jak wielkich narodów; otóż jak z Florencji wychodzą więcej niż surowe postacie, jakimi są Dante, Savonarola, Michał Anioł, Macchiavelli, tak z niedalekiej od Florencji Umbrji wyszli ludzie, jakby antytezę tamtych stanowiący, a między nimi św. Franciszek z Assyżu.

Na glebę tej pogodnej, słonecznej duszy pada nadto ziarno poezji. Włochy wówczas swojej poezji prawie jeszcze nie miały, karmiły się poezją trubadurów i truwerów, którzy często z Francji do ziemi włoskiej przybywali, zawsze mile widziani i słuchani. Dodajmy, że pokrewieństwo, wówczas jeszcze bardzo bliskie, języków ułatwiało wzajemne rozumienie się poety i słuchacza.

Poezja w całej Europie zachodniej wówczas rozchodziła się nie pismem, ale żywem słowem, jak za czasów Homera, z tą różnicą, że ta przez czas homeryckiej epoki była poezją dworską, arystokratyczną; na dworach książęcych ją aojdowie śpiewali; a w średniowieczu obok dworskiej była poezja ludowa, kwitła ona w cieniu katedr romańskich i gotyckich i na placach publicznych owi śpiewacy raczyli rzesze ludu pieśniami o Rolandzie albo św. Aleksym, pomagając do rozgrzania dwóch zwłaszcza rodzajów uczuć wówczas dominujących w zbiorowej duszy ludzkości: uczuć religijnych i rycerskich.

Przyszły Święty zrazu uczuć religijnych nie zdradzał w wyższym stopniu; więcej doń przemawiały uczucia rycerskie. Jeżeli prawdą jest, co ktoś powiedział, że wielkość jest to ziszczenie marzeń młodości, to nie wyda nam się dziw-

nem, że i św. Franciszek z tak niepospolitą swą indywidualnością marzy już we wczesnych latach o wielkości, o sławie; ma to być zgodna z duchem czasu sława rycerska. Bierze nawet udział w wyprawie wojennej, która się jednak kończy wzięciem do niewoli i rokiem więzienia. We więzieniu tem zdumiewał towarzyszy swoją pogodą ducha, wprost wesołością; znowu marzył o świetnej przyszłości, pełnej przygód i sławy i temi marzeniami dzielił się z wszystkimi: „zobaczycie, mówił, że kiedyś będę uwielbiany przez cały świat". Znów poeta całą duszą.

Z więzienia powróciwszy do domu, wrócił też do dawnego trybu życia młodzieńca, rej wodzącego wśród złotej młodzieży Assyżu. Tylko że tym razem jest coś gorączkowego w tem życiu 22-letniego Franciszka — tak gorączkowego, że wtrąciło go w ciężką chorobę. Taka choroba, zwłaszcza gdy stawia człowieka choćby na moment w obliczu śmierci, jest najskuteczniejszym czynnikiem we wielkiej przemianie wewnętrznej, którą zwiemy nawróceniem. Wiemy, że taka choroba była początkiem nawrócenia późniejszego założyciela zakonu Towarzystwa Jezusowego. Tak radykalnego, spontanicznego wpływu nie miała ona u św. Franciszka. Wiemy jednak, że po wyjściu z owej choroby, jeszcze będąc bardzo osłabionym, wyszedł raz za bramę miasta spojrzeć na leżącą u stóp Assyżu dolinę umbryjską, która w całym blasku wiosennej krasy roztaczała się przed jego oczyma, a spoglądając na ten cudowny krajobraz, uczuł w duszy swej niezapełnioną próżnię i żal straconej lekkomyślnie młodości. Opowiadanie to Tomasza z Celano odsłania nam nie tylko rąbek genezy tego nawrócenia, ale i pokazuje umiłowanie przyrody, będące jedną z głównych cech charakterystycznych tej ciekawej, a bogatej indywidualności, w której pierwsze głębsze wstrząśnienie, może pierwsze poważniejsze spojrzenie w oczy odwiecznej zagadce bytu i celowości życia dokonało się za pośrednictwem wrażenia estetycznego, wywartego przez piękno natury. Znowu jeden tytuł więcej do uznania w św. Franciszku natury wybitnie poetyckiej.

Nie był to jednak romantyk à la Jean-Jacques Rousseau, któremu wystarczają nastroje poetyczne. Była to natura potężna, nie znająca połowiczości w tem, co czyni, ale

domagająca się od siebie konsekwencji bezwzględnej. Z drugiej strony był to człowiek z ułomnościami ludzkiemi: w szczególności walczyły w nim dwa dążenia tak bardzo, jak wspomniałem, w stylu epoki: dążenie do sławy rycerskiej i dążenie do ideału religijnego. Zrazu wchodził w rachubę, jak widzieliśmy, właściwie tylko ideał rycerski — nawet po onej chorobie ten ideał raz jeszcze jasnym, ponętnym blaskiem zaświecił tej tak nawskróś poetycznej naturze.

Oto jeden z towarzyszy więzienia gotował się na wyprawę wojenną pod wodzą niejakiego Gauthier de Brienne, cieszącego się sławą jednego z najodważniejszych rycerzy swego czasu. Młodzieńcza, poetyczna wyobraźnia Franciszka rozpaliła się nową nadzieją zdobycia laurów sławy wojennej, ale i równie prędko ten ogień przygasł — tym razem na zawsze. Po wspaniałych, przesadnie okazałych przygotowaniach do onej wyprawy, ledwie na nią wyruszył, aliści nazajutrz powrócił do domu rodzinnego, aby już na zawsze poniechać nadziei sławy Rolandów czy Godfredów.

Odtąd zwrócił się ostatecznie i stanowczo w stronę ideału religijnego. Przedewszystkiem pewne predyspozycje ku temu miał już z natury. Jeszcze w latach wcale lekkiej, nawet hulaszczej młodości widziano w tej naturze bujnej przebłyski, zapowiadające sławę w innym kierunku: były nimi akty współczucia, okazywanego ubogim i wielka dla nich hojność, co uderzać musi u młodzieńca bardzo majętnego, który sam wówczas jeszcze niedostatku, a tembardziej nędzy nie zaznał. Doświadczenie zaś uczy, że zazwyczaj współczujemy z temi nieszczęściami, których sami kiedyś doznaliśmy; stąd to u ludzi, którzy sami niedostatku nigdy nie zaznali, tak mało bywa rozumienia tej niedoli i nędzy u drugich — zresztą czyż byłoby tej nędzy tyle, gdyby ci, co więcej posiadają, naprawdę uczuciem i czynem, to jest ofiarną pomocą weszli w położenie owych biednych? Ale też tembardziej nas pociąga Franciszek nawet przed faktycznem nawróceniem, iż, sam nędzy nie zaznawszy, współczuciem i pomocą te nędze darzył.

To nawrócenie było, rzecz jasna, dziełem dłuższego pasowania się starego człowieka z nowym; trwało ono mniej więcej dwa lata; niewątpliwie ta sama poetyczność natury,

która może początki tego dzieła ułatwiła, była w dalszym ciągu i ostatecznem zwycięstwie na całe życie przeszkodą, bo nie ulega kwestji, że im bardziej to była natura żywiołowa, niezrównoważona, niewątpliwie namiętna, tem trudniejszem było wykrzesać zeń tę świetlaną postać świętego, którą dziś we Franciszku czcimy — ale też tembardziej nam dziś czoło schylić trzeba przed tem tak zupełnem, wspaniałem zwycięstwem Franciszka nad sobą, najwspanialszem ze zwycięstw, jakie człowiek odnieść może.

A jeżeli chyba aż nadto słusznie widzimy tyle poezji w duszy i w życiu tej niezwykłej w dziejach postaci, to zaprawdę w tem arcydziele poezji żywej, pieśnią najpiękniejszą jest owo zwycięstwo nad zwycięstwami, owo opanowanie się natury tak bujnej, i to nie przez złamanie jej, ale odrodzenie ku nowemu życiu.

Nie uważajmy zaś tego za koncepcję ściśle religijną, i tylko taką; ona jest, żeby tylko trochę ją zgłębić, ogólnoludzką. Przypomina mi się właśnie ciekawa myśl, jaką rozwija głęboki i subtelny, a w piórze niezmiermie energiczny, myśliciel i krytyk francuski, Ferdynand Brunetière w jednym ze swych niezrównanych *Discours de Combat*: „o moralności teorji ewolucji". Zdaniem jego, moralność, wynikająca z teorji ewolucji, gdyby miała istotnie w nauce zwyciężyć, nie jest bynajmniej tak oddalona od moralności chrześcijańskiej, jak nam się to czasem wydaje. Bo jeżeli człowiek ze świata zwierzęcego wyszedł, to wyszedł tem właśnie, iż zwierzęciem być przestał; i ciągły postęp ludzkości polega przedewszystkiem na coraz większem oddalaniu się człowieka od zwierzęcia, to zaś dokonywa się zwycięskiem pokonywaniem w sobie tego, co w nas niższe, zwierzęce — a cóż to innego jeżeli nie samo jądro moralności chrześcijańskiej? Chrześcijańskie zaparcie się siebie byłoby paradoksem, gdyby nie należało go rozumieć w ten sposób, że to człowiek wyższy zapiera się niższego, człowiek zapiera się zwierzęcia, z tem zwierzęciem w sobie walczy — i to jest to „bojowanie", którem Pismo nazywa „życie człowieka na ziemi".

Otóż świętość to największe, najświetniejsze zwycięstwo w takiem bojowaniu; świętość, to najzupełniejsze, mówiąc

językiem teorji ewolucji, oderwanie się człowieka od tego pnia zwierzęcości czy zezwierzęcenia, z którego się z trudem dobywa. I na tem musi, czujemy to dobrze, polegać prawdziwy postęp ludzkości, na tem spotęgowaniu elementów moralnych, walorów moralnych w człowieku, w ludzkości; i dlatego to byli ludzie, którzy to właśnie rozumiejąc — jak nasz Mickiewicz — twierdzili, że, gdzieś na wieków później fali, dążenie do świętości będzie uznawane nie tylko za największą zasługę człowieka, ale i za największą siłę życia ludzkiego i za najgłówniejsze znamię człowieczeństwa.

A więc to wcale nie byle jaki tytuł do wielkości ta świętość Franciszka z Assyżu. Myliłby się jednak, ktoby w świętości (jak się to estetom w literaturze wydarza — zdarzyło się Lessingowi) chciał widzieć coś zbyt bezbarwnego, coś co typy ludzkie nazbyt upodabnia. Wystarczy przyjrzeć się choć bardzo z daleka najogólniejszym, zdala bijącym rysom tych bohaterów moralnych ludzkości, by widzieć jakie to zarazem indywidualności niepospolite, godne pędzla czy dłuta najznakomitszych mistrzów portretu czy biustu. Zaraz u progu świątyni Chrystusowej takie dwie niepodobne do siebie, a wyraziste fizjognomje świętych: łagodnego raczej miękkiego Piotra i surowego, niesłychanie męskiego Pawła z Tarsu; — a potem na znacznie wyższym szczeblu kulturalnym podobna antyteza Chryzostoma i Augustyna, którego to ostatniego indywidualność dzięki wspaniałym i głębokim „wyznaniom" tej pierwszej autobiografji w literaturze świata, z szczególną wyrazistością po przez wieki przemawia do nas i przykuwa naszą uwagę.

Oczywiście są wśród świętych indywidualności silniejsze i mniej silne, choć na ogół to trudno przypuścić, by człowiek, który swe życie wewnętrzne tak opanował i takie bogactwo tego życia wewnętrznego w sobie stworzył, by taki człowiek nie miał wybitnej indywidualności.

W każdym razie nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, że św. Franciszek z Assyżu należy do największych, najwybitniejszych indywidualności, jakie się w dziejach ludzkości pojawiły.

Prawdziwa jego wielkość zaczyna się, rzecz jasna, od nawrócenia, odkąd staje przed nami święty — i to nie tylko

święty w sobie, że się tak wyrażę, ale zarazem apostoł, co to ideałem, który jego przemienił, przemienić, odnowić chciałby cały świat i rzeczywiście go odnawia. Bo był to człowiek Zachodu w najlepszem tego słowa znaczeniu. A Zachodowi wówczas groziło właśnie wielkie niebezpieczeństwo wypaczenia swojej natury zachodniej. Zło rozlane po świecie w nadmiernej ilości przeraziło tak jednostki lepsze, że te zaczęły z tego świata gromadnie uciekać i zaszyte gdzieś w gęstwinę leśną, po pustelniach dochodziły do bardzo wielkiej może doskonałości moralnej, która to doskonałość jednak nie rozlewała się szerzej, nie była tą solą ziemi, zachowującą glebę moralną świata. To, co zawsze w Kościele cieszyło się czcią wielką, ale uważane było za udział małej garstki dusz wybranych, stało się zjawiskiem powszedniem. Objaw to znany i bardzo powszechny na Wschodzie; miało go tam i chrześcijaństwo w pierwszych wiekach; ma dziś jeszcze od tysiącleci daleki świat wschodni w środkowej Azji, gdzie lepsze jednostki, widząc zło w świecie, także uciekają z tego świata, stwarzając sobie świat własny, lepszy na łonie kontemplacji, zamiast energję dobra, którą mają w duszy, wytężyć ku powiększeniu summy tego dobra tam, gdzie go tak mało. Mówią nam o tem ciekawe rzeczy puszcze tybetańskie, mówią też księgi i dzieje indyjskich myślicieli. Ale jedna z najistotniejszych różnic między Wschodem a Zachodem to ta właśnie, że Zachód z takiego biernego pessymizmu prędko się otrząsa; ma on więcej energji, ruchliwości, pogody, wiary w życie, optymizmu poprostu.

Otóż w pełni średniowiecza tym, który tę energję, tę radość życia w religji napowrót obudził, jest św. Franciszek z Assyżu.

I tutaj znowu jednym ze środków dokonania tego dzieła była poezja — bo jeżeli co rzuca się w oczy w tym Świętym, to poezja; poetyczność tej postaci działa na wyobraźnię naszą jeszcze dzisiaj; jeszcze dziś w sztuce i literaturze bywa natchnieniem bardzo szczęśliwem twórcom pędzla, dłuta czy pióra. A jakże dopiero musiała oddziaływać na współczesnych, na tych ludzi średniowiecza o tak szalonej przewadze wyobraźni i uczucia w duszy!

Oczywiście są w tej poezji najpoetyczniejszego ze świę-

tych rysy możliwe tylko na tamtem tle dziejowem, tak bardzo odmiennem od dzisiejszego. Tylko w pełni średniowiecza, wieku naiwnej, szczerej impulsywności, a i poezji zarazem możliwa była scena taka, jak owa, kiedy to św. Franciszek wychudły od postów, łachmanami okryty szedł przez ulice miasta, a za nim zgraja gawiedzi krzyczącej: warjat! warjat!... a gdy rozgniewany ojciec aż do biskupa skargę wniósł na syna, tenże, nie rzekłszy słowa, w pałacu biskupim wszedł do bocznej izby i za chwilę wyszedł nago, niosąc w ręku suknie, które z trochą pieniędzy złożył na ziemi: „Słuchajcie wszyscy, tak się odezwał, i pomnijcie: dotąd zwałem ojcem Piotra Bernadonego, odtąd Bogu jednemu chcę służyć. Przeto zwracam mu pieniądze, o które tak bardzo się troska, oraz suknie i wszystko, co jeszcze mam od niego, bo odtąd chcę jedno mówić: Ojcze nasz, któryś jest w niebie..." Nagiego młodzieńca biskup okrył własnym płaszczem.

Był to poeta w głębi duszy, choć poezja ta nie wypowiedziała się w arcydziełach słowa czy pędzla. Opowiada brat Leon, że „błogosławiony Franciszek w upojeniu miłości i współczucia dla Chrystusa, wiał wewnętrznie słodką melodją ducha, wydawał ją z siebie w dźwiękach francuskich, a boskie podszepty, które był przyjął uchem, wyrywały się na zewnątrz we weselnej pieśni francuskiej. Podnosił wówczas jakiekolwiek drewno z ziemi i oparłszy je na lewem ramieniu, drugiem drewnem na kształt smyczka po niem wodził, niby po skrzypcach lub innem narzędziu muzycznem, przyczem czyniąc odpowiednie ruchy, po francusku śpiewał o Panu Jezusie Chrystusie". By zrozumieć tę scenę, przypomnijmy sobie, jak to w kilka wieków później jeszcze za czasów Szekspira publiczność o tyle mniej wybredna od nas dzisiaj, swoją wyobraźnią uzupełniała sobie braki dekoracji na scenie; parę gałązek lub kwiatów starczyło do wywołania wrażenia pysznego parku windsorskiego: tak i słuchacze św. Franciszka z Assyżu dośpiewali sobie w swem wrażliwem wnętrzu, czego do artystycznej doskonałości brakło temu poecie z bożej łaski, „grajkowi bożemu", jak nazywał siebie samego i uczniów swoich. „Jesteśmy grajkowie boscy, mawiał do tłumu, i prosimy o zapłatę za śpiew. A jako o zapłatę dla siebie prosimy, byście trwali w pokucie"; innym

zaś razem powiada: „Czyż nie są słudzy Boga istotnie grajkami, którzy powinni podnosić serca ludzkie do radości duchowej?"

Ten płomienny miłośnik Chrystusa, któremu to umiłowanie Boga tak ogromnie wypełnia duszę i życie: „Bóg mój i wszystko moje", to jego hasło, on jednak, będąc zarazem poetą, potrzebuje uzmysłowienia swoich uczuć religijnych i mistycznych, oddziałującego na jego poetycką wyobraźnię. I oto widzimy go dającego początek tak popularnym odtąd i u nas w Polsce do dziś nas za serce chwytającym jasełkom. Działo się to w nocy Bożego Narodzenia r. 1223 w grocie skalnej w pobliżu Greccio; przyrządził tam św. Franciszek żłóbek napełniony sianem, sprowadził osła i wołu „całkiem jak w Betlejemie"; „albowiem chcę — mówił gotując tę pierwszą nocną uroczystość — chcę przynajmniej raz uczcić naprawdę przyjście Syna Bożego na ziemię i widzieć na własne oczy, do jakiego stopnia chciał On być biednym i nędznym, gdy urodził się z miłości dla nas". A jeden z uczestników tej pamiętnej pierwszej w kościele Pasterki opowiada, jak to w chwili, gdy na ołtarzu nad żłóbkiem odprawiała się ofiara Mszy św. i Boże Dziecię naprawdę zstąpiło w postaci chleba i wina, wtedy ów uczestnik, przyjaciel św. Franciszka, miał wrażenie „zupełnie wyraźne", iż „widzi w żłóbku leżące prawdziwe dzieciątko, ale jakby uśpione czy martwe. A oto św. Franciszek zbliża się do Dziecka i bierze je czule w swe ramiona, i Dziecię się budzi, uśmiecha się do Świętego i swemi drobnemi rączęty pieści jego brodą zasiane policzki i brzegi jego grubego, szarego habitu".

Wiemy, że umiłowaną cnotą św. Franciszka było ubóstwo; i tu znowu nie tylko tę cnotę słowem i przykładem głosi, jej godność wynosi na sztandar wielkiej reformy moralnej ludzkości, ale nadto otacza tę cnotę ubóstwa aureolą poezji, jak nikt przed nim i po nim tego nie uczynił: „Była ona w żłóbku i jak wierny giermek trzymała się cała uzbrojona w wielkiej walce, którą podtrzymywałeś dla naszego zbawienia. W Twojej męce ona jedna cię nie opuściła. Marja, matka Twoja, zatrzymała się u stóp krzyża, ale ubóstwo weszło tam wraz z Tobą, objęło Cię w swoim uścisku aż do

końca. Ona, *la poverta* przygotowała z miłością te twarde gwoździe, które przebiły Twoje nogi i ręce; a gdy umierałeś z pragnienia, ona, ta małżonka czuła, ona Ci kazała żółć przygotować. Skonałeś w gorącości jej uścisku i umarłego nie opuściła Cię, o Panie Jezu, i nie pozwoliła spocząć Twemu ciału gdzieindziej jeno w grobie pożyczonym. Ona też cię rozgrzała w głębi grobu..." Widzimy, jak tu mistyk śmiało sięga do skarbnicy obrazów poetyckich pieśni miłosnych, ulubionych trubadurów, aby wyrazić swoje uczucia tak odmiennej natury. Biografowie podnoszą, że czynił to często.

Jest to zresztą zrozumiałe; od pełnej poezji miłości pieśni nad pieśniami począwszy, uczucie religijne często u poezji świeckiej miłości się zapożycza; jedna i druga przecie miłość opiewa: ta miłość do człowieka, tamta do Boga. Ileż małych i wielkich arcydzieł tego natchnienia posiada poezja hiszpańska z świętym Janem od Krzyża i jego cudną „Nocą ciemną duszy!"

Ta poezja św. Franciszka ma jeszcze jedną cechę jemu szczególnie właściwą, tą jest pogoda, wesele ducha. Jest to rys jeden z najważniejszych u tego Świętego. Słowa: pokój, radość, wesele nie schodzą z ust jego. Najwyższem i szczególnem staraniem św. Franciszka poza modlitwą było posiadać zawsze wesołość ducha. Tę równie podobał sobie w braciach i karał za okazywanie gnuśności lub smutku. Powiadał bowiem, że słudze bożemu zachowującemu na wewnątrz i zewnątrz wesołość ducha, pochodzącą z czystości serca i zdobywaną przez żarliwość modlitwy, demon nie będzie mógł szkodzić... Staraniem demona bowiem jest zasmucać, naszem zaś cieszyć się i radować w Panu".

Tę radość, wesele ducha czerpał św: Franciszek oczywiście przedewszystkiem z tego praźródła szczęścia, jakiem jest miłość, przedewszystkiem miłość Boga i bliźniego. Że ta miłość Boga była w sercu rozwinięta do stopnia niepowszedniego nawet u świętych, u których przecie musi ona być cnotą naczelną, fundamentalną, o tem mówi najlepiej przydomek „seraficki", jaki nadano Franciszkowi; że miłość bliźniego była u niego wielka i czynna, zdolna do najdalej idących ofiar dla drugich, o tem mówi całe jego życie; że w takiej ofiarnej miłości czerpał on wiele z owego wesela

ducha, które i drugim zalecał, to łatwo zrozumieć. Ale było jeszcze jedno źródło tego wesela, które bynajmniej nie wszystkim świętym jest właściwe, a tem jest umiłowanie przyrody, tak wielkie, potężne, obejmujące naprawdę całą przyrodę umiłowaniem jakiemś serdecznem, braterskiem, a na Bogu opartem i do Boga zmierzającem, że stajemy tu istotnie wobec fenomenu niezwykłego, niezwykle pięknego w dziejach dusz i uczuć ludzkich.

Biografowie najwiarygodniejsi opowiadają szczegóły niezliczone tego umiłowania i podziwu dla natury — i nie tylko to, to uczucie z dziedziny poezji, że się tak wyrażę, wchodziło w dziedzinę moralną i stawało się już nie tylko pięknem, ale i dobrem, budującem *καλόν κ'ἀγαθόν*. Oto nie tylko godzinami całemi podziwiał pilność pszczół, ale gdy była ostra zima kazał im dawać miód i wino, aby nie zginęły z zimna; a już szczególnie tkliwem uczuciem darzył jagnięta, przypominające mu łagodność i pokorę Zbawiciela. Kiedy raz spotkał w drodze do Ankony człowieka niosącego dwoje jagniąt, żałośnie beczących, dowiedziawszy się, że mają być sprzedane rzeźnikowi na zabicie, oddał cenny płaszcz, jaki był właśnie otrzymał w darze i tem wykupił biedne stworzenia, a następnie oddał właścicielowi, zaklinając go, by ich nigdy nie sprzedał i nie czynił im nic złego.

Czyż trzeba przypominać, że z tego umiłowania przyrody wyszedł ów wspaniały hymn pełen pogody słonecznej i entuzjazmu prawdziwego poety, który wyśpiewał św. Franciszek, złożony chorobą u św. Damiana. Czy to nie śpiewak, nie poeta z Bożej łaski, który w chorobie, wśród cierpień fizycznych, intonuje pieśń pochwalną na stworzenie — ile tam tej pogody, radości musiało być w najgłębszych pokładach duchowych, skoro w takim właśnie momencie popłynęła ze ń ta pieśń, jakże słusznie zwana „pieśnią słoneczną" św. Franciszka:

Pochwalony bądź, Panie, z wszystkimi Swemi twory,
Przedewszystkiem z szlachetnym bratem naszym słońcem,
Które dzień stwarza, a Ty świecisz przez nie,
I jest piękne i promienne, w wielkim blasku,
Twojem, najwyższy, jest wyobrażeniem.
Pochwalony bądź, Panie, przez brata naszego księżyc i nasze siostry
[gwiazdy...

I tak poeta i święty zarazem przechodzi jeden żywioł po drugim — jest tam i „brat nasz" wiatr, i powietrze i czas pogodny i pochmurny, i siostra nasza woda i ogień, który jest „piękny i radosny i silny i mocny", i siostra nasza matka ziemia, „która nas żywi i chowa i rodzi różne owoce z barwnemi kwiaty i zioły".

Ta miłość przyrody była w sercu Świętego dalszą odnogą onego pnia umiłowania wszystkiego, co maluczkie, uciśnione, biedne, współczucia dla cierpienia, dla niedoli wszelkiej, które to umiłowanie rozciągało się od ludzi, od najbiedniejszych, najbardziej uciśnionych aż do zwierząt.

Wielki znawca średniowiecza, który w ducha tej epoki się najlepiej wczuwa, uczony francuski, Ozanam, słusznie powiada, że ta niesłychana delikatność uczuć „miała swoją użyteczność w kraju, gdzie nie umiano dość kochać, w tych Włoszech średniowiecza, które grzeszyły i zgubiły się nadmiarem, uporem nienawiści, wojną wszystkich przeciw wszystkim. Nic nie mogło bardziej budować, jak ten wstręt przed zniszczeniem, posunięty aż do usuwania robaczków z drogi, aż do ratowania jagnięcia od rzeźni, w czasie, który znosił okrucieństwa Fryderyka II i jego wodza Ezzelina Okrutnego, w wieku, który miał widzieć męczarnie Ugolina i Nieszpory sycylijskie". I jak pięknie mówi dalej sympatyczny uczony, „ten mąż dość pełen prostoty, aby kazania mówić do kwiatów i ptaszków, ewangelizował również miasta gwelfickie i gibelińskie; zwoływał obywateli na place publiczne Padwy, Brescji, Kremony, Bolonji i zaczynał swą mowę, życząc im pokoju. Następnie zachęcał ich do ugaszenia nieprzyjaźni i zawarcia ugody pojednawczej. A według świadectwa kronik tego czasu, wielu z tych, co pokój mieli w pogardzie, ściskało się, brzydząc się krwią przelaną. Tak tedy — kończy Ozanam — św. Franciszek z Assyżu ukazuje się jako Orfeusz średniowiecza, poskramiający dzikość zwierząt i twardość ludzi..."

Tym poetą, miłośnikiem Boga i całego stworzenia pozostał on do końca życia. Trudno zaiste o bardziej piękną, bardziej pełną poezji scenę z tego cudnego misterjum, jakiem jest życie św. Franciszka, nad jego finał: śmierć; tu dopiero widzimy, jak ta wspaniała pieśń słoneczna była nie

z wyobraźni, nie z chwilowego nastroju, ale z duszy poety świętego dobyta.

Nie będę tu obszernie przypominał tego czułego pożegnania z braćmi, tego pełnego miłości spojrzenia na ukochane miasto rodzinne, błogosławienia mu; zatrzymam się tylko na jednym momencie — możliwym tylko jedynie u tego poety i świętego zarazem. Oto gdy na zapytanie umierającego lekarz mu powiedział, że stan jego jest beznadziejny, wtedy biedny chory wyciągnął ręce ku niebu i zawołał z niewypowiedzianym wyrazem radości: „Siostro śmierci, bądź pozdrowiona!" Poczem zaczął śpiewać i posłał po dwóch braci i tym kazał mimo ich wzruszenia zaintonować ową pieśń słoneczną, widocznie mu drogą — a przy końcu zatrzymał ich i zaimprowizował jeszcze ostatnią zwrotkę, łabędzi śpiew swej poetycznej duszy:

Pochwalony bądź, Panie, za siostrę naszą, śmierć cielesną...

„Odszedł śpiewając", mówi jeden z żywotopisarzy, *abiit cantando*...

Tak jest, ta poezja, przenikająca niejako całą duszę Świętego, czyniąca go, jak widzimy, istotnie najpoetyczniejszym ze świętych, to cecha jego jedna z najbardziej rzucających się w oczy, cecha dominująca w jego psychice, powiedzieć śmiało możemy, że jest on we wszystkiem, co mówi i czyni, poetą; jak życie jego jest jednym cudnym poematem, tak on sam jest poematem, piękniejszym od tych poezyj, które pozostawił — i ten urok bijącej od niego poezji był niewątpliwie jednym z najważniejszych czynników jego przemożnego wpływu za życia i po śmierci. Tym urokiem poezji on dziś jeszcze nas pociąga; ale w średniowieczu pociągać musiał stokroć bardziej jeszcze, bo tam przemawiał swój do swego: te dusze proste, naiwne, zdolne do wielkich zbrodni, ale i do wielkich bohaterstw, do uniesień szlachetnych i poświęceń bez granic, te dusze, żyjące uczuciem, skłonne więc do entuzjazmu, te dusze z gruntu poetyczne musiał zdobyć i porwać człowiek, będący tak na wskróś poetą w pieśni i w życiu, jakim był Franciszek z Assyżu.

Porwał on istotnie nie tylko współczesnych, ale całe wieki następne; tchnął w nie ciepło nowego życia, pod jego

tchnieniem do nowych wzlotów odrodziła się boska nauka Chrystusa, której odrodzenie było najwyższym i właściwie jedynym celem jego życia.

Ale św. Franciszek dokonał jeszcze innego dzieła, także dzieła odrodzenia w dziedzinie piękna, literatury i sztuki. A było to całkiem naturalne, tchnienie bowiem nowego życia religijnego w dusze pociągnęło za sobą ożywienie tej duszy, jej życia wewnętrznego w ogólności; dokonało się to już raz w dziejach, kiedy to chrystjanizm, stworzywszy nowoczesne życie wewnętrzne, stworzył tem samem nowe źródło natchnienia, nowe pole myśli w przepastnych głębiach duszy ludzkiej, z których wyszła pierwsza autobiografja w literaturze świata, głębokie „Wyznania" św. Augustyna — rodzajem swoim tak nowe, że w przebogatej literaturze grecko-rzymskiej nie miały nic coby im dorównało, a nawet coby je przygotowało. Podobnie oddziałał duch św. Franciszka z Assyżu w dziesięć wieków później, tchnąc nowe życie w dusze, obudził w nich zdolności twórcze i zapoczątkował nową erę twórczości swoistej na tych Włoszech, które jak w poezji wzorowały się na pieśniarzach prowansalskich i francuskich, tak w sztuce były opanowane wpływem bizantyńskim...

I oto pod wpływem ducha franciszkańskiego zbiorowa dusza Włoch wkracza na wspaniałą drogę swej świetności, którą niebawem zaimponuje światu z imionami takiemi jak Dante Alighieri, Ariosto, Tasso, jak Bramante, jak Rafael, Michał Anioł, jak Leonardo da Vinci...

Ciekawe jest badać dzieje tego budzenia się nowego życia, jak dociera się niechybnie do jedynej kolebki tego ruchu, do postaci św. Franciszka z Assyżu. W literaturze ta cała plejada pieśni franciszkańskich najczęściej anonimowych, gdzie ciepło szczerego uczucia religijnego zwiastuje nowe źródło lirycznego natchnienia, którego już nie pospolitym reprezentantem jest Jacopone da Todi, gotujący dzielnie ścieżki wieszczowi Boskiej Komedji. Otóż ten Jacopone to i ziomek św. Franciszka, z tejże Umbrji rodem i członek jego zakonu, a przedewszystkiem jego gorący czciciel, który u źródła franciszkańskiego czerpał gorącość, siłę, a zwłaszcza szczerość swoich pieśni.

Z Jacoponem poezja włoska poczuła się sobą, zdolną wydać genjusza nie Włoch już tylko, ale ludzkości, Dantego, którego kult dla św. Franciszka z Assyżu poświadcza nie tylko tradycja, iż kazał się pochować w habicie tercjarza franciszkańskiego, ale przedewszystkiem cała pieśń jedna „Raju", gdzie tę postać zgodnie z historją otacza aureola świętości i poezji.

Proza włoska duchowi św. Franciszka zawdzięcza istny klejnot poezji prozą pisanej, tchnącej cudną wonią czaru, jaki ten święty roztaczał dokoła, to „Fioretti", kwiatki św. Franciszka, dzieło bezimienne, powstałe oczywiście w murach klasztoru franciszkańskiego, historycznie mniej wierne od żywotów przedtem pisanych, ale za to wierniej dające odczuć piękno, wdzięk, słowem poezję „Biedaczyny", Poverella z Assyżu.

Jednakże mimo pięknych kwiatów na niwie literatury z iście Boską Komedją na czele, wielkość potęgi twórczej Włoch nie w dziejach pióra leży, ale w sztuce, gdzie, wiemy to i czujemy wszyscy, Włochy są nieprześcignione i niedoścignione.

Przedewszystkiem natychmiast po śmierci św. Franciszka postanowiło jego miasto rodzinne Assyż uczcić go wspaniałą świątynią, a właściwie jedną świątynią nad drugą; pierwsza niższa była dla przyjęcia licznych pielgrzymów, druga nad nią smukła, wysoka, o długich oknach, któremi słońce pełnemi falami zalewa wnętrze, dla przedstawienia życia chwalebnego w niebie, jakiem się cieszy ta jasna, promienna już za życia dusza Świętego. I dziwna rzecz, zaledwie artyści malarze, mający ozdobić freskami mury tej świątyni, zabrali się do pracy, aliści pod wpływem przedmiotu, pod wpływem Świętego, z tylą pogody w duszy, z tem umiłowaniem natury, z tą prostotą i szczerością, którą porywał wszystkich, ci sami artyści, co dotąd szli ślepo za uświęconemi formami bizantyńskiemi, teraz coraz śmielej się od nich odrywają, czując jak im urastają skrzydła natchnienia własnego, indywidualnego. A więc najpierw Guido ze Sienny i Giunta z Pizzy, a jeszcze śmielszy od nich Cimabue wnosi w swoje postacie Chrystusa i Matki Najśw. nieznany dotąd wdzięk życia i młodości, aż wreszcie tuż

po nich Giotto w swoich sławnych freskach, malując „triumf św. Franciszka", już robi taki krok naprzód w malarstwie, że uważany jest słusznie za pierwszego w orszaku nieśmiertelnych, w którym niebawem pojawią się imiona takie, jak Fra Angelico, Perugino, Rafael. Giotto stwarza już naprawdę malarstwo włoskie, ale natchnienie mu do tego daje promienna postać Świętego z Assyżu. I nie tylko to; on przedewszystkiem, rozgrzewając duszę współczesnych i potomnych ciepłem swego ideału, obudził w niej nowe życie, a w twórcach pióra czy pędzla obudził indywidualność, a nadto wlewając w nich swoje gorące umiłowanie natury, wskazał im zarazem drogę, którą po wszystkie czasy kroczyło zawsze Odrodzenie w sztuce, drogę do natury, do szczerości, do obserwacji bezpośredniej życia, tak że owe freski Giotta, malujące triumf św. Franciszka, były istotnie triumfem tego Świętego, który odradzając chrześcijaństwo, odrodził zarazem, wskrzesił do nowego życia twórczość ludzką w tylu dziedzinach.

Jednakże na ten wielki jubileusz niepodobna tych paru słów o Świętym z Assyżu zakończyć pochwałą jego wpływu na literaturę i sztukę, lub choćby wskazaniem na poezję, bijącą z jego życia i duszy pięknej i świętej. Jego myśl sięgała wyżej, stokroć wyżej — i tam też nasza myśl sięgnąć winna, jeśli godnie uczcić chcemy jego pamięć, zwłaszcza w tych murach. Pięknie powiedział Mussolini, postanawiając, aby dzień 4 października, t. j. dzień św. Franciszka był świętem narodowem we Włoszech: „św. Franciszek, odnowiciel religji Chrystusa, staje oto nad falującą burzą niskich namiętności wieku, wskazując krzyżem w wychudzonej swej dłoni sztandar miłości i pokoju".

I my dzisiaj, pod urokiem zostając tego pełnego poezji Świętego, nie możemy lepiej, godniej uczcić tego jubileuszu, jak zwracając myśl i serce na ten sztandar miłości i pokoju, który niegdyś odrodził świat. Jest nim ten sam krzyż Chrystusowy, od którego jak ku wielkiemu Konstantynowi, św. Franciszkowi z Assyżu i tylu, tylu innym ludziom i wiekom, tak dziś ku nam płynie wielkie i jedynie zbawcze hasło: Pod tym znakiem zwyciężysz — *In hoc signo vinces!*

M. Paciorkiewicz.

Ekspansja islamu w świetle nowych poglądów.

Do niedawna mniemano, że ostatnia z wszechświatowych religij monoteistycznych, stworzonych przez semitów, powstała w pełnem świetle historji i że okoliczności, w których zrodził się islam, są jasne i nie nasuwają żadnych poważniejszych wątpliwości. Obdarzony skądinąd niepowszednią intuicją historyczną Renan w swych *Etudes d'histoire religieuse*, które ukazały się w r. 1857, sądził, że życie Mohammeda i geneza muzułmaństwa są nam wiadome z taką samą dokładnością, z jaką znamy życie Lutra i Kalwina. Dalsze i głębsze badania stwierdziły jednak, że pogląd ten nie odpowiada rzeczywistości. Mimo poważnych prac takich znawców rzeczy, jak Sprenger,[1]) Nöhldeke,[2]) Dozy,[3]) Kremer,[4]) Wellhausen,[5]) Goldzieher,[6]) Lammens[7]) i inni, a raczej dzięki tym pracom, uważać należy, że liczne i bardzo doniosłe fakty, warunki i okoliczności, dotyczące powstania muzułmaństwa, pozostają dotychczas bez należytego wyświetlenia i wymagają nie tylko rewizji, lecz i dalszych docie-

---

[1]) A. Sprenger. „Das Leben und die Lehre des Mohammed". Band I—III (1861—5).

[2]) Th. Nöhldeke. „Geschichte des Quorans". (Göttingen 1860).

[3]) R. Dozy. „Essai sur l'histoire de l'islamizme". (Leiden-Paris 1879).

[4]) A. Kremer. „Kulturgeschichte des Orients und der Chalifen". B. I—II. (1875—7).

[5]) I. Wellhausen. „Skizzen und Vorarbeiten". (1889—90).

[6]) I. Goldzieher. „Mohammedanische Studien" (1889—90).

[7]) G. Lammens. „Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire". (1914).

kań i studjów. Zdaniem najznakomitszych orjentalistów, nawet zasadniczy problemat, jakim jest zagadnienie powstania islamu i niesłychanie szybkich jego postępów, wciąż jeszcze musi być uważany za nierozwikłany i nierozstrzygnięty.

Powszechnie znany utarty pogląd przypisuje niemal piorunujące powodzenie islamu zapałowi religijnemu Arabów. Fanatyzm płomienny nowonawróconych miał być tym potężnym czynnikiem, który oddał pod ich władzę już za kalifa Omara (634—644), drugiego następcy Mohammeda, a więc zaledwie w 12 lat po śmierci proroka, nie tylko całą Arabję, Syrję i Palestynę, lecz i Mezopotamję, Iran zachodni, Egipt i północne wybrzeże Afryki do Tunisu włącznie. Otóż badania wykazały, że, istotnie, w czasach późniejszych muzułmaństwo niejednokrotnie zawdzięczało swe postępy podnieceniu religijnemu, ale w pierwszym okresie, nie mówiąc już o pierwszych latach islamu, o bodźcu tej natury nie mogło być mowy. Obojętni na zagadnienia religijne, niemal ateiści, oddani wyłącznie sprawom materjalnym, nawskróś przesiąknięci realizmem, egoizmem i sceptycyzmem, Arabowie stanowili żywioł mało podatny do podobnych uniesień. Nauka proroka była obcą umysłowi i sercu mieszkańców pustyni. Oczywiście, że podobny naród nie był zdolny do zapału religijnego i czynów bohaterskich, w imię mało zrozumiałej niezgodnej z jego światopoglądem doktryny.

Istniejący u Arabów od czasów niepamiętnych, nawet w miastach, ustrój rodowy również nie sprzyjał postępom islamu, gdyż pojęcie łączności interesów i celów członków gminy religijnej, niezależnej od więzów krwi, było Arabom obce i niezrozumiałe.

Ustawiczne niesnaski, wrogie stosunki i nawet walki pomiędzy Arabami północnymi i południowymi, grupami szczepów i poszczególnemi szczepami i rodami też utrudniały zjednoczenie i wspólne działanie.

Nasuwa się więc pytanie, w jaki sposób, wobec przytoczonych stosunków, muzułmaństwo nie tylko zdołało zjednoczyć wrogie sobie i obce religijnym uniesieniom żywioły i stało się w Arabji religją dominującą, lecz i zostało rozpowszechnione przez Arabów na obszarach olbrzymich ze

zdumiewającą szybkością? Czemu zawdzięcza swe niesłychane triumfy islam? Jakie okoliczności zmusiły Arabów do zjednoczenia pod obcem ich usposobieniu i ideałom hasłem i przedsięwzięcia pod sztandarem proroka gwałtownej ekspansji na zewnątrz?

Zagadnienia powyższe stanowią obecnie treść badań najwybitniejszych orjentalistów, wśród których w ostatnich latach na jedno z pierwszych miejsc wysunął się Leon Caetani. Począwszy od r. 1905, Caetani nie tylko ogłosił szeregi podstawowych krytycznie opracowanych materjałów, dotyczących pierwszego okresu islamu, lecz i dał bardzo ciekawą własną teorję, wyjaśniającą przyczyny i okoliczności ekspansji arabskiej.[1]) Teorja Caetani wielce zainteresowała orjentalistów, lecz, jak się zdaje, nie zwróciła prawie żadnej uwagi geografów i geologów, być może z tego powodu, że prace swe autor drukuje zaledwie w paru setkach egzemplarzy. Tymczasem teorja Caetani, zbudowana na podłożu geologiczno-geograficznem, zasługuje na uwagę przedewszystkiem geologów i geografów, którzy orzec powinni, czy wywody autora, cieszące się uznaniem wielu orjentalistów i historyków, są również dobre z punktu widzenia geologji i geografji.

Budując swoją teorję Caetani wychodzi z założenia, że odwieczną ojczyzną semitów, a więc i centrum emigracji ich do krajów ościennych była Arabja. Istotnie, półwysep arabski daje nam niepowszedni przykład rozległego kraju (około $^1/_4$ Europy), zamieszkałego od czasów najdawniejszych przez ludność jednolitą, semicką i stanowiącego, jak się zdaje, punkt wyjścia wszystkich ekspansyj ludów semickich, począwszy od Akkadyjczyków, którzy około 3—5 tysięcy lat przed Chrystusem zdobyli część Mezopotamji i spotkali się tam z Sumerami, i kończąc na olbrzymiej emigracji w związku z rozpowszechnieniem islamu w w. VII. Badania śladów dawnych cywilizacyj w Mezopotamji stwierdzają ustawiczną emigrację semitów od południa i zachodu na północ i wschód. Który z tych ludów pierwszy kolonizował Mezopotamję, nie wiadomo, gdyż już od czasów najdawniejszych

[1]) Annali dell' Islam compilati da Leone Caetani, I—VII, Milano, 1905—13. — Studi di storia orientale. T. I, 1911, T. III 1914.

spotykamy tam mieszaninę elementów sumeryjskich i semickich.[1]) Brak w epoce najbardziej odległej śladów wpływów semitów na Sumerów oraz przewaga elementów semickich na południu, w pobliżu zatoki Perskiej, nasuwa jak gdyby przypuszczenie, że Sumerowie przybyli do tego kraju przed semitami. Pierwszy kontakt pomiędzy Sumerami a wychodźcami z Arabji miał miejsce, zdaniem Caetani, 5—6 tysięcy lat przed Chrystusem. Władza w Mezopotamji pozostawała w rękach Sumerów do XXVIII st. przed Chr., kiedy dzięki nowym falom emigracyjnym, napływającym z Arabji, semici zagarnęli hegemonję polityczną. Założycielom powstałego wskutek tej pierwszej wielkiej emigracji państwa semicko-babilońskiego, a mianowicie Sargonowi (r. 2650) i synowi jego Naramsinowi wypadło wkrótce walczyć z nowemi rzeszami emigrantów semickich i nawet organizować wyprawy wojenne do Arabji.

Druga, jeszcze większa, fala emigracyjna semitów z Arabji, amorejsko-chanaańska, trwała od XXIV do XIV st. przed Chr. i wyniosła na widownię w pierwszym okresie Fenicjan, a w ostatnim Żydów. Część Amorejczyków zalała Babilonję, ostatecznie nadając jej charakter krainy semickiej. Możliwe, że najazd Hyksosów na Egipt (1675—1570 przed Chr.) był również najazdem semickim.

Trzecią falą emigracyjną była fala aramejsko-chaldejska (XII—IX st. przed Chr.), dzięki której język aramejski szeroko rozpowszechnił się w Syrji, Mezopotamji i w Palestynie, stając się językiem porozumiewawczym niemal w całej Azji zachodniej; był on językiem ludu za czasów Chrystusa. Olbrzymi wpływ na Aramejczyków wywarła kultura semickiej Asyrji i Babilonji, oraz hettyjska, podobnie jak znacznie później na Arabów — kultura Persji i Bizancjum. Fale semicko-chaldejskie, które napłynęły w końcu X w. do Babilonji, zburzyły w sojuszu z Medami Asyrję (606 r. przed Chr.) i założyły ostatnią dynastję Babilonu.

Zdobycie Babilonu przez Persów (539 r. przed Chr.) zapoczątkowało tysiącoletni okres hegemonji ludów aryjskich

[1]) „La Civilisation Assyro-babylonienne" par le Dr. G. Conteneau. Paris, 1922. — Leonard W. King. „A History of Sumer and Akkad". (London 1916).

(staro-persów, greków, partów, rzymian, bizantyjczyków. persów-sasanidów), w ciągu którego emigracja arabska znacznie się zmniejsza, by z osłabieniem Rzymu znowu ożywić się w III st. naszej ery i zakończyć się czwartą olbrzymią falą, powstałą na podłożu islamu.

W ten sposób ekspansja i zdobycze Arabów w w. VII stanowią, zdaniem Caetani, ostatnią falę emigracyjną semitów, islam zaś okazał się w tym wypadku tylko nieświadomie użytą siłą rozpędową, bodźcem czy środkiem uruchomienia mas, partych pędem emigracyjnym, wywołanym przez inne bardziej głębokie i ogólne przyczyny.

Jakiemiż były te przyczyny ogólne, które pchały w ciągu tysiącleci semitów do emigracji z Arabji, a w w. VII spowodowały największy zalew semicki w Azji zachodniej i północnej Afryce?

Przyczyn tych, według Caetani, szukać należy w historji geologicznej ojczyzny semitów Arabji. W okresie zlodowacenia, kiedy lody pokrywały znaczną część Europy, Azji i Ameryki, w położonych dalej na południe krajach, w Arabji i Saharze, panował klimat łagodny i wilgotny. Wobec nie-istnienia Babilonji południowej, która wówczas była jeszcze morzem, oraz zlodowacenia Armenji, Azji Mniejszej i Iranu, w całej Azji zachodniej jedynie Arabja, bogata w rzeki i roślinność, stanowiła ląd rozległy, nadający się do zamieszkania przez człowieka, który osiedlił się tam w okresie 60—200 tysięcy lat temu. Po ustąpieniu lodów, co miało miejsce pomiędzy 6 a 20 tys. lat przed Chr., rozpoczęło się, wskutek przyczyn jeszcze nie ustalonych, stopniowe zmniejszanie się opadów i wysychanie powierzchni ziemi. Dotknęło to przedewszystkiem najbardziej oddalone od morza krajerówninne, a więc Saharę, Azję Centralną i Arabję. Trwanie tego zjawiska w czasach historycznych stwierdzone zostało, zdaniem Caetani, przez licznych badaczy i podróżników, którzy ustalili nieprzerwaną tendencję do szerzenia się obszarów pustynnych; stanowi ona zasadniczą przyczynę wędrówek ludów w czasach historycznych z wnętrza Sahary, Azji Centralnej i Arabji. Pogorszenie klimatu w Arabji dało się odczuć nie wcześniej niż na 8—10 tys. lat przed Chr., a być może i znacznie później. Dające się widzieć dotychczas

w Arabji głębokie łożyska, tak zwane „ouadi"; są to łoża wielkich rzek dawnych. Wysychanie rzek i przeobrażenie błot i lasów w stepy i pustynie odbywało się prawie niedostrzegalnie dla ludności danego okresu czasu. Rozproszona stosunkowo nieliczna ludność trudniła się jak dawniej polowaniem, rybołówstwem i prymitywną uprawą roli, trzymając się uparcie, jak zawsze i wszędzie, swych dawnych osiedli. Z czasem nastąpiła jednak chwila, kiedy głód zmusił część ludności do emigracji do kraju bardziej żyznego, jakim dla ludów Arabji była przedewszystkiem sąsiednia Babilonja. W ten sposób nieprzerwanie postępujące wysychanie półwyspu miało stać się bodźcem do powtarzających się od czasu do czasu fal emigracyjnych, a w następstwie przywiodło do hegemonji semitów w Azji Zachodniej. Islam stanowił hasło, które zjednoczyło arabską ludność w gwałtownym pędzie do ostatniej, wywołanej przez tę samą przyczynę, olbrzymiej emigracji z Arabji.

Kształtna, oparta na istniejących, aczkolwiek nieco przestarzałych, poglądach i na pierwszy rzut oka przekonywająca teorja znakomitego orjentalisty, jakim jest Caetani, wymaga głębszego rozważenia. Teza, uznająca Arabję za ojczyznę semitów, nie nasuwałaby z naszej strony żadnych zarzutów, gdyż badania w Babilonji stwierdziły ustawiczną emigrację semitów z południa na północ, a dowody europejskiego pochodzenia ludów pra-semickich uważać należy za chwiejne i wątpliwe.[1]) Również słusznym jest pogląd o wpływie zmian klimatycznych na florę, faunę oraz na byt i wędrówki ludów. Natomiast pewne wątpliwości powstają przy zastanowieniu się nad zasadniczą tezą autora o stopniowem w czasach historycznych i przedhistorycznych wysychaniu powierzchni ziemi i szerzeniu się pustyni. Tezę swą Caetani uzasadnia powołaniem się na dane, przytaczane przez szereg autorów o wysychaniu Iranu, Azji Środkowej i Centralnej, Syrji, Palestyny, Egiptu i innych krajów. Ale może jeszcze liczniejsi i również poważni badacze są zdania, że w czasach historycznych klimat tych krajów nie uległ ża-

[1]) A. Ungnad. „Die Ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens". Breslau 1923.

dnym zmianom.[1]) Badacze ci twierdzą, że na półwyspie Synajskim, w Egipcie, w Afryce Północnej, Palestynie, Syrji, Persji, i w Azji środkowej warunki klimatyczne pozostały do dziś dnia te same, jakie istniały tam w samem zaraniu historji, a więc od czasów odległych dla Egiptu i krajów ościennych, do jakich należy też i nawpół afrykańska Arabja, przynajmniej na jakieś 6—7 tys. lat od doby dzisiejszej. Naogół, kwestja zmiany klimatu w czasach historycznych, interesująca od 50 lat szerokie koła uczonych, jest dotychczas sporną; obecnie jednak coraz to bardziej przeważa pogląd, że klimat w okresie historycznym nie wykazuje żadnych różnic widocznych. Nie wdając się w szczegóły, zaznaczę tylko, że szereg faktów, rzekomo świadczących o zmianach klimatycznych i stopniowem wysychaniu powierzchni ziemi, okazał się, po głębszem zbadaniu rzeczy, spowodowanym przez inne przyczyny, nie mające nic wspólnego ze zmianą klimatu w kierunku postępowej suszy. Słuszność takiego zapatrywania stwierdziły też i moje osobiste spostrzeżenia w Azji Środkowej. Do takiegoż wniosku ostatnio doszedł p. Semkowicz na łamach *Przeglądu Geograficznego.*[2]) Zastrzegam się, że uważając zasadniczą tezę Caetani'ego za nieodpowiadającą istocie rzeczy, nie mam zamiaru poddawać wątpliwości istnienia w dobie historycznej drobnych, częściowo perjodycznych, zmian, a raczej wahań i zaburzeń, klimatu. Zaburzenia podobne istnieją, lecz nie mają one nic wspólnego ze zmianą klimatu w jednym i tym samym kierunku odwiecznie i ustawicznie wzmagającej się suszy.

Caetani zapuszcza się też i w głąb czasów przedhistorycznych; zdaniem autora w epoce lodowej w Arabji i Saharze panował klimat łagodny i wilgotny, wobec czego kraje te obfitowały w rzeki i bogatą roślinność. Z końcem zlodowacenia, t. j. według Caetani, około 6—20 tys. lat przed Chr., rozpoczął się ów okres stopniowego wysychania, przyczem pogorszenie klimatu w Arabji dało się odczuć nie wcześniej niż 8—10 tys. lat przed Chr., a być może i znacznie

---

[1]) L. Berg. „Ob izmienieniach klimata w istoriczeskuju epochu". („Ziemlewiedienje" 1911).

[2]) W. Semkowicz. „Zagadnienie klimatu w czasach historycznych".

później. Otóż wycieczka ta w czasy bardzo odległe również nasuwałaby pewne uwagi. Istnienie w krajach południowych w czasie zlodowacenia obszarów północnych okresu wilgotnego, tak zwanego pluwialnego, nie ulega żadnej wątpliwości. W okresie tym, istotnie, w Saharze i Arabji płynęły rzeki, w Syrji, Mezopotamji, Persji i Azji środkowej klimat był wilgotniejszy, morza Aralskie, Kaspijskie i Czarne łączyły się pomiędzy sobą (+ 54 m. nad morzem Czarnem), a morze Martwe zalewało część teraźniejszej doliny Jordanu. Lodowce Tiań-szania spełzały o jakieś 2000 m. niżej, góry zaś Atlasu, a może i najwyższe szczyty Sahary pokryte były lodowcami. Okres wilgotny pozostawił po sobie niesłychanie ciekawe ślady, które niekiedy są tak wyraźne, jaskrawe i świeże, że trudno oprzeć się wrażeniu ich niemal spółczesności. Wygląd odwiecznych suchych łożysk i ossatura dawnych systematów rzecznych w Saharze i Arabji, o ile nie są one zasypane piaskiem, mimowoli nasuwają przypuszczenie, że woda opuściła je niedawno. Oczywiście, że podobna konserwacja form powierzchni ziemi możliwa jest tylko w krajach bardzo suchych, zachowywujących je przez tysiącolecia, nawet przez całe okresy geologiczne. Z owych czasów zamierzchłych pozostały też i inne, jeszcze ciekawsze ślady. Z historji wiemy, że za czasów walki Kartaginy z Rzymem, południowe zbocza Atlasu i okolice Szottów obfitowały w słonie, które nieco później zostały wytępione doszczętnie przez Rzymian. Były to jednak słonie stosunkowo drobne, zwyrodniałe, pozostałe tam z czasów, kiedy okres pluwialny umożliwiał jaką taką komunikację Afryki północnej z Afryką tropikalną po tamtej stronie Sahary.[1]) Ale na tem nie koniec. Oto stosunkowo niedawno w Saharze w jeziorkach łożyska Ighargar, spływającego z gór Hoggaru, oraz w bagnach gór Tibesti znaleziono żywe krokodyle, niewątpliwie potomków krokodyli z okresu pluwialnego, kiedy rzeki spływające z gór Sahary umożliwiały połączenie jej wnętrza z Nigrem, skąd, według wszelkiego prawdopodobieństwa, dostały się tam krokodyle. Fakt znale-

[1]) Obecnie słoń zamieszkuje Afrykę tylko do szerokości jeziora Czad (13° sz. p.).

zienia krokodyli w centrum Sahary, przedzielonego 2000 km. [1]) straszliwej bezwodnej pustyni od Nigru i Nilu, gdzie zamieszkują jeszcze krokodyle, wywołał w świecie naukowym niezwykłą senzację.

Wszystkie te pozostałości jak gdyby dowodzą, że okres pluwialny zakończył się nie tak już bardzo dawno, i że Caetani ma poniekąd słuszność, twierdząc, że pogorszenie klimatu w Arabji dało się odczuć zaledwie 8—10 tys. lat przed Chr., a może i znacznie później, a więc prawie w czasach historycznych. Sądzę, że jest to tylko złudzenie. Okres pluwialny w Saharze, a więc w Egipcie i Arabji zakończył się o wiele dawniej. Ponieważ okres pluwialny zakończył się według wszelkiego prawdopodobieństwa jednocześnie z epoką lodowcową, należy przypuścić, że charakteryzujące ten okres cechy klimatyczne, uległy zmianie o wiele wcześniej w Saharze, Egipcie i Arabji, niż w krajach dalej na północ położonych; nastąpił on tam później, trwał krócej i zakończył się wcześniej. Jeśli w Europie koniec zlodowacenia przypadł na jakieś 10 tysięcy lat [2]) przed Chr., to w Egipcie, Saharze i Arabji echa epoki lodowcowej, a więc i okres pluwialny, musiały przebrzmieć o wiele wcześniej. Mogły one przebrzmieć już wtedy, kiedy lodowiec, kurcząc się stopniowo, cofnął się na brzegi Bałtyku, a więc conajmniej około 20 tys. lat przed Chr., a może i daleko wcześniej. Zittel [3]) uważa za niepodobieństwo, by cechy klimatu okresu pluwialnego mogły być odczuwane w Egipcie aż do początku czasów historycznych. Blanckenhorn [4]) twierdzi, że klimat Egiptu, Syrji i Palestyny pozostaje bez zmian od końca okresu pluwialnego t. j. od początku epoki międzylodowcowej Riss-Würm. Epoka ta, według Schmidta [5]) poprzedzała okres intensywnego topnienia lodów w Euro-

[1]) Odległość, równająca się odległości w prostej linji od Warszawy do Tunisu.

[2]) Reallexicon der Vorgeschichte. Berlin 1925 (Diluvialchronologie von H. Obermajer).

[3]) K. Zittel. „Beiträge zur Geologie und Paläontologie der libyschen Wüste" (Palaeontographica XXX, Th. I, 1883).

[4]) M. Blanckenhorn. „Das Klima der Quartär periode in Syrien, Palästina und Aegypten", Die Veränderungen des Klimas. Stockholm 1910.

[5]) H. Schmidt. „Vorgeschichte Europas" (1914).

pie, które nastąpiło około 20.000 lat przed Chr. Człowiek paleolityczny żył w Egipcie i Syrji w okresie wilgotnym, równoczesnym z drugą połową epoki lodowcowej, a więc też conajmniej przed 20.000 lat. Okres zbadanych niedawno w okolicach Fajum osiedli paleolitycznych, Flinders Petrie uznaje za odległy od naszych czasów na 14—15 tys. lat.[1]) Znany historyk Egiptu Breasted uważa,[2]) że zmiany klimatyczne w północno-wschodniej Afryce zaszły o wiele tysiącoleci przed początkiem pierwotnej cywilizacji egipskiej, która już w r. 4.241 przed Chr. posiadała kalendarz z podziałem roku na 365 dni. Wreszcie przeobrażenie się potężnego afrykańskiego słonia w stosunkowo drobny gatunek, który przetrwał w północnej Afryce do czasów rzymskich, jak również i redukcja rozmiarów krokodyli do jednego metra w Saharze, wymagało oczywiście okresu niezmiernie długiego.

Reasumując przytoczone uwagi, przychodzimy do wniosku, że z końcem okresu pluwjalnego, odległym na dziesiątki tysięcy lat od naszej ery, w Arabji i krajach ościennych ustalił się klimat podobny do teraźniejszego i że o stopniowem nieprzerwanem wysychaniu tam powierzchni ziemi od epoki zlodowacenia, ni tem bardziej w czasach historycznych, nie może być mowy. Stanowcze pogorszenie klimatu w Arabji miało miejsce nie 8—10 tysięcy lat przed Chr. lub nawet później, lecz o kilka lub kilkanaście tysięcy lat wcześniej. W ten sposób teorja Caetani nie znajduje potwierdzenia w historji ziemi i powtarzające się od czasu do czasu emigracje semitów z Arabji nie mogą być uzasadnione trwającem od czasów niepamiętnych pogorszeniem klimatu. Działały tu prawdopodobnie przyczyny innej natury.

Nim spróbujemy rozejrzeć się w tych przyczynach, należy dodać parę słów o ostatniej emigracji Arabów, która miała miejsce w związku z rozpowszechnieniem islamu. Fala emigracyjna z w. VII była najpotężniejszą ze wszystkich, a więc, zgodnie z teorją Caetani, mogłaby powstać w na-

[1]) E. Fallaise „To study egyptian civilization of 7000 years before pyramids" (The science news-letter, Washington, March 6, 1926).

[2]) D. H. Breasted. „Istorja drewniaho Egipta" (Moskwa 1915).

stępstwie jakiejś niesłychanej długotrwałej klęski posuchy. Tymczasem, zjawiska klimatyczne zaznaczone, przynajmniej przez kroniki europejskie, w w. VI i w pierwszej połowie w. VII nie noszą wcale cechy wciąż pogarszających się stosunków klimatycznych; są to zwykłe wahania i zaburzenia czynników meteorologicznych.[1]) Zasługuje na uwagę też i okoliczność, że w wypadku ustawicznego pogarszania klimatu w ciągu 13 wieków, ubiegłych od czasu ostatniej wielkiej ekspansji arabskiej, należałoby oczekiwać dalszych postępów suszy, a więc powstania nowych fal emigracyjnych; tymczasem historja, notując w tym okresie w Azji zachodniej ekspansję turecką i mongolską, wybitnej emigracji arabskiej nie zaznaczyła.

Jakież przyczyny powodowały w ciągu tysiącleci emigrację semitów z Arabji? Czemu zawdzięcza swe postępy owa gwałtowna ekspansja islamu?

Przypisywać tak skomplikowane zjawisko, jakiem była ekspansja muzułmaństwa, oddziaływaniu jakiejś jednej przyczyny oczywiście jest niemożliwe. Wchodziły tu w grę tak najrozmaitsze stosunki, sprzyjające prądom odśrodkowym, jak i okoliczności, które nadały ruchowi muzułmańskiemu gwałtowny rozpęd i zapewniły mu olbrzymie powodzenie. Uboga, surowa i pełna kontrastów przyroda ojczyzny semitów odbiła się na zaletach, wadach, charakterze i światopoglądzie zamieszkujących ją ludów. W starożytnych religjach Asyrji, Babilonu, Palestyny, Fenicji i Kartaginy znalazły wyraz ich egoizm, duma, okrucieństwo, żądza bogactwa i rozkoszy, walki i krwi; bogowie semitów są przedewszystkiem uosobieniem nienawiści, grabieży i rabunku. Jednak wśród tychże semitów utrzymały się najwznioślejsze pojęcia o bóstwie i powstały trzy religje monoteistyczne — wyznanie mojżeszowe, chrześcijaństwo i islam. Natura Araba pełna jest uderzających przeciwności i kontrastów. Obok głębokiej ciemnoty, dzikich przesądów, instynktów zwierzęcych, nieugaszonej zmysłowości i wrodzonego okrucieństwa, ujawnia ona umiejętność zastosowania się do ciężkich warunków

[1]) M. Bogoliepow. „Prof. K. Dobroliubski: Wozniknowienje isłama w nowom oswieszczeni (Rec. w miesięczniku: „Chłopkowoje dieło", 1924 str. 7—8).

bytu, umysł żywy, popędy szlachetne, wytrwałość w zamiarach, język bardzo bogaty i usposobienie poetyczne. Możliwe, że kontrast ten jest wynikiem ewolucji, której podstawą są z jednej strony twarde warunki życiowe, a z drugiej — zalety wewnętrzne silnej, zdolnej, energicznej rasy. Otoczenie łącznie z ustawiczną walką o byt wyrobiły w beduinie instynkty agresywne, zuchwałość, zapał, rozsądek ostrożności, popędliwość, zamiłowanie do wolności, a przedewszystkiem chciwość i niepowstrzymany pęd do grabieży i łupów.

Podobne innym ludom koczowniczym, szczepy arabskie odznaczały się niezwykłą ruchliwością, co czyniło je zdolnemi do szybkiego przebiegania wielkich odległości i częstej zmiany miejsca, oraz podatnemi na wszelkie wpływy w tym względzie. Wśród poszczególnych szczepów i rodów, łatwo wytrącanych z równowagi, panowały ustawiczne waśnie, zatargi i walki. Powodem tych wędrówek i zatargów były przyczyny najrozmaitsze, poważne i błahe, począwszy od spraw rodowych i klęsk żywiołowych a kończąc na drobnych zajściach o pastwiska.

Nakreślone w ogólnych zarysach stosunki czyniły z Arabji od czasów najdawniejszych zbiornik ludów, które pod wpływem tych lub innych okoliczności, w pogoni za lepszym losem, zdobyczą i łupem, łatwo wylewały się poza brzegi kraju. Było to podobne Mongolji i Azji Środkowej, często spływające, a niekiedy i tryskające gwałtownie przyrodzone źródło emigracji, którego istnienie wcale nie wymagało nieprzerwanego w ciągu długich tysięcy lat pogorszenia klimatu. Dla wciąż musującej wojowniczej ludności, pałającej żądzą rabunku i wzbogacenia się cudzym kosztem, wystarczały mniej trwałe i głębokie przyczyny. Ostre zatargi, wojny domowe, scysje pomiędzy wodzami, posucha, mor na bydło, najście szkodników, nieurodzaj traw lub zbóż, a nawet opowiadania o krajach sąsiednich mlekiem i miodem płynących, łatwo wprawiały w ruch masy i od czasu do czasu wyrzucały je poza obręb ubogiej ojczyzny.

Niepoślednią rolę w powodzeniu tych wypraw odgrywali też ówcześni sąsiedzi Arabji. W ciągu długich tysięcy lat słabo zaludnione i nieposiadające siły odpornej kraje

ościenne nie tylko nawodnione zostały przez semitów, lecz i utworzyły państwa potężne, w których władza przez bardzo długie lata pozostawała w ich ręku.

Nastąpił jednak czas, kiedy po złamaniu hegemonji semitów przez Persów, Arabja otoczona przez potężne państwa aryjskie, jak staro-perskie, rzymskie, Bizancjum i Persję Sasanidów, była prawie pozbawiona, w ciągu przeszło tysiąca lat, możności większej ekspansji; podobne warunki zapanowały też od czasu objęcia władzy w Azji zachodniej przez Turków. Słowem, silni sąsiedzi, czynili wszelkie większe próby emigracji bezowocnemi, słabi — nie byli w stanie oprzeć się parciu fali semickiej.

W epoce powstania islamu, mimo wyżej wymienionych wielu sprzyjających ruchom emigracyjnym stosunków ogólnych, zaznaczyły się też i inne okoliczności, które wywarły wpływ decydujący na rozmiar i impet ostatniej emigracji, nadając jej cechy olbrzymiego zalewu arabskiego.

Wśród tych okoliczności pierwsze miejsce należy niepospolitej osobistości Mohammeda, który był nie tylko twórcą nowej religji, lecz i mądrym przewidującym politykiem. Widząc, że głoszona przez niego doktryna nie ma w Mecce powodzenia, Mohammed udał się do Medyny, gdzie przyjęto go nie jako proroka, lecz jako zwierzchnika i ustawodawcę, który miał rozsądzić spory wewnętrzne i zaprowadzić ład w osadzie. Mohammed szybko zorjentował się w sytuacji, o której zesztą był uświadomiony przez swych zwolenników, pogodził wrogie szczepy, uporządkował sprawy gminy i dał jej ustawę, uznającą wyznawców innych religij i pogan za równoprawnych członków gminy; o nawracaniu wszystkich mieszkańców Medyny na muzułmaństwo nie było i mowy. Ewolucja światopoglądu proroka nastąpiła w Medynie bardzo szybko; wkrótce stał się on tam autokratą, z którym obcowanie podlegało pewnym przepisom. Gdy dawniejsze mekkańskie sury koranu ubolewają, że władza pozostaje wszędzie w rękach grzeszników, sury późniejsze twierdzą, że religja nie może istnieć bez władzy. Pomyślna wojna z Korejszytami i opanowanie Mekki dały mieszkańcom Medyny bogate łupy i w zupełności pogodziły ich

z nauką o walce za wiarę, co do której jako rolnicy mieli oni początkowo poważne wątpliwości. Naogół pomyślne rządy Mohammeda w Medynie i zdobycze wojenne zjednały mu daleko więcej zwolenników, niż nauka nowej religji w Mecce. Obywatele Mekki i Tajfy mogli bez większej obawy wejść w skład gminy, a raczej państwa Mohammeda, gdyż był on już nie dawnym marzycielem, ale władcą mądrym i potężnym.

Były też i inne okoliczności, sprzyjające postępom muzułmaństwa. Arabja za Mohammeda znajdowała się w stanie upadku; w czasach dawnych istniała tam cywilizacja wyższa, która nie ograniczała się wybrzeżem, lecz obejmowała znaczną część półwyspu. Możliwe, że w części ludności nurtowała świadomość o dawnych czasach i pragnienie polepszenia sytuacji. Wreszcie, osłabienie wskutek długich wojen Persji i Bizancjum znakomicie ułatwiło Arabom ich muzułmańską ekspansję.

Postępy nowej wiary były pozornie zdumiewające; prorok porównywał je do kiełkowania ziarna. Wkrótce cała Arabja uległa władzy Mohammeda. Nie świadczyło to naturalnie o przyjęciu przez ludność arabską muzułmaństwa, lecz wyłącznie o triumfach wojennych nowego, powstającego państwa. Mohammed, znając doskonale swych ziomków, skojarzył cele religijne narazie z jedynie dla nich zrozumiałą perspektywą założenia potężnego państwa i zbogacenia się kosztem niewiernych.

To też pierwsi zdobywcy arabscy mieli na celu nie tyle szerzenie nowej religji i nawracanie na nową wiarę, ile materjalne zdobycze, podbój nowych krajów i obciążenie ich mieszkańców daniną na korzyść prawowiernych Arabów. Hordami arabskiemi kierował więc nie fanatyzm religijny, lecz chęć łupu i ujarzmienia niewiernych celem zniewolenia ich do pracy na swoją korzyść. Dopiero znacznie później, przeważnie u innych zislamizowanych narodów, ekspansja muzułmańska otrzymała charakter religijny, i w islamie, jak pierwotnie w bardzo szczupłych kołach za Mohammeda, poważne miejsce zajęły dążenia moralne i troska o życie przyszłe; na tem tle powstał i fanatyzm. Pierwsze wymierzenie kary w islamie za występek przeciwko religji miał

miejsce za kalifa Hiszama (724—743), a więc w sto lat po śmierci Mohammeda.

Początkowo islam zadowoliłby się równouprawnieniem z religją mojżeszową i chrześcijaństwem, ku końcowi zaś życia Mohammeda już domagał się panowania nad całym światem. Istotnym, zrozumiałym i pociągającym dla mas arabskich celem było zdobycie i zjednoczenie pod władzą kalifa nowych obszarów i osiągnięcie materjalnych korzyści. Wojownicze, zamiłowane w rabunku, chciwe łupu zastępy dopiero co zjednoczonego pełnego energji i sił narodu parły niepowstrzymanie do wskazanego im przez proroka poza granicami Arabji celu; jednocześnie czyniła postępy i nowa religja. Zdumiewające sukcesy w pierwszym okresie islamu osiągnęło w istocie nie muzułmaństwo, lecz państwowość arabsko-muzułmańska. Mohammed był twórcą religji, ale jednocześnie był on też założycielem państwa. Ponieważ zaś materjałem, budującym państwowość muzułmańską, był naród wojowniczy, młody, egoistyczny, wytrwały, nawskróś przesiąknięty żądzą korzyści i zdobyczy, a otoczenie jądra arabskiego nie posiadało wówczas należytej energji odpornej, ekspansja muzułmańsko-arabska musiała z natury rzeczy mieć przebieg niesłychanie gwałtowny, przypominający siłę wybuchu.

Słusznie twierdzi Lammens,[1]) jeden z najwybitniejszych znawców pierwotnej historji muzułmaństwa, że ekspansja islamu zrodziła się z nieprzepartego pędu beduinów do najazdów i rabunku. Zaprowadzając jaki taki porządek w Arabji i kładąc kres ustawicznym zamieszkom wewnętrznym, Mohammed i jego następcy potrafili wyzyskać, pod hasłem wojny za wiarę, przyrodzonych rabusiów jako doskonały materjał dla zdobycia państwa arabsko-muzułmańskiego i krzewienia nowej wiary.

Na zakończenie dodać należy, że gwałtowne zdobycze Arabów wysoce na sprawy wiary obojętnych, lecz chciwych materjalnych korzyści, przypominają do pewnego stopnia, naturalnie *mutatis mutandis*, sukcesy bolszewizmu w Rosji. Tłum nie mający żadnego pojęcia o ideałach i zasadach ko-

[1]) L. c.

munizmu, jeśli takowe naogół istnieją, chętnie poszedł za agitatorami, gdyż chodziło mu nie o jakieś cele idealne, ale o możność łatwego legalizowanego rabunku i zaspokojenia żądzy tanich łupów, mordu i zniszczenia.

W każdym razie naszkicowany wyżej pogląd na podłoże, okoliczności i przyczyny pierwotnej ekspansji islamu wydaje się o wiele realniejszym, niż na pozór głęboka, lecz w istocie nieco fantastyczna teorja Caetani, oparta na zmianach klimatycznych i rzekomem wysychaniu naszego globu.

Władysław Massalski.

Paweł Claudel i jego dzieło.

Innym już wiekom inny Chrystus płonie,
Od ramion krzyża nazawsze odpięty...
Zygmunt Krasiński.

Paweł Claudel nie zapowiada, a realizuje dziełem swem radość chrześcijaństwa.

Przeciwnicy religji przeciwstawiają religji — radość życia. Religja wyklucza radość życia, narzuca umartwienia, krępuje swobodną grę sił twórczych... Tak mówią oni.

Dla wierzących zaś właśnie połączenie z Bogiem jest źródłem wiecznej, nieustającej radości. Radość św. Franciszka, radość św. Teresy od Dzieciątka Jezus — wszystko to — są fakty dla katolika oczywiste i zrozumiałe. Nawet asceza — ten straszak bezwyznaniowych zmysłowców — była zawsze radosnem stwierdzeniem władzy duszy nad materją, przypływu sił nadprzyrodzonych, nie zaś ponurem samodręczycielstwem. Paweł Claudel — to radosny herold zmartwychwstania, poeta o akordach szerokich i kosmicznych. Jest to francuz o tak rozwiniętej uczuciowości i wyobraźni, że nie mieści się w ramach *esprit* francuskiego. Przerasta wszelki klasycyzm, ten chiński trzewik literatury francuskiej.

Krytyka francuska, która uznała za zjawisko rdzennie francuskie sceptycznego, połowicznego Anatola France'a, odrzuciła Claudel'a. Nie dotyczy to całej krytyki, tylko pewnych jej koryfeuszów. Naprzykład Pierre Laserre, wróg romantyzmu („Les chapelles littéraires"), nie może darować Claudel'owi jego nieklasyczności. Wyszydza i wyciąga na Prokrustowem łożu przeciętnego „zdrowego sensu" obrazy i koncepcje Claudel'a. Bo też w nim niema retoryki i przej-

rzystości, właściwej literaturze francuskiej. Jak i przy czytaniu Wyspiańskiego, trzeba natężać wyobraźnię i współpracować z poetą, aby przyswoić sobie wartości przez niego podane.

Jeszcze surowiej sądzi Claudel'a Alfred Poizat („Le symbolisme de Beaudelaire à Claudel). Umieszcza on Claudel'a w rozdziale: „Littérature franco-étrangère". Claudel, podług niego, przesiąknięty jest duchem obcym, Poizat insynuuje, że nawet niemieckim, i wytyka mu powodzenie jego w Niemczech — kraju, rozmiłowanym w rzeczach mglistych i nazbyt kosmicznych. „Literatura Claudel'a — pisze Poizat — jest bardzo oryginalna, tak oryginalna, że przestaje być francuską. Wydaje się, że pomyślała ją dusza cudzoziemska i że przetłumaczono ją z języka dalekiego od naszego".

Zajmującem jest, że wszyscy wielcy pisarze francuscy, którzy wywierali wpływ na inne narody, mieli w sobie zawsze coś niefrancuskiego. Przesiąknięci byli to pierwiastkami hiszpańskimi, to angielskimi, to znów czerpali z prastarego źródła celtyckiego, z tych podań bretońskich, których nie zdołała zagłuszyć kompletnie racjonalistyczna, retoryczna łacina, język adwokatów i polityków, język, co potrafił spłycić i pomniejszyć nawet głębię kultury greckiej, a któremu dopiero Kościół, odjąwszy doskonałość składni cyceronjańskiej, dał wzamian duszę.

Literatura francuska nie przestaje być wystrzyżonym, sztywnym, geometrycznym parkiem wersalskim, gdzie wśród boskietów, nimf i fontann, ziewa nuda, aż napotka w dyskretnem ogrodzeniu cyprysów śmiejącego się posągu Pryapa. Literatura francuska była zabijana przez długowieczną analizę nie tylko psychologiczną, lecz i fizjologiczną, przez nadmiar tej analizy. Teraz grozi jej inwazja pierwiastków obcych — Greków, Niemców, a najbardziej (w lewicowym odłamie literatury) — Żydów rosyjskich. Tymczasem siła i moc literatury francuskiej mogłaby trysnąć nie z naśladownictwa w. XVIII, nie ze źródeł rzymskich, lecz ze źródeł celtyckich, dotąd za mało wyzyskanych, i z nieskończonej pełni chrześcijańskiego średniowiecza. I te pierwiastki uratowałyby, jej narodowość wobec zalewu obcych talentów.

Dla nas Claudel jest poetą bliskim, bo ten obcy pierwiastek, tak rażący klasycznych Francuzów w akademickich perukach, nie jest wcale niemieckim. Ma on nieskończenie wiele pokrewieństwa z wieszczami naszymi — jego cudzoziemskość jest raczej słowiańska, niż niemiecka, tylko Francuzi zbyt mało wiedzą o naszej literaturze, by poznać się na tem. Niżej zaznaczymy pewne punkty styczne ze Słowackim i Krasińskim.

Bądź co bądź dawka poezji Claudelowskiej była za silna na trzeźwość Francuzów, nawet oficjalnie sprzyjających symbolizmowi, jak Rémy de Gourmont („Le Deuxième Livre des Masques"). De Gourmont podkreśla w nim tragiczność, a o jego sztuce „Tête d'or" pisze: „Tête d'or" upoił mnie gwałtownie sztuką i poezją, ale przyznaję, że jest to wódka za mocna na czasy dzisiejsze. „Tête d'or" dramatyzuje myśli, narzuca mózgom nieubłaganą pracę w godzinie, kiedy ludzie chcą tylko, jak małe dziewczynki, zbierać stokrotki na równej łące".

Louis Richard Monnet („Paul Claudel" Figuière) gani w Claudel'u połączenie filozofji i poezji i znajduje, że to wychodzi na niekorzyść tej ostatniej.

Raymond Hubert w „Néo-christianisme et dilettantisme religieux" (Nice 1914) zarzuca Claudel'owi dyletantyzm w myśleniu. Istotnie, filozofja jego w „Art poétique" odbiega od filozofji oficjalnej, operuje kategorjami, znajdującemi się na pograniczu poezji i filozofji. Ale filozofja (jak to najjaskrawiej się zaznaczyło w dziele Haralda Höffdinga) wciąga w swe konstrukcje coraz to więcej dziedzin, które dotąd stały poza jej obrębem, a które są cegiełkami do budowy światopoglądu. Jeśli katolicyzm ostatecznie zatriumfuje na całym świecie, w przyszłej historji filozofji znajdzie się może rozdział: światopogląd Claudel'owski.

Ponad głosami Zoilów górują jednak wyznawcy. Cały ich tłum. René Johannet broni formy Claudel'a — wiersza giętkiego, sharmonizowanego z oddechem człowieka, jak starożytny heksametr, o oryginalnej konstrukcji i melodji wewnętrznej (Défense de Paul Claudel ou Plaidoyer pour le vers libre"). Henri Clouard („La poésie française moderne" — Gauthier Villars 1924) wita dytyrambem wielkiego

poetę: „Z Claudel'em — pisze — wzeszło piękno nad literaturą współczesną tak nowe, że ma pozór cudzoziemski, tak odwieczne, że odbrzmiewa w katedrach w dzień radości ludowej. Wzniosłość na antypodach wymowy. Wieczność, która się rozpoczyna. Świat słów odrzucających sobie echa i wielki sens całego poematu, żyjącego w każdem z nich. Słowem, piękno napomykające o niewymownem"...

A oto jak pisze o Claudel'u wyznawca jego, Jaques Rivière, po którym została piękna korespondencja z Claudel'em (Jaques Rivière et Paul Claudel „Correspondance" 1907—1914, Librairie Plon) i którego pożegnał Claudel po śmierci jego pięknym wierszem w „Feuilles de saints": „Claudel nie wymaga od nas przyzwolenia naszego gustu, lecz żąda naszej duszy, by ofiarować ją Bogu".

„Tym, do których przemawia tylko ziemia, Claudel nic nie powie", oznajmia również claudelista — Gonzague Truc.

Claudel znalazł uznanie u ludzi przekonań zgoła odmiennych. Jeden z krytyków twierdzi, że modzie snobistycznej pewnych sfer na Claudel'a ulegają nawet wykształceni Żydzi, których Claudel w sztukach „Le pain dur" i „Le père humilié" odmalował jako pierwiastek destrukcyjny wśród narodu francuskiego. Ze zdziwieniem czytamy u George'a Duhamela również zachwyty nad Claudel'em. Poznaliśmy go w Polsce z niefortunnej i nietaktownie zakończonej wizyty jako pisarza wyraźnie lewicowego. A jednak opanowała go bujna poezja Claudel'a, kierowana taką świadomą i pewną dłonią. „Claudel nigdy nie da zgubić drogi tym, co wzięli go za przewodnika, i posłusznie idą za nim", woła Duhamel entuzjastycznie.

Przytoczyliśmy wszystkie te głosy krytyki, tak różnorodne i namiętne, by zrozumieć Claudel'a na tle społeczeństwa francuskiego, jako zjawisko niepowszednie, jako wybuchający na posusze *esprit* francuskiego gejzer uczuciowy, który wstrząsnął niejednym duchem gallijskim i wykrzesał z niego piękno zaiste nowe.

Bywają pisarze, których życie jest równie znamienne, jak ich utwory. Do takich należy Claudel. Nie był on wierzącym odrazu. Młodość jego upłynęła wśród posuchy intelektualnej i niewiary. Nawrócenie jego odbyło się nagle.

Oto jak sam autor opisał je w *Revue de la Jeunesse* na 1913 str. („Ma conversion"):

„Przypomnijmy sobie te smutne lata osiemdziesiąte, okres najpełniejszego rozkwitu literatury naturalistycznej. Nigdy jarzmo materji nie wydawało się trwalszem. Wszyscy znakomici twórcy na polu sztuki, nauki i literatury byli niereligijni. Królował Renan. Wierzyłem w to, w co wierzyła wówczas większość ludzi, zwanych kulturalnymi. Idea indywidualności i zbiorowości była we mnie zaciemniona. Przyjmowałem hipotezę monistyczną i mechanistyczną ze wszystkiemi jej konsekwencjami. Wierzyłem, że wszystko poddanem było „prawom" i że świat ten był zazębieniem przyczyn i skutków, które nauka za jakieś parę dni rozwikła w zupełności. Wszystko to przepełniało mnie smutkiem i nudą. Prócz tego żyłem niemoralnie i pomału zapadałem w stan odrętwienia i rozpaczy.

Wtedy zdarzył się wypadek, który zaciężył na całem mem życiu. W jednej chwili coś tknęło moje serce i uwierzyłem. Uwierzyłem, przylgnąwszy do wiary z taką siłą, z takiem poruszeniem całej istoty, z tak potężnem przekonaniem, nie pozostawiającem miejsca żadnej wątpliwości, że odtąd żadne książki, żadne rozumowania, żadne zdarzenia burzliwego życia nie mogły zachwiać mej wiary, ani dotknąć jej nawet. Opanowało mnie nagle rozdzierające uczucie Niewinności, wiecznego dziecięctwa Bożego. Było to niewymowne objawienie. Często próbowałem odtworzyć w myśli chwile, które nastąpiły po tym niezwykłym momencie. Składały się one z następnych pierwiastków, zlewających się w jedną błyskawicę, w jeden pocisk, którego boska Opatrzność użyła, by dosięgnąć i otworzyć serce biednego zrozpaczonego dziecka. Jakże szczęśliwym jest człowiek wierzący! Gdyby to jednak było prawdą! To prawda! Bóg istnieje, jest tu! To ktoś, to istota równie, jak ja, osobowa! Kocha mnie, woła mnie! Wstrząsnęły mną łzy i łkania, a rzewny śpiew *Adeste* potęgował jeszcze moje wzruszenie".

Dzieło Claudel'a przenika odtąd wiara niezachwiana, pełna cudnej prostoty i uniesienia. Talent jego znajduje żywe, krzepiące źródło, z którego pije i potężnieje. Źródłem tem jest religja. Poeta doczekał się, że utwory jego wpłynęły i na inne dusze. Przyjmuje to z całą prawdziwą pokorą chrześcijaninu, która maluje piękno tej duszy wybranej. Oto, jak odpowiada dwudziestoletniemu Rivière'owi, który się zwraca do niego z krzykiem rozdzierającego niepokoju, tęsknoty i zwątpienia:

„Przeczytałem go (list) przy kołysce mego nowonarodzonego dziecka i z jakiemże pomieszaniem, z jakiem gorzkiem wejściem

w siebie, z jaką zgrozą prawie, czując się narzędziem, przez które Bóg wezwał jednego ze swoich! Jaką-że więc jest radość, a zarazem upokorzenie sługi, który wznosi ręce do Pana i woła, nie śmiejąc nań patrzeć w głębokiem poczuciu swej niegodności: *Unde hoc mihi?*"

Tym, który zwrócił ku wieczności oczy Claudel'a i napełnił go odrazą do materjalizmu czasów jego młodości, był Artur Rimbaud, „poeta przeklęty", pełen perwersji, nieukoju, nie znajdujący miejsca dla siebie w Europie, zbakierowany, nieszczęśliwy, a pełen świętej tęsknoty. Wreszcie ten duch szukający, złośliwie przekorny, głodny, po pobycie w Afryce umiera po ciężkiej chorobie, pojednany z Bogiem, znalazłszy prawdę ostateczną.

Claudel nie zawahał się napisać przedmowy do książki pośmiertnej Rimbaud'a i poświęcić wiersz jego nawróceniu (Consécration w „La messe là-bas"). Wywołało to zgorszenie nawet przychylnych mu krytyków ze względu na skandaliczne zajścia w życiu Rimbaud'a, który poznawał życie nienasycenie, nurzając ręce w kwiatach i bagnie. Ale Claudel kierował się tylko właściwą sobie prostolinijną prawością. „Illuminations" Rimbaud'a obudziły go ze snu pozytywistycznego. Nie wyparł się go nigdy i spłacił dług wdzięczności. A mógł to uczynić, jako wierzący katolik, w stosunku do duszy zbłąkanej i bolesnej, która przed śmiercią znalazła swego Boga.

Dalsze życie Claudel'a upłynęło w służbie dyplomatycznej. Poznał różne kraje i narody: Chiny, Japonję, Brazylję, Indje. Obecnie przebywa w Waszyngtonie. Zetknięcie się ze światem egzotycznym nie miało znaczenia przełomowego dla jego twórczości. W książce „Connaissance de l'Est" *(Mercure de France)* umieścił poetyczne wrażenia z obcych krajów, wiele trafnych spostrzeżeń, barwnych opisów. Ale dusza jego w dalszym ciągu oddaje się pracy wewnętrznej i opancerzona chrystjanizmem, nieprzystępna jest dla zdradliwych wpływów Wschodu, które opętały już tak wielu Europejczyków.

A jednak w utworach jego jest ten „geografizm", modny u futurystów, który zbliża go do najmłodszej formacji literackiej — bo wszak cały szereg jego książek i utworów wychodzi w *Nouvelle Revue Française*. Tylko u Claudel'a,

który kołysał się na oceanach i prażył pod słońcem podzwrotnikowem, nie jest on manierą. Poeta opisuje to, co przeżył naprawdę.

Czy to potrzebne dla poety? Rimbaud napisał swój słynny „Statek pijany", zanim dotknął stopą wybrzeży egzotycznych. Gdy poznał Afrykę, nic o niej już nie napisał. Marzenie wyczarowało mu więcej, niż dała rzeczywistość.

Ale u większości pisarzy geografizujących rekwizyta podróżnicze są czczemi wyrazami, poza któremi nie tkwi żadne przeżycie.

Nowoczesnem w Claudel'u jest również wplatanie do poezji aktualności — wszak poezja współczesna częstokroć jest tylko publicystyką wierszowaną. N. p. w „La messe là-bas" czytamy:

Tam, w kraju, który opuściłem, w Europie. uważają, że rzeczy idą
[nazbyt powoli, .
Nie ustali, aż zburzyli, ten rodzaj wielkiej Wystawy Powszechnej,
[hałaśliwej, z której byli tak dumni.

Najbardziej jednak zbliża go do młodych wiersz wolny, oparty na swoistej jego rytmice. Krytycy klasyczni nie uznają oryginalności jego wiersza. Rozdzierają szaty nąd jego językiem i nad zupełną swobodą jego składni. Ale naprawdę szeroki wiersz Claudel'a, pełen wewnętrznych fluktuacyj i łamiących się rytmów, dający się porównać chyba tylko ze stepowem tchnieniem wielostopowego wiersza Walt'a Whitman'a, jest jedyny w swoim rodzaju. Oto dość wiernie oddany początek jego wiersza „Śpiew trzykrólowy" (z „Corona Benignitatis anni Dei"):

O poranku tego roku całkiem jeszcze nowego, gdy się szron pod
[nogami kryształi
I gdy ziemia w chrzestnem odzieniu przyszłość śni i blaskami się pali,
Jezus, owoc pragnień pradawnych, teraz, oto, przy końcu grudnia —
Objawia się, rozpoczyna — jako promienność południa.
Długiem było oczekiwanie — Baltazara, Kacpra, Melchjora —
Nim przebrnęli Azję oni i szatan — spóźniona już była pora.
Już Narodzenie minęło, zanim przebyli step pusty —
I w Ziemi świętej ich wita nowego roku dzień szósty!
Zatrzymuje się gwiazda — Maryja w ramionach piastuje Boga —
Już teraz czas zapomnieć, co to jest ciemność wroga!
Teraz dość tylko patrzeć — niech każdy oczy otworzy;
Bo oto już dzień dwunasty jest pośród nas Syn Boży!

Całe dzieło Claudel'a, cały jego stosunek do życia wynika z zasadniczej jego wiary w Boga. Jest to równe światło z góry, które w białej jednostajności ukazuje wszystkie zjawiska.

Rozpatrzmy więc z początku istotę jego religijności i poczucia kosmicznego, a potem w świetle tem — światopogląd moralno-obyczajowy oraz polityczno-społeczny.

Claudel jest prawdziwym chrześcijaninem, bo obok głębi intelektualnej, z jaką ujmuje problemy filozoficzne i rozważania istoty Boga i świata, posiada głęboką, dziecięcą prostotę. Tak naprawdę dziecinną w bezwinnej, niewzruszonej swej wierze, że słowa jego wita się nieomal ze łzami jak nad wiek cnotliwy i heroiczny czyn dziecka.

Nie wiemy, kiedy przyjdzie zbawienie, mój Boże, kładziemy duszę naszą w Twe dłonie!
Nie wiemy, kiedy przyjdzie zwycięstwo,
Gdyby jednak to było już jutro!
(„Gdyby jednak" z „Poëmes de guerre").

Tak mówi dziecko ufne, znające z całą pewnością dobroć rodziców. Tak mówi ten, który wyczuwa Boga, jako Istotę miłującą.

Bo wszakże z Boga człowiek potrafi poznać tylko to, co choćby w stanie zaczątkowym i w jego jest duszy. Czy nie dlatego wielu ludzi zna tylko karzącego Boga, że nie mają w sobie organów wewnętrznych do przyjęcia bezgranicznego światła i ciepła Istoty Najwyższej? Może dopiero roztopiwszy sztywność i zatwardziałość swej duszy, można nie tylko poznać Boga rozumem, lecz ogarnąć Go przeżyciem wewnętrznem, jako najżywszą realność?

„Droga krzyżowa", „Corona benignitatis anni Dei" (wiersze na różne dni roku kościelnego), „Msza tam" i inne poematy pełne są płomiennej żarliwości, miłości bez granic i radości wierzącej — tej radości, która jest udziałem gromady naprawdę bożej.

Obok głębokich sformułowań teologicznych znajdujemy strofy pełne dziecinnej prostoty. W „Hymnie o Przenajświętszym Sakramencie" („Corona benignitatis anni Dei") Claudel wywodzi scholastycznie prawie:

Boże, jakkolwiek jesteś od nas oddalon, miłością złączeniśmy z Tobą.
Niema rozdziału członków od głowy mistycznej.

Wiemy, iże rzecz każda od drugiej miłością się różni,
Zapraszam wszystkie istoty, z Ciebie swoje „dla" i „przez" mające,
Na komunję eucharystyczną.

A gdzieindziej rodzi się mu jednym wybuchem wiersz tak prosty jak łodyga wystrzelająca ku niebu:

Jest południe. Widzę kościół otwarty na drodze,
Matko Jezusa Chrystusa, modlić się nie przychodzę!
Nie przychodzę nic ofiarować, ni żądać czegoś w potrzebie,
Przychodzę tylko, o Matko, popatrzeć się na Ciebie.
Popatrzeć się na Ciebie, szczęścia wypłakać łzy czyste,
Wiedzieć, żem Twoim synem i że Ty jesteś zaiste.
Tylko przez jedną chwilę niedługą, kiedy bije
Południe
I wszystko się zatrzymuje być z Tobą, o Maryjo!
Nic nie mówić, popatrzeć na Twe oblicze,
Dać sercu śpiewać we własnej mowie tajemniczej!
Nic nie mówić — tylko niech serce przepełne śpiewa,
Jak wilga, co swoją myśl w nagłe zwrotki przelewa.
Ponieważ jesteś tak piękna i niepokalana,
Kobieta przywrócona odnowa łasce Pana,
Stworzenie w czci pierwotnej, w zrzałości swej ostatecznej,
Taka, jaką wyszłaś z Boga w rano chwały przedwiecznej,
Nietknięta niewymownie, boś Matką Bożego Syna,
On bowiem Twa prawda, jedyny owoc i Twa nadzieja jedyna!
Ponieważ jesteś kobietą, Edenem czułości zapomnianej,
Której wzrok serce znajduje odrazu i każe łzie tryskać wezbranej,
Ponieważ mnie zbawiłaś i w Tobie Francji zbawienie,
Ponieważ o mnie i o niej myślałaś niestrudzenie,
Ponieważ przyszłaś z pomocą w godzinie, gdy wszystko w wiązaniach
[trzeszczy,
Ponieważ to jest południe, ponieważ to dziś, ponieważ ciosy
[złowieszcze
Oddalić raczyłaś od Francji raz jeszcze,
Ponieważ jesteś tutaj na zawsze, poprostu ponieważ jesteś Marją, po-
[prostu za Twe istnienie,
Matko Jezusa Chrystusa, przyjm dziękczynienie!
(Poëmes de guerre, Vierge à midi).

To jest właśnie ta doskonała modlitwa, będąca tylko adoracją, a nie mająca na celu uproszenia pomocy dla siebie, o której pisze O. Jacek Woroniecki w swej przepięknej książce „Pełnia modlitwy".

A obok tej prostoty ponosi Claudel'a, jak potok wezbrany, potężne upojenie intelektualne. Zatacza coraz to szersze kręgi na skrzydłach pojęć, gubiąc coraz to bardziej

zjawiska i pstrą, rozgwarną mieszaninę rzeczy i na wyższych kondygnacjach świata znajdując między niemi związek i harmonję. I to upojenie wylewa się z niego szumnie i górnie rzeką liryzmu — nanowo w poezji europejskiej ukazuje się o d a.

„Oda jubileuszowa z powodu sześćsetletniej rocznicy śmierci Danta", „Pięć wielkich ód" — oto te poematy ekstatyczne, wśpiewane we wszechświat przez poetę w natchnieniu pityjskiem, rzucającego wiatrom włos rozwiany. Jest to wykład liryczny pewników wiary Claudel'a. Gonzague Truc widzi w nich „apologję łączącą słońca i atom z najmniejszem tętnem jego serca".

Idee boskie nie są jednak dla Claudel'a czemś oderwanem od niego i od świata. „Pozytywiści" zarzucają zazwyczaj religji tendencję oderwania się od ziemi i jej spraw. Jest to bezpodstawny komunał. Człowiek wierzący nie odrywa się od ziemi, na której ma obowiązki do spełnienia, lecz prześwietla ją światłem niebieskiem.

Tak też czyni Claudel. Wieczność nie zakrywa przed nim chwili, a miłość Boga nie odrywa go od człowieka. Nie dla spekulacji filozoficznej, nie dla zadowolenia z konstrukcji myślowej rozważa poeta prawdy teologiczne i kosmiczne. Joseph de Tonquèdec, który ujął dzieło Claudel'a z katolickiego punktu widzenia, z dużą równowagą, z uznaniem nie pozbawionem pewnej dozy krytycyzmu, pisze: „Claudel medytuje nad tajemnicami na podobieństwo św. Bonawentury, to znaczy, usiłuje je ożywić, być w nich obecnym, wprowadzić je do życia bieżącego, wlać w nie i dać rozkwitnąć w ich atmosferze swym troskom i zajęciom codziennym".

Jak Krasiński, Claudel ma silne poczucie Boga osobowego. Dlatego nie przylgnęły do niego nauki Wschodu, dlatego z takim wstrząsem obrzydzenia mówi zwłaszcza o buddyzmie (Connaissance de l'Est), który jest roztopieniem się osobowości w Nirwanie.

Zasadnicze wyczucie religijne Claudel'a ogarnia świat, jako całość. Poznanie jest dla niego współrodzeniem się *(co-naissance)*, współistnieniem. Wyłożył te swoje teorje, cokolwiek trącące bergsonizmem, w „L'art poétique". Najści-

ślejszy związek człowieka z wszechświatem, wzajemne przenikanie się tworów, ustanowione przez Boga, czyni etyczną taką postawę człowieka, która oparta jest na łączności z otoczeniem. „Człowiek, który żyje w oderwaniu od świata, przeczy tej prawdzie bożej — pogrążenie się w Nirwanie po wygaszeniu wszelkich emocyj wznieconych przez życie, to „tajemnica ostatnia i sataniczna, milczenie stworzenia obwarowanego całkowitą odmową, kazirodczy kwietyzm duszy, siedzącej na swej zasadniczej odrębności".

Claudel nie ma fetyszystycznej wiary w nowoczesną naukowość, w naukowość wogóle. „Mity Empedoklesa lub Laplace'a", mówi o teorjach naukowych w „Art poétique". Na miejsce dawnej logiki, której organem był sylogizm, stawia nową logikę, której organem ma być metafora.

A jednak sam postępuje drogą rozróżnień scholastycznych i wyprowadza z pojęć, z wytłumaczenia ich swój światopogląd.

Współrodzenie się istot *(co-naissance)* prowadzi do konieczności ich związku ze sobą i do harmonji, panującej we wszechświecie. To, czego brakuje duszy, znajduje się we wszechświecie — a wszechświatowi brakuje jej właśnie — a tak brak ów wytwarza pełnię łączności. Ale zupełną pełnię i zrozumienie własnej istoty znajduje dusza tylko w Bogu, od Którego się różni w naturze swojej, gdyż Bóg istnieje przez siebie, dusza zaś — przez Boga. On jest substancją, ona zaś odbiciem. Czas, zbliżając nas do celu ostatecznego, jest „zaproszeniem do śmierci", do poznania istoty naszej i zjednoczenia się z Bogiem wespół z innemi duszami, napawającemi się tą samą wizją.

Zajmującem jest, że Claudel, tak często malujący olbrzymie obrazy kosmiczne i wplatający w akordy swych ód słowa o wieczności, nie uznaje nieskończoności świata. Uważa go on za celową, skoordynowaną całość i odrzuca zawrotny obraz nigdzie nie kończących się światów, który w swej „Uranji" ukazał Flammarion oczom ludzi wieku XIX.

W tej harmonijnej całości wszechświata, zmierzchającego w szczęśliwe zmartwychwstanie w Bogu, człowiek jest punktem uświadomienia się świata, jak soczewka jest miej-

scem skupienia się promieni. Oto wdzięczne wyznanie nadanych człowiekowi władz:

Ja, człowiek,
Wiem, co czynię:
Ruchu i władzy, twórczości i narodzin
Używam, jestem panem.
Jestem we wszechświecie, używam wszechstronnie poznania,
Znam wszystkie rzeczy, wszystkie rzeczy poznają siebie we mnie,
Przynoszę każdej rzeczy wyzwolenie,
Przeze mnie
Żadna rzecz nie pozostaje osamotniona, ale ją stowarzyszam z drugą
[w mem sercu.
(Cinq grandes odes).

I dalej woła Claudel w tym samym poemacie do Boga:

I jesteś moim celem, a ja też jestem twym celem.

To poczucie łączności i przenikania się stworzeń między sobą łatwo prowadzi do panteizmu, jak zaprowadziło naszego Słowackiego. Claudel nie przekroczył jednak fatalnego progu, z poza którego musiał potem cofać się i Krasiński, ocalając wrodzoną sobie, konieczną dla istnienia swej duszy wiarę w Boga indywidualnego.

W swoim obrazie wszechświata Claudel posługuje się takiemi pojęciami, jak wibracje i fale świetlne. Jak Słowacki, który w swych pismach filozoficznych przedstawiał ucieleśnianie się ducha przez stopniowe rozbłyskiwanie sił kosmicznych. Pod wstępem, w którym mówi o wzajemnem oddziaływaniu dusz na siebie, mogliby się podpisać nasi mesjaniści. Łączy zresztą to twierdzenie z dogmatem o dusz obcowaniu.

Nasze czasy jakby dojrzały właśnie teraz do zrozumienia w pełni tego dogmatu, jak zdaje się świadczyć o tem zapewnienie św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Spuszczę z nieba deszcz róż... Moja praca dla ziemi zacznie się dopiero tam, w niebie"...

Kiedy teozofja współczesna stara się rozdmuchać wszystkie ogniska pychy, przepisując człowiekowi utożsamienie się z Bogiem przez rozwinięcie w sobie boskich pierwiastków, Claudel wielokrotnie podkreśla r ó ż n i c ę Boga i człowieka. „Z Baranka zaczerpniemy możność odmienności — pisze — abyśmy różni od Boga, mieli Mu co ofiarować".

Claudel nie wyciąga z tego dalszej konsekwencji. Wartości różne od Boga byłyby owocem potężnej naszej twórczości sięgającej ponad całokształt dzieła Bożego. A czy mamy aż taką moc twórczą? czy wszelka twórczość nasza nie jest poprostu odnajdywaniem atrybutów boskich, wpisanych, wklętych tajemniczo w zjawiska? Pozatem, wszak stworzeniśmy na obraz i podobieństwo — czy więc różnimy się jakościowo, czy tylko ilościowo, stopniem natężenia w nas światła i miłości, którego nieskończonem źródłem jest Bóg? Tych metafizycznych zagadnień, na które średniowieczna scholastyka znalazła odpowiedź w pojęciach „przyczyny pierwszej" i podporządkowanych jej „przyczyn drugich", analogicznego przypisywania wszelkiego bytu Bogu a stworzeniom — tych zagadnień nie mógł czy nie chciał rozwiązywać poeta. W każdym razie ujęcie Claudel'owskie świadczy o silnem u niego poczuciu osobowości, przez które przeciwstawia się antychrystusowym poczynaniom socjalizmów, dążących do zniwelowania osobowości, do zatarcia odmienności, jakby do wyzucia ludzi z bogactwa twórczości, która jest cechą boską.

Do wieszczów naszych podobny jest Claudel również przez swe pojmowanie S ł o w a. W wielu miejscach ze znaczenia wyrazu wyprowadza cały świat pojęć, jak spotykamy to u Trentowskiego, Słowackiego i innych pisarzy z okresu romantyzmu. A więc, *connaissance* = współrodzenie się, *l'univers* = *version à l'unité* i t. d. Ma on właściwą Słowianom wiarę w samoczynne znaczenie słowa, w jego moc: „W rzeczy samej, słowo nie jest tylko znakiem pewnego stanu naszej uczuciowości — jest równoważnikiem wysiłku, który był koniecznym, byśmy je uformowali, albo raczej, abyśmy uformowali się w niem". Słowo — narzędziem mistycznem: na początku było Słowo...

Najbardziej zaś zbliża się do naszych wieszczów Claudel tem, że nad całem jego dziełem unosi się jakby werset Słowackiego: „Na świecie jest wszystko z ducha i dla ducha, a nic dla cielesnego celu nie istnieje"...

Claudel instynktownie pisze stylem liturgicznym. W jego oczach świat dokonywa aktu kultu... Wszystkie jego utwory

mają zamierzenia duchowe. A jednak nie przeszkadza mu to w obejmowaniu zjawisk najkonkretniejszych, w doznawaniu całego piękna i rozkoszy świata.

Claudel myśli zmysłami, jak określa Jaques Rivière. Tonquèdec uważa to za pewną niższość, za brak subtelności psychologicznej — nie tak pisali wielcy klasycy francuscy XVII w. Czy jest tak w istocie?

Jeżeli się nie operuje wyobrażeniami, wykłada się ideę pojęciami. W pierwszym wypadku działamy na stronę emocjonalną, w drugim — na intelekt.

Zadaniem sztuki, jest właśnie działać na emocje. Inaczej — czemże ma się różnić od nauki lub rozprawy dydaktycznej?

Były okresy kultury, gdy w poematach złączona była wiedza religijna i naukowa danej epoki, z historją bohaterów. Wedy, Hezjod, Lukrecjusz... chóry greckich tragedyj wypowiadają sentencje obyczajowo-moralne, zaś osoby tragedyj Rasynowskich wykrzykują patetycznie całe traktaty psychologiczne. W naszych. czasach poezja otrząsa się coraz bardziej z obcych jej pierwiastków retoryczno-pojęciowych, usamodzielnia się ostatecznie i w związku z tem sztuka zajmuje w życiu mas miejsce naczelne takie, jakie w poprzednim okresie zajmowała nauka. Sztuka posługuje się widzialnością.

W rękach zdeprawowanego pokolenia sztuka wyobrażeniowo-emocjonalna stała się jeszcze jednem narzędziem podniet niezdrowych. Ujęta jednak w czyste ręce, może się stać bardziej, niż kiedykolwiek służebnicą Pańską.

Można wiedzieć o istnieniu Boga, umieć dowieść tego wszelkiemi możliwymi argumentami faktów naukowych i logiki i nigdy nie poczuć Boga. Głębokie wzruszenie, kiedy się niejako wyczuwa obecność Chrystusa, kiedy się ją poznaje niejako doświadczalnie, więcej daje duszy, niż najbardziej nieskazitelne konstrukcje intelektualne. Te ostatnie są podporą naszej wiary, ale nie zastąpią dreszczu żywej, indywidualnej miłości Boga.

Claudel wchłania z radością i podziwem widzialność, dzieło rąk Bożych, które przyjmuje z wdzięcznem uniesieniem. Nieobojętnym jest dla niego żaden kształt żywy —

bada związki między rzeczami i duszami ludzkiemi, świat jest dla niego symfonją, z której dźwięki poszczególnych instrumentów wydziela. Jest on najlepszym dowodem, że nawet nie chodząc drogami wyrzeczenia się i ascezy (nie wszystkim to dano) można nad materją zapanować i celom cielesnym nie służyć.

Wrażliwość Claudel'a na zjawiska materjalne jest darem poety, posuniętym bardzo daleko. Kieruje tą wrażliwością głód poznawczy, potrzeba powiązania wszystkich zjawisk w jedną wielką koncepcję kosmiczną. Dlatego dotyka wszystkich zjawisk bez wyjątku: zastanawia go nie tylko moment wysokiej kontemplacji, lecz i ból szarpanych chorobą wnętrzności i straszne wrzody i występki świata. Uderzają go one — musi zareagować na te zjawiska, uporać się z niemi, złożyć o nich Bogu raport w słowie poetyckiem, bo dla poety nadanie kształtu artystycznego jest wyzwoleniem się z pod nieznośnego ucisku zjawiska.

Niejednokrotnie dyskutowano w literaturze religijnej kwestję stosunku do zjawisk brudnych i grzesznych. Ostatni zjazd pisarzy katolickich we Francji przyszedł do wniosku, że można mówić o wszelkich zjawiskach, byleby w należytem oświetleniu. Chodzi nie tylko o przedmiot, lecz o intencję, w jakiej jest poruszony. Otóż intencja Claudel'a jest zawsze czysta. Ma on silne wyczucie organiczne, potrzebne zresztą do opanowania całego ciała. Jest on jak czuła płyta, odpowiadająca na wszystkie wibracje kosmiczne. To samo zjawisko jednak, przedstawiane przez niego, inne ma zabarwienie, niż u wielu pisarzy współczesnych, z którymi łączy go konkretność wizji materjalnej.

Ale podczas gdy u futurystów choćby zjawiska zewnętrzne tylko się n o t u j e, u Claudel'a są one powiązane w nową syntezę, objaśnione i oświetlone po swojemu. Gonzague Truc pisze, że Claudel „ożywia i uświęca rzeczy małe, złe i okropne, dotyka bezkarnie tego, co pokalałoby inne ręce i zabawnem jest słyszeć, jak który z jego frenetycznych współwyznawców nazywa go pornografem".

Na razie pożyteczniejszą dla społeczeństw europejskich byłaby literatura jednostronnie malująca zjawiska białe, idealistyczne, aby mogły trochę ochłonąć od błotnistej kąpieli,

w którą je pogrążyła literatura ostatniego półtorawiecza. Pozatem trzeba zrozumieć pisarza, który się w materji nie babrze z zamiłowania, ale z nią walczy i mozolnie stara się ją opanować i przezwyciężyć, jako duch, szukający prawdy.

Ale Claudel rzadko się zatrzymuje nad zjawiskami ujemnemi: obrazy przez niego kreślone składają się na oślepiającą wizję świata, w którym wszystkie rzeczy stworzone łączą się we wspólnej komunji. Każda rzecz w jego oczach ma wiele znaczeń, wynajduje wszędzie analogje. Banan jest dla niego symbolem wytrwałej potęgi ludzkiej („Connaissance de l'Est"), poza niejednym kształtem przyrody wynajduje ukryte prawdy ducha. Niema w tem panteizmu, jak u Słowackiego, gdy w „Genezis z ducha" tłumaczy ideę liścia koniczyny, ale poczucie nieskończonej harmonji zjawisk, których celem ostatecznym jest Bóg.

Stwierdziliśmy już u Claudel'a przerost liryki, który wyraził się w odach, najbardziej natchnionej formie poetyckiej, o ile nie jest sztuczną. Duhamel mówi o nim, że wpada w delirjum liryczne, gdy środki poetyckie go zawodzą, np.: „Niech nie wiem, co mówię! Niech będę wypracowującą się nutą! Niech będę unicestwiony w ruchu!" (tylko małe naciśnięcie ręki, by kierować). (Cinq grandes odes).

Jakże z tą organizacją liryczną stworzył Claudel własny teatr? Bo sztuki jego należą do utworów najbardziej znanych, nawet u nas, gdzie Claudel'a grano i gdzie istnieje przekład Jarosława Iwaszkiewicza dwóch sztuk: „Zwiastowanie" i „Zakładnik" (nakł. Zdroju).

Jak zaznacza twórca teatru misteryjnego we Francji, Henri Ghéon, dramaty Claudel'a przepojone są liryzmem („Nos directions"). Ale nieraz osoby działające są indywidualnościami, a nie manekinami deklamującymi i każda z nich mówi różnym językiem. Charaktery nie są skomplikowane — są kreślone w linjach mocnych i wyraźnych. Niema w nich gmatwaniny motywów i przekorności wynaturzonej w stosunku do siebie i innych, w jakiej lubują się współcześni. Głębia nigdy nie jest u niego złożonością. Życie jego postaci jest równe i jednolite.

Dominuje nad teatrem Claudel'a idea ofiary, spotykana

nie u każdego pisarza katolickiego, a zbliżająca znowu poetę francuskiego do naszych wieszczów. W „Ojcu upokorzonym", w „Zakładniku", w „Młodej dziewczynie Wiolenie" i wersji tegoż dramatu — „Zwiastowaniu Marji" treścią dramatu jest ofiara z własnego „ja" dla miłości bliźniego, ofiara najdalej posunięta, którą piękna Sygne spełnia do końca, aż do wyczerpania całej swej istoty i do zerwania wszelkich więzów z życiem, a w której Wiolena znajduje świętość. Przez nastrój ofiarny dwaj bracia, kochający piękną Pensée de Coûfontaine, nie stoczą o nią brutalnej walki dwóch rywalów.

Jest to w całem tego słowa znaczeniu teatr katolicki, o którym O. de Tonquèdec mówi: „W tych pięknych poematach nadprzyrodzoność przelewa się aż po brzegi. I to dla nas, katolików, czyni te dzieła teatralne tak żywemi, tak pełnemi treści i prawdy. Znajdujemy tam część naszych doświadczeń wewnętrznych, życie duchowe konsubstancjalne z naszem, nasz sposób modlenia się i cierpienia, doskonałość tego, co w nas się zarysowuje w naszych lepszych godzinach, może nawet drgające strzępy historji naszej własnej lub duszy bardzo nam bliskiej".

Claudel wykrzyknął w którejś swej książce: „Ktoby przypuścił, czytając ich, że Bóg umarł za nas na krzyżu? Powinno to ustać bezwzględnie!" Mówił to o klasykach francuskich XVII w. On sam, pisząc, ma ciągle przytomną w pamięci obecność Jezusa Chrystusa. Prowadzi nas ciągle z gąszczaru leśnego na skraj, na którym otwiera się olbrzymi, nieogarniony krajobraz nieba, morza i gór. Poza każdym skrawkiem ziemi czujemy bezmiar, poza każdą chwilą — wieczność. A jednak Claudel nigdy nie opuszcza ziemi, nie przestaje być sobą, istotą z duszy i ciała, w zmartwychwstanie ciała wierzącą.

Jest on nawskróś współczesnym w swych dramatach, gdyż oddaje w nich również nastroje zbiorowe, poruszające się zespoły. Dotyczy to zwłaszcza jego dramatów „Głowa złota" i „Miasto". Oba te dramaty Claudel opracował aż w dwóch wersjach. Tak samo dwie wersje ma historja o Wiolenie („Zwiastowanie Marji" i „Młoda dziewczyna Wiolena").

Świadczy to o poważnym i głębokim stosunku poety do własnych pomysłów.

Tłumy i grupy ludzi są poruszane sprężynami odmiennych idei. To już co innego, niż chór grecki, będący tylko wtórem do akordów głównych — tyrad bohaterów. Tu jest starcie się odmiennych prądów życia — jak w dyskusji między robotnikami a fabrykantami w „Mieście", w której jest tak wiele trafnych sformułowań.

I w teatrze swoim Claudel daje jednoczesność zjawisk, wierny swej idei synchronizmu świata. Ciekawem jest dla historji prądów umysłowych, że malarstwo futurystyczne usiłuje oddać zjawiska w ich jednoczesnym ruchu i wzajemnem ustosunkowaniu, postępując przytem całkiem nieświadomie i nie mając w swej ideologji idei harmonji, raczej ideę walki i zaborczości.

W „Złotej Głowie" i „Mieście", a także w „Zakładniku" i „Twardym chlebie" Claudel wyłożył swe idee społeczno-polityczne. Widać z tych utworów, że jest przeciwnikiem demokracji i socjalizmu. Ale nie jest też zwolennikiem bezwzględnym *ancien régime'u*, którego powrót (co prawda, w innej epoce) przedstawił cokolwiek krytycznie w „Zakładniku". Wogóle czasy dawniejsze uważa za lepsze, niż obecne. Z punktu widzenia religijnego twarda i mechaniczna demokracja współczesna jest cofnięciem się wstecz naszego świata.

Każdemu przysługuje to samo prawo...
A więc prawo innych jest krzywdą dla jednostki.
A więc niema nic więcej do dania...
Oto niema nic więcej bezpłatnego wśród ludzi.
Patrzę dokoła i niema więcej społeczności wśród ludzi.
— — — — — — — — — — — — — —
Tam, gdzie jest prawo, niema więcej miłości.
— — — — — — — — — — — — — —
Czasy wiary skończyły się.
Wiara w Boga, wiara wasala w swego pana lennego,
Król, obraz Boga, któremu jedynie posłuch jest dany, Bogu należny...
Teraz rozpoczyna się niewola człowieka u człowieka na mocy większej siły i prawa, jak za czasów Tyberjusza — a oni to nazywają wolnością.

(Zakładnik)

W „Złotej Głowie" przedstawił Claudel dążenie do władzy człowieka silnego i ambitnego. Podbił pół świata, by

zginąć i pytać w agonji przed końcem życia: „W czem zbłądziłem?“ Władał bez Boga i umarł w mrokach.

Nowe siły społeczne, rozpętane przez wodza, zwanego Złotą Głową, zwracają się przeciw starym władcom. Z nieskończoną litością rysuje Claudel postać księżniczki, obalonej z tronu przodków i wygnanej, którą gruby proletarjusz przybija za ręce ćwiekami do drzewa. To jakby Orcio z „Nieboskiej“ — istota niewinna, zaplątana w kataklizm dziejowy.

Jeszcze bardziej przypomina „Nieboską“ „Miasto“. Nie pod względem artystycznym, bo scenerja, postacie — wszystko jest inne. Ale w „Mieście“ również przedstawione jest rozpętanie sił rewolucyjnych. Claudel idzie dalej, niż Krasiński, który rozwiązuje konflikt dziejowy przełomem duchowym i śmiercią wodza rewolucji — Pankracego.

W „Mieście“ po zwycięskiej rewolucji, która zostawiła wszystko w ruinach, wraca wiara Chrystusowa i uderza dzwon na opuszczonej katedrze Nôtre Dame. Wraca „stary przesąd“, za jaki podczas rewolucji proletarjackiej uważano religję. I jednocześnie królem z wyboru ogłoszony zostaje Ivors. Rewolucja kończy się powrotem do monarchji, po czasach równości znowu ustala się hierarchja.

Lala — postać symboliczna, żona Coeuvre'a, zanim został kapłanem, i matka króla, pierwiastek życia i radosnej odmiany, rodzicielka rewolucji tłumów, kusicielka, migotająca przed oczami ciemnych mirażem nieziszczalnego marzenia odchodzi, bo zapanował już pokój, ład i pewność. Ludzie poczuli stały ląd pod nogami — już nikogo nie pociągnie połyskliwe morze.

„Nieboską“ zakończyły słowa: *Galilaee vicisti!* i ten sam jest sens zakończenia „Miasta“.

Czyniąc królem człowieka wartościowego — Ivors'a, Claudel i w „Złotej Głowie“ wywyższył nieskończenie jednostkę w historji. Nawet „Złota Głowa“ — sługa ambicji własnej — jest jednostką wybitną, jest oparciem dla duchów młodszych, jak dla Cébès'a — jest wodzem, czyli zadośćuczynia potrzebie ludzkości.

Pokazując niespożyte znaczenie indywidualności ludzkiej, Claudel przeciwstawia się socjologji tłumów, umniejszycielom człowieka przez gloryfikację człowieczeństwa

Claudel marzy o lepszym ustroju świata, ale nie drogą niwelacji i burzycielstwa, lecz drogą ustanowienia harmonji: „Kto wątpi, że potrafimy urządzić pułapkę, że żadna istota nie zdoła wymknąć się zgodzie powszechnej?" — woła w „Mieście".

Prawom rządzącym formalistycznie i zewnętrznie Claudel przeciwstawia prawo duchowe. Na tej podstawie powstanie nowe miasto na ruinach dawnego, w którem zadzwonią znów dzwony kościołów. Bo gdzie jest prawo tylko, tam niema miłości. Siła nie może zastąpić ofiary.

„Zwalono wszelką starzyznę na ziemię" — pisze nasz poeta — „chciano zrobić coś znacznie piękniejszego. Miano wszystko otworzyć, spać razem, przechadzać się bez przymusu i bez spodni pośrodku wszechświata odrodzonego, mieliśmy maszerować przez ziemię, uwolnioną od bogów i tyranów".

Tak się przedstawia Claudel'owi socjalizm współczesny. Żąda on znowu przywrócenia ładu na świecie — hierarchji najlepszych — króla z wyboru i kapłana.

Przypomina to nam namiętny, schrypnięty i zanoszący się głos Tomasza Carlyle'a, tego ducha opętanego furją purytańską, pieniącego się wściekłością na Papieża i Jezuitów, a pomimo swych obłąkań żądającego krzykliwie zniesienia nieróbstwa i przywrócenia hierarchji w anarchicznym naszym świecie. Słowa te przebrzmiały, nie porusza nikogo aktualność i prawdziwość niektórych twierdzeń, jakby zawzięta nienawiść i fanatyzm Carlyle'a odjęły im wszystką siłę, a liczne fałsze i strome twierdzenia przykryły plewami cenne ziarna. A jak mogłaby rozkwitnąć ta dusza, gdyby ją tknęła za życia łaska jedynego Kościoła.

Uczucia katolickie Claudel'a rozkwitają najcudniej, gdy mówi o Głowie Kościoła — o Papieżu. Otacza postać Namiestnika Chrystusa czułością i zrozumieniem, jako żyjący symbol, jako Arcypasterza pasącego narody.

W „Zakładniku" ukazuje ascetycznego Starca, zaledwie mającego ziemskie potrzeby, wątłego a nieugiętego wśród prześladowań. W „Ojcu upokorzonym" (Le père humilié) ukazuje Ojca św. wśród walk o władzę świecką, wśród

walk o ojcowiznę Kościoła, stanowiącą także własność ubogich, pozostających pod jego opieką.

Postać Papieża u Claudel'a, podobnie, jak u Bensona, łączy w sobie słabość z potęgą ducha i świadomością najgłębszą przeznaczeń i odpowiedzialności Kościoła — indywidualność Głowy katolicyzmu zanika prawie pod naciskiem tej odpowiedzialności — roztapia się w niezłomności prawdy, wśród której nie przestaje płomienieć.

Tyle oszczerstw i nienawiści rzucano zawsze na każdego z Namiestników Chrystusa, uginających się pod ciężarem tjary. Serce katolika odpoczywa, gdy Claudel stawia przed niem wizję słodkiego, wiedzącego Starca — Ojca wiernych — naczynie objawień zwyżej. Potrzebujemy tej poezji, potrzebujemy nimbu, który napróżno starały się tylekroć przesłonić naszym oczom złe ręce! Usłyszmyż po tych głosach słowa adoracji i oddania!

Potrzebujemy zwłaszcza w naszych czasach, które Claudel opisuje w „Twardym Chlebie" (Le pain dur). Ze wzdrygnieniem przedstawia w tym dramacie, jak aferzyści żydowscy opanowują Francję, a wyrodny Francuz sprzedaje im na przetopienie krucyfiks metalowy, pamiątkę rodową. Scena ta jest straszliwie bolesna w swem napięciu — w każdym znajdzie oddźwięk i zrozumienie. Czyż wyuzdanie targowisk świata nie doszło do tej ostateczności — do handlowania krzyżem?

Talent dramatyczny Claudel'a, umiejętność wynajdywania tragicznych kolizji świata współczesnego ujawniła się tu w całej pełni, zwłaszcza w „Zakładniku". W sztuce tej razi nas tylko postać kobiety imieniem Lümir; ma być Polką, a dąży do zdobycia majątku i namawia syna Turelure'a do zbrodni. Claudel, który zdaje się okazywać zrozumienie naszej niedoli narodowej, postacią tą, przypominającą raczej awanturniczą Rosjankę, naprawdę wyrządził naszemu narodowi krzywdę.

Nadmiar liryki i pięknych myśli i obrazów utrudnia, oczywiście, wystawienie sztuk Claudel'a. Minęły czasy Szekspira i Corneille'a, kiedy widzowie delektowali się tyradami, subtelną grą myśli, odcieniami walk psychicznych. Znikł z dramatów monolog, dialog nabrał lakoniczności i uryw-

kowości realistycznej. Jesteśmy pod tym względem niżsi od widzów czasów Elżbietańskich w Anglji i czasów Ludwika XIV we Francji.

Mówi się o nadaniu znów hegemonji w teatrze słowu poetyckiemu, tak upośledzonemu na korzyść akcji kinematograficznej, dekoracji, mimiki, gestu, nawet muzyki i tańca. Reformator teatralny w Berlinie, Jessner, zainicjował nawrót do słowa mówionego, przywracając aktorowi rolę dominującą tak, aby go inne współczynniki inscenizacji nie zatuszowały.

Sztuki Claudel'a nadają się do takiej właśnie zmiany w teatrze. Obudzą się w nas przecie znowu wymogi intelektu i zmęczy nas pstra kinematograficzność naszego życia i sztuki. Przewaga ruchu wywoła reakcję — zapragniemy chwil kontemplacji lirycznej.

Wtedy pięknie brzmiące słowo będzie dawało nam chwile zadowolenia, wtedy, po przebyciu epidemji bezmyślności, zatęsknimy do głębi i polotu. I wtedy przyjdzie na Claudel'a już nie moda snobistyczna, a zrozumienie.

Sztuki dotąd wymienione, a także bardzo sceniczna „Zamiana", mają silnie postawiony węzeł dramatyczny i weszły na scenę już teraz. Zato „Odpoczynek siódmego dnia" jest już tylko poematem w formie dramatycznej.

Autor, który przebywał długo w krajach egzotycznych, wziął temat chiński, by rozwinąć go całkiem po katolicku. Umarli napastują żywych — mary wyszły z grobów i włóczą się po świecie. Cesarz, aby uwolnić naród swój od tej klęski, zstępuje pod ziemię — „jak Dante za życia". Spotyka umarłych, dowiaduje się całego szeregu prawd o życiu pośmiertnem. Ogłasza przepis o „odpoczynku siódmego dnia", mający naród jego zbawić.

Wizje jego są ponure, ale zgodne z nauką Kościoła; nie będą się radowali po śmierci z Bogiem ci, co Go za życia nie znaleźli. W naszych czasach słodko i miękko obchodzą się z grzesznikami, a piekłem straszyć — wyszło z mody. Czy jednak przypomnienie o niedoli pośmiertnej, nawet steroryzowanie lub obłożenie najcięższemi pokutami nie należy do czynów najwyższej miłości i miłosierdzia na ziemi?

O ileż jednak piękniejszym jest przy końcu książki „Art poétique" opis stanu duszy zbawionej, która „za każdym wdechem czerpie z Boga pełnię swej dźwięczności".

Najpiękniejszą jednak sztuką Claudel'a jest historja o młodej dziewczynie Wiolenie w drugiej wersji („Zwiastowanie Marji"). W pierwszej wersji autor stworzył współczesny dramat psychologiczny, pełny miłości, rezygnacji i przebaczenia; w drugiej — przeniósł akcję w czasy średniowiecza i przepoił silniejszym bólem i cudownością.

Jest to właściwie misterjum, daleko potężniejsze i szersze od misterjów Ghéona. Kończy się ono akordem zupełnej zgody ze światem i losem, cokolwiek się zdarzy, akordem zupełnego stopienia się woli człowieka z wolą Boga i cudownem działaniem ofiary. Anne Vercors stracił córkę i żonę, pielgrzymując do grobu Chrystusa. Ale dusza jego przezwycięża ból pełnią nieziemskiej radości i poczuciem dokonanego dzieła życia.

Z dramatu tego widać, że dotąd tylko Claudel w całej Europie powołany jest do wskrzeszenia teatru misteryjnego w formie nowoczesnej, prawdziwie twórczej, oryginalnej. Zapewne to uczyni — wszak obyty jest z hagjografją i napisał cały szereg przepięknych poematów o Świętych w „Feuilles de Saints" i „Corona benignitatis anni Dei", wszak z pod jego pióra wyszła pełna pietyzmu i serdecznej miłości „Droga krzyżowa".

Odkładamy dzieła Pawła Claudel'a, niechętnie rozstając się z niemi. Staramy się zreasumować wrażenia z lektury tego głęboko wierzącego pisarza.

I odnajdujemy dwie dominanty, a w obu jest tylko radość:

Poczucie dokonania dzieła ziemskiego, gdy spadają na ziemię ciężkie owoce i złocą się winnice.

Przeczucie przyszłego zbawienia, gdy „naszem zajęciem w wieczności będzie spełnienie naszej części w odprawieniu Ofiary, podtrzymanie wciąż nowej naszej równowagi w olbrzymiem zetknięciu się miłosnem ze wszystkimi naszymi braćmi, podniesienie naszego głosu w niewymownym pojęku Miłości!"

Anna Zahorska.

Pochodzenie hymnu „Te Deum".

Są dzieła nieśmiertelne nie tyle dla wyszukanej treści i kunsztownej formy, ile dla głębokiej prawdy przemawiającego z nich uczucia, nieśmiertelne dlatego, że wyrażają najgłębsze, a istotne porywy ludzkiego serca w sposób zdumiewająco prawdziwy. Do takich należy hymn pochwalny *Te Deum.*

Przez trzy wieki przypatrywała się ludzkość jakby w ekstatycznem milczeniu spełnionej Obietnicy, o której tylekroć opowiadali prorocy. Bóg „uczynił moc ramieniem swojem", wysilił niejako swą niezmierną miłość dla rodzaju ludzkiego, „by zbawić niewolnika, Syna swego zesłał na świat" w ludzkiej naturze i wydał na śmierć krzyżową. Ten Syn objawia światu tajemnicę Trójcy św. i drogę żywota, a skruszywszy śmierć przez swe zmartwychwstanie otwiera dla wszystkich bramy nieba, zasiadając na tronie chwały.

Tak wielkie dzieło miłości Boga domagało się odpowiedzi ze strony odkupionej ludzkości. I oto, ledwo rozszerzyła się dostatecznie znajomość tych wstrząsających prawd, ledwo ludzkość, jeśli się tak można wyrazić, ochłonęła z niemego zachwytu, w mrokach pierwszych wieków chrześcijaństwa wyrywa się z jej piersi bezimienny, z głębi serca dobyty hymn: *Te Deum laudamus!* „Ciebie Boga wysławiamy!" I Kościół odrazu niemal bierze tę pieśń za codzienną modlitwę, z którą do końca wieków nie rozstanie się nigdy. Upadnie potężne imperjum rzymskich cezarów, powstawać będą i upadać inne mocarstwa, zmieniać się będą ludzie i pokolenia, a wśród wszystkich tych odmian, ponad szum burz, jakie uderzały i uderzać będą o Skałę Piotrową,

brzmieć będzie zawsze, podawany pokoleniom śpiew triumfalny, zwycięski, wyrażający żywo słowa Chrystusa: „Bramy piekielne nie przemogą go", śpiew *Te Deum laudamus!* Z mroku katakumb przejdzie ta pieśń do wspaniałych kościołów, wzniesionych po całej ziemi, a nie mogąc niejako pomieścić swego majestatu w ich złoconych ścianach, wychodzić będzie pod sklepienie błękitu, by w czasie najuroczystszych procesyj rozbrzmiewać z piersi dziesiątek tysięcy i lecieć prosto w progi nieba!

Dziwna to zaiste pieśń, ten hymn pochwalny *Te Deum.* Można powiedzieć o nim, że niema zgoła formy, prawie że niema stałego rytmu, ani też rymów, które zjawiają się niekiedy w chrześcijańskiej poezji. Rządki pieśni nie zachowują nawet stałej długości. Piękno ducha stoi tu ponad formą, sprawiając, że prosty ten utwór góruje nad wielu kunsztownemi pieśniami samą prawdą i potęgą wyrazu. Jak posąg olbrzymi, odlany ze spiżu, nie wymaga, ani nie znosi drobnostkowych ozdóbek, tak w tym pochwalnym hymnie odkupionej ludzkości nie było miejsca na bawidełka, na piękne porównania i ozdoby stylu, musiała ona przemówić samą rzeczą i samą prawdą. I nie było pewnie i nie będzie człowieka, który mógłby się oprzeć potędze tej pieśni i nie odczuć na jej odzew w większej, lub mniejszej mierze dreszczu zachwytu. Nawet protestanci, obrzucający wzgardą wszystko, co rzymskie i kościelne, przed tem arcydziełem uchylają czoła. Hymn ten, niby przebogata korona, uwieńcza najuroczystsze nabożeństwa świąteczne, rozbrzmiewa w najpodnioślejszych życia chrześcijańskiego chwilach, jest, jak słusznie wyraża się jeden z wybitnych hymnologów (O. Blume), jakby obrazem i echem wiekuistej pieśni Kościoła triumfującego w niebie!

Nic dziwnego, że pieśń tak potężna i pełna poetyckiego natchnienia — obok prozaicznej niemal formy — pieśń będąca w ciągłem użyciu i zrastająca się niemal z nami od dziecka, musiała wkońcu wywołać żywsze zainteresowanie wśród uczonych badaczy hymnów kościelnych. Kiedy powstał hymn *Te Deum* i kto był jego autorem, oto podstawowe zagadnienia, które wśród hymnologów angielskich, niemieckich i francuskich wywołały ożywione rozprawy

i dociekania właśnie w czasach najnowszych, t. j. na końcu zeszłego i na początku obecnego stulecia. W jednym artykule trudno zebrać razem dużą literaturę, traktującą o tym przedmiocie, zresztą uważałbym to za zbytni balast w naszem czasopiśmie. Dlatego w pracy niniejszej podam treściwie wyniki badań uczonych Zachodu i jego podstawy, a następnie na podstawie własnych dociekań będę się starał na problem ten dosyć subtelny rzucić nieco więcej światła.

Przez długie wieki utrzymywała się dziecięco naiwna legenda, że hymn *Te Deum* ułożony został w Medjolanie w wigilję Wielkanocy 387 r., wspólnie przez św. Ambrożego i św. Augustyna, podczas chrztu tego ostatniego.

Przyszły Doktór Kościoła, podówczas już 33-letni katechumen, wraz z ostatnim „Rzymianinem" i ostatnim wielkim poetą, dla którego łacina nie była książkowym, lecz żywym językiem — mieli wtedy po raz pierwszy naprzemian wyśpiewać hymn, którego echo, biegnąc przez wszystkie wieki, umilknąć ma dopiero przy odgłosie trąb, zwiastujących koniec świata, a raczej przejęte przez Kościół triumfujący w niebie, nie ma się skończyć nigdy! Zaiste trudno było bardziej poetycznym blaskiem opromienić początek przesławnej pieśni!

Długo mniemano, że podstawą legendy jest kronika św. Dacjusza, który umarł w r. 552 jako biskup medjolański. Późniejsze badania okazały jednak, że kronikę tę pisał nie Dacjusz, lecz Landulf Starszy dopiero koło r. 1100. Czy znał on kronikę Dacjusza i czy opierał się na niej — niewiadomo.

Okazuje się jednak, że tradycja, na której opiera się legenda wyżej wymieniona — starszą jest, niż wiek XII. Mianowicie w dziele Hinkmara, arcybiskupa z Reims, napisanem koło r. 859, znajdujemy następujący ustęp: „Ut a maioribus nostris audivimus, tempore baptsimatis s. Augustini hunc hymnum (Te Deum) beatus Ambrosius fecit et idem Augustinus cum eo confecit". [1]) Podobne świadectwo zawiera tak zw. Złoty Psałterz, dwa Psałterze w St. Gallen i Psał-

[1]) De praedestinatione, c. 29. Migne. Patr. lat. CXXV, 290.

terz przechowywany w Brytyjskiem Muzeum w Londynie, pierwszy z końca VIII w., a inne z w. IX. Odtąd przez wszystkie wieki aż do naszych czasów nosi hymn *Te Deum* nazwę: „Hymn św. Ambrożego i Augustyna". Dopiero od XII w. imię św. Augustyna zostaje tu i ówdzie pominięte, a *Te Deum* nazwane poprostu hymnem św. Ambrożego.

Równocześnie jednak od XI stulecia zdarzają się rękopisy, które hymn *Te Deum* przypisują innym autorom, jak św. Hilaremu, św. Sisebutowi Abundjuszowi i Nikecie. W najnowszych czasach zaczęto starą tradycję o św. Ambrożym zacięcie zwalczać, a w miejsce sławnego poety chrześcijaństwa, św. Ambrożego, za autora *Te Deum* podawać nieznanego biskupa z Dacji, Niketę z Romezjany.

Inni uczeni, jak benedyktyn Paweł Cagin, Köstlin, Wagner i Blume, sądzą, że autora pieśni wynaleźć się nie da i za główne zadanie swe uważają samo ustalenie czasu, w którym ta pieśń powstać mogła. Uczeni ci zgromadzili tak obfity materjał źródłowy, iż dla nowszych badaczy pozostaje tylko należycie go wyzyskać i drogą rozumowania mniej lub więcej zbliżyć się do rozstrzygnięcia interesującego, lecz równocześnie i zawiłego zagadnienia autorstwa hymnu *Te Deum.*

Próbujmy wstąpić na tę drogę.

Pierwsze, tytułowe jakby słowa hymnu *Te Deum* przypominają słowa *Gloria in excelsis.*

Te Deum.	*Gloria.*
Te Deum laudamus	Laudamus Te — Domine Deus

Szczytowym jakby punktem początkowej części *Te Deum* jest owo potrójne Sanctus zaczerpnięte z prześlicznego miejsca Izajasza proroka, przedstawiającego wizję Serafinów. „Widziałem — mówi on — Pana siedzącego na stolicy wysokiej i wyniosłej — Serafini stali nad nim i wołali jeden do drugiego i mówili: święty, święty, święty Pan Bóg zastępów, pełna jest wszystka ziemia chwały jego".[1])

Na podłożu wizji Izajasza powstały również prefacje. Dziwna rzecz, że między prefacjami a *Te Deum* zachodzi uderzające podobieństwo zwrotów. Wykazuje to obszernie

[1]) Izajasz VI, 1, 2. 3.

Cagin.[1]) Porównajmy tylko prefacje o św. Trójcy z *Te Deum*, a obaczymy, że między temi dwoma utworami zachodzi istotne pokrewieństwo:

Prefacja o Trójcy św.	Te Deum.
Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus ...quam laudant angeli, atque archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim, qui non cessant clamare quotidie una voce dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua.	Te Dominum confitemur, Te aeternum Patrem — Tibi omnes angeli, Tibi Cherubim ac Seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra maiestatis gloriae tuae.

Jeszcze bardziej zbliżona do *Te Deum* jest prefacja (illacja) mozarabska na czas wielkanocny:

Prefacja mozarabska.	Te Deum.
Dignum et iustum est nos Tibi gratias agere, Domine sancte, Pater aeterne, omnipotens Deus, unde merito illi omnes angeli, omnesque sancti non cessant clamare cotidie ita dicentes: Te coeli coelorum, Te potestates. Te throni et virtutes laudant. — Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant, dicentes: Agios, Agios, Agios, Kyrie ὦ θεός, Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria maiestatis tuae. Hosanna. — Te Domine laudat omnis virtus coelorum et exercitus angelorum Tibi hymnum depremunt melliflua carmina sanctorum i t. d.	Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur, Te aeternum Patrem omnis terra veneratur, Tibi omnes angeli — Tibi coeli et universae potestates. Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra maiestatis gloriae tuae.

To podobieństwo prefacyj i *Te Deum* naprowadza uczonych hymnologów na wniosek, iż pierwsza część *Te Deum*, opiewająca chwałę Trójcy św., powstała równocześnie z pre-

[1]) L'euchologie latine, étudiée dans la tradition de ses formules et ses formulaires. Te Deum ou Illatio. Solesmes. 1906.

facjami, a zatem już w wieku III.[1]) Prawdopodobnie, mówi O. Blume, *Te Deum* stanowiło jakby wyjątek z prefacji, jako pieśń służąca do śpiewu dla ludu, podczas gdy prefację odmawiał kapłan.

Wniosek ten wydaje się tem bardziej prawdopodobny, iż pierwotna melodja *Te Deum* i prefacyj obu tych pieśni (intonacja) jest jednakowa. Okazuje to dom Pothier w dziele Mélodies Grégoriennes. Znaną zaś jest rzeczą, że melodje te należą do bardzo starych.

Zestawienie pierwszej, doksologicznej części *Te Deum* z prefacjami zdaje się wskazywać, że powstały one równocześnie, t. j. już w wieku III. Wniosek ten potwierdza ciekawy dokument z III wieku, t. j. list św. Cyprjana z Kartaginy „De mortalitate", pisany podczas zarazy w r. 252 (cap. 26).[2]) Są w nim urywki uderzająco podobne do I części.

De mortalitate.	Te Deum.
Hic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus, remunerati misericordes i t. d.	Te gloriosus apostolorum chorus, Te prophetarum laudabilis numerus, Te martyrum candidatus laudat exercitus i t. d.

Podobieństwo pewnych zwrotów w obu utworach jest oczywiste. Zachodzi pytanie, czy twórca hymnu *Te Deum* wziął te słowa z listu św. Cyprjana, czy też św. Cyprjan, mając w pamięci gotową już pieśń *Te Deum* (t. j. I część jego doksologiczną), przytacza słowa jej, stosując je do swego przedmiotu? Jak się zdaje, tylko pierwszy wniosek może być słuszny. Trafnie zauważa bowiem Cagin,[3]) że ustęp św. Cyprjana tak mało zawiera oryginalnych myśli, tak pospolity ukazuje sposób wyrażania się, iż zgoła nieprawdopodobną jest rzeczą, by mógł on dać natchnienie i pochop do stworzenia pieśni, odznaczającej się tak przedziwną treściwością, śmiałością zwrotów i mocą wyrazu, jaką jest hymn *Te Deum*.

Słusznie też robi spostrzeżenie O. Blume, iż, gdyby ta doksologiczna część *Te Deum* powstała dopiero w wieku IV,

---

[1]) Por. Blume. Ursprung des Ambrosischen Lobgesanges. Stimmen aus Maria Laach. 81. (1911) str. 406.

[2]) T. Cypriani Opera omnia, wydał Hartel. Wiedeń 1868, str. 313.

[3]) Te Deum ou Illatio, str. 112.

niewątpliwie przybrałaby ulubioną w tym czasie postać stroficzną, gdyż wszystkie hymny wtedy układane taką postać przybierały.

Z tego, cośmy powiedzieli, zdaje się wynikać, iż początek *Te Deum*, t. j. jego pierwsza część, opiewająca chwałę Trójcy św., a kończąca się słowami: „Sanctum quoque Paraclitum Spiritum", w tej mniej więcej formie, w jakiej dzisiaj nam się przedstawia, powstała w wieku III.

Przejdźmy teraz do drugiej części *Te Deum*, zaczynającej się od słów: „Tu rex gloriae, Christe", a kończącej się słowami: „Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari". Część ta, choć artystycznie zestrojona z częścią pierwszą tak, iż na pierwszy rzut oka niełatwo da się od niej rozróżnić, różni się przecież od niej nie tylko treścią, ale i formą, jak to zaraz zobaczymy.

Od słów: „Salvum fac populum tuum, Domine", zaczyna się trzecia i ostatnia część hymnu *Te Deum*, zawierająca wyjątki z Psalmów [27_9, 144_2, 122_{22}, 30_2] i krótki wiersz: „Dignare Domine die isto sine peccato nos custodire".

Zastanówmy się nad budową części drugiej, t. zw. „chrystologicznej" części *Te Deum*, badając, czy nie znajdziemy jakiej oznaki, wskazującej na czas jej powstania. Gdy pierwsza część nie okazuje żadnych stałych zasad rytmiczności, to przeciwnie w tej części odnajdujemy zastosowanie pewnych reguł rytmicznych, które dalekie jest wprawdzie od kunsztowności dawnych klasycznych wierszy, lecz właściwe rytmicznej prozie, jaką uprawiali retorzy w wieku IV, prozie nazwanej później *cursus leoninus*. Rozróżniano wtedy trzy rodzaje rytmicznych zakończeń, wszystkie z tych rodzajów odnajdujemy w II części *Te Deum*. Były one następujące:

Cursus planus / ⏑ ⏑ / — np. gl ó r i a P a t r ī s

Cursus tardus / ⏑ ⏑ / ⏑ — np. f a m ū l ĭ s s ŭ b v ĕ n ī

Cursus velox / ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ / — np. s a n g u ĭ n ĕ | r ĕ d ĕ m i s t ī.

Tylko sześć rządków II części *Te Deum* wyłamuje się od tej reguły.[1])

[1]) Por. Blume. Stimmen l. c. str. 410. P. Lejay. Revue critique XXXV (1893) 192. W. Meyer. Göttingische Gelehrten Anzeige. 1893. Burn. An Introduction to the Creeds and The Deum, London 1899, str. 248.

Jest jeszcze i inny dowód dający duże prawdopodobieństwo, iż II część pieśni *Te Deum* znaną już była na samym początku wieku V, a zatem musiała powstać najpóźniej w wieku IV. Prof. Karol Weymans pierwszy zwraca uwagę na duże podobieństwo do *Te Deum* kilku heksametrów poety Prudencjusza w utworze p. t. Apoteoza, ułożonym przed rokiem 405. Porównajmy oba zwroty:

Apoteoza.	Te Deum.
Et quid agit Christus, si me non suscipit, aut quid.	Tu ad liberandum susceptturus hominem
Liberat infirmum, si dedignatur adire	
Carnis onus, manuumque horret monumenta suorum. [1])	Non horruisti Virginis uterum.

Ponieważ trudno przypuścić, by wiersze Prudencjusza, bardzo nieudolne i ciężkie, miały być wzorem dla autora tworzącego *Te Deum*, dosyć widocznem jest, iż Prudencjusz już przed rokiem 405 znał *Te Deum* jako pieśń gotową, a reminiscencje tej pieśni zostawiły ślad w wyżej przytoczonych jego wierszach.

W późniejszym czasie mnożą się coraz wyraźniejsze echa hymnu *Te Deum* i całe dłuższe zdania, z niego wyjęte u różnych autorów:

Arnobjusz młodszy w dziele: „Libellus ad Gregorium", z I połowy V wieku, ma następujące zwroty widocznie zapożyczone z *Te Deum*:

Aplica advocatos apostolos, martyrum quoque intersere candidatum exercitum (Por. *Te Deum*: Te martyrum candidatus laudat exercitus. — Św. Hieronim koło r. 402 w rozbiorze Psalmu 88 tak się wyraża: Quem Cherubim et Seraphim, quem quatur animalia sine cessatione collaudant, quem omnis terra veneratur.[2]) (Por. *Te Deum*: Te — omnis terra veneratur. Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant).

Biskup Gaudenty z Brescji, przyjaciel św. Ambrożego, używa zwrotu: Calcato mortis aculeo coelos victor ascendens (Por. *Te Deum*: Tu devicto mortis aculeo

[1]) Revue Bénédictine. XI (1894) str. 338.
[2]) Morin. Rev. bénéd. XXIV, str. 193.

i t. d.). Sam św. Ambroży w dziele: Expositio in Lucam (VII, 120) tak się wyraża: „Denique Cherubim et Seraphim indefessis vocibus clamant" (Por. *Te Deum*: Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant).

Również i św. Augustyn w niektórych zwrotach ukazuje pewne reminiscencje z *Te Deum*. Tak n. p. w dziele jego Centra Fortunatum (disp.) 9) znajdujemy słowa: „Dominus noster" — ad liberationem nostram hominem suscepit (co żywo przypomina zwrot hymnu *Te Deum*: Tu ad liberandum susceperus hominem), lub na innem miejscu: (Ad Catech. de fide et symbolo, sermo 8), słowa: ut totum hominem suscipere dignaretur in utero Virginis (Por. *Te Deum*: susceperus hominem, non horruisti Virginis uterum).

Jeden z poetów V stulecia w starobenedyktyńskiej księdze hymnów usiłuje słowa pieśni *Te Deum* ująć w strofy następujące:

Tibi omnes angeli
Coelestem praestant gloriam,
Te chorus archangelorum
Divinis laudat vocibus.

Tibi Cherubim et Seraphim,
Throni paterni luminis,
Senis alarum plausibus
Clamore iugi personant:

Sanctus, Sanctus, Sanctus
Dominus Deus Sabaoth,
Omne coelum atque terra
Tua sunt plena gloria![1])

Reguła św. Benedykta koło r. 530 przepisuje śpiew *Te Deum* jako pieśń bardzo znaną na dzień niedzielny.

Najwyraźniejsze i najwspanialsze świadectwo rozprzestrzenienia się hymnu *Te Deum* zawiera list biskupa Cyprjana z Toulonu, napisany koło roku 530. Cytuje on dosłownie dłuższe ustępy z tej pieśni i mówi o wielkiem jej rozpowszechnieniu w całym Kościele: „Sed in hymno, quem omnis ecclesia toto orbe receptum canit cotidie, dicimus:

[1]) Cursus s. Benedicti. str. 83—93.

Tu rex gloriae Christe, Tu Patri sempiternus es Filius et consequenter subiungit: Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti.[1])

Świadectwa, któreśmy przytoczyli mniej lub więcej wyraźnie zdają się wskazywać na wiek IV, jako na czas powstania drugiej części hymnu *Te Deum*. Za tym czasem przemawia jeszcze jedna okoliczność, na którą zwracają uwagę szczególnie nowsi hymnolodzy. Oto między chórami, jakie wymienia pieśń *Te Deum* pominięty jest chór wyznawców, co nasuwa myśl, iż w czasie układania hymnu chór ten nie był powszechnie znany. Już zaś pierwszym wyznawcą nie-męczennikiem, który policzony został przez Kościół w poczet świętych, był św. Marcin biskup z Tours, koło r. 400.

W ten sposób z wielkiem prawdopodobieństwem powiedzieć można, iż pieśń *Te Deum* powstała gdzieś w drugiej połowie wieku IV. Czy ostatnia, III część powstała równocześnie z drugą — niewiadomo, jestto jednak prawdopodobne, bo jak zauważa O. Blume, brzmienie psalmów nasuwa myśl, iż włączone one zostały do pieśni *Te Deum* przed rewizją psalmów tak zwanego Psałterza gallikańskiego, która miała miejsce w r. 389.

Określiwszy w ten sposób, na podstawie najnowszych badań czas, w którym najprawdopodobniej powstała pieśń *Te Deum*, przystąpmy już do zawiłego i subtelnego zagadnienia, kto był jego autorem.

Jak już widzieliśmy, nowoczesna krytyka zburzyła podstawy poetycznej legendy, przypisującej autorstwo pieśni św. Ambrożemu i Augustynowi. Jak zwykle bywa w podobnych wypadkach, zbytnia krytyka staje się mało krytyczną, a obalając stare błędne mniemania, wpada nieraz w większe jeszcze błędy. Kroniki i encyklopedje biorąc w takim chaosie pierwsze lepsze zdanie za pewnik, nieraz błędnie wprost informują koła szerszej publiczności. Tak n. p. Herder w wielkiej niemieckiej encyklopedji, dość u nas roz-

[1]) Cyprianus. Epist. ad Maximum. Monumenta Germaniae Epp. aevi Meroving. III (1892) str. 434.

powszechnionej,[1]) opinję przypisującą autorstwo pieśni św. Ambrożemu, uważa wprost za fałszywą i sądzi, że prawdopodobnym twórcą *Te Deum* był Niketas, biskup z Romezjany w Dacji, żyjący na schyłku IV wieku i na początku wieku piątego. Nasza „Podręczna Encyklopedja Kościelna" z r. 1914 (str. 75) zadowalnia się wzmianką, iż „najpewniej hymn ten został napisany przez nieznanego autora na początku VI w."

Skoro jako czas powstania hymnu oznaczyliśmy koniec wieku IV, tem samem odrzucamy zdanie, jakoby autorami pieśni *Te Deum* mogli być św. Sisebut (żyjący w I połowie V stulecia), Abundjusz di Como (w. V) i trewirski biskup Niketas (żyjący w w. VI).

Morin twierdzi słusznie, że jeśli chodzi o miano Niketasa, to jedynym Niketą, któryby mógł być autorem hymnu *Te Deum* jest ów biskup dacki, Niketas z Romezjany. Istotnie, jeśli zważymy okoliczność czasu, powiedzieć trzeba, że biskup ów mógł być autorem *Te Deum*. Lecz jak nieco złośliwie zauważa O. Blume, z tego, że mógł być autorem pieśni, nie wynika jeszcze, iż był nim rzeczywiście!

Św. Paulinus z Noli, który, mając lat 45, spotkał się w Rzymie z Niketą romezjańskim w r. 398 lub też 399, zowie go czcigodnym starcem. Mógł zatem Niketa urodzić się koło r. 330. Św. Paulinus zaprzyjaźniony z nim, powiada, iż biskup ten lubiał niezmiernie psalmodję, a na pożegnanie ofiaruje przyjacielowi pieśń, w której znajduje się następujący ustęp...

Praecinet cuncti tuba, ceu resultans
Lingua Nicetae modulata Christum
— — — — — — — — —
Orbis in muta regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano.

Z tych słów okazuje się, że Niketa rozpowszechniał z zapałem wśród Daków pieśni łacińskie. Burn, który wydał teksty mów Nikety,[2]) przytacza zwroty, dające do po-

[1]) Konversations-Lexikon. 3 wyd. t. 8. str. 466.
[2]) Burn. Niketa of Remesiana 67—82.

znania, że Niketa hymn *Te Deum* znał i miał go w wielkiej cenie. Z tego wszystkiego nie wynika przecież, iż jest on jego autorem. Owszem silne dowody przeciwstawiają się temu przypuszczeniu.

Weyman pisze, że biskup dacki Niketa nie odznaczał się głębokim umysłem, że nie był samodzielnym badaczem, lecz wiernym głosicielem tego, co zowiemy „depositum fidei". [1]) Nie czytamy też o nim, by był poetą. Dlatego nieprawdopodobną jest rzeczą, by hymn o tak wielkim polocie poetyckim, a zarazem o tak głębokiej i oryginalnie wyraźnej treści miał być jego utworem. Sam Morin nie przypisuje Nikecie hymnu tego na pewno, stawia tylko, według niego prawdopodobną, hypotezę. Lecz już hymnolog tego imienia, co Cagin zwalcza jego zdanie, a za nim podobnie i Agaësse. [2]) Przeciw przypisywaniu autorstwa Nikecie występuje także Gibson. [3])

Jak już zaznaczyliśmy wyżej, wobec takiego stanu rzeczy największa część nowoczesnych hymnologów jest zdania, iż właściwie autora hymnu Te Deum odnaleźć nie można i należy zadowolić się ustaleniem czasu, w którym ta pieśń powstała. W istocie drogą historycznych dociekań rozwiązanie tego zagadnienia, jak się zdaje, osiągnąć się nie da. Czy jednak pewne większe zbliżenie do prawdy nie mogłoby się powieść na innej drodze? Spróbujmy nad tą rzeczą nieco się zastanowić.

Pisząc w r. 1923 rozprawę o Exultet, [4]) oparłem się głównie na wewnętrznej krytyce i tą drogą rozwiązałem, jak mniemam, szczęśliwie jedno z najciekawszych zagadnień hymnologji, t. j. problem autorstwa hymnu Exultet. I teraz, wyczerpawszy świadectwa historyczne, zebrane tak starannie przez nowoczesnych badaczy, i biorąc to, co one dać mogły, t. j. określenie czasu pieśni Te Deum, sądzę, że w celu odkrycia jej autora należy zwrócić się do badań wewnętrznych właściwości stylu utworu, którego twórcę odnaleźć

---

[1]) Weyman. Archiv für. lat. Lexikographie. t. XIV. str. 505.
[2]) Rassegna Gregoriana IX. 1910. str. 572.
[3]) The Church Quaterly Reviev. LXII. 1906. str. 174 i n.
[4]) „Przegląd Powszechny", t. 157. N. 471. Marzec 1923. str. 221 i n.

pragniemy. Według mnie, nowocześni hymnolodzy niezawsze doceniają skuteczność tej metody.

Uzasadniwszy we wyżej wspomnianej rozprawie, że autorem pieśni *Exultet* jest św. Ambroży, twierdzę, że między hymnem *Exultet* a *Te Deum* zachodzi dość wyraźne pokrewieństwo stylu, wskazujące na wspólnego autora. Zaznaczam pokrótce tylko zarys mej argumentacji, zostawiając uważnym czytelnikom jej pogłębienie, pełne bowiem zrozumienie rzeczy może być owocem tylko osobistej porównawczej pracy i gruntownego przemyślenia.

Obie pieśni cechuje ten sam nastrój: głębokie i radosne upojenie na widok triumfu Chrystusa-Odkupiciela. Tu i tam odnajdujemy zwroty zdumiewające śmiałością, i niezwykłością wyrażenia: W *Exultet*: „O felix culpa, quae — meruit habere Redemptorem", w *Te Deum* — „non horruisti Virginis uterum". W obu pieśniach odkrywamy podobne wyrażenia i zwroty, noszące cechy pokrewieństwa stylowego:

Te Deum	*Exultet*
Te aeternum Patrem	„aeterno Patri debitum solvit
Tu Rex gloriae Christe	Et pro tanti Regis victoria... et aeterni Regis splendore illustrata.
„quos pretioso sanguine redemisti	„veteris piaculi cautionem pio cruore detersit"
„aperuisti credentibus" (zamiast fidelibus)	in Christo credentes"
aeterna fac... in gloria numerari	sicco vestigio transire fecisti.
„sancta confitetur ecclesia	sacrosancta reddit ecclesia

Nie chcemy twierdzić, że każde z tych podobieństw stylistycznych wskazuje na wspólność pochodzenia obu pieśni, a tem samem autorstwo św. Ambrożego, lecz pewne ich nagromadzenie, w krótkiej stosunkowo pieśni. Trudno, by było ono dziełem przypadku.

Podajemy nadto inny jeszcze dowód przemawiający za autorstwem św. Ambrożego: Oto hymn *Christe rex coeli* przypisywany z dużem prawdopodobieństwem św. Ambrożemu, zawiera całe strofy uderzająco podobne do *Te Deum*. Przytaczamy niektóre z nich:

Te universa creatura
Mundi fatetur D o m i n u m,
Tibi o m n e s et a n g e l i
Coelestem praestant gloriam,
Te c h o r u s archangelorum
Divinis l a u d a t v o c i b u s.

Te seniorum multitudo
Bis duodenis n u m e r u s,
T i b i C h e r u b i m et S e r a p h i m,
T h r o n i paterni luminis,
Senis alarum plausibus
C l a m a r e iugi personant:
S a n c t u s, s a n c t u s, s a n c t u s,
D o m i n u s D e u s S a b a o t h,
O m n e c o e l u m a t q u e t e r r a
T u a s u n t p l e n a g l o r i a!

Te multitudo beatorum
Coeli locata m a r t y r u m,
Palmis insignis et coronis
Ducem sectantur gloriae.

Quorum nos adde numero
Te deprecamur Domine i t. d.[1])

Tak oto w obecnym stanie studjów hypnologicznych przedstawia się zagadnienie pochodzenia pieśni *Te Deum.* Chociażby dowody nasze na autorstwo św. Ambrożego nie wszystkich przekonywały, w każdym razie pewną jest rzeczą, że wspaniały hymn ten rozebrzmiał niemal nad kołyską naszego Kościoła i niemal odrazu zjednał sobie jego cześć i uznanie. Istotnie *Te Deum* jest jakby streszczeniem całej Ewangelji. Przedstawia ono Tego, który „rozweselił się jako olbrzym na bieżenie w drogę" (ps. 18—6) w triumfalnym jego pochodzie, przez uniżenie wcielenia do zwycięstwa nad śmiercią i chwały wiekuistej. A trzeba zauważyć, że nie jestto proste opowiadanie właściwe symbolom wiary; tu każde słowo przepojone jest żywem uczuciem uwielbienia dla mocy Zbawiciela i umiłowaniem jego dobroci!

Jak w szczerozłotym posągu, niema w tej pieśni triumfalnej nic nietrwałego, nic przypadkowego i dlatego właśnie jest ona nieśmiertelną! Zdaje się, że powstała pod wpływem

[1]) Por. P. L. t. 17. str. 1220.

podobnej wizji, jaką miał Jan św. kiedy śmiertelnem uchem słyszał głosy triumfującego Kościoła i w proroczem widzeniu oglądał chwałę Baranka bez skazy!

Triumfalne, pełne mocy słowa *Te Deum* zrosły się z wszystkiemi radosnemi chwilami matki naszej Kościoła, ze zwycięstwami naszych hufców na polach Grunwaldu, Chocimia, Wiednia i Warszawy, zrosły się z radosnemi przeżyciami osobistemi każdego z nas, i dlatego pieśń ta dla żadnego katolika i Polaka nie może być czemś obcem i obojętnem. Dlatego też i rezultaty ostatnich badań nad rozświeceniem mroków, otaczających początek i powstanie pieśni *Te Deum* zapewne niejednego z czytelników naszych zainteresują.

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Profanacja zwłok bł. Andrzeja Boboli w świetle dokumentów 1919—1922.

(Dokończenie)

Utajona złość bolszewicka gorączkowo szukała wyjścia z upokarzającej dla siebie sytuacji i przy układaniu planu nowej kampanji postanowiono już nie przebierać w żadnych środkach. W licznych instrukcjach nakazywano władzom lokalnym na ten raz nie tylko unikać używania półśrodków — lecz żądano absolutnej likwidacji relikwij.[1])

Celem ponownych zamiarów sowieckich było nie tylko zbezcześcić w brutalny sposób relikwje bł. Andrzeja Boboli, lecz, co najgłówniejsza, wyrwać je z rąk katolickich chociażby przemocą.

Sygnałem do rozpoczęcia nowej akcji relikwij bł. Andrzeja Boboli, było opublikowanie w miejscowej prasie Witebskiej deklaracji połockich kursantów czyli kadetów armji czerwonej.

W tej deklaracji kursanci oraz ich dowódcy z niejakim Fabricjusem na czele, podają fakt oględzin prawosławnego relikwjarza św. Eufrozyny w Połocku i znalezienia w nim stosu spróchniałych kości. Żądają przeto, aby władze Połockie owe relikwje natychmiast wyekspedjowały do muzeum witebskiego, żeby tym sposobem nie tylko prze-

[1]) Por.: „Cirkular Narkomjusta Gubispołkomam o likwidacii moszczej" z dnia 25/VII 1920 r. (?) w mies. „Rewolucija i Cerkow" juń—awgust 1919 g. Nr 6—8 str. 124 i nast.

konać wszystkich obywateli o religijnych przesądach pielęgnowanych starannie przez duchowieństwo prawosławne, lecz osłabić autorytet tegoż duchowieństwa.

Powołując się na fakt powyższy, wyżej wspomnieni kursanci żądają natychmiastowego otwarcia relikwjarza-sarkofagu bł. Andrzeja Boboli, oraz usunięcia tych relikwij z kościoła, „aby obywatelom katolickim udowodnić, że ich duchowieństwo jeszcze chytrzejsze, niż prawosławne, jeszcze silniej ich utrzymuje pod władzą religijnego oszukaństwa.[1])

Dnia 23 czerwca 1922 r. Gubispołkom Witebski wydał władzom Połockim rozporządzenie otwarcia relikwij-sarkofagu bł. Andrzeja Boboli. O świętokradzkich zamiarach miejscowych władz sowieckich mieszkańcy miasta dowiedzieli się z dwóch ogłoszeń przybitych przy wejściu do Ispołkoma Połockiego (Komitetu Wykonawczego) i z ogłoszeń wywieszonych o godz. 10 rano na dworcu kolejowym. O godz. 11, otoczono kościół wojskiem i nikogo nie wpuszczano.

Na godz. 1-szą popoł. wezwano do biura Ispołkomu czterech lekarzy, między innemi i Dra Chrystensena lecz nie w roli experta, ale jako przewodniczącego Katolickiego Komitetu Parafjalnego w Połocku. Dla asystencji wezwano również siłą księdza Łukjanina.

Na zapytanie Dra Chrystensena, wystosowane pod adresem p. o. prezesa Tkaczowa na mocy jakiego rozporządzenia ma nastąpić profanacja relikwjarza-sarkofagu, dano odpowiedź, że ma się to stać wskutek zarządzenia Gubispołkomu (Gubernjalnego Komitetu Wykonawczego).

Dr Chrystensen protestuje, albowiem WCIK wydał już w sierpniu 1919 r. rozporządzenie za Nr 189, którem

---

[1]) „Połockije kursanty o moszczach sw. Ewfrosinii". „...My kursanty krasnoarmiejcy i komandnyj sostaw kursow... nastaiwajem na niemiedlennom wskrytii groba s ostankami katoliczeskawo swiatawo Bobola, nachodiaszczawosia w miestnom kastiole i izjat' jewo iz kastioła na predmiet raskrytija piered graždanami - katolikami łżi katoliczeskawo duchowienstwa, kotoroje buduczi boleje chitrym nieżeli prawosławnoje duchowienstwo, kriepcze dierżit pod etim religioznym obmanom swoju pastwu. Naczalnik i wojenkom 43 Połockich kursow: Fabricius". Por.: „Witiebskije Izwiestija" Nr 127, dn. 7 lipca 1922 r.

zabrania ruszać zwłoki bł. Boboli wskutek oświadczenia X. Arcybiskupa o zniszczalności relikwij.

Na ten protest Tkaczow zaznacza, że władze miejscowe anulowały powyższe rozporządzenie WCIK'a na liczne intensywne nalegania prawosławnych, którzy nie rozumieją, dlaczego sprofanowano relikwje św. Eufrozyny a oszczędzano bł. Andrzeja Boboli?

Obecny jednak przy tej rozmowie duchowny prawosławny O. błagoczinnyj Pestman oświadczył, że on nigdy od nikogo takich zażaleń wśród prawosławnych nie słyszał.

Skompromitowany Tkaczow wysuwa wtedy rzekome żądania samych żołnierzy krasnoarmiejców dokonania tego aktu, grożąc w przeciwnym razie buntem oraz pogromem w kościele miejscowym.

Dr Chrystensen przypomina prezesowi art. VII Traktatu Ryskiego, który przecież gwarantuje katolikom wolność i swobodę wykonywania obrzędów religijnych. Na to Tkaczow machnął ręką dając do zrozumienia, że to nic nie znaczy.

Dr Chrystensen zwraca mu uwagę na to, że relikwje bł. Andrzeja Boboli znajdują się w sarkofagu szklannym i są widzialne dla każdego, a przytem są opieczętowane przez Arcybiskupa, przeto nikt tej pieczęci oprócz niego zdjąć nie może. Odpowiada prezes, że „my jednak pieczęć zdejmiemy i akt sporządzimy".

Wreszcie Dr Chrystensen oświadcza, iż tego rodzaju zajście stawia miejscowego księdza w trudnej sytuacji, ponieważ on nie może brać udziału w tym akcie z powodu zakazu władzy duchownej.

Wówczas Tkaczow w tonie kategorycznym podkreśla, że jeśli Ksiądz nie zechce pójść z Komisją do kościoła, to będzie natychmiast aresztowany i oddany pod sąd Trybunału rewolucyjnego.

Nie zważając na tak ostre pogróżki Ks. Łukjanin kategorycznie odmówił swojego udziału w profanacji i pozostał w lokalu Uispołkomu (Pow. Kom. Wyk.) Połockiego przez cały czas trwania aktu bezprawia w kościele. [1])

[1]) „Protokoł zasiedanija Połockawo rimsko-katoliczeskawo Komitieta ot 29 ijunia 1922 goda. Dokład Predsiedatiela Prawlenija Komitieta Dra Christensena:

Ohydna profanacja relikwij rozpoczęła się o godzinie pierwszej i pół po południu i trwała półtora godziny przy udziale Komisji, do której wchodzili prezes gubern. Jazurek, naczelnik czerezwyczajki pogranicznej Nasacz, naczelnik biura politycznego Lejman, instruktor szkół polskich Lewicki, prezes pow. zw. zawod. Indulin, lekarze Dejnis, Pestmal i od organizacji żeńskiej Baranow. Do tej Komisji chcieli bolszewicy wciągnąć jeszcze kilku Polaków, piastujących stanowiska urzędników sowieckich, lecz ci udziału swego kategorycznie odmówili.

Z Komisją do kościoła weszło kilku wiernych katolików.

Pierwszy przystąpił do trumny z relikwjami Lewicki i zerwał pieczęcie, zaś agenci Ispołkomu złamali zamek. Po otwarciu trumny jakiś krasnoarmiejec zdjął biret i ornat, zaś albę porwał w strzępy. Następnie trumnę z obnażonemi Relikwjami postawiono z silnem uderzeniem i wstrząsem prawie pionowo. Mimo to zwłoki nie rozsypały się. Po przyjrzeniu się relikwjom uderzyło wszystkich to, że są dobrze zachowane. „Udiwitielno, kak choroszo sochraniliś" (dziwnem

---

23 ijunia siewo 1922 goda ja był prigłaszon k 1-mu czasu dnia w Połockij Ispołkom i jeszczo tri wracza w kaczestwie ekspertow, gdie zastał ksiendza Łukijanina. Wyjasniłoś, czto predpołagajetsia wskrytije Relikwij sw. Bobola. Komitiet prigłaszenija nie połuczał. Ja sprosił u zamiestitiela predsiedatiela Tkaczowa, na kakom osnowanii i po czjemu rasporjażenju proizwoditsia wskrytije, kotoryj mnie otwietił, czto po rasporiażeniju Gubispołkoma. Tagda ja zadał jemu wopros: izwiestno li Wam rasporiażenije WCIK'a ot awgusta 1919 goda za Nr 189, w kotorom goworitsia, czto w widu priznanija Mitropolitom rimsko-katoliczeskich cerkwiej Episkopom Cieplakom officijalno tiennosti moszczej — takowych nie wskrywat'. Na eto on mnie otwietił, czto my eto znajem, rasporiażenije eto my anulirowali. Poczemu? — „Własť na miestach". Etowo trebujut prawosławnyje. Zdieś wychodit konkurencija — oni goworiat: poczemu wskrywali moszczi sw. Ewfrosinii, a nie wskrywali moszczej sw. Boboli. Prisutstwujuszczij także błagoczinnyj otiec Pestman zajawił, czto on etowo ni razu ni ot kawo nie słychał. Togda tow. Tkaczow skazał, czto etawo trebujut krasnoarmiejcy garnizona i jesli nie ispołniť ich trebowanija, oni wzbuntujutsia i razniesut kostioł. Na moju ssyłku na st. 7 Riżskawo dogowora, gdie garantirujetsia swobodnoje ispołnenje religioznych obriadow, tow. Tkaczow machnuł nieopriedielonno rukoj, skazaw: „nu, eto"... Togda ja obratił wnimanije tow. Tkaczowa, czto moszczi leżat w stieklanom grobu i choroszo widny i kromie towo, czto grob opieczatan Episkopom pieczat'ju, i nikto nie możet bez niewo sniať takowuju, na czto

jest, jak dobrze się zachowały) — powiadali z wielkiem zdziwieniem komisarze bolszewiccy.

Podczas znęcania się nad relikwjami Tkaczow wygłosił mowę o rzekomym dogmacie niezniszczalności relikwij, a na potwierdzenie jego zdań Lewicki czytał jakąś broszurę. Dr. Chrystensen protestuje i dziwi się, że raczej wierzą jakiejś broszurze niż oficjalnym oświadczeniom biskupa katolickiego.

Po dokończeniu aktu został sporządzony protokół, podający następujące szczegóły:

„Po zdjęciu pieczęci i zamku były zdjęte szaty: z czaszki czapeczka, z tułowia ornat, pod którym znaleziono akty w języku łacińskim, załączone do niniejszego. Pod ornatem znaleziono pokrowiec, pod którym znajdował się trup zmumifikowany bez lewej ręki, kiść ze śladami gładkiego odpiłowania, czaszka próżna lecz związana z tułowiem, lewa kość biodrowa jest przywiązana wstążeczką do skóry, przednia część tułowia pokryta skórą, skóry na plecach niema, $^1/_3$ lewego kolana z tyłu też bez skóry. Na prawem ramieniu wycięty kawałek skóry. Kości pacierzowych wcale niema,

on otwietił: „my sami snimiom i sostawim akt". Na majo zajawlenije, czto ksiondz stawitsia w bezwychodnoje położenije, t. k. miestnyje własti zowiat jewo idti w kostioł dla wskrytija moszczej, mieżdu tiem imiejetsia rasporiażenije jewo nieposredstwiennawo naczalstwa, Episkopa, ot 22 awgusta 1919 goda, koim jemu wospreszczajetsia nie tolko wskrywat' no i prisutstwowat'. Tkaczow otwietił, czto jesli ksiondz otkażetsia idti, to on budiet arestowan i predan sudu rewtribunała. Ksiondz katiegoriczeski otkazałsia idti i ostawałsia w Ispołkomie wsio wremia, poka proischodiło wskrytije w kostiole. Pri wskrytii słomana pieczat', wzłoman zamok w grobu. Odin iz prichożan zajawił, czto kluczi ot groba u Episkopa. Razobłaczał kakoj-to krasnoarmiejec. Tow. Tkaczow naczał goworit' o nietlennosti moszczej, w podtwierżdienije czewo tow. Lewickij naczał czitat' kakuju-to broszuru, ja wozraził — wieriat' broszjurie a nie wieriat' officijalnomu zajawleniju katoliczeskawo Episkopa. Po okonczanii wskrytija był postawlen karauł. 15 ijunia siewo goda prijechał nastojatiel kostioła, diekan ksiondz Dziemian, opieczatał i zakrył kaplicu, gdie nachoditsia relikwija sw. Boboli i ujechał s dokładom. Około piat' czasow dnia towoże 25 ijunia milicijeju sniaty pieczati i wzłoman zamok w dwieriach kaplicy. O proizszedszem wskrytii relikwii izwieszczon Episkop, a ottuda posłany tielegrammy w Moskwu i Połock". — Referat Dra Chrystensena zaprotokułowany na posiedzeniu Katolickiego Komitetu Połockiego. Dnia 29 czerwca 1922 roku.

żebra w nieporządku, jama brzuszna próżna. Jamy oczne i nos otwarte. W szczękach jest kilka zębów. Ekspertyza lekarska oświadcza, iż ten trup nie uległ rozkładowi, gdyż uległ mumifikacji. Uczony archeolog stwierdza dalej, że trup jest dobrze zachowany, zawdzięczając to właściwościom ziemi, w której się znajdował. Innych danych historycznych niema, ponieważ rzymsko-katolickie Władze duchowne, zarówno jak i Rada kościelna odmówiły udziału i wyjaśnień". [1])

Po dokonanej profanacji ustawiono wartę wojskową w kościele, by nie pozwalać nikomu dotykać się relikwij.

Ludność katolicka, która była w tym czasie poza kościołem, aczkolwiek nie reagowała czynem, jednak wyrażała energiczny protest i oburzenie, do którego też przyłączyli się obecni prawosławni a nawet i żydzi. Należy zauważyć, iż wśród tego tłumu znajdowali się liczni ajenci bolszewiccy

---

[1]) Protokół oględzin Komisji: „23/VI 1922. Predsied. gub. Jazurek, Witgubpolitupr. Anczic (? Nasacz), Mejman (? Lejman), tow. Tkaczow, ot ukoma Lewickij, uprofsoż. Indulin, Wr. Dejnis, Pestmal, ot żenotd. Baranow. W $13^1/_2$ czasow w prisutstwii wysze piereimienowannaja Komisija pristupiła ko wskrytiju moszczej Bobola. Po pribytii w kostioł okazałsia grob dierewiannyj i w niom leżit nieczto pochoże na czełowieka. Grob był opieczatan pieczat'ju i zakryt na zamok, po zajawleniju prichożan grob opieczatan i zamknut Episkopom Roppom i klucz i pieczat' nachodiatsia u niewo w Pietrogradie. Komissija postanowiła wskryt' i sostawit' ob etom akt. Posle wskrytija pieczati i zamka była sniata odieżda: z czerepa szapoczka, s tułowiszcza ornat, pod kotorym obnarużeny gramoty na łatinskom jazykie, kakowyje pri siom priłagajutsia. Pod ornatom obnarużeno było pokrywało, kakowoje pokrywało tolko pieredniuju czast'; po sniatii wsiej odieżdy obnarużen mumific. Trup bez lewoj ruki, sama kist' so sledami gładkawo odpiła, czerep pustoj no swiazan s tułowiszczem, lewaja biedrénnaja kost' priwiazana lentoczkoj k koži, pieredniaja powierchnost' tułowiszcza pokryta kożej, na spinie koża otsutstwujet, obnażena $^1/_3$ lewoj goleni s zadi. Na prawom plecze otriezan kusok koži. Kostiej pozwonkow wowsie nie imiejetsia, riobra nachodiatsia w bezporiadkie. Briusznaja połost' pusta, wołos nie imiejetsia, głaznyje wpadiny i nos otkryty. Imiejetsia nieskolko zubow w czelustiach. Po zajawleniju wraczebnoj ekspertizy dannyj trup nie podwiergałsia gnijeniju, a podwiergsia mumifikacii. Po zajawleniju uczonawo archieołoga trup sochraniłsia choroszo błagodaria błagoprijatnym poczwiennym usłowijam. Istoriczeskije sprawki otsutstwujut wwidu towo, czto rimsko-katoliczeskije duchownyje własti a także cerkownyj sowiet ot uczastja i objasnienija otkazaliś. Obsledowanije okonczeno w 15 czasow".

w osobach urzędników i żołnierzy, żeby neutralizować antysowieckie nastroje tłumu.

Do charakterystycznych szczegółów w tym procesie należy i ten fakt zaliczyć, że w dniu 23/V zmuszono iść do kościoła urzędników ze wszystkich biur i urzędów na g. 10-tą. Poprowadzono do kościoła również pod przymusem żołnierzy i dopiero na miejscu wytłumaczono im cel ich, t. j. przybycia. Warta pilnowała relikwij w kościele tylko w dzień, a to dlatego, żeby ksiądz nie zamknął kaplicy. Wieczorem zamykano kościół, a klucz pozostawał u księdza. Gdy dnia 25/VI dziekan miejscowy zamknął i opieczętował kaplicę, tegoż dnia pieczęć została zerwana, zasuwy w drzwiach wykręcono i kaplicę otwarto na nowo. Cała ludność Połocka była bardzo oburzona na postępowanie Uispołkoma (powiatowego komitetu wykonawczego).

Od chwili profanacji relikwij przez cały tydzień były odprawiane nabożeństwa ekspjacyjne. Rano Msza św. czytana, suplikacje i litanja do bł. Andrzeja. Wieczorem zamiast nieszporów litanja do Najświętszego Serca Pana Jezusa, suplikacje i litanja do bł. Andrzeja; organów na znak żałoby nie używano.

Parafjanie połoccy dniem i nocą tłumnie pilnowali kościoła wewnątrz i zewnątrz. Kaplica i relikwje formalnie tonęły w kwiatach. Dziatwa, młodzież i starsi przynosili najwyszukańsze kwiaty, zaznaczając tem publicznie wobec prześladowców swoje przywiązanie oraz gorącą miłość do Kościoła i bł. męczennika, Andrzeja Boboli.

Z powodu brutalnego napadu bolszewików na święte zwłoki i z powodu szerzących się pogłosek o zamiarze wywiezienia relikwij do muzeum, X. Arcyb. Cieplak dn. 26/VI wydał energiczny protest na ręce prezesa WCIK'a, Kalinina [1])

---

[1]) „26/VI 1922. Predsiedatielu WCIK'a Kalininu. Moskwa, Kopija Sownarkomu. 25 siewo ijunia Połockie proizwiedieno wskrytije relikwij Błażennawo Andreja Boboli priczom predpołagajetsia otprawit' takowyje muziej. Protiestuju ot imieni swojewo i wsiewo katoliczeskawo nasielenija Rossii protiw sowierszonnawo koszczunstwa, proszu priniat' niemiedlenno rieszitielnyja miery priostanowlenija dalniejszich diejstwij miestnych włastiej i udowletworenija wozmuszczonnoj sowiesti katolikow. Archiepiskop Cieplak".

i do powiatowego Komitetu wykonawczego w Połocku, żądając zaprzestania dalszego bezczeszczenia i profanacji relikwij.[1]) Zaś ks. Dziemianowi nakazał X. Arcybiskup relikwij nie wydawać i oczekiwać dalszych dyspozycyj.[2])

Bezprawie i gwałt dokonany nad relikwjami wywołały wielkie oburzenie wśród katolików.

Katolicki Komitet Parafjalny w Połocku w imieniu wszystkich parafjan natychmiast wystosował do władz centralnych w Moskwie najenergiczniejszy protest, skarżąc się na niesłychane pogwałcenie wolności sumienia, przeciwne Konstytucji Sowieckiej a dokonane przez władze lokalne, które mimo wyraźnych zarządzeń Władzy Centralnej, i nie zważając na oświadczenie Arcybiskupa o zniszczalności relikwij, brutalnie zerwały pieczęć i zamki z sarkofagu-relikwjarza i to całkiem zbytecznie, gdyż sarkofag był szklanny.

Komitet Katolicki zaznacza dalej w swoim proteście, że władza cywilna niema prawa wydawać orzeczeń co do autentyczności relikwij, gdyż dla wiernych nie potrzeba wcale „państwowej" aprobaty ich wiary.

Wobec tego Komitet prosi Centralne Władze Sowieckie, by czemprędzej wyjaśniły swoim agentom miejscowym, że ich postępowania były bezprawne, i żeby na przyszłość zabezpieczyły szacunek dla katolickich uczuć religijnych.[3])

---

[1]) „26/VI 1922 g. Uispołkom Połock. Wieliczajszim niegodowaniem uznał proizwiedionnom Połockie wskrytii relikwij Błażennawo Andreja Boboli Szczitaja diejanie eto wozmutitielnym protiworieczaszczim, naruszajuszczim daże diekrety swobodie sowiesti wozbuždajuszczim wierujuszczich i protiestuju ot wsiej duszi protiw sowierszonnawo niesłychannawo koszczunstwa triebuju niemiedlenno priostanowlenija dalniejszich diejstwij. Obraszczajuś Centr. Archiepiskop Cieplak".

[2]) „26/VI 1922. Ksiendzu Dziemianu Połock. Obratiłsia Moskwu relikwij nie wydawajtie. Żditie rasporiażenij. Archiepiskop Cieplak".

[3]) „Predsiedatielu WCIK'a tow. Kalininu Protiest na wskrytije relikwij swiatowo Bobola w gorodie Połockie, wyrażonnyj w zasiedanii prawlenija Połockawo rimsko-katoliczeskawo prichodskawo kostiolnawo Komitieta, izłożennyj w protokole ot 29 ijunia siewo 1922 goda... Prawlenije Komitieta wysłuszaw oznaczennyj dokład postanowiło: Wyrazit' niżesledujuszczij protiest: 23 ijunia s. g. była wskryta relikwija sw. Bobola, proizoszło eto pri otsutstwii katoliczeskawo duchowienstwa i bez prigłaszenija prichodskawo kostiolnawo Komitieta. Nie smotria na wsie priwodimyje dowody na niezakonnost' i niecielesoobraznost' etowo, kak:

Wiadomość o profanacji relikwij bł. Andrzeja była z wielkiem oburzeniem przyjęta również i przez okoliczne parafje i inne Komitety parafjalne, jak n. p. Sokoliszczeński, pomimo licznych trudności, bo śpieszyły dołączyć i swoje protesty, opatrzone setkami podpisów wiernych. [1])

Nie zważając na podniecenie umysłów wiernych, bolszewicy w zbrodniczem działaniu swojem posuwali się jeszcze dalej, jakby chcąc umyślnie pokazać wszystkim, że dekret o wolności sumienia jest wogóle bez znaczenia.

Kampanję poniewierania w dalszym ciągu religijnemi uczuciami katolików i własnemi dekretami zaczęła prowa-

---

1) diekret ob otdielenii cerkwi ot gosudarstwa, 2) nachoždienije relikwij w stieklanom grobu to jest' widimych i bez wskrytija, 3) priznanije tlennosti relikwij rimsko-katoliczeskim Mitropolitom, 4) nałoženije pieczati Episkopa, kotoruju tolko on sam sniat' możet, 5) rasporiażenije WCIK'a ot awgusta miesiaca 1919 g. koim wskrytije relikwij otmieniajetsia, a także ssyłki na st. 7 Riżskawo dogowora, kojej predostawleno swobodnoje ispołnienije religioznych obriadow. Pieczat' była sniata, zamok słoman i relikwja sw. Bobola wskryta i po słucham dołżna byt' otprawlena w muziej. Prawlenije Komitieta ot imieni wsiech wierujuszczich naszewo rimsko-katoliczeskawo prichoda wsiej duszoj i samym katiegoriczeskim obrazom protiestujet protiw sowierszonnawo koszczunstwa, szczitaja wtorżenije Gub i Uispołkomow w duchowno - religioznyje dieła rimsko - katoliczeskawo Kostioła niezakonomiernymi i protiworieczaszczimi diekretu ob otdielenii cerkwi ot gosudarstwa i swobodie sowiesti. Nie dieło graždanskoj własti swidietielstwawat' relikwii Swiatych, ibo wiera dla wierujuszczich nie nuždajetsia w kazionnom jeja podtwierždenii. Prosim ukazat' miestnym władtiam na niezakonomiernost' ich diejstwij i w buduszczem ogradit' wierujuszczich katolikow ot nadrugatielstwa nad ich religioznymi czuwstwami. K siemu protiestu prisojediniłsia predstawitiel Sokoliszczenskawo rimsko-katol. prichoda Gutakowskij, posriedstwom pieredaczi osobawo zajawlenija Komitietu, s priłożenijem dwuch listow s podpisiami graždan katolikow w czisle 246 lic wyrażajuszczich protiest protiw wskrytja. Predstawitiel prawlenija Komitieta (podpiś) Czleny prawlenija (podpiś) Siekrietar' (podpiś)".

[1]) „Połockomu Rimsko - Katoliczeskomu Komitietu. Predstawitiela Sokoliszczenskawo rimsko-katol. prichoda W. S. Gutakowskawo. Zajawlenije. Sim zajawlaju, czto ja upołnomoczen jawitsia w Połockij rimsko-katol. Komitiet s podpisiami prichożan dla zajawlenija ot ich imieni protiesta na proizwiedionnoje 23 ijunia siewo goda wskrytije relikwij Błażennawo Andreja Bobola. Pri siom priłagaju dwa lista s podpisiami 246 graždan wierujuszczich. (—) Władisław Gutakowskij. 29 ijunia 1922 goda. S podlinnym wierno: Siekrietar' (podpiś)".

dzić zawzięcie miejscowa prasa, w której ukazał się cały stek kłamstw i oszczerstw pod adresem Kościoła, duchowieństwa a nawet fałszywe streszczenie aktu oględzin, sporządzonego przez bolszewicką Komisję.[1]) Wszystko to miało na celu aby brutalne wystąpienie władz lokalnych ukoronować ostatecznem bezeceństwem — i przez nie odnieść zupełne „zwycięstwo nad przesądem".

Gdy na skutek pogłosek o mającem nastąpić wywiezieniu relikwij do muzeum, X. Arcybiskup Cieplák, zażądał od władz Centralnych i lokalnych zaprzestania gwałtu i pozostawienia relikwij na miejscu, kierownik VIII Wydz. Lud. Kom. Spr. Krasikow wysłał do sowieckich władz Połockich cyniczną depeszę, w której zachęca do dalszych gwałtów. Pisze bowiem Krasikow, że ze względu na prośby „obywatela Cieplaka" co do zaniechania profanacyj relikwjarza proszę mi nadesłać wiadomości wyczerpujące o tem jakie to są relikwje, czy zostały sprawdzone a jeśli nie — to kiedy nastąpi ich sprawdzenie i przesłanie do muzeum moskiewskiego lub innego i czy przewidziano wszystkie środki zapobiegawcze przeciwko podnieconym i fanatycznie usposobionym wyznawcom tych relikwij oraz jak się zapatrują na to masy pracujące?[2])

Upoważnieni i zachęceni w ten sposób przez „władze wyższe", czerwoni oprawcy połoccy z chwilą otrzymania tej depeszy, organizują ostatni swój niecny atak na relikwje bł. Andrzeja.

Nie zważając na liczne protesty X. Arcybiskupa Cieplaka, Katolickiego Komitetu Połockiego oraz całego szeregu innych organizacyj katolickich, dnia 20 lipca 1922 r. uzbrojeni bolszewicy napadają na kościół gdzie spoczywały spro-

[1]) Por. gaz. „Witiebskija Izwiestija" Nr 127 i 140 z r. 1922.

[2]) „W widu wozbuždionnawo chodatajstwa gr-nom Cieplakom o priostanowlenii wskrytija moszczej Andreja Boboli w Połocke, 7-oj otdieł Narkomjusta predłagajet dat' isczerpywajuszczije swiedienija o tom, czto eto za moszczi, wskryty li oni i jesli nie wskryty, to kogda predłagajetsia ich wskryt' i izjat', preprowodiw w muziej Moskwu ili inoj i predpriniaty li wsie predupreditielnyje miery protiw wozbuždenija fanaticzeski nastrojennych pokłonnikow etich moszczej i kak otnositsia massa trudowowo nasielenja k wskrytiju moszczej. Zawied. Otdiełom. N. K. J. VII: Otdieł likwidacijonnyj (Otdielenija cerkwi ot gosudarstwa) I/VII 1922. Nr 3707585".

fanowane przez nich relikwje i bijąc oraz mordując broniących dostępu miejscowych parafjan dostają się do kościoła a zabrawszy relikwje ze sobą, wywożą je w niewiadomym kierunku.

Z tego powodu X. Arcybiskup Cieplak dnia 22 lipca drogą telegraficzną wysyła energiczny protest na ręce Prezesa WCIK'a Kalinina prosząc go o natychmiastowe zwrócenie na miejsce porwanych relikwij i zaprzestania przez władze Połockie dalszych bezeceństw. [1])

A w kilka dni później dnia 25 lipca 1922 r. X. Arcybiskup wysyła obszerne pismo do Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego (WCIK), w którym po przypomnieniu całego szeregu gwałtów poczynając od roku 1919, w szczegółowy sposób zastanawia się nad wypadkami doby ostatniej, które brutalnością przewyższyły nawet bezeceństwa byłego rządu carskiego. Rząd ten bowiem aczkolwiek również uczczenie relikwij bł. Andrzeja przez wiernych uważał za niepożądane, jednak unikał wszelkich pod tym względem szykan.

Gdyby władze sowieckie nie były wydały prawa o wolności sumienia i swobodnem wyznawania wiary, a naodwrót, ogłosiły były oficjalnie negatywny stosunek do religji, wówczas przynajmniej byłoby wiadomem, że w Rosji Sowieckiej nie szanuje się żadnego z zasadniczych praw kultury ludzkiej. Ponieważ jednak prawo o wolności sumienia i religji nie jest bynajmniej zniesione lecz tylko przez władze nieprzestrzegane, to ja, pisze X. Arcybiskup, „jako obywatel i przedstawiciel wiernych katolików, uważam za swój obowiązek powołać się na to prawo i w imię tegoż prawa prosić władze centralne:

[1]) „WCIK. Graždaninu Kalininu. Moskwa. Zatiejannoje Połockim Ispołkomom poruganije cztimych wsiem katoliczeskim narodom relikwij Błażennawo Andreja Boboli nakoniec sowiersziłoś. Tretjawo dnia woorużonnyje agienty miestnawo osobawo otdieła worwaliś w Kostioł i uczinili w niem riad bezczinstw uwiezli swiatyje ostanki nie skazaw daże kuda i zacziem ich uwoziat. Protiestuja ot wsiej duszi protiw sowierszonnawo wozmutitielnawo koszczunstwa, proszu was kak gławnawo predstawitiela sowietskoj własti rasporiaditsia niemiedlennom wozwraszczenii zachwaczennych relikwij na ich prežnieje miesto i prekraszczenii nasilij i izdiewatielstw nad religijej. Archiepiskop Cieplak 22 ijula 1922 g."

1) o zarządzenie zwrotu porwanych relikwij;

2) o wydanie zakazu władzom Witebsko-Połockim wszelkich szykan i drwin z wiary i religji oraz o pociągnięcie do odpowiedzialności winnych;

3) o nakazanie redakcji *Witiebskija Izwiestija* odwołania kłamstw i oszczerstw z powodu aktu profanacji relikwij opublikowanych w Nr 127 i 149". [1])

Protest i postulaty X. Arcybiskupa i wiernych pozostały bez skutku.

---

[1]) „Mogilowskij Rimsko-Katoliczeskij Archiepiskop Mitropolit ijula 25 1922 g. Nr 1762. Pietrograd Fontanka 118. Wo Wsierossijskij Centralnyj Ispołnitielnyj Komitiet w Moskwie. W Połockom rimsko-katol. prichodskom kostiole s dawnich por pokoiliś relikwii (żertwy kazackich nasilij) muczenika za wieru Bł. Andreja Boboli. W 1919 g. Witiebskij Gubispołkom pytałsia proizwiesti wskrytije upomianutych relikwij. Kak wierujuszczije katoliki, tak i ja, togdaże protiestowali protiw predpołożennawo nasilija, ukazywaja, czto rasprostraniajemyje oficjalnoj gazietoj „Witiebskimi Izwiestijami" tołkowanija o nietlennosti moszczej jawlajutsia złostnym wymysłom i czto rimsko-katol. cerkow' nie szczitajet nietlennosti moszczej suszczestwiennym priznakom swiatosti Boż'ich Ugodnikow; czto swiatyni katoliczeskije nie nużdajutsia w kazionnom kontrole i podtwierżdienii grażdanskich własticj i czto nasilnoje wskrytije relikwij, kak koszczunstwo i wmieszatielstwo wo wnutrenniuju religioznuju żiźń grażdan, protiworieczit diekretam o swobodie sowiesti.

Rezultatom protiestow było rasporiażenije Centralnych własticj ob otmienie wskrytija relikwij Bł. Andreja, o czom i był opowieszczon Uprawlenijem Sownarkoma 2 sientiabria t. g. za Nr 5646. Witiebskij Gubispołkom w otnoszenii ot 26 awgusta t. g. za Nr 3194 otwietił mnie sledujuszczeje: „Soobszczajetsia, czto w widu waszewo zajawlenija o tlennosti moszczej i szczitajaś s tiem, czto sowietskaja własť nic nasiłujet religioznych ubieżdienij, Prezidium Gubispołkoma sdiełał rasporiażenije nie wskrywať moszczej sw. Bobola, nachodiaszczichsia w g. Połockie".

Iz priwiedionnych dannych widno, czto w 1919 g., kak centralnyje, tak i miestnyje Własti, priznali prinuditielnoje wskrytije relikwij Bł. Andreja, aktom nasilija nad religioznymi ubieżdienijami grażdan i potomu sczitali takowoje wskrytije niezakonnym.

Mieżdu tiem 23 ijunia s. g. Połockim Ispołkomom, w otsutstwii miestnawo duchowienstwa i katolikow, relikwii Bł. Andreja byli nasilno wskryty. Tak kak pri wskrytii relikwij Bł. Andreja nikakowo obmana nie okazałoś, kak eto widno, mieżdu proczim, iz priłagajemawo protokoła wskrywawszej komisii, to miestnymi własticmi priszłoś spasať położenje putiom nowych łżiwych statiej w tiechże oficjalnych „Witiebskich Izwiestijach", priczom daże protokoł komisii podwiergsia iskażeniju.

Relikwje zostały wywiezione do Moskwy i umieszczone w „muzeum" t. zw. „Gigijeniczeskaja Wystawka Narkomzdrawa" (Higjeniczna Wystawa Ludowego Komisarjatu Zdrowia) przy ulicy Pietrowce pod Nr 14. Relikwje tam złożono w lokalu niedostępnym dla publiczności, sądząc, że mogą one stać się przedmiotem targu międzynarodowego na rzecz polityki sowieckiej.

Jakoż istotnie kierownik VIII wydziału „Narkomjusta" (Ludowego Komisarjatu Sprawiedliwości) Krasikow, kilkakrotnie powtarzał ks. kanonikowi Piotrowi Zielińskiemu, dzie-

---

Na protiesty Katolikow i mojewo predstawitiela, ks. Budkiewicza, protiw nasilija i bezzakonija miestnych włastiej, Zawiedujuszczim VIII Otdiela Narkomjusta, gr. Krasikowym, była posłana w Połock dwusmylennaja tielegramma, wooduszewiwszaja powidimomu Połockich nasilnikow, kotoryje 20 ijula s. g. worwaliś w kostioł i strielaja i izbiwaja wierujuszczich, zawładieli relikwijami Bł. Andreja i uwiezli ich iz Połocka.

Sredi postojannych nasilij i głumlenija nad naszoj wieroj proizwodiwszimisia predstawitielami sowietskich włastiej na miestach i, błagodaria popustitielstwu Centralnych Włastiej, ostajuszczimisia po sije wremia nienakazannymi, poslednieje koszczunstwo swojej grubost'ju i bezsmyslennostju prewyszajet daże diejanija niedawno minuwszawo carskawo riežima, pri kotorom chotia poczitanije Bł. Andreja szczitałoś niebłagowidnym, no izdiewatielstw nad jewo ostankami nie dopuskałoś.

Jesliby Sowietskaja Włast' nie prowozgłasiła zakona o swobodie sowiesti i wieroispowiedanij, a naoborot, objawiła oficijalno o swojej nietierpimosti k religii i wierujuszczim, togda byłoby po krajniej mierie izwiestno, czto w Sowietskoj Rosii niet odnowo iz osnownych zakonow kultury i położenije wierujuszczich było-by boleje opredielonnym. No tak kak skazannyj zakon o swobodie sowiesti i religii, chotia i nie wypołniajemyj, no do sich por nie otmtenion, to ja, kak graždanin i predstawitiel wierujuszczich katolikow, szczitaju swoim dołgom sosłatsia na zakon i wo imia etawo zakona proszu Centralnyje Właści: wo I-ch dat' rasporiażenije o wozwraszczenii na prežnieje miesto zachwaczennych relikwij Bł. Andreja; wo 2-ch, predpisat' miestnym Witiebsko-Połockim Włastiam prekratit' głumlenija i izdiewatielstwa nad wieroj i priwlecz k zakonnoj otwietstwiennosti winownikow nasilij, i w 3-ch, predłożit' „Witiebskim Izwiestijam" pomiestit' oprowierżenija na łżiwyje i klewietniczeskije statji, napieczatannyje w „Izwiestijach" w Nrach 127 i 140, po powodu wskrytija relikwij Bł. Andreja.

Priłożenje: kopija protokoła komissii.

Za Mogilewskawo Archiepiskopa-Mitropolita

Archiepiskop (—) podpiś.

Siekretar' (—) podpiś".

kanowi moskiewskiemu, „bierzcie relikwje i wywieźcie je jaknajprędzej" do Polski.

Gdy już delegacja złożona z ks. prałata Ludwika Borkowskiego i ks. kanonika P. Zielińskiego poczyniła starania do wyjazdu z relikwjami bł. Andrzeja Boboli, niespodzianie zaszły przeszkody. Rząd sowiecki domagał się od polskiego rządu, aby jeszcze nadesłał deklaracje, że te relikwje do Polski przyjmuje i prosi sowietów o ich wydanie. Nawiasem mówiąc znaczenie tego „dyplomatycznego" krętactwa bolszewickiego polegało na chęci dokonania nowego aktu profanacji na forum już międzynarodowem. Projektowały bowiem sowiety otrzymać za relikwje od Polski „ekwiwalent" w postaci... ciał kilku osób zabitych w r. 1919 a rzekomo należących do czerwonego krzyża rosyjskiego.

Komunikując o propozycji Krasikowa, X. Arcybiskupowi Cieplakowi, ks. dziekan Zieliński otrzymał pismo, w którem X. Arcybiskup oświadcza, że aczkolwiek cała Polska czci relikwje bł. Andrzeja Boboli, jednak w tym wypadku trzeba się kierować zasadami prawa kanonicznego (can. 1281) zgodnie z któremi przewiezienie relikwij może się odbyć tylko za zgodą Stolicy Apostolskiej. Obok tego, zaznacza X. Arcybiskup, że trzeba liczyć się i z wolą ludu wiernego, który tak w Połocku jak i w całej Archidiecezji życzy sobie, aby relikwje pozostały na miejscu. Gdyby zaś pertraktacje nie doszły do skutku, to biorąc pod uwagę wszystkie smutne zajścia dotychczasowe oraz dla uniknięcia nowych aktów bezprawia, X. Arcybiskup upoważnia ks. dziekana, by zabrał relikwje na przechowanie do swojego kościoła aż do czasu wywiezienia ich zagranicę. [1])

---

[1]) „Mogilewskij Rimsko-Katoliczeskij Archiepiskop, Mitropolit. Ijula 27 dnia 1922 g. Nr 1790. Pietrograd. Fontanka 118. G. Moskowskomu Diekanu Ks. Pietru Zielinskomu.

Na doniesienije Wasze o predpołożennom Własti ami wywiezienii, relikwij Bł. Andreja Boboli za granicu, po wsiej wierojatnosti w Polszu, soobszczaju Wam dla rukowodstwa niżesledujuszczeje:

Chotia każdaja katoliczeskaja strana, a tiem boleje Polsza, gdie tak poczitajetsia Bł. Andrej, socztiot siebie za sczastije połuczenje jewo relikwij, odnako w dannom woprosie sledujet rukowodstwowat'sia, preżdie wsiewo, ukazanijem Kanoniczeskawo prawa (Can. 1281), sogłasno kotoromu pierewiezienije relikwij możet sostojatsia tolko s razrieszenija Swia-

Wszystkie okoliczności polityczne złożyły się na to, że wywiezienie relikwij do Polski nie doszło do skutku. Wskutek rabunkowych socjalnych reform, Rosja została nawiedzoną straszną klęską głodową, w najurodzajniejszych przeszło sześciu gubernjach położonych wzdłuż Wołgi. W szponach śmierci w najokropniejszych męczarniach zginęło wiele miljonów ludzi. [1])

Gdy cały świat cywilizowany ze względów li tylko humanitarnych pospieszył wysłać pomoc dla nieszczęśliwej Rosji, w liczbie delegacyj krajów poszczególnych była też delegacja Stolicy Apostolskiej z ks. Edmundem Walsch'em na czele.

Kara Boża — bicz głodowy na tyle opamiętał krwawych władców bolszewickich, że wydali relikwje bł. Andrzeja Boboli przedstawicielowi Stolicy Apostolskiej, który przewiózł je do Rzymu (via Odesa), gdzie zostały złożone w kościele OO. Jezuitów al Gesù.

---

tiejszawo Priestoła. Kromie towo ja dołżen szczitatsia s woleju naroda, kotoryj, kak w Połockie, tak i wo wsiej Archijeparchii żełajet, cztoby relikwii Bł. Andreja ostawaliś na miestie.

Posiemu Wam sledujet priniat' wsie miery dla ischodatajstwowanija wozwraszczenija relikwij Bł. Andreja na ich prežnieje miesto w Połock.

Jesli własti budut w dalniejszem katiegoriczeski trebowat' wywiezienija za granicu, to, prinimaja wo wnimanje nyniesznije obstojatielstwa, kak-to: niedawniję nadrugatielstwa i nasilnoje wywiezienje relikwij iz Połocka w Moskwu i wo izbieżanije nowych nasilij i nadrugatielstw upołnomocziwaju Was wziat' relikwii Bł. Andreja dla sochranenija ich, s podobajuszczim poczotom, wo wwierennom Wam kostiole, wpred' do otprawki ich za granicu.

Za Mogilewskawo Archiepiskopa-Mitropolita
Archiepiskop (—) J. Cieplak.
Siekretar' (—) podpiś".

[1]) Niesłychaną w dziejach ludzkich tę katastrofę głodową w Rosji na tle źródeł i oficjalnych dokumentów bolszewickich opracował Antoni Starodworski w dziełku ilustrowanem „Sowiecka reforma rolna" Warszawa 1925 r.

Ks. Antoni Kwiatkowski.

Prace historyczno-literackie w r. 1926.

(Ciąg dalszy)

IV.

Opracowania szczegółowe.

1. Średniowiecze.

Coraz silniej objawia się w historji literatury tendencja, by nietylko polskie, ale i łacińskie utwory średniowieczne, pisane w Polsce, zaliczać do naszej literatury. Dziwnym zbiegiem okoliczności jeden z najstarszych zabytków łacińskich w Polsce, kronika Anonima, zwanego pospolicie Gallem, posiada niewątpliwe wartości literackie, na co zwrócił dobitnie uwagę prof. Brückner, a ostatnio dr. Tyc. Drobnym przyczynkiem do znajomości tego pierwszego naszego „romansu historycznego" jest artykuł E. Kucharskiego p. t. *Co oznacza nazwa „Selencja" w kronice Galla-Anonima.* (*Kwart. hist. rok XL, z. 2*). Według autora jest to latynizacja nazwy „Zielencza", używanej niegdyś na oznaczenie Jaćwierzy. — Historję powstania i rozwoju legendy o Wandzie w kronikach polsko-łacińskich od Kadłubka do Długosza i jej źródła omówił z filologiczną dokładnością F. K. Kumaniecki (*Podanie o Wandzie w świetle źródeł starożytnych, Pam. lit.*). Średniowiecznym poematem *De his malis quae aguntur in hoc mundo* zajął się prof. Ganszyniec. Przedrukował on starannie cały poemat i z właściwą sobie erudycją omówił go wszechstronnie. Autorem wiersza jest mistrz Olochoch przy szkole biskupiej w Poznaniu, według prof. Ganszyńca, Polak, mimo nazwiska obcego. (*Polonolatina VI, tamże*).

Najstarszy polski zabytek piśmienny, piękne *Kazania świętokrzyskie,* wydał w podobiźnie światłodrukowej, według fotografji zdjętej przed laty, prof. Ptaszycki, czcząc w ten sposób godnie powrót czcigodnej pamiątki z wygnania do kraju. (Lublin, Wydawn. Bibl. im. Łopacińskiego, nr. 4). Nowe światło na genezę

i historję *Psałterza florjańskiego,* które stanowią ciągle przedmio sporów i efektownych hipotez, rzucił L. Bernacki na II zjeździe bibljofilów polskich w Warszawie. Najważniejsze tezy jego, po części zgodne z dawniejszemi przypuszczeniami, są następujące: „Psałterz" został napisany dla królowej Jadwigi około r. 1398 w klasztorze kanoników regularnych w Kładzku (Glatz) na Śląsku, zwanym Mons Mariae. Ta nazwa tłumaczyłaby zagadkową plecionkę z podwójnej litery M, umieszczonej kilkakrotnie, jako ozdoba rękopisu, która sprawiała tyle kłopotu uczonym. „Psałterz florjański" został napisany na podstawie tekstu dawniejszego odeń, który spoczywał w kościele Bożego Ciała na Kazimierzu. Tam też znajdował się i nasz Psałterz do r. 1556, poczem dostał się do rąk prywatnych. Śmierć królowej Jadwigi stała się przyczyną niewykończenia dzieła, którego dokonano dopiero po r. 1405 w Krakowie. (*Por. Przewodnik bibliogr. 12, str. 589*).

Innym zabytkiem staropolszczyzny zajął się J. Janów, próbując ustalić stosunek *Biblji Zofji* do biblij czeskich, od których nasza niewątpliwie pochodzi. Rozstrzygnięcie ostateczne tej sprawy okazuje się niemożliwem, jednak na podstawie zestawienia tekstów, autor skłania się do przypuszczenia związków polskiej biblji z biblją Záblackiego, przez co powraca do dawnej hipotezy ks. Polkowskiego. (*Czeska biblja Z-go i Biblja królowej Zofji, tamże, nr. 6 i osobn.*). Związki z Czechami łączą nas silnie w owym czasie. Innym ich przykładem zajmuje się S. Vrtel-Wierczyński w wyczerpującej rozprawie *Rozmowa człowieka ze śmiercią w literaturze średniowiecznej polskiej i czeskiej.* (*Pam. lit.*). Na szerokiem tle porównawczem charakteryzuje autor obszernie znany utwór staropolski o rozmowie mistrza Polikarpa ze śmiercią i zestawia z nim bardzo doń podobny utwór czeski „Rozmlauwáni cloveka se smrti", przechowany w druku z pocz. w. XVI, a nie opracowany dotychczas przez nikogo. Zakończenie utworu czeskiego jest również podobne do innego wiersza staropolskiego: „Skarga umierającego". Autor omawia więc i ten typ utworów, dość częsty w literaturze światowej, wiążąc go genetycznie z aktem spowiedzi i psalmami pokutnemi. Ważnym momentem rozprawy jest wyszukanie dla „Rozmowy" odpowiednika nietylko w prozaicznym traktacie łacińskim, na co wskazał już kiedyś Brückner, nietylko, we włoskim tekście z XVI w. na co wskazał niedawno Glixelli, ale również w średniowiecznym łacińskim poemacie „Dialogus mortis cum homine", przechowanym w szeregu rękopisów. W interesującem zakończeniu rozprawy wskazuje autor na kontynuację motywu rozmowy człowieka z śmiercią i w późniejszej literaturze, zwłaszcza ludowej, aż do dnia dzisiejszego. (Por. scenę Heroda w jasełkach).[1]

[1]) Wśród sumiennie uwzględnionej literatury przedmiotu przez przeoczenie zapewne została pominięta analiza poematu, dokonana przez prof. Łosia, wraz z interesującą próbą rekonstrukcji zaginionych wierszy

Dawne przypuszczenie swoje, że, zgodnie z podaniem Długosza, najdawniejsze zachowane zabytki językowe, jak Psałterz florjański, ułamek żywotu św. Błażeja, fragment objawień św. Brygidy, fragment Glogera i in., należały niegdyś do bibljoteki królowej Jadwigi, popiera prof. Łoś nowemi argumentami w artykule: *Bibljoteka polska królowej Jadwigi* (*Przewodn. bibljogr. nr. 6*). Znajdujemy w nim nadto wiadomość o odkrytym przez ks. prof. Michalskiego w Leningradzie staropolskim tekście treści religijno-nauczającej, pochodzącym prawdopodobnie z końca XIV wieku. Interesująco pisany artykuł prof. Brücknera p. t. *Pierwotny erotyk polski* (*Przegl. współcz. nr. 49*) komentuje znany wiersz Słoty o zachowaniu się przy stole nie jako poemat dydaktyczny, za który uważano go dotychczas, lecz jako pierwszy w literaturach słowiańskich wiersz dworski, głoszący pochwałę pięknych pań, oraz omawia obszernie wydane w roku zeszłym przez Ganszyńca łacińskie i polskie listy miłosne, które sam Brückner niegdyś odnalazł, ale uważał je i uważa za niedołężne elukubracje żaków. — Prof. Ganszyniec podnosi w swej replice w „Pamiętniku literackim" (Polonolatina IV), ważność wydanego przez siebie listownika łacińskiego, który jest jedynym znanym obok listownika Boncompagna, podkreśla piękno listów i dorzuca nowe szczegóły do dziejów użytych w nich opisów i porównań.

Silne więzy łączą jeszcze ze średniowieczem Mikołaja Reja. Uwydatnił to prof. Brückner w swym wstępie do pism Rejowych, które wyszły w roku 1926 w drugiem, rozszerzonem wydaniu w „Bibljotece narodowej". — O drugim twórcy narodowej naszej literatury Marcinie Wolskim-Bielskim napisał przed 20 laty znakomitą monografję prof. Chrzanowski. Najlepsze to z dzieł uczonego pojawiło się w roku zeszłym w powtórnem wydaniu, uzupełnionem nowemi badaniami i rozszerzonem głównie w kierunku „tła". O samej postaci ruchliwego pisarza nie napisano w przeciągu lat dwudziestu nic zasadniczo nowego, a i sam autor nie zmienił swych dawnych poglądów na Bielskiego, jako typowego człowieka średniowiecza, którego z epoką, jemu współczesną łączy jedynie religijne nowinkarstwo (*Marcin Bielski. Studjum historyczno-literackie, Lwów-Warszawa. Książnica-Atlas*).

---

końcowych na podstawie późniejszego przekładu ruskiego (w „Album Societatis Sevcenskianae... 1925"). W tekstach, cytowanych przez autora, nie została zachowana jednolita zasada w sprawie modernizowania lub niemodernizowania pisowni.

2. Epoka humanizmu i baroku.
(Stosunki z zagranicą, literatura religijna i polityczna, poezja, powieść, literatura sowizdrzalska).

Na zaniedbanie u nas w ostatniem ćwierćwieczu studjów nad literaturą humanistyczną zwrócił słusznie uwagę W. Hahn (*W sprawie badań nad literaturą humanistyczną w Polsce, Pamiętnik IV Zjazdu historyków*). Nie mamy ani naukowych monografij najwybitniejszzch naszych humanistów, jak Kochanowski, Górnicki, Orzechowski, Hozjusz, Szymonowicz, Sarbiewski, ani opracowania związków humanizmu naszego ze średniowieczem i z zagranicą, nie mówiąc już o tem, że brak naukowej bibljografji i krytycznych wydań pracę ogromnie utrudnia. Dodajmy, że dla pracy nad tą epoką szczególnie, niezbędną jest zarówno szeroka znajomość współczesnych dziejów politycznych, kulturalnych i religijnych i w Polsce, i zagranicą, jak obeznanie się z tradycją średniowiecza, a nadewszystko dokładna wiedza o literaturze starożytnej — a na to wszystko nie każdego stać. Na opracowanie całokształtu literatury humanistycznej długo, jak się zdaje, jeszcze poczekamy. Tymczasem ważnym jest każdy przyczynek, zwłaszcza jeśli jest nim rzecz tak cenna, jak rozprawa St. Łempickiego: *Manucjusze weneccy, a Polska* (*Pam. Lit.*). Jest to istotnie nowa piękna, jak głosi podtytuł „karta z dziejów humanizmu w Polsce", obok innych już przez autora zapisanych, wśród których celuje rzecz o „Działalności Jana Zamoyskiego na polu szkolnictwa" (Kraków 1921). Tym razem opowiada autor o stosunkach z Polską Alda Manuzia, twórcy słynnej humanistycznej drukarni, oraz znakomitszego i uczeńszego odeń syna Paola i tegoż syna Alda. Autor poprzedza swą relację bardzo udatnemi sylwetkami wszystkich trzech Manucjuszów, które niewątpliwie przyczynią się do spopularyzowania u nas tych postaci o światowem znaczeniu. Wśród Polaków szukali oni bądź przyjaciół literackich, bądź protektorów. Najstarszy z Manuziów utrzymywał stosunki z biskupem Lubrańskim, a nawet, według hipotezy autora, akademja Lubrańskiego w Poznaniu założona została na wzór weneckiej Neacademii Alda. Paolo Manuzio przyjaźnił się z szeregiem najświetniejszych naszych humanistów. Przesuwają się w jego korespondencji nazwiska A. Patryeego Nideckiego, St. Fogelwedera, A. Dudycza, Andrzeja Zebrzydowskiego, Piotra Myszkowskiego, Jana Zamoyskiego, Jakóba Górskiego, Jerzego Tyczyna i wielu innych. Aldo młodszy liczy wśród przyjaciół głośnego poetę uwieńczonego, Stanisława Niegoszewskiego i Marcina Szyszkowskiego, składa hołdy Zamoyskiemu i Batoremu. Cennem uzupełnieniem obrazu są wiadomości o znacznem rozpowszechnieniu w Polsce klasycznych druków oficyny weneckiej, słynnych „Aldów".

O stosunkach Polaków z Melanchtonem mówią notatki K. P.(iekarskiego), wskazujące na żywe z nim stosunki

A. Trzycieskiego, jednego z głównych promotorów Reformacji w Polsce.[1]) Osobiste stosunki łączyły też z Polakami jedną z późniejszych postaci o światowej sławie, Hugona Grotiusa, o czem mówi w nadzwyczaj interesującej rozprawie prof. Kot. (*Hugo Grotius a Polska, Reformacja w Polsce, nr. 13/16 i osobno*). Okazuje się z niej, że Grotius interesował się żywo naszą Rzeczpospolitą, której ustrój pod niektóremi względami odpowiadał jego koncepcjom i odnosił się do niej z sympatją. Naodwrót i w Polsce interesowano się dziełami autora „Prawa wojny i pokoju" i czytywano je, a nawet tłumaczono, jeszcze w XVIII w. O pewnym wpływie Braci polskich na Grotiusa dowiadujemy się z pięknej rozprawy L. Chmaja (*Hugo Grotius wobec socynjanizmu. Przyczynek do dziejów irenizmu religijnego w XVII w. j. w.*).

Znane jest znaczenie reformacji dla rozwoju pisemnictwa polskiego: przyczyniła się ona znacznie do rozbudzenia twórczości w języku narodowym, nauczyła sprawności w obrotach językowych, choć z drugiej strony uszczupliła niezmiernie jej zakres, kierując najtęższe głowy w ciasne koryto sporów religijnych. Jednym z lepszych pisarzy arjańskich Grzegorzem Pawłem zajął się Konrad Górski, oceniając przenikliwie jego trzy przekłady z Blandraty i Fausta Socyna (j. w.). Broszura Pawła: „Krótkie dowody, które dziecinny Krzest od ludzi przeciwnych Bogu wymyślony zbiiaią", uchodziła dotychczas za rzecz oryginalną. Dopiero Dr. Górski udowodnił, że jest przekładem, a właściwie, podobnie, jak inne przekłady Grzegorza Pawła, przeróbką z Blandraty. — Ks. A. Lisiecki zaznajamia nas wszechstronnie z bardzo pięknym i ze względu na przedmowę nadzwyczaj interesującym kulturalnie i językowo przekładem *Rozmowy z Tryfonem* św. Justyna, dokonanym przez Wawrzyna Krzyszkowskiego i Szymona Budnego w r. 1564. Poziom przekładu tego i przypisów (które zresztą oświetlają polemiczną jego tendencję) świadczy bardzo dodatnio o umysłowości i wykształceniu naszych innowierczych tłumaczów.[2])

Wiele materjału literackiego zawiera się w najstarszych *Kancjonałach protestanckich na Litwie,* które opisała w cennej, metodycznej pracy p. A. Kawecka (*Reformacja w Polsce nr. 13/16*). Autorka nie wdaje się w ocenę literackiej wartości zawartych w nich pieśni, zastanawia się tylko nad ich charakterem wyznaniowym, wykazuje ich pochodzenie (niektóre znane z innych kancjonałów są pióra pierwszorzędnych polskich pisarzy) i jedynie krótko wspomina, że autorowie pieśni oryginalnych, zawartych w pierwszym z opisanych kancjonałów z r. 1563 (za

[1]) K. P. Melanchtoniana polonica (Reformacja w Polsce, nr 13/16 i osobno).

[2]) Por. Pisma Ojców Kościoła, t. IV, św. Justyn, Apologja, Dialog z żydem Tryfonem. Wstęp, tłumaczenie z greckiego, objaśnienia, skorowidz napisał ks. A. Lisiecki, Poznań, str. XCI—CXIII.

którego współautora uznaje Budnego) „grzeszą ciężkością wysłowienia i rytmu, brakiem podniosłości i gorącego naiwnego uczucia", natomiast pieśni drugiego z nich (ułożonego przez Sudrowiusza w r. 1594 [1]) zawierają „niektóre zwrotki tak piękne, że dorównywają pieśniom Kochanowskiego".

By skończyć z literaturą protestancką wspominam jeszcze o dalszych pracach na ten temat, odnoszących się do w. XVII. Jeden z najstarszych pomników polskiego dziejopisarstwa arjańskiego, rękopiśmienną kronikę łacińską, obejmującą lata 1539—1605 odkrył w bibljotece pałacu arcybiskupów Canterbury „Lameth Palace", opisał i częściowo ogłosił Dr. Kazimierz Dobrowolski (jw.). Autora kroniki domyśla się dr. D. przenikliwie i z dużem prawdopodobieństwem w Gdańszczaninie Mateuszu Radeciusie. — Dr. L. Chmaj wykończył monografję o wybitnym pisarzu protestanckim, szermierzu tolerancji, Samuelu Przypkowskim kreśląc nietylko życiorys, ale charakteryzując również jego stanowisko religijne i filozoficzne, [2]) a historyczną pracę p. t. *Przypkowscy i ich rola w ruchu reformacyjnym,* napisał Wł. Budka (*Reform. w Polsce 13/16*). K. Kolbuszewski uzupełnił swoją „Postyllografję polską XVI i XVII w. (Kraków 1921) opisem i charakterystyką kalwińskiej postylli Bythnera z r. 1655, odznaczającej się pojednawczym tonem wobec katolików, a polemicznym wobec Arjan, w stylu poważnej i suchej, pozbawionej, tak ciekawych w niektórych postyllach, obrazków obyczajowych. (*Z dziejów literatury postyllicznej w Polsce: Postylla Bythnera, tamże*).

Jak widzimy z krótkiego tego przeglądu główna zasługa badań nad literaturą i historją innowierczą w Polsce przypada inicjatywie doskonale redagowanego czasopisma „Reformacja w Polsce". Próbą jej odpowiednika dla studjów katolickich jest założona przez ks. prof. Fijałka „Nova Polonia sacra". Wogóle jednak, poza wysiłkami tego zasłużonego badacza, prace nad historją katolicyzmu w Polsce są mniej liczne. Szczególnie wołające o poprawę jest zaniedbanie studjów nad szesnasto- i siedemnastowieczną literaturą katolicką, tembardziej, że i to, co się ukazuje z tego zakresu nie zawsze stoi na należytym poziomie. Artykuł ks. Białeckiego pod interesującym tytułem *Powodowski a Skarga* (*Przegląd homiletyczny, rok IV, z. 2*), prawda, że mający charakter popularny, jest jednak niczem więcej, jak prawie wyłącznem, i to niedokładnem, streszczeniem wywodów prof. Chrzanowskiego z jego Wstępu do „Kazań sejmowych Skargi", Kraków 1912, str. 18—31, ale... bez podania źródła. Nadto słowa

[1]) Jest to zapewne, jak przypuszcza autorka, ten sam kancjonał, którego datę bibljografowie podawali, jako 1598.

[2]) Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych w. XVII (Spraw. Akad. nr. 1). Rozprawa została wydrukowana następnie w Rozprawach Akademji już z datą 1927 r.

prof. Chrzanowskiego, parafrazujące kazania Powodowskiego, są cytowane jako słowa kaznodzieji!

Skarga należy do literatury religijnej XVII w., choć szerokością zainteresowań, artyzmem, głębią patrjotyzmu przekracza stanowczo przeciętne jej ramy. Te wartości Skargi podkreślił prof. Chrzanowski w swej wspaniałej charakterystyce „Kazań sejmowych", o której wspomniałam już, obszerniej w przeglądzie zeszłorocznym (Polemika z prof. Kotem p. t. *W sprawie Kazań sejmowych Skargi, Kraków, 1926*). — Prawdziwie bibljofilskie wydanie *Pism wszystkich* Skargi, przedsięwzięte z pietyzmem przez Fr. Michalskiego-Iwieńskiego, wzbogaciło się o tom IV, obejmujący pisma, związane z dobroczynną działalnością wielkiego Jałmużnika, a mianowicie: Bractwo Miłosierdzia w Krakowie u św. Barbary zaczęte, o Komorze potrzebnych, Czytania Bractwa Miłosierdzia i Bractwo św. Łazarza. — K. Tyszkowski ogłosił list Skargi do Jana Chodkiewicza, ojca zwycięzcy z pod Chocimia, który świadczy o wcześniejszej, niż przypuszczał prof. Windakiewicz, zażyłości z tą rodziną, a zarazem o nieopuszczającej Skargę nigdy myśli patrjotycznej (*Skarga a Chodkiewicze. Przyczynek biograficzny. Pam. liter.*).

Rozprawa ks. W. Wichera p. t. *Szymon Stanisław Makowski, teolog moralista polski z XVII w.* (*Kielce, nakł. autora*), sumienna i poważna, informuje nietylko o teologu i kaznodzieji, średnich talentów, ale rzutkim i ruchliwym, lecz jest zarazem przyczynkiem do dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego Makowski był uczniem, a potem rektorem.

W mniejszym stopniu, niż literatura religijna, była zależną od Zachodu polska literatura polityczna. Na pewne jej związki z słynnem dziełem Machiavela wskazuje R. Polak, profesor polonistyki w Rzymie; bezpośredniej znajomości pism Machiavela jednak trudno się dopatrzeć, a wpływ jego jest raczej negatywny, gdyż przeważnie tylko „wydrwiwano go i przekręcano jego pogląd w różnych pismach, zwalczających go". Mamy tu więc do czynienia z częstem w literaturze naszej zjawiskiem, że samo nazwisko jakiegoś głośnego obcego pisarza, bez znajomości jego dzieł, staje się hasłem bojowem jednych, celem pocisków drugich. Prof. Pollak zwrócił szczególnie uwagę na dwa zjawiska z zakresu wpływów Machiavela: książkę barokowego pisarza Krzysztofa Piekarskiego p. t. „Cnoty cel, nie ów, do którego zmierza Machiavel", która jest parafrazą, jak wykazuje autor, dzieła jezuity hiszpańskiego, Ribadeneiry i literaturę rokoszu Zebrzydowskiego, szermującą gęsto nazwiskiem „przewrotnego" Włocha.

Zatrzymała nas dłużej literatura religijna i polityczna. Ale w nich skupiła się cała moc staropolskiego piśmiennictwa. Właściwa literatura piękna, poezja, odgrywa rolę skromną. Wszak na-

wet największy jej mistrz, Jan Kochanowski, „słuchaczów prózen, gra za płotem".

Z ogólniejszych prac o poezji polskiego odrodzenia i baroku przychodzi nam zanotować dwie: Pierwsza jeszcze niedrukowana — to dra M. Brahmera: *Petrarkizm w poezji polskiej XVI wieku.* (*Sprawozd. Akad. nr. 2*). Poszukiwania autora doprowadziły do wniosku, że nie można mówić o bezpośredniem naśladowaniu Petrarki w literaturze polskiej, lecz tylko o hołdowaniu modzie literackiej, powstałej pod wpływem poezji wielkiego trecentysty. Wpływy poezji artystycznej włoskiej, a nawet wpływ swobodniejszego „ludowego" tej odłamu można wyśledzić u Kochanowskiego. Wpływy włoskie z francuskiemi łączy liryka Sępa-Szarzyńskiego i Anonima-Protestanta. Z Włoch wyniósł zamiłowanie kunsztownych form S. Grabowiecki. Petrarkizm w Polsce, choć w porównaniu z zagranicą, ubogi, zatoczył szersze kręgi, niż się przypuszcza i ma niewątpliwe znaczenie w rozwoju polskiej liryki artystycznej.

Ważną kwestję, skąd Kochanowski przywiózł swój program poetycki, z Francji, czy z Włoch, poruszył prof. Sinko w pracy, przedstawionej Akademji (*Pokłosie czarnoleskie. Sprawozd. Akad. nr. 8*). Polemizując z przeciwną tezą prof. Windakiewicza i Folkierskiego, skłania się autor stanowczo w stronę Padwy, przypuszczając, że wielki artysta uległ tam zapewne wpływom Speronego, za którego przykładem użył w kilkanaście lat potem wiersza białego, gdy pisał mitologiczną w Polsce tragedję. W dalszym ciągu swego „Pokłosia" kreśli prof. Sinko linję rozwojową twórczości mistrza czarnoleskiego, od przekładów i przeróbek, poprzez „Fraszki" — formę epigramatyczną, leczącą poezję polską z głównej dotychczasowej wady: gadatliwości — „Psalmy", które tę poezję odrywały od właściwej jej dotychczas przyziemności, i „Pieśni". Dalsze, drobniejsze kłosy — to przeciwstawienie się poglądowi Morawskiego, że „Satyr" miał być tylko rozprowadzeniem myśli Myszkowskiego, wypowiedzianych na sejmie 1563 r. i wskazanie źródła Fragmentu 31 w pomnikowem wydaniu pism Kochanowskiego, którem jest 8 Heroida Owidjusza. Charakter rewizji dotychczasowych sądów ma również artykuł Z. Tołwińskiego: *Pieśń świętojańska o sobótce Jana Kochanowskiego. Jednolitość treści i układu.* (*Księga pamiątkowa, Ign. Chrzanowskiemu uczniowie Lubliniacy*). Zdaniem autora „Sobótka" nie jest, jak przeważnie sądzono, zbiorem luźnych pieśni, lecz posiada ścisły związek, zarówno w treści, jak w kompozycji. Zasadniczy jej temat — to obraz życia na wsi polskiej. Kompozycja zaś ta, według autora, a w myśl wskazówek Felińskiego, to układ panien i śpiewanych przez nie pieśni w pary, połączone bądź wspólnym nastrojem, bądź treścią. Panna druga i trzecia stanowią parę, podobnie czwarta z piątą i t. d., zaś panna 12-sta podaje rękę pierwszej i zamyka koło. Ten układ cykliczny powtarza się u Ko-

chanowskiego w „Trenach". Podobnie jak w „Trenach" pieśń ostatnia „Sobótki" ma charakter syntezy całego cyklu.

Bardzo ważnym dla studjów nad Kochanowskim jest wydany przez Wł. Budkę, pod każdym względem wzorowo, tekst przekładu naszego humanisty z „Iljady" (*Monomachja Parisowa z Menelausem przekładania J. K-go. Z rękopisu wydał i wstępem opatrzył Włodzimierz Budka, Kraków, nakł. Tow. mił. książki*). Rękopis, na którym oparł się wydawca, nie jest autografem, lecz odpisem, pochodzącym, według przypuszczenia dra Budki, z lat siedmdziesiątych wieku XVI, a więc wcześniejszym, niż pierwodruk. Dokładne zestawienia tekstów doprowadzają wydawcę do wniosku, że rękopis korzystnie różni się od druku. Jest i bliższy „Iljady" i bardziej wykończony pod względem artystycznym, piękniejszy językiem i stylem. Na podstawie tego ślicznego wydania „Monomachji", które pieści myśl i oko, sąd nasz o Kochanowskim-tłumaczu znacznie się podnosi. [1])

Fragment przekładu Owidjuszowych *Remedia amoris,* popularnych w średniowieczu i uważanych za książkę umoralniającą, dokonany przez drugorzędnego poetę Malchera z Kurzelowa, wydał dr. Skulski w pisowni zmodernizowanej, na podstawie zdefektowanego druku z roku 1584 i poprzedził szkicem o dziejach dzieła Owidjusza w Polsce (*Ovidius albo przeciwko płomienistej miłości ksiąg dwoje przez Malchera Kurzelowczyka w polski język z łacińskiego przełożone, Pam. liter. XXII/XXIII*).

Jako okaz naśladownictwa liryki horacjańskiej w Polsce zanalizował dr. J. Krókowski poemat *Septem sidera,* odsądzając od jego autorstwa, wbrew opinji prof. Birkenmajera, Kopernika. Umieszczając powstanie poematu przy końcu wieku XVI, autor wskazuje na jego pokrewieństwo stylowe i treściowe z praktyką szkolną, poezją i retoryką jezuitów, i przypuszcza, że autorem jest ktoś związany z kollegjum w Brunsberdze. [2])

Do typu poetów horacjańskich należy późniejszy Sarbiewski. Oda jego do św. Stanisława Kostki za szczęśliwy powrót Władysława VI, króla Polski, z Badenu r. p. 1639 (*Claris Olympi...*) w spolszczeniu ks. Karyłowskiego wydana została z pietyzmem i prawdziwie artystycznym smakiem przez Wydawnictwo Tow. Jezusowego. *Kwestja autorstwa hymnów w Officium in gra-*

[1]) „Pieśni trzy J. K-go. O wzięciu Połocka. O statecznym słudze R. P. O uczciwej małżonce. Roku Bożego MDLXXX w Warszawie przez Mikołaja Scharffenbergera wytłoczone, a teraz powtórną podobizną oddane" wydał na II Zjazd bibljofilów Zakład reprodukcji technicznej S. Welanyka w Krakowie. Były one zresztą wydane w podobiźnie dawniej, już w r. 1883.

[2]) De „Septem sideribus" quae Nicolao Copernico vulgo tribuuntur. Cracoviae. Archiwum filolog. Akad. Umiejętn. nr. 5. Por. Sprawozd. Akad. nr. 4: „O przypisywanym Kopernikowi poemacie „Septem sidera". Przyczynek do historji naśladowania liryki horacjuszowej przez poetów polsko-łacińskich XV—XVI wieku".

fiarum actione pro victoria chocimensi, o której pisze pod powyższym tytułem ks. B. Gladysz („Przegląd Teolog. nr. 3), związana jest także z Sarbiewskim. W artykule tym odmówiono autorstwa hymnów Sarbiewskiemu, przypisując je ks. Sebastjanowi Orzeszce (Nucerinus † 1685).[1])

Druga praca ogólniejsza, o której wspomniałam powyżej, odnosi się do poetów polskich wieku XVII. Studjum J. Felickiej p. t. *Epifet i porównanie u poetów polskich epoki baroku, jako wyraz ich wrażliwości na piękno przyrody* (*Płock 1925*)[2]) posiada wartość ze względu na sam przedmiot, tak mało u nas opracowywany. Autorka jednak, zebrawszy sporo materjału i kreśląc interesujące uwagi syntetyczne, nie uzasadnia bliżej tekstami właśnie najważniejszego zagadnienia, a mianowicie pytania, o ile obrazy i epitety poetów XVII w. były ich własnością (a nie reminiscencją literacką), a co zatem idzie, nie rozwiązuje postawionego sobie w tytule rozprawy zagadnienia, czy mogą one być istotnym dowodem ich wrażliwości na piękno przyrody i poprzestaje w tym względzie na ogólnikach.

Z poetów polskich XVII w., których wydaniem zajmowała się w ostatnich latach tylko „Bibljoteka Narodowa", doczekał się opracowania w tem wydawnictwie obecnie Wespazjan Kochowski. W 92 tomie „Bibljoteki" została wydana krytycznie „Psalmodja polska" wraz z szeregiem poezyj lirycznych i fraszek z „Niepróżnującego próżnowania". Wstęp wydawcy Juljana Krzyżanowskiego przybrał charakter małej monografji (wydanej również w osobnej odbitce p. t. *W. K. Szkic literacki*). Autor jej położył szczególny nacisk nie na biografję, opracowaną szczegółowo przez prof. Czubka w r. 1901, lecz przedewszystkiem na analizę literacką utworów, nie wyłączając pomijanych zwykle łacińskich „Annałów", które określa jako rzecz o charakterze pamiętnikarskim. Najwięcej wnikliwości wniósł autor w analizę „Psalmodji", którą uważa słusznie za koronę twórczości poety, a zarazem za syntezę filozofji praktycznej starca, skłaniającego się z pogodną religijną rezygnacją i spokojem ku zachodowi życia. Posiadając wiele cech wspólnych z współczesnymi, które go czynią postacią typową, górował wszakże Kochowski nad nimi żywem poczuciem rycerskiej wielkości wieku, w którym przyszło mu żyć. Stąd też zapewne pochodzi, że cykl psalmów, opiewających zwycięstwo wiedeńskie, stał się osią krystalizacyjną w kompozycji „Psalmodji". W badaniach bowiem nad genezą utworów Kochowskiego doszedł dr. Krzyżanowski do wniosku, że „Psal-

[1]) Ten sam autor rozwiewa przypuszczenia niektórych dawniejszych badaczy, jakoby rękopisy utworów Sarbiewskiego, przechowywane w Bibljotece Watykańskiej, były jego autografami. („O rzekomych rękopisach S-go w Bibl. Watykańskiej", Ruch liter. 5).

[2]) Jest to część rozprawy doktorskiej dla Uniwersytetu fryburskiego p. t. „Obrazy przyrody w literaturze polskiej XVII wieku".

modja" ma charakter jednolity i powstała w r. 1693, i nie można, jak sądzono dawniej, wiązać powstania poszczególnych psalmów chronologicznie z wypadkami, do których się odnoszą. To samo zresztą można powiedzieć i o „Niepróżnującem próżnowaniu". Określenie roli i znaczenia „mesjanizmu" Kochowskiego na tle późniejszej literatury polskiej, oraz syntetyczna charakterystyka człowieka i pisarza należą do najbardziej interesujących ustępów pięknej rozprawy.

Rozważną mądrość życiową doświadczonego ciężko przez Opatrzność Wacława Potockiego podkreśla w krótkim artykule Jan Śmieciuszewski i zestawia na dowód szereg urywków o charakterze aforyzmów z pierwszego tomu „Ogrodu fraszek", w którym poeta, licząc się z czytelnikiem, obok „brydni" przemycał swe przemyślane i poważne rady. Są tam istotnie i spostrzeżenia trafne i myśli szlachetne. (*Kwiecie myśli z „Ogrodu" W. P-go, Księga pam. Ignacemu Chrzanowskiemu*).

Powieść w dawnej Polsce, bo nie można powiedzieć: dawna powieść polska, skoro niemal wszystko, co znamy w tym zakresie, to przeróbki lub tłumaczenia, jest przedmiotem owocnych studjów J. Krzyżanowskiego. W ubiegłym roku obdarzył nas większą pracą z tego zakresu p. t. *Romans pseudo-historyczny w Polsce wieku XVI* (*Kraków, Prace hist.-liter. nr. 25*). Właściwym tematem tej rozprawy jest szczegółowa analiza wraz z historją i zagranicą i u nas dwóch głównych powieści pseudohistorycznych t. j. romansu fantastycznego o Aleksandrze Wielkim „Historia de preliis" i Historji trojańskiej, niejako apokryfu dzieła Homerowego, oraz drobniejszych utworów: „Żywotów filozofów", przełożonych przez Bielskiego, „Historji spraw Atyle" Olaja, przełożonej przez Bazylika i wreszcie „Historji prawdziwej o przygodzie żałosnej Książęcia Finlandzkiego"; powieść ostatnia to, wyjątkowo, oryginalny utwór polski, napisany z talentem przez nieznanego autora. Autor nie poprzestaje jednak na tem: po omówieniu każdego z utworów zastanawia się nad wpływem, jaki wywarł on na piśmiennictwo polskie, a rozważania te prowadzą do bardzo ciekawych rezultatów, gdy n. p. zostaje uzasadniony wpływ „Historji trojańskiej" na „Odprawę posłów greckich". Ale nie koniec na tem. Gruntowna rozprawa J. Krzyżanowskiego daje znacznie więcej, niż zapowiada tytuł. W rozdziale początkowym kreśli autor ciekawy zarys historji romansu polskiego w XVI i XVII w., poprzedzony charakterystyką i definicją jego rodzajów, oraz program pracy nad tym tematem, w dodatku zaś dołącza najdokładniejszą chronologiczną bibljografję romansów polskich XVI w., obejmującą 71 pozycyj. W całości można uważać książkę Krzyżanowskiego za wstęp do syntetycznej historji romansu staropolskiego, do której napisania jest autor doskonale przygotowany. Jednym z rozdziałów tej przyszłej

historji jest zapewne wyczerpująca rozprawa ogłoszona przez Krzyżanowskiego w „Pamiętniku literackim" p. t. *Powieść o Marchołcie* (*Szkic z dziejów romansu staropolskiego*), kreślona z szerokiem uwzględnieniem tła historyczno-literackiego. Inną powieść, przetłumaczoną i wydaną w Polsce około r. 1570, pochodzenia niemieckiego p. t. *Fortunat* wydał Krzyżanowski w „Bibljotece pisarzów polskich Akademji (nr. 78), opatrując ją starannym słowniczkiem. Fortunat pochodzi ze sławnego „klocka" rawskiego, odnalezionego przez Krzyżanowskiego w r. 1924. Zbiór ten zawierał też „Poncjana" i „Historje rzymskie" w wydaniach stosunkowo późnych z r. 1566. Znane były dawniej wydania wcześniejsze tych powieści: „Poncjan" z r. 1540 i „Historje rzymskie" z r. 1543, przechowane w Bibljotece monachijskiej, egzemplarz ich uchodził jednak ostatnio za zaginiony. Jednakowoż w ostatnim numerze „Ruchu literackiego" (nr. 10) pojawił się artykuł prof. Brücknera, zestawiający owe pierwsze wydania ze znalezionemi w „klocku" rawskim. Czy artykuł ten oznacza radosną wieść, że ów zaginiony egzemplarz się odnalazł? Oby tak było! Prof. Brückner nie mówi tego wyraźnie, ale podaje sygnaturę książki, i poleca wziąć ją za podstawę wydania.[1]) Jeszcze jedno wydanie i ocalenie przez to rzadkiego zabytku mamy do zawdzięczenia Krzyżanowskiemu. Jest nim przedruk najstarszego wydania „Sowizdrzała", odnalezionego przez K. Piekarskiego w Bibljotece Jagiellońskiej (*Z dziejów Sowizdrzała w Polsce.* W książce: *Ign. Chrzanowskiemu uczniowie lubliniacy i osobno*). Wydawca wspomniawszy, że „Sowizdrzał" był w Polsce nadzwyczaj popularnym romansem błazeńskim, którego wpływ odnaleźć można u najbardziej znanych pisarzy, ustala mniej więcej czas powstania odnalezionego druku: na podstawie danych językowych dochodzi do wniosku, że to druk z zachowanych w Polsce najstarszy. Przedruk obecny zachował wiernie właściwości ortograficzne oryginału. — Jak widzimy więc plon w tak zaniedbanej dotychczas, a tak interesującej dziedzinie staropolskiej powieści, jest niemały.

Inny, nadzwyczaj charakterystyczny zabytek kulturalny polski, tragedja żebracza z r. 1552, zachował się w drobnych zaledwo fragmentach [wydanych przez Badeckiego w księdze pamiątkowej ku czci Balzera, 1925]. Możnaby ją wszakże zrekonstruować na podstawie tłumaczeń bardzo popularnych w literaturze czeskiej. Pisze o nich Jan Máchal w artykule *Polská tragedya žebracza v české literature* (*Przew. bibl. 6*) i stwierdza, że najstarsze wydanie czeskie z r. 1573 jest niemal dosłownym przekładem z polszczyzny.

Ostatnie utwory zbliżają nas do literatury mieszczańskiej, która doczekała się tak wspaniałej monografji bi-

[1]) „Poncjan" z r. 1540 i „Historje rzymskie" z r. 1543.

bljograficznej, opracowanej w r. 1925 przez Badeckiego. Kilka uzupełnień do niej ogłasza L. Simon w *Ruchu literackim* (nr. 8), uzyskawszy je na podstawie poszukiwań w bibljotece uniwersytetu wileńskiego. Są to wydania, do których Badecki nie dotarł; w szczególności zasługuje na uwagę najstarsze wydanie „Nędzy z biedą", oraz zupełnie nieznany utwór, którego charakterystyczny tytuł „Naema [s] abo wiersz żałosny na śmierć Wielmożnego Pana, Jego M. P. Matysa Odludka, książęcia ultajskiego, wielkiego hetmana łotrowskiego", każe spodziewać się więcej, niż daje w istocie jego treść i forma.[1]) *Nieodszukane pierwodruki literatury mieszczańskiej w Polsce XVII wieku,* wraz z wiadomościami o nich zestawił sam Badecki w „Pam. liter." w celu zachęcenia badaczy do poszukiwań w bibljotekach. Przychodzi teraz kolej na wydanie ocalonych zabytków, które podejmuje pod redakcją Badeckiego tak zasłużone Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Redaktor przedstawił już publiczności szczegółowy *Program pierwszego, zbiorowego wydania literatury mieszczańskiej XVII w. (Lwów, Ossol.),* dodając doń szereg podobizn tytułów. Jeden z wierszy, które wejdą do tego wydania, a mianowicie makaroniczny *Carmen polsko-latinum cechu pijackiego Iodkone Lithuano authore* [z r. 1600] wydało Towarzystwo Miłośników książki w Krakowie, a zabawną *Mieszczańską anegdotę o Czechu,* wyjętą ze zbioru fraszek A. Wodzisławczyka z r. 1613, K. Badecki (Przew. biblj. 6). Wobec tych świetnych zamierzeń wydawniczych ogarnia żal, że inne utwory piśmiennictwa staropolskiego, kulturalnie może niemniej ważne, a pod względem intelektualnym i etycznym bez porównania od „literatury mieszczańskiej" wyższe, pogrzebane oddawna i pyłem okryte, nieprędko, jak się zdaje, zmartwychwstaną, by wyjść z ciemnic bibljotecznych. Należą do nich i polskie dzienniki podróży, które zaczęto wydawać w ostatnich czasach. Że na tem polu niejedno jeszcze jest do zrobienia, wskazuje M. Hartleb w artykule: *Znaczenie polskich dzienników podróży w. XVI i XVII jako źródeł do ówczesnej kultury polskiej i zachodniej — potrzeba ich wydania* (*Pamiętnik Zjazdu historyków j. w.*). Znaczenie dla dziejów kultury i dziejów języka posiadają też książki w rodzaju „Kuchmistrzowstwa", które w fragmencie z XVI w. odnalazł i wydał Wolski w r. 1891; obecnie okazuje się, że jest ono przekładem z czeskiego, jak tego dowiódł, zestawiając teksty, uczony czeski C. Zibrt (*Polské Kuchmistrzostwo prekladem staroceského Kucharstvi Pavla Severina z r. 1535. Przewodnik Bibljogr. 6 i osobno*).

---

[1]) Nieznane materjały do historji literatury mieszczańskiej w Polsce XVII wieku (Ruch liter. nr. 8).

3. Wiek Oświecenia.
(Pisarze polityczni: Konarski, Staszic; poezja, teatr.)

Głównym twórcą „Wieku oświecenia" w Polsce jest ks. Stanisław Konarski. To nie ulega chyba wątpliwości. Rok ostatni przyniósł pierwszą obszerną i gruntowną monografję o wielkim reformatorze pióra prof. Konopczyńskiego.[1]) Autor, opierając się na materjałach, zebranych przez ś. p. St. Krzemińskiego i na własnych, mozolnych poszukiwaniach w archiwach zagranicznych i krajowych, o czem świadczą obfite załączniki, obejmujące sto kilkanaście pozycyj, przedstawił biografję swego bohatera, uwydatniając w jej przebiegu różnostronne kierunki i szczegóły jego działalności w związku z szeroko uwzględnionem tłem historycznem. Monografja jest w doborze materjału i metodzie niemal wyłącznie historyczną i to jest najwłaściwsze stanowisko dla oświetlenia postaci Konarskiego. Trudno mi wdawać się w ocenę metod pracy. Nie mogę również zdać sprawy, o ile bezstronne jest stanowisko autora w przedstawieniu sporu Konarskiego z Jezuitami i nuncjuszem. Literacką działalność wielkiego Pijara rozpatruje prof. Konopczyński w związku z jego czynem praktycznym, zwracając uwagę na artystyczną stronę utworów tylko przygodnie. Dla historyka literatury ma przedewszystkiem znaczenie ustalenie w kilku wypadkach spornego autorstwa i wyjaśnienie genezy dzieł Konarskiego w wiecznie żywym, gorącym nurcie aktualnych wydarzeń politycznych z jednej strony, a zamiarze systematycznego powolnego oddziałania na przyszłe pokolenia z drugiej. Rysują się również w przedstawieniu prof. Konopczyńskiego i bliższe i dalsze skutki ważkich dzieł tego, co „odważył się być mądrym". W całości monografja o Konarskim jest dziełem podstawowem. Napływ nowych materjałów (sam autor przyznaje, że nie wszędzie udało mu się dotrzeć) i nowych może prac tego jej charakteru nie zmieni.

Dobry, żywo pisany artykuł informacyjny o Konarskim zamieścił w „The Slavonic Review" doktor Uniwersytetu Jagiellońskiego, p. Willam Rose *(St. K. Preceptor of Poland, vol. IV, 1925/6, nr. 10).*

Bogaty i dojrzały plon przyniosła setna rocznica zgonu Staszica, którego niemal genjalna, wielostronna działalność zainteresowała dziś uczonych z najrozmaitszych dziedzin wiedzy. Jest to głównie zasługą energicznego komitetu jubileuszowego, który utworzył się w Lublinie, niedalekim od pamiętnego niezwykłą funkcją Staszicowskiego Hrubieszowa. Obok szeregu innych wydawnictw, postanowił Komitet wydrukować monumentalną księgę pamiątkową, która zdołała zgromadzić współpracow-

[1]) St. K. Warszawa, Wydawn. Kasy im. Mianowskiego.

ników o pierwszorzędnych nazwiskach. Księga ta niestety nie ukazała się jeszcze w świecie literackim i tylko pojawiające się już odbitki z poszczególnych jej artykułów, świadczą o wysokim poziomie prac, które obejmie. Oprócz prac syntetycznych i drobniejszych przyczynków, które zreferujemy poniżej, wydano w roku staszicowskim w sposób wzorowy najważniejsze teksty jego dzieł, a mianowicie „Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego" i „Przestrogi dla Polski", opracowane przez St. Czarnowskiego, w „Bibljotece narodowej", a „Pisma pedagogiczne Staszica", w opracowaniu Kukulskiego, staraniem Komitetu.

Najwybitniejszem niewątpliwie dziełem, które o Staszicu zostało napisane, a jednem z najwybitniejszych w dość wogóle ubogim, jak widzimy, zeszłorocznym dorobku wydawniczym, jest Czesława Leśniewskiego: *Stanisław Staszic. Jego życie i ideologja w dobie Polski niepodległej (1755—1795)* (*Warszawa, Nakł. Tow. nauk. i Gebethnera i Wolffa, Rozprawy histor. Tow. nauk. warsz.).* Rozprawa to prawdziwie źródłowa. Autor, przystępując do napisania monografji o Staszicu, gdyż nią stanie się jego dzieło, gdy będzie ukończone, zbadał archiwa krajowe i zagraniczne, zanalizował krytycznie prace poprzedników i wyłączył z nich szereg błędów [1]) i nieścisłości, tak, że własne jego wywody budzą zaufanie. Ustalenie faktów z życia wielkiego Polaka i sprostowanie zakorzenionych błędów już samo przez się stanowiłoby o wartości dzieła, zawiera ono jednak przedewszystkiem nową, krytyczną biografję oraz wszechstronny obraz poglądów i twórczości autora „Przestróg dla Polski". Pragnąc oświetlić wszelkie wpływy, działające na Staszica i dotrzeć do wszelkich źródeł jego wiedzy i twórczości, p. Leśniewski nawiązuje wszędzie życiorys Staszica do otaczającego go życia kulturalnego i politycznego. Przedstawia w szczególności atmosferę umysłową Francji podczas pobytu w niej naszego pisarza, i rozpatruje dokładnie i sumiennie wpływ Buffona na charakter filozofji i zakres zainteresowań polskiego uczonego i myśliciela. Niemniej cenne są uwagi o całokształcie życia polskiego, wśród którego przyjdzie Staszicowi działać, zwłaszcza jasno naszkicowana sylwetka Andrzeja Zamoyskiego, którego wpływ na twórczość Staszica nie może ulegać wątpliwości. Po doprowadzeniu życiorysu Staszica do roku 1795, przystępuje autor do rozpatrzenia, na tle jego pism, jego poglądów teoretycznych na religję, na sprawy społeczne i polityczne, na przeszłość i teraźniejszość Polski, a wreszcie omawia jego wskazania na przyszłość, by zakończyć syntezą. Przez swój encyklopedyzm, racjonalizm, optymizm jest Staszic typowym przedstawicielem filozofji Oświe-

[1]) Najważniejszem jest ostateczne rozwianie legendy, jakoby wydane przez Kraushara w r. 1903 dzienniki podróży zagranicznej były w całości dziełem Staszica. Autor przyznaje mu autorstwo tylko I części II tomu, zamierzając w przyszłości sam wydać dziennik Staszica krytycznie.

cenia. Od filozofów zachodnich różni go wszakże nadewszystko głęboki patrjotyzm. Jest on podobnie, jak u Konarskiego, pobudką i tłem wszystkich jego pism. — W całości jest książka Leśniewskiego dziełem pierwszorzędnem, daje najgruntowniejszy i najwszechstronniejszy obraz Staszica na tle czasu.

Wcześniej niż książka Leśniewskiego pojawił się życiorys Staszica, napisany przez prof. Hahna *(St. St. Życie i dzieła, Wydawn. Komitetu... Lublin)*. Autor, niezależnie od badań Leśniewskiego, prostuje niejeden błąd dawniejszy, do szczegółów wątpliwych w biografji Staszica odnosi się ostrożnie, a sam podaje też fakty nieznane. Do pierwszego zakresu należy przesunięcie daty pobytu Staszica zagranicą na rok 1778/9, do ostatniego wiadomość o uwięzieniu Staszica przez Igelströma podczas rozruchów warszawskich w r. 1794. Ksiażka Hahna, uwzględniająca sumiennie literaturę przedmiotu, posiada znaczenie naukowe, a odznaczając się zwięzłością, jasnem i pięknem przedstawieniem przedmiotu, nadaje się do szerszego rozpowszechnienia.

Prócz książki Hahna przyniósł rok jubileuszowy kilka bardziej popularnych zarysów biograficznych, wśród nich wydaną w roku zeszłym książkę St. Cieszkowskiego (Warszawa. Bibl. Domu polskiego) i broszurę M. Gawlika (Lwów, Ossolineum), który podkreśla zwłaszcza społeczne zasługi twórcy Hrubieszowa. Wyróżnia się wśród nich dodatnio praca B. Suchodolskiego przez swój charakter rewizjonistyczny i ton odbijający żywo od pochwalnego chóru. *(St. St. na tle epoki. Rolą Oświecenia w odrodzeniu Polski XVIII wieku.* Warszawa. Odb. ze Sprawozd. gimn. I). Autor zamierza dowieść dwóch tez: 1) że odrodzenie Polski w drugiej połowie XVIII w. było wynikiem samodzielnego, do głębin socjalnego życia narodu sięgającego odruchu, a Oświecenie francuskie racjonalistyczne, antireligijne i rewolucyjne odegrało tu, gdzie trzeba było budować, a nie burzyć, rolę raczej hamującą, niż pomocną i twórczą i że 2) wpływ utylitaryzmu Oświecenia oddziałał ujemnie na energję społeczną, na patrjotyczny szeroki rozmach reformatorski Staszica, ścieśniając z biegiem czasu jego pole widzenia do abstrakcyjnej ludzkości, a jego działalność do ograniczonej w zakresie swego działania dobroczynności. Ograniczając do minimum biografję, kładzie autor cały nacisk na analizę psychologiczną. Tezy jego, jak to wypływa z natury tego rodzaju prac, przedstawione nieco jednostronnie, zasługują niemniej, zwłaszcza pierwsza, bardzo na uwagę i powinny wywołać instruktywną dyskusję.

Z przyczynków do biografji Staszica najważniejsze są artykuły Dra Z. Kukulskiego, oparte na badaniach archiwalnych, a mianowicie *Lata szkolne S. (Odbitka z Księgi pam. Ignacemu Chrzanowskiemu... j. w.)* i *Trzy dokumenty z życia S. (odbitka z Księgi zbior. Stanisław Staszic p. w.),* które wyświetlają nieznane lub bałamutnie przedstawiane przez poprzednich biogra-

fów lata młodości i studja szkolne późniejszego uczonego prezesa Towarzystwa Przyj. nauk. [1])

Jednym z ważniejszych przyczynków staszicowskich jest opublikowany przez Iwaszkiewicza fragment dziennika Staszica, a mianowicie notatka jego z r. 1800, zawierająca treść bardzo interesującej rozmowy z Marcinem Badenim o insurekcji z r. 1794. (Kurjer warsz. nr. 1). Do rzadkości należą autografy Staszica, to też cenny jest artykuł W. Hahna opisujący drobiazgowo dwadzieścia przeszło kart, znajdujących się w Bibljotece Uniwersyteckiej we Lwowie *(O fragmentach rękopiśmiennych przekładu Iljady, Rodu ludzkiego i Uwag do Rodu ludzkiego Stanisława Staszica, Lublin, odbitka z Księgi pam.)*. Rękopisy te, ważne dla ortografji i stylu Staszica, potwierdzają znaną niezwykłą jego dbałość o ostateczne wykończenie poematu, w którym zamierzał przedstawić swą historjozofję. [2])

To też „Ród ludzki" wziął za podstawę prof. W. M. Kozłowski, zamierzając przedstawić *Poglądy filozoficzne Stanisława Staszica* (Lublin odbitka z Księgi zbior. j. w.). Przed przystąpieniem do skreślenia historjozofji Staszica, dał zarys prądów filozoficznych XVIII w., po czem zestawił główne założenia filozoficzne, zawarte na początku „Przestróg", których bliskość z „Rodem ludzkim" jest znaczna. Wyliczył więc kolejno poglądy autora tych dzieł na kosmos, na człowieka i na społeczeństwo, wskazując krótko na pochodzenie każdej idei. Ogromna erudycja filozoficzna autora umie wskazać źródło każdego niemal poglądu Staszica, ale, wskutek trzymania się tekstu poematu Staszicowskiego i komentowania kolejno każdej księgi, obrazu filozofji Staszica wszechstronnego, a nadewszystko przejrzystego, nie daje. Jedna zdobycz rozprawy jest niewątpliwą; jest nią wykazanie ścisłego związku filozofji Staszica z ideami wieku Oświecenia we Francji.

Różne strony poglądów teoretycznych Staszica zainteresowały kilku badaczy. Na pierwsze miejsce w tym zakresie wysuwa

---

[1]) Ks. Kaźmierski z Szamotuł, który odnalazł dokumenty, związane ze sprawą mianowania Staszica kanclerzem kolegjaty szamotulskiej, twierdzi, że nie pobierał on nigdy dochodów, związanych z tą godnością („Dwa dokumenty wielkopolskie o S." Kurjer pozn. nr. 64).

[2]) Potwierdzają to również egzemplarze korektowe niektórych tomów, z których jeden odnalazł W. Hahn w Lublinie w Bibl. im. Łopacińskiego, a drugi (pierwsza korekta) Dr. Barycz w Akademji Umiejętności w Krakowie (Egzemplarz korektowy „Rodu ludzkiego", Kraków, nakł. R. Wiskidy). Wiadomość o wydrukowaniu 7, 8 i 9 tomu pism Staszica (zawierających „Ród ludzki") bez zezwolenia cenzury na odpowiedzialność autora w r. 1819/20 podaje St. Małachowski-Łempicki w „Ruchu literackim" nr. 10 („Nielegalne wydanie pism St. St."). To była może jedna z przyczyn, dla których Staszic wydania swych pism nie puścił w obieg księgarski.

się artykuł M. Starzewskiego: *Teorja społeczno-polityczna Staszica a Jan Jakób Rousseau. (Przegląd współczesny, nr. 46 i 47).* Autor artykułu, dobrze przygotowany do podjęcia swego tematu poprzedniemi swemi pracami o Russie, wychodzi z założeń rewizjonistycznych. Pierwszy problem, nad którym się zastanawia, to pytanie, czy rozdźwięk pomiędzy teoretyczną konstrukcją społeczno-polityczną, a wskazaniami praktycznemi reformy ustroju Polski, którego dopatrywano się w „Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego" i w „Przestrogach dla Polski", istnieje rzeczywiście? Skonstruowawszy na podstawie rozrzuconych uwag Staszica jego teorję społeczno-polityczną i zestawiwszy ją z jego postulatami praktycznemi odpowiada autor na pytanie to przecząco. Drugi problem: stosunek Staszica do Russa, rozpatruje autor w szczegółowym, jasnym a wnikliwym wywodzie, dochodząc do wniosku, że podstawa filozoficzna teoryj obu autorów jest różna, chociaż wypływające z niej wnioski okazują w niektórych punktach zgodność. A zatem ani zupełna zależność teorji społeczno-politycznej Staszica od Russa, jak to przyjmowano powszechnie, ani, podkreślana przez niektórych autorów, zupełna w tym względzie samodzielność Staszica, nie okazuje się właściwem ujęciem zagadnienia. *Społeczno-polityczna ideologja Staszica* jest również tematem artykułu A. Widomskiego (Sprawozd. I gimn. męsk. Magistr. m. st. Warszawy); o sprawy te potrąca także H. Mościcki, omawiając *Staszicowskie przestrogi dla Polski. (Tygodn. Illustr. nr. 3)* i J. Dmochowski, pisząc o *Poglądach ekonomicznych St.* (tamże).

Gruntownego omówienia *Uwag nad życiem Jana Zamoyskiego* dokonał St. Czarnowski we wstępie do pierwszego krytycznego, źródłowego wydania tego głównego dzieła Staszica („Bibl. Nar." nr. 90). Wstęp ten jest oryginalną naukową rozprawą, która uwzględnia zarówno tło historyczne, jak genezę i ideową i praktyczną zawartość „Uwag". Ta praktyczna, aktualna, paląca potrzeba ratowania ojczyzny jest najsilniejszym czynnikiem zarówno w genezie, jak w zawartości dzieła. Część teoretyczna jest, według Czarnowskiego, nie związaną z nią organicznie nadbudową. W podkreśleniu wpływu Buffona na wywody Staszica idzie Czarnowski za wskazówką Leśniewskiego, przekonująco uwydatnia współudział myśli Andzeja Zamoyskiego, z którym Staszic, pisząc swe dzieło, codziennie obcował, a którego postulaty, wygłoszone na sejmie 1774 r., jak i działalność społeczna, dziwnie zgadzają się z myślami Staszica. Uwydatnienie rozległego wpływu „Uwag" na myśl prawodawczą polską uzupełnia szereg elementów wszechstronnej i cennej rozprawy.

Równie świetny jest wstęp p. Czarnowskiego, poprzedzający jego wydanie *Przestróg dla Polski* („Bibl. nar." nr. 98). Ogranicza się w nim autor do charakterystyki „Przestróg" jako dzieła, które wyrosło bezpośrednio w gorącej atmosferze Sejmu czteroletniego

i jest najpełniejszym, a zarazem najmędrszym wyrazem opinji ogółu polskiego (już nie szlacheckiego tylko), tej opinji, której głos na tok obrad sejmowych zaczynał już wpływać wszechwładnie. Dzieło Staszica było ostrogą, która pobudziła słabnący zapał posłów; było energicznym i skutecznym głosem zachęty, by, korzystając ze sprzyjających warunków politycznych, dokończyć wielkiego dzieła reformy. To też istotna zbieżność idej staszicowskich z działalnością Ignacego Potockiego nasuwa autorowi hipotezę, że dzieło Staszica powstało w porozumieniu z projektodawcami reform i miało na celu przygotowanie opinji do ich przyjęcia. Nie był jednak Staszic bezpośrednio w służbie żadnego stronnictwa, gdyż cechuje go niezwykła niezależność sądu. Nie należy również tłumaczyć jakimkolwiek oportunizmem sprzeczności między głoszoną przez Staszica teorją, a jego wskazaniami praktycznemi. Był on przekonany, że ideały teoretyczne są zawsze celem, do którego należy dążyć, ale życie wymaga środków działania możliwych do zrealizowania w danych warunkach. Obok wartości praktycznej podnosi bowiem autor Wstępu słusznie znaczenie filozoficzne „Przestróg", najgłębszej książki z tego czasu. Nawiązanie „Przestróg" do idej rewolucji francuskiej, której dalszego rozwoju Staszic nie mógł jeszcze przewidzieć, a której wartość autor może przecenia, stanowi uzupełnienie doskonałej charakterystyki i dzieła i czasu, który je wydał. — Edycja obecna „Przestróg" jest pierwszem wydaniem krytycznem, opartem na jednotomowej edycji z r. 1790, pełniejszej i bardziej bezpośrednio zbliżonej do dziejowej współczesności, niż wydanie „z ostatniej ręki".

Staszic jest przedewszystkiem politykiem i to politykiem czynnym, mimo, że jego stan mieszczański nie pozwolił mu brać w czynnej polityce bezpośrednio udziału. Inne strony jego działania i jego duszy mają mniejsze znaczenie.

Religijność księdza St. Staszica omówił W. Hahn (Włocławek, odbitka z Ateneum kapłańskiego, t. 17). Widzi on u filozofa stopniowe przejście od początkowej zgody z zasadami katolickiemi do sprzeczności, występujących w „Rodzie ludzkim". *Stanisława Staszica nauka moralna* jest przedmiotem studjum L. Kamykowskiego (Odb. z księgi zbiorowej „St. Staszic), *St. Staszic jako pedagog* jest treścią artykułu W. Hahna (Ziemia nr. 2), który zestawia krótko system pedagogiczny reformatora, głównie na podstawie pierwszego rozdziału „Uwag". Artykuł pod tym samym tytułem ogłosił K. Wasiak (Sprawozd. gimn. m. Warszawy j. w.).

Wszystkie wypowiedzenia się Staszica na tematy pedagogiczne objęło znakomite, wzorowo dokonane, wydanie jego *Pism pedagogicznych,* w którem wydawca Z. Kukulski z wielką sumiennością, znastwem i umiłowaniem przedmiotu zebrał i objaśnił nietylko rzeczy znane i drukowane dawniej, ale i cały szereg nowych tekstów rękopiśmiennych, wydobytych z archiwów. Te

nowe teksty odnoszą się przedewszystkiem do praktycznej, organizacyjnej działalności Staszica, jako jednego z najczynniejszych członków Izby Edukacyjnej (1807—1812). Rewelacją niemal jest odkrycie, że, jak się okazuje, Staszic był twórcą prawie wszystkich planów organizacyjno-szkolnych Izby, będących podwaliną późniejszego rozwoju szkolnictwa. Wydawnictwo poprzedza piękna przedmowa prof. Chrzanowskiego, kreśląca zasadnicze linje pedagogiki staszicowskiej.[1]) Sylwetka Staszica, jako organizatora nauki, pełnego energji, a przejętego zawsze myślą patrjotyczną, występuje jasno w artykule dra Fr. Bielaka *Prace kierownicze S-a w Warsz. Tow. przyj. nauk (Lublin, odbitka z księgi zbior. St. St.).*

Inne strony działalności Staszica tak bogatej i wszechstronnej, jak n. p. działalność jego społeczną i oświatową, zasługi naukowe, jako przyrodnika i inne, oświetlono w szeregu artykułów jubileuszowych, drukowanych w czasopismach. Niektóre pisma poświęciły tej wielkiej postaci specjalne numery rocznicowe. Wśród nich wysuwa się bogaty numer *Głosu Lubelskiego* (z 17/I) z syntetycznemi artykułami Z. Kukulskiego i J. Krzyżanowskiego, nr. 4 *Myśli Narodowej* z takimże pięknym artykułem Al. Świętochowskiego i nr. 6 z interesującym artykułem T. Grabowskiego: *Staszic na tle swej epoki, Tygodnik Illustrowany* z 16/I, *Ziemia* nr. 2 i w. i.

Specjalnie interesujące dla nas są artykuły, odnoszące się do Staszica, jako pisarza. Wśród nich najciekawsze są: T. Sinki *Staszic jako poeta (Illustr. Kurjer Codz. 18, Dodatek),* Z. Bielińskiej *Krajobraz w „Rodzie ludzkim" Staszica* (*Głos Lubelski z 17/I*), F. Gucwy *Cechy językowe S-a* (*tamże*), wreszcie poruszające sprawę oddziałania Staszica na literaturę: L. Kamykowskiego *Staszicowa Oda do młodości* (*j. w.*), t. j. wpływ jego idej na Mickiewicza i F. Araszkiewicza *Oddźwięk idei staszicowskich w „Popiołach" Żeromskiego* (*tamże*).[2])

O wiele ciszej, niż rocznica Staszica, jak to zresztą stoi w prostym stosunku do zasług obydwu, przeszła setna rocznica śmierci najpopularniejszego w swoim czasie poety, Franciszka Karpińskiego. Bardzo interesujące są artykuły Fr. Stopy, oświetlające mało znaną stronę twórczości „poety serca". W jednym z nich stara się autor zanalizować i scharakteryzować *Stanowisko filozoficzne Karpińskiego* (*Przegląd filozoficzny, zesz. 1/2*), opierając swoje wywody głównie na umiłowanej książce poety p. t. „Rozmowy Platona z uczniami swoimi" (Grodno 1802). Okazuje się z nich, że Karpiński był jednym z pierwszych w Polsce

[1]) Por. również artykuł prof. Chrzanowskiego w „Myśli Narodowej" nr. 4, powtarzający zasadnicze myśli Przedmowy.

[2]) Innego wielkiego „preceptora" Polski z tego czasu przypomniał Władysław Lubicz [pseud.] w artykułach *Dziesięciolecie reform i rządów ks. Hugona Kołłątaja w Uniw. Jagiellońskim 1776 - 1786.* (Czas nr. 214, 215), nawołując do godnego uczczenia rocznicy jego pracy w „Alma mater".

pisarzy, którzy dążyli na przełomie XVIII i XIX w. do ujęcia nowszych prądów myśli w samodzielną syntezę; u Karpińskiego zawiera ona wyraźne przejawy dokonującego się w życiu umysłowem Europy przesilenia racjonalizmu. Widać to i w teorji poznania poety, który obok rozumu przyjmuje intuicję, jako wyraz instynktu, a nawet waha się, czy nie postawić go ponad rozumem, jak również i w jego etyce, której podstawą jest miłość, dość ciasno zresztą pojmowana. Czy idee religijne Karpińskiego zostały przez autora dość ściśle przedstawione, trudno mi osądzić: nie wydaje mi się jednak dostatecznie uzasadnione przypuszczenie u Karpińskiego wiary w metempsychozę, a więcej jeszcze w preegzystencję dusz, podobnie jak upatrywanie w jego poglądach historjozoficznych zarodów mesjanizmu polskiego. *Idee pedagogiczne Karpińskiego,* rozpatrzone przez p. Stopę w drugim artykule (Muzeum, zesz. 3), są wielce charakterystyczne dla kultury umysłowej wieku Oświecenia w Polsce, dlatego że ich głosiciel rozszerza utylitarne formuły pedagogiczne zachodnio-europejskie ideą patrjotyzmu i dzięki temu kreśli program wychowania w każdym szczególe narodowego. Autor artykułu, który informacje o systemie pedagogicznym Karpińskiego opiera na tegoż liście do Szczęsnego Potockiego „O szczęściu człowieka w towarzystwie, czyli o Rzeczypospolitej" (1787), widzi nadto w ideach pedagogicznych poety wiele rzeczy, owianych duchem nowoczesnym, które są jakby przeczuciem dziś jeszcze nawet nie wszędzie zrealizowanych pomysłów.

Oprócz p. Stopy uczciła setną rocznicę śmierci Karpińskiego również „Bibljoteka narodowa", wydając w tomie 89 *Wybór poezyj* opracowany bardzo starannie przez Władysława Jankowskiego, a poprzedzony życiorysem i sylwetką poety, nakreślonemi w sposób bardzo zajmujący, a zarazem bezstronny. [1])

Niebardzo pamięta się o tem, że gorący patrjota i działacz polityczny, Józef Wybicki, był również nienajgorszym poetą. Jedna tylko pieśń jego, „Jeszcze Polska nie zginęła", stała się popularną. Ale tej popularności mógłby pozazdrościć jej twórcy największy genjusz ludzkości, bo jest ona równoznaczna z... nieśmiertelnością. Autorstwo Wybickiego zostało potwierdzone ostatecznie przez ogłoszenie autentycznego świadectwa, zawartego w liście generała J. H. Dąbrowskiego do Molskiego (ogłosił B. Pawłowski w „Kurjerze warsz.", nr. 257). Kilka innych wierszy twórcy hymnu narodowego polskiego ogłosił prof. A. M. Skałkowski w „Kurjerze poznańskim" (nr. 478, 493 i 530). Artyzm ich nie

---

[1]) Dwa wiersze bliźniego Karpińskiemu poety, Kniaźnina, zostały ogłoszone z pierwodruku w pierwotnych redakcjach, przechowywanych w Muzeum XX. Czartoryskich w „Ruchu literackim", a mianowicie sławna „Oda do wąsów" przez Bernackiego (nr. 3) i wiersz „Na obóz pod Gołębiem" przez Wł. Koneczneg o (nr. 6).

stoi wysoko, ale wdzięk ich stanowi prawdziwa bezpośredniość uczucia i gorącość serca. Prof. Skałkowski posiada tych wierszy około półtora setki. Odnalazł je u wnuka Wybickiego i wraz ze zbiorem listów i dwoma rękopisami pamiętnika posiada pierwszorzędny zbiór materjałów, które zamierza zużytkować w przygotowywanej przez siebie monografji o tej, mało znanej, a tak bliskiej sercu polskiemu postaci.[1])

Najznakomitszy poeta czasów stanisławowskich, Ignacy Krasicki, zwrócił na siebie badawcze zainteresowanie znanego uczonego Ludwika Bernackiego. Przygotowując materjały do większej publikacji o twórcy „Myszeidy", wydobył Bernacki na światło dzienne (przez ogłoszenie w „Pamiętniku literackim") trzy współczesne biografje wielkiego poety, mające wartość źródeł. Jedna z nich jest pióra Naruszewicza i została napisana z polecenia Stanisława Augusta, jako jedno z objaśnień do serji portretów uczestników obiadów czwartkowych. Druga, pisana w dwa lata po śmierci biskupa, i trzecia wyszły z pod pióra ukochanego jego synowca, Ignacego Krasickiego, i odznaczają się bogactwem szczegółów, interesujących dla życiorysu i charakterystyki. Wśród wiadomości, podanych w tych biografjach, zasługuje na uwagę, jak podnosi wydawca, szczególnie niewyjaśniony wyjazd Krasickiego do Paryża w r. 1769.

Obszerną rozprawę poświęcił Krasickiemu Leon Kisiel (*Pan podstoli w obec Monitora. Księga pamiątkowa... gimn. państw. w Kowlu*). Autor zestawił cały szereg pokrewnych idei, zawartych w „Panu podstolim" i w artykułach „Monitora" w pierwszych dziesięciu latach istnienia tej placówki postępu, z której jednak redakcja, jak wykazuje p. Kisiel, w dalszym okresie cofnęła się nieco wstecz. Autor rozprawy przypuszcza nawet, że może owa zmiana kierunku czasopisma, była jedną z przyczyn, które skłoniły biskupa warmińskiego do sformułowania owych, dawnych, postępowych poglądów „Monitora" w „Podstolim". Na związek „Podstolego" z ideologją „Monitora" zwrócił uwagę niegdyś prof. Chrzanowski, ale p. Kisiel dopiero rozpatrzył tę sprawę w szczegółach. Dokładne przedstawienie ideologji „Podstolego" z jednej strony, a szczegółowe zajęcie się mało rozpatrywanym u nas „Monitorem" z drugiej, stanowi o wartości rozprawy. Okazuje się z niej ostatecznie, że nietylko „Monitor" z r. 1772 jest autorstwa Krasickiego, o czem wiedziało się dawniej, ale i cały szereg artykułów z lat 1765—7, 1771, 1774 i 1777 może mu być, według wszelkiego prawdopodobieństwa, przypisany. Pomnaża to nasze wiadomości o Krasickim, jako przedewszystkiem o pionierze

[1]) Por. sprawozdanie z odczytu prof. Skałkowskiego w pozn. Tow. hist. Kurjer pozn. 286. Już w r. 1927 wyszła rzecz Skałkowskiego „Józef Wybicki, 1747—1795".

prawdziwej i szlachetnej kultury, pomnaża też nasze dla niego uznanie.[1])

Działaczem kulturalnym w nowoczesnym duchu, a dobrym patrjotą, był również książę Adam Kazimierz Czartoryski, gen. ziem podolskich, zasłużony około szkoły kadeckiej, około teatru narodowego, wydawca pierwszego „Monitora", tłumacz i autor sztuk dramatycznych, mecenas poetów. Skreślić zasługi jego, jako twórcy teatru narodowego, wziął sobie za zadanie S. Łukasik, przyczem sylwetka księcia i jego działalność rzucone zostały na szersze tło wpływu teatru francuskiego w Polsce, a zwłaszcza Destouche'a i Regnard'a (*Le prince C. A. Czartoryski et la rénaissance du Théâtre national en Pologne au XVIII siècle, Revue de Pologne, 3-e année*). Autor, pisząc swą pracę, nie znał jeszcze widocznie źródłowego, podstawowego dzieła Bernackiego: Teatr, dramat i muzyka za Stanisława Augusta, Lwów, 1925,[2]) mimo to umie powiedzieć o wielu szczegółach samodzielnie i przyczynia się do oświetlenia tej zamało jeszcze zbadanej, a bardzo ciekawej karty dziejów naszej kultury i literatury.[3])

Pionierem tej kultury najmożniejszym był król Stanisław August. Korespondencja jego, licząca kilka tysięcy listów, stanowi pierwszorzędny materjał dla dziejów politycznych i kulturalnych jego epoki. Na konieczność wydania tego zbioru zwrócił uwagę L. Bernacki na zjeździe historyków polskich w Poznaniu (Pamiętnik IV Zjazdu hist.). Z podobnym postulatem odnośnie do pamiętników i pism publicystycznych Niemcewicza wystąpił prof. Gubrynowicz (tamże). Prócz pamiętników, które przechowały się w 2 redakcjach, prowadził Niemcewicz codzienne zapiski, posiadające ogromną wartość, zwłaszcza dla epoki porozbiorowej, gdyż migawkowo niejako chwytają oblicza ludzi i zdarzeń.

---

[1]) Artykuł H. Mościckiego „Wspomnienia Kajetana Węgierskiego z pobytu w Ameryce w r. 1783" (Kurjer warsz. nr. 101) to streszczenie części interesującego dziennika tego „polskiego Woltera", ogłoszonego wraz z listami przez Kossowskiego w „Przewodn. nauk. i liter." w 1908 r.

[2]) Por. bardzo ważną recenzję tego dzieła przez Rulikowskiego, która ukazała się w „Pam. liter." z roku 1926 i w osobnej odbitce p. t. „O dziele Ludwika Bernackiego, Teatr..." (Warszawa).

[3]) Zasłużony dyrektor teatru, Wojciech Bogusławski, był mniej szczęśliwy jako autor dramatyczny. Komedją jego „Spazmy modne" zajął się prof. Kucharski i bez miłosierdzia wykazał wszystkie jej niedoskonałości techniczne, płynące głównie stąd, że autor usiłował jednoaktówkę włoską Franciszka Albergati-Capacelli zamienić na trzyaktową komedję, oraz bezsensy treściowe, pochodzące stąd, że włoski obyczaj cicisbeizmu wprowadził w stosunki polskie, rozumiejąc go zupełnie opacznie. Ratują sztukę w naszych oczach jedynie dwie charakterystyczne role: starego pułkownika szlagona i jego sługi *(Wojciecha Bogusławskiego Spazmy modne, Pam. liter.)*.

Autobiografję J. N. Kamińskiego, zawierającą, niedokładny zresztą, wykaz jego prac, ogłosił M. Rulikowski w „Ruchu liter." nr. 10.

4 Od klasyczności do romantyczności.
(Woronicz, Brodziński, Fredro).

Z Niemcewiczem-publicystą wkroczyliśmy w nową fazę dziejową Polski, a z Niemcewiczem-poetą w nową fazę jej literatury. Przedsłannikiem o wiele późniejszego okresu tej literatury stał się Woronicz przez swój mesjanizm, jak tego dowodzi prof. Chrzanowski (*Idea mesjaniczna Woronicza, Sprawozd. Akad. nr. 8*). Wszystkich idei późniejszego mesjanizmu polskiego Woronicz jasno nie sformułował; ale on pierwszy z taką wytrwałością gloryfikował przeszłość Polski, jako narodu wybranego i tak niezachwianie wierzył w odzyskanie niepodległości ojczyzny, która ważniejszą nawet, niż przed upadkiem, misję do spełnienia otrzyma, że niewątpliwie może być uważany za twórcę naszego mesjanizmu. Że gorącością serca, mimo formy klasycznej, i szczerym patrjotyzmem równał się już Woronicz z romantykami, o tem przypomina Fr. Gucwa, który zajął się nieco bliżej sielankami biskupa, charakteryzując je i dzieląc według treści i nastroju na kilka grup. (*Przyroda w sielankach W-a. Księga pam. — Ign. Chrzanowskiemu*).

Za właściwego Jana Chrzciciela romantyczności w Polsce uchodzi K. Brodziński; zajął się nim nanowo prof. Chrzanowski, który już w roku 1907 ogłosił krótki życiorys poety, w r. 1914 zaś wydrukował nader cenną pracę „Mowa B-go o narodowości Polaków na tle współczesnej ideologji narodowej". K. Brodzińskiego *Mowy i pisma patrjotyczne* w opracowaniu prof. Chrzanowskiego wyszły jako 94 tom „Bibljoteki narodowej". Tytuł tomu jest trochę obszerniejszy, niż zawartość, obejmuje ona bowiem nie wszystkie pisma patrjotyczne poety, lecz wyłącznie artykuły i mowy, będące w bezpośrednim związku z powstaniem listopadowem, a więc: „Mowę przy wprowadzeniu uczniów uniwersytetu, składających Gwardję narodową, w mury tegoż uniwersytetu", artykuły patrjotyczne w dziennikach i wreszcie „O narodowości Polaków". Poprzedza je mowa „O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej", związana z tamtemi chyba tylko ogólnym podkładem ideowo-uczuciowym, a ogłoszona w tym tomie zapewne dlatego, że upłynęło właśnie sto lat od jej wygłoszenia i że jej wartości pedagogiczne zasługiwały na przypomnienie. Prof. Chrzanowski połączył tę dwojaką zawartość tomu, ujmując ją w pięknym wstępie, jako przejawy tego samego podłoża: patrjotyzmu poety. Autor wstępu podkreślił silnie bohaterski przełom w duszy młodzieńca w r. 1809, gdy, pod wpływem zwycięstw Napoleona, z niedoszłego Austrjaka stał się Polakiem, co więcej, polskim żołnierzem. Podobny przełom dokonał się w duszy dojrzałego już poety po wybuchu powstania listopadowego, ale tym razem miejsce rozsądnej rezerwy zajął entuzjazm, opromieniony już nastrojem mistycznym. Faktyczne dane o działalności patrjotycznej Brodzińskiego w czasie powstania opiera Chrzanowski w pewnej części na młodzieńczej rozprawie prof. Gubrynowicza z r. 1892,

a świetną analizę mowy „O narodowości Polaków" i jej znaczeniu, jako syntezy współczesnej ideologji narodowej, powtarza w niektórych partjach za własną dawniejszą pracą, uzupełniając ją wszakże bardzo znacznie i podkreślając zwłaszcza charakter mesjanistyczny „Mowy". Największe znaczenie, jako nowość historyczno-literacka, ma rozdział drugi, w którym prof. Chrzanowski scharakteryzował dobitnie Brodzińskiego, jako pierwszego u nas historyka literatury godnego tego imienia. Brodziński-teoretyk bodaj czy nie przewyższa znacznie zasługą Brodzińskiego-poetę, a jednak ta strona jego działalności jest niedoceniona, a nadewszystko (jak wogóle ten okres jego życia) mało znana. Cenna praca prof. Chrzanowskiego wypełnia poważną lukę w historji literatury i może zachęci kogoś z młodszych badaczy do szczegółowego zajęcia się Brodzińskim, jako historykiem i krytykiem. [1])

W wywołanej przez pierwsze wystąpienie Brodzińskiego walce klasyków z romantykami wziął udział, jak wiadomo, Fr. Morawski. Znane jest jego umiarkowane stanowisko. Sąd o nim, jako o cichym wielbicielu Mickiewicza, potwierdza się przez wydanie siedmiu bardzo ciekawych listów Morawskiego, w których na uwagę zasługuje szczególnie jego zdanie o języku mickiewiczowskich ballad i trafne, a niemal entuzjastyczne, uwagi o „Wallenrodzie". [2])

Na drodze między klasycyzmem a romantyzmem stoi Aleksander Fredro, talent jeden z największych w Polsce, genjusz oryginalny i samorodny. A. Grzymała-Siedlecki w świetnem studjum *Fredro w swojej ziemi i w swoich czasach (Tygodnik ilustr. nr 8—12)* przedziwnie trafnie określa to odrębne stanowisko Fredry — stwarza dla niego i całej grupy pokrewnych mu duchów osobną kategorję, którą nazywa stylem Empire polskiego piśmiennictwa. Ta nazwa Empire ma się tłumaczyć niemal dosłownie: pochodzi w prostej linji od wielkiego *Empereur'a*; przedstawiciele tego empiru: Reklewski, Cyprjan Godebski, Kantorbery Tymowski, Andrzej Brodziński, Antoni Gorecki [zaliczyłabym do nich i związanego z nimi węzłami pokrewieństwa lub przyjaźni Kazimierza Brodzińskiego z jego listami, dzienniczkiem wojskowym z r. 1813 i „Pieśniami rolników"] — to wszystko napoleońscy wojacy. Wszystkich cechuje — obok poszanowania form klasycznych — nowoczesna już świeżość uczuć, energja i realizm artystycznego odczuwania. Pierwszym wzorem i początkiem ich twórczości — szczera w swej bezpośredniości, wszystkim dostępna, a nieśmiertelna piosenka „Jeszcze Polska nie zginęła", ich najwspanialszym kwiatem — twórczość Fredry. „Jak przez muzę kla-

[1]) Kilka listów B-go do Witwickiego i Goreckiego, mających znaczenie dla biografji poety, ogłosił A. Łucki w Pam. lit. XXII/XXIII.

[2]) Korbut Gabrjel: Nieznane listy Franciszka Morawskiego o Mickiewiczu (tamże).

syków przemawiał *smak,* jak przez romantyzm przemówi *duch,* tak przez Fredrę po raz pierwszy po Reju przemówiło w polskiej literaturze — *życie*".

A jakiem było to życie, pokazuje nam Siedlecki niemal naocznie. Wiedzie nas w naddniestrzańską czarnoziemną okolicę Samborszczyzny, wskazuje szerokim gestem na jej krajobraz, zapoznaje nas potem zbliska z jej mieszkańcami z przed lat i dowodzi, że nie inna okolica Polski, jak ta czarnoziemna, wiosną i jesienią deskami od świata zabita, mogła urodzić takich właśnie ludzi, jak ci nasi dobrzy znajomi, dziwacy z komedyj Fredry. Parę kapitalnych wspomnień z czasów twórcy „Dożywocia" potwierdza tezę autora, że „nie dlatego figury fredrowskie mają krój molierowski, że z Moljera poczęło się ośmielenie autorskie Fredry, lecz dlatego, że rytm życia na wiejskiej prowincji Polski w początkach XIX w. zachował ten sam nakłon do typowości charakterów ludzkich, jaka w stolicy Francji w połowie XVII-go narzucała się obserwacji Moljera". Gdyż znamienną cechą Fredry jest upodobanie tych czasów i ludzi, które związały się z wspomnieniami jego dzieciństwa i młodości. Był to jeden z tych ludzi, dla których całe późniejsze życie jest tylko dodatkiem do lat młodości. Jego współczesność mu nie smakowała. Kto wie, czy i ta cecha nie jest jedną ze znamiennych cech Polaka — w Fredrze bowiem widzi autor szlachetną kwintesencję polskości. Jak jego rodzinna okolica, przez którą przebiega wielki dział wód, jak cała Polska w geograficznem i kulturalnem swem położeniu łączy Wschód z Zachodem, podobnie i w Fredrze mamy syntezę jąkby dwóch ludzi; wschodniej, kresowej, bujnej, rozlewnej beztroski i zachodniego umiaru i systematyczności, sceptycyzmu i trzeźwości.

Rozpisałam się trochę obszerniej o tem studjum — nie sposób jednak pomieścić w kilku zdaniach sprawozdawczych bogactwa spostrzeżeń trafnych i pełnych odczucia przeszłości i zastanawiających syntez. A wszystko to płynie na fali bujnego, poetyckiego, a szlachetnego w prostocie, stylu. Dla pogłębienia umiłowania polskości powinien każdy, kto czuje żywą łączność z przeszłością i z ziemią, przeczytać koniecznie tę pracę. Jest ona tylko fragmentem niedrukowanej większej całości p. t. *Polska w komedjach Fredry.* (Obyśmy prędzej całość tę czytać mogli!).

Innym jej fragmentem, już nie tak świetnym, jak poprzedni, jest szkic p. t. *Świat lwowski w komedjach Fredry (Mąż i żona).* (*Słowo polskie nr 93 i nn.*). Autor objaśnia tu treść i nastrój niezwykłej u Fredry, zimnej jak lód, komedji „Mąż i żona" szalonem życiem lwowskiem w latach 1815—1819. Ale Fredro nie utonął w niem beznadziejnie. Raz wraz spotykamy i w tej epoce jego życia ślad głębszej myśli, ślad poważniejszego na świat spojrzenia. Owocem tych chwil refleksji stała się później jego komedja, która, choć nie zawiera morału w dawnem tego słowa znaczeniu, jest przez samo zestawienie faktów i sytuacyj, najbardziej

moralistycznem z jego dzieł. Że Fredro nie rzucił wprost kamieniem potępienia na przedstawionych przez siebie ludzi, to dlatego, zdaniem autora, że, jak sądził, nie ma do tego prawa, a pisze, bo jest „sam smutny i pełen winy". Subtelna analiza artystycznych wartości dzieła, które, zestawione z cyklem sztychów Hogartha „Modne małżeństwo" i z „Weselem Figara", okazuje niezależność Fredry, zakwalifikowanie komedji jako świetnej analizy psychologicznej, zwłaszcza w postaci Elwiry, sprawia, że wartość i tej pracy jest dla historji literatury naszej niepoślednia.

Jest Siedlecki jednak bardziej w swoim żywiole, gdy w dalszym fragmencie swej pracy, wraca do sarmackiej polszczyzny. (*Trzy mury graniczne w „Zemście" Fredry. Myśl narod. nr 1—3*). Nietylko prawdziwy mur graniczny dzieli cześnika i rejenta. Dzieli ich jeszcze, choć obaj są szlachtą, nadewszystko „krew". Jeden chudy szlachcic — drugi pan z panów, dobra krew. Jest i trzeci „mur" między nimi: to ta sama linja demarkacyjna, która dzieli przeszłość od przyszłości. Psychologja cześnika, to typ psychologji człowieka przeszłości — rejent jest typem czasów nowych. I to studjum Siedleckiego, pełne świetnego temperamentu pisarskiego, wiąże twórczość Fredry z życiem. Wszakże nie co innego było dla niego impulsem do napisania „Zemsty", jak kapitalna, obfitująca w komedjowe epizody, trzydziestoletnia toczona w XVII wieku, wojna między Firlejem i Skotnickim, posiadaczami zamku odrzykońskiego, którego połowa prawem dziedzictwa przeszła później na żonę naszego komedjopisarza.[1])

Do badania związku twórczości autora „Ślubów panieńskich" z życiem dał potężny impuls E. Kucharski w swojej „Chronologji komedyj i pomniejszych utworów Fredry" (Kraków 1923), który już zresztą i w pracy swej „Fredro a komedja obca". Cz. I (1921) użył zestawień dzieła Fredry z dziełem Goldoniego głównie jako środka dla żywej charakterystyki nie tyle twórczości, co duszy naszego poety. Przez swe studja okazał się Kucharski doskonałym znawcą Fredry. Wybitna indywidualność tego poety przyciąga widać pierwszorzędne talenty: wszak podstawową pracę poświęcił mu również prof. Chrzanowski („O komedjach A. F., 1917), a w ostatnich czasach zajmuje się nim także prof. Windakiewicz. Rok ubiegły pomnożył znakomicie zasługę Kucharskiego względem pamięci wielkiego komedjopisarza, którego pięćdziesiąta rocznica śmierci właśnie w owym roku ubiegła. Nakładem Zakładu im. Ossolińskich, a w opracowaniu Kucharskiego zostało rozpoczęte wielkie dzieło: zupełne i krytyczne wydanie pism Fredry, z których dotychczas ukazały się trzy pierwsze tomy, obejmujące

[1]) W artykule „Śluby panieńskie" (Kurjer Poznański 430) objaśnia Siedlecki tę komedję przeżyciami młodzieńczemi Fredry w Lublinie, gdy kochał się w Anieli Trembickiej, oraz własnym jego niespełnionym „ślubem" nieżenienia się.

w chronologicznym układzie 18 komedyj, a wśród nich tak wybitne, jak „Pan Geldhab", „Mąż i żona", „Damy i huzary", „Gwałtu, co się dzieje", a nadewszystko urocze „Śluby panieńskie". Według planu wydawniczego komedje zajmą jeszcze dalsze 3 tomy, tom 7 „Utwory poetyckie i wiersze różne", tom 8 „Pisma prozą". „W dalszej przyszłości, o ile zbierze się dostateczny materjał, planowany jest tom dodatkowy, któryby objął korespondencję, materjały, odmiany tekstu i uzupełnienia". Sądzę, że zapowiedź tego tomu dodatkowego nie powinna być warunkowa, że stanowczo musimy domagać się i oczekiwać go, bez względu na ilość zebranego materjału. To, co wydano dotychczas, pozbawione jest aparatu naukowego. Licząc się z potrzebami społeczeństwa, oczekującego niecierpliwie zbiorowego wydania pism wielkiego poety, a ze względu na obecne rozproszenie rękopisów, wydawnictwo zrezygnowało na razie z dołączenia do poszczególnych tomów wszelkich redakcyj pierwotnych, oraz zupełnego uwzględnienia odmian tekstu. Wydawca uwzględnił jedynie ważniejsze odmiany tekstu pierwodruków, dokonane przez poetę w ostatniem wydaniu z r. 1880, na którem edycja obecna się opiera, oraz własne odstępstwa od tekstu podstawowego. Z tych odstępstw najważniejsze — to 1) zastąpienie ustępów, zmienionych przez wzgląd na cenzurę — pierwotnemi, oraz 2) uwzględnienie ważnych poprawek samego poety, dokonanych około r. 1839, a pominiętych przez wydawców z r. 1880. Objaśnienia wydawcy są nieliczne i ograniczają się do rzeczy najkonieczniejszych. Czy to zaleta, czy wada wydawnictwa, można się o to spierać. Zdaje się jednak, jak gdyby i tu pośpiech wpłynął redukująco. Wynagradza to wszakże doskonale, choć lakonicznie pisany wstęp wydawcy, będący pierwszorzędnym, rewelacyjnym w wielu punktach, „życiorysem literackim" Fredry. Miałam sposobność ocenić go już tutaj na innem miejscu (w nrze styczniowym „Przeglądu"). Dziś dodam, że autor dopełnił obietnicy, którą uczynił, mówiąc, że starał się ująć życiorys Fredry w ten sposób, „ażeby z życia poety i jego epoki rzucić możliwie dużo światła na twórczość" — dodajmy: nietylko „dużo światła", ale i dużo ciepła.

Jedną tezę zaznaczoną w „Życiorysie", rozwinął Kucharski szerzej w artykule *Komedja polityczna z przed wieku (Ruch liter. nr. 10)*. Jest nią „Gwałtu co się dzieje"; pod przejrzystą — zdaniem autora — alegorją „trzech bab", rządzących się, jak szare gęsi, w Osieku, mają ukrywać się trzy rządy zaborcze. Czy istotnie cała komedja miała być alegorją, powiedzieć trudno; nie można jednak zaprzeczyć, że istotnie aluzyj politycznych w niej pełno. — Dla poparcia swej niezmiernie prawdopodobnej hipotezy autor rozwija obraz stosunków politycznych w roku 1826 po stłumieniu grudniowej rewolucji rosyjskiej i wykryciu spisku Łukasińskiego, oraz związanych z tem aresztowań w Galicji. Pewny siebie zaś i swobodny ton komedji tłumaczy nadziejami

poety, które wiązał on z przewidywaną wojną austrjacko-rosyjską. [1])

Szukając źródeł komedyj Fredry w życiu, nie można jednak zapominać i o literackich tych komedyj źródłach. Niewątpliwe związki z Moljerem, na którego dziełach uczył się Fredro techniki pisarskiej, ustalone przez Kielskiego, uzupełnił nowemi spostrzeżeniami prof. Windakiewicz, starając się dać przytem ogólną tych związków charakterystykę. Zaczerpnął Fredro z Moljera kilka typów, i uczył się u niego techniki kompozytorskiej; był dla niego Moljer nadto jakgdyby encyklopedją praktycznej wiedzy teatralnej. Wogóle jednak te związki z Moljerem są dość nikłe i przysłonięte starannie szatą oryginalności (*Fredro i Moljer, Sprawozd. Akad. 1, Przegl. współcz. nr. 47.* [2])

Cicho, bez silniejszego echa wśród szerszych kół inteligencji, minęła rocznica fredrowska, mimo, że przyniosła kilka prac pierwszorzędnych i jedno przedsięwzięcie o monumentalnym zakroju. A jednak należało się przecież słusznie, by rok 1926 przeszedł nietylko pod znakiem wielkiego obywatela Staszica, ale i pod znakiem dobrego obywatela, a zarazem wielkiego artysty — Fredry.

---

[1]) Artykuł Kucharskiego „Milczenie Fredry" (Słowo Polskie nr. 198) jest niemal równoznaczny z odpowiedniemi ustępami „Życiorysu".

[2]) Prof. Windakiewicz opracował nadto kilka komedyj Fredry, wydanych przez „Bibljotekę narodową", wyszły one wprawdzie już w r. 1926, noszą jednak datę roku 1927 na karcie tytułowej, więc w myśl przyjętej zasady, muszę ograniczyć się tu tylko do niniejszej wzmianki.

Dr. Zofja Ciechanowska.

Przegląd piśmiennictwa.

Handelsmann Marceli: Francja i Polska 1795—1845. Studja nad dziejami myśli politycznej, rozwój narodowości nowoczesnej. t. II. Gebethner i Wolf, 1926. Str. 305 in 8⁰.

Celem książki jest przedstawić, skąd się wzięła siła dzisiejszego systemu ideologicznego w Polsce. Praca ta jest właściwie tylko rozszerzeniem wykładów, jakie autor miał w Sorbonie w 1924 roku. Nic więc dziwnego, że trzeba było uwzględnić modne podówczas we Francji kierunki myśli lewicowo usposobionej, a wogóle filofrancuskie zapatrywania.

Zdaniem autora, na uformowanie się ideologji naszego narodu w epoce porozbiorowej wpłynęły przedewszystkiem francuskie stosunki: wszystkie warstwy samorządne w swem życiu wewnętrznem, a świeckie, stapiały się z ideą państwową (str. 44) na tle zasad republikańskich i napoleońskich. Tezę tę stara się autor udowodnić, omawiając na podstawie dokumentów współczesnych a zaczerpniętych z udostępnionych świeżo rosyjskich archiwów, dzieje myśli politycznej polskiej od czasów napoleońskich, poprzez nasze wszystkie ruchawki powstaniowe aż do r. 1845. Ruchawki te w znacznej mierze były dziełem francuskiej masonerji (str. 33), która oddziaływa na wszystkie kierunki ówczesnej myśli polskiej.

Zmienia się więc społeczeństwo kompletnie: opanowuje je — rzekomo — jakiś kosmopolityzm i świeckość. Rozszerzony horyzont ogólno ludzki; pod względem religijnym „instytucyjne ramy kościelno-państwowe nie odpadły, lecz wypełnione zostały i przekształcone przez inne organizacje“ (str. 272). Emigracja nawet znajdowała religijny moment życia, jakiego szukała, zrealizowany w radykalnej filozofji St. Simona (str. 137)!

Skąd takie poglądy i tezy, na które godzić się nam trudno jakoś. Czy to wynik studjów tylko? Toż to jakby odbicie zasad przez socjalistów głoszonych! Autor przyznaje się, że istotnie czerpał ze znanych dzieł Feldmanna i Limanowskiego (przp. str. 12) tak pełnemi garściami, że nawet nie cytuje tych dzieł, chociaż stale uwzględnia wyniki ich badań. Szkoda tylko, że uczony profesor historji nie odważył się poddać rewizji tych wyników

i bez krytyki powtarza takie poglądy, jakie możnaby przebaczyć literatowi socjaliście, i to nie każdemu może. U historyka jest to co najmniej dziwnem np. takie wyrażenie zdziwienia, że biskupi opierają się całą siłą nowemu prawu o rozwodach, albo że to prawo jest tylko „przewagą żywiołów świeckich w społeczeństwie" (str. 32), a ta świeckość „nie była czemś nowem, wprowadziła ją Komisja Edukacji Narodowej".

Przecież nawet nie fachowy historyk wie, co miała Komisja Ed. Narod. do ślubów cywilnych czy rozwodów?

Obskurantów mianem obdarza autor tych, co zwalczali napoleońskie urządzenia jako dzieła wolnomularstwa (str. 33), albo zarzuca brak polskości duchownym katolickim za to, że szukają poparcia u cara (str. 59) w tym celu, by „w rozporządzeniach nic się takiego znaleźć nie mogło, coby uwłaczało dogmatom lub karności Kościoła katolickiego".

Projekt prawa małżeńskiego, uzgadniający możliwie prawo kanoniczne z kodeksem napoleońskim, nazywa „mniej niż niedoskonałym" (str. 73). Opozycja Niemojewskich była nietylko walką z caratem, ale i z religją, przygotowywaną i propagowaną bardzo przez warszawskie związki (str. 103, 104), ale nazwano ją domaganiem się „ratowania oświaty i kultury narodu od niebezpieczeństwa" (str. 84), w jakie je miał pogrążać klerykalizm!

Naprawdę niewiadomo już, jak mogło wyjść z pod pióra poważnego historyka takie zdanie: „Biskupi, duchowieństwo, jezuici (sic!) uważali siebie za zagrożonych przez nowe ustawodawstwo cywilne z 18 marca 1817 r., które uchodziło za dzieło ministra oświaty Stan. Potockiego" (str. 68), lub owo na str. 70, że „kilku przywódców, zręcznie kierowanych przez Nowosilcowa, tworzą już zaczątek stronnictwa klerykalno-jezuickiego". Możliwe, że w niezbadanych dotąd ogółowi historyków archiwach rosyjskich zrobił prof. Handelsmann nowe odkrycie o istnieniu zakonu jezuitów w Księstwie Warszawskiem — a może to tylko wynik badań Limanowskiego czy Feldmanna, czy też echo jakiegoś frazesu, powtarzającego się nieraz w artykułach historycznych *Naprzodu* czy *Robotnika*...

Szkoda, że autor bodaj w przypisku paru słowy czytelnikowi tego nie był łaskaw wytłumaczyć.

Ks. K. Konopka T. J.

Czołowski A. i Janusz B.: Przeszłość i zabytki województwa tarnopolskiego. Z 160 ilustracjami i kartą zabytków. Tarnopol 1926. Nakł. Powiatowej Organizacji Narodowej. Str. 198.

Dzieło składa się z trzech części. W I-ej opisuje Janusz przeszłość przedhistoryczną powiatu, w II-ej Czołowski daje nam treściwe a dokładne dzieje Rusi halickiej, *sine ira et studio,* a bardzo wiernie, w III-ej zaś opisuje zabytki historyczne na ziemiach województwa tarnopolskiego.

Ton opowiadania spokojny, ścisły, jest właściwie tylko objaśnieniem do tego mnóstwa rycin, jakie we wspaniałych reprodukcjach rotograwurowych przemawiają do czytelnika silniej niż słowa, ile pracy kulturalnej tutaj włożyli Polacy, jak ta kultura przesiąkła tę ziemię, jakiem dla niej jest dobrodziejstwem, jak każdy zakątek tej ziemi nosi piętno polskiej kultury.

Wydawcom tego wspaniałego dzieła przyświecała myśl zobrazowania pochodu tej kultury Polski na wschód, co ostatecznie rozstrzygnęło o łączności tej dzielnicy z Macierzą Piastowską. Ale nietylko pietyzm wobec przeszłości, ale i względy narodowo-wychowawcze doradzały wydanie takiego dzieła. Niech ci, co zdaleka chcą decydować o losach tego kraju i zabierać głos rzekomo fachowy o jego przynależności, zechcą bodaj przekartkować tę pracę. Potrzeb kraju tego nikt nie zdoła zrozumieć, ani celowej polityki wykreślić, kto nie pozna tajników jego kultury i ducha jego włodarzy.

Forma zewnętrzna wydawnictwa zaszczytem jest dla zakładów graficznych św. Wojciecha — stawia bowiem niniejsze dzieło w rzędzie wysoce artystycznych publikacyj.

Ks. K. Konopka T. J.

Dr Marjan Seyda: Polska na przełomie dziejów. Fakty i dokumenty. Od wybuchu wojny do zbrojnego wystąpienia Stanów Zjednoczonych. Str. 663. Nakładem Księgarni św. Wojciecha. Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin.

Jest to pierwszy tom dzieła, omawiającego powstanie państwa polskiego, a obejmuje czasy od wybuchu wojny światowej do rewolucji w Rosji i wystąpienia orężnego Ameryki.

Na początku daje autor obraz przedwojennej polityki państw europejskich, głównie w sprawie polskiej, oraz polityki samych Polaków w kraju, specjalnie zaś dokładnie omawia rozwój ideologji t. zw. wszechpolskiej. Celem autora było wykazać, że w całej wojnie brała Polska udział czynny i sprawa polska czynnie, a nie biernie tylko wpływała na bieg spraw europejskiej wojny. Dowody na to mamy w tych licznych pamiętnikach, jakie się ukazują ze strony niemieckiej — przegrana polityka niemiecka w sprawie polskiej była klęską, a błędem w ich polityce nie mniejszym, jak wyzwanie do wojny Ameryki.

Dzieło pisane w formie dość oryginalnego pamiętnika polityki, o jakiej autor był doskonale poinformowany, pracując podczas całej wojny, z wyjątkiem kilku pierwszych miesięcy, w Paryżu i w Lozannie, gdzie się skupiały nici polityki ówczesnej, z krajem zaś pozostawał w kontakcie przez tajnych emisarjuszów. Pamiętnik ten cytuje przeważnie same fakta i dokumenty, stając się przez to poważnem studjum historycznem; prócz tego 64 najważniejszych dokumentów tej epoki przytacza autor w całości.

Poważna literatura, jaką podaje na końcu dzieła, każe usunąć wszelkie wątpliwości co do traktowania go ze ścisłą bezstronnością historyka.

Ks. K. Konopka T. J.

Ks. Bron. Gładysz: Ks. Maciej Sarbiewski a reforma hymnów brewjarzowych za czasów Urbana VIII, Poznań, Tow. Przyj. Nauk, 1927 str. 122.

W literaturze naszej wciąż tułała się wieść o rzekomem wzywaniu naszego polskiego Horacego do Rzymu w celu reformy hymnów brewjarzowych, a wieść tę podtrzymywali wielbiciele polskiej poezji. Kwestją tą zajmowało się ubocznie i nasze pismo, kilkakrotnie omawiając działalność Sarbiewskiego (np. w tomie 4, 29, 30, 33), przyznając, że właściwie nie mamy nigdzie ścisłego dowodu na podtrzymywanie tej chwalebnej dla nas legendy. Ale dopiero w obecnej rozprawie doktorskiej podjął się Autor specjalnych badań w tej kwestji.

Legenda o rzekomem powołaniu Sarbiewskiego do Rzymu w celu poprawienia hymnów kościelnych możebne, że wzięła się z nic nieznaczących słów pierwszego życiopisa o Sarbiewskim, jemu współczesnego ks. Zaleskiego, który pisze, że Sarbiewski „zasłużył powszechnie na zaszczyt godnego dawnego Rzymu poety, przyjaciela i współpracownika Urbana VIII", i dalej pisze, że cokolwiek pięknego w wierszu ma nasza poezja łacińska święta, „to po większej części winna temu ojcu chrześcijaństwa", Urbanowi VIII z powodu jego reformy hymnów brewjarzowych.

Pierwszą zaś wyraźną wzmiankę o tem, że Urban VIII powoływał Sarbiewskiego do reformy hymnów mamy dopiero w wydaniu pośmiertnem jego dzieł (Paryż 1759), ale dodać trzeba, że wydanie to oparte na bardzo sumiennych poszukiwaniach J. Michała van der Ketten, który przybył z Kolonji do Polski w początkach XVIII wieku i zaopatrzony w listy prowincjałów jezuickich jeździł po całej Polsce, zbierając materjały do Sarbiewskiego. Materjały te przepadły, ale korzystał z nich wydawca pieśni Sarbiewskiego z roku 1759, stąd też ta wiadomość o powołaniu do Rzymu nabrała znaczenia autentyczności. Prof. Windakiewicz, nadto Jezuici OO. Wall i Piątkiewicz pierwsi zabrali się do dokładniejszego badania rzekomych autografów Sarbiewskiego z poprawkami hymnów, a zachowanych w bibljotece Barberinich w Rzymie. Obecnie Dr. Gładysz z pomocą specjalisty-grafologa Dr. Langenbrucha z Berlina zestawił te rękopisy rzymskie z autografami Sarbiewskiego, jakie znajdują się w Krakowie u Czartoryskich i we Lwowie w Ossolineum, i dochodzi do przekonania, że poprawki na rzymskich rękopisach nie pochodzą z ręki Sarbiewskiego (Reprodukcje zamieszcza Autor na końcu książki. Chronologja również wykazuje, że Sarbiewski był w Rzymie od jesieni r. 1622 do 1625 jako teolog na studjach, a cho-

ciaż należał do grona przyjaciół mecenasa humanistów Urbana VIII, to stanowczo był za młodym, by, mimo sławy poetyckiej, należeć do komisji, do jakiej papież powołał trzech Jezuitów, rzymskich profesorów, a która w r. 1629 przedłożyła projekt z poprawkami hymnów, kiedy już dawno nie było Sarbiewskiego w Rzymie: mógł wprawdzie Sarbiewski udzielić korrektorom listownie swych wskazówek — i chyba na podobnym fakcie tylko opierać się może legenda o współpracownictwie Sarbiewskiego, a co prawdopodobnie żyło w tradycji ustnej, skąd też dostało się i do wiadomości J. M. van der Ketten: w każdym razie udział ten byłby bardzo prywatnym, skoro nawet zbierający wszystkie wieści w kraju, O. Wielewicki o tem nie wspomina, nawet w swej części nie wydanej (po r. 1629) ale podpisanemu znanej. Skrupulatna analiza tekstu też nie dowodzi autorstwa Sarbiewskiego. Także nie da się określić, czy „Ad regias Agni dapes" jest przeróbką Sarbiewskiego, hymn zaś na zwycięstwo pod Chocimem do officjum brewjarzowego — jest utworem teologa współczesnego Sarbiewskiemu, ks. Nucerinusa (Orzeszko) z Krakowa. Dotychczas zaś specjalnie autorstwo tych hymnów przypisywano Sarbiewskiemu.

Ks. K. Konopka T. J.

Ks. Aleksander Bastrzykowski: Monografja historyczna parafji Jankowice kościelne Sandomierskie. Nakładem Autora. Warszawa, Łazarski, 1927. str. 296 w dużem 8^0

Poświęcić wielką, kosztowną, ślicznie wydaną rozprawę niezbyt dużej i niezbyt głośnej parafji, o skromnym, drewnianym kościółku — to wydawać się mogło przedsięwzięciem conajmniej ryzykownem. A jednak budujący pietyzm dla starych pamiątek, wytrwała pilność i niepospolita ofiarność, z jaką proboszcz jankowicki, ks. A Bastrzykowski zabrał się do dzieła, sprawiły, że obdarzył naukę polską monografją prawdziwie interesującą i cenną. Śmiało można powiedzieć, że co tylko dało się wyszukać o parafji i jej kościele, o jej terytorjum, wioskach, dworach, stosunkach, ludziach, którzy tam żyli i zdarzeniach, to wszystko niestrudzony badacz zebrał, opisał, a w wielkiej mierze, dobremi ilustracjami wyraził, że w tej jankowickiej *silva rerum* jest pewien brak ładu, a zwłaszcza symetrji; że, może pod wpływem obawy, iżby niczego nie uronić, zamieścił autor w swoim zbiorze niektóre rzeczy mniej ciekawe i mniej potrzebne — to ani nie jest dziwne u historyka-amatora, ani rzetelnej wartości dzieła nie psuje. Gdyby czcigodny proboszcz z Jankowic znalazł naśladowców swego szlachetnego przedsięwzięcia, całe mnóstwo pamiątek wyszłoby z zapomnienia i zebrałby się przebogaty materjał do dziejów, głównie miejscowości i rodzin polskich, a pośrednio i do innych gałęzi naszej historj. Co w niniejszej monografji specjalnie nas interesuje, to nowe, a zupełnie pewne światło, jakie autor

rzuca na genealogje rodziny Bobolów, która kościół jankowicki fundowała i posiadała w okolicy liczne włości. Z dociekań ks. B. wynika zupełnie jasno, że Bł. Andrzej Bobola nie jest, jak dotąd powtarzali za Nisieckim wszyscy żywotopisarze, synem Krzysztofa, ale czyim innym. Krzysztof bowiem Bobola miał wprawdzie, wśród czworga dzieci, syna Andrzeja, ale ten, ożeniony z Trembecką był obywatelem i urzędnikiem sandomierskiej ziemi i długo po męczeństwie pińskiego apostoła był jeszcze przy życiu. Czyim synem mógł być Bł. Andrzej niestety dotychczas nie da się stwierdzić. Byłoby niezmiernie pożądane, by dalsze badania nad archiwami sandomierskich kościołów wyjaśniły tę zagadkę.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Stanisław Wędkiewicz: D y k t a t o r. Uwagi na marginesie współczesnej publicystyki francuskiej. Kraków. Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej. Str. 144.

Kryzys, jaki obecnie przeżywa cała ludzkość, kryzys już nietylko ekonomiczny, społeczny, ale ogólno-życiowy, kryzys kultury, zmusza ludzi do oglądania się za środkami, któreby pomogły kryzys ten pomyślnie rozwiązać i przebyć. Stąd we wszystkich narodach i społeczeństwach spotykamy się z szukaniem jakiejś, nowej czy starej, w każdym razie twórczej idei, z szukaniem nowego ustroju społeczno-państwowego i z szukaniem człowieka. W ostatnich latach na pierwsze miejsce wysunęła się tęsknota za nowym człowiekiem, za człowiekiem-wodzem, któryby przyniósł tę ideę wielką i ten ustrój, a zarazem potęgą swego genjuszu twórczego i jedno i drugie urzeczywistnił. Szukania te, tęsknoty, marzenia, czy jak się je nazwie, nurtują dziś we wszystkich narodach i jak zawsze, szczególnie żywo zajmuje się nimi Francja, jej opinja publiczna, publicystyka i literatura. Ze świetnem, wprost bezkonkurencyjnem u nas znawstwem przedmiotu zbiera te wszystkie głosy w swem ostatniem, niezmiernie interesującem studjum prof. St. Wędkiewicz. Praca treściwo dzieli się na trzy części. W pierwszej przedstawione są dzieje i próby realizacji idei o wielkim człowieku — wodzu w okresie od Wielkiej Rewolucji po r. 1914, w drugim w okresie Wielkiej Wojny, w trzecim we Francji dnia dzisiejszego. Nie będziemy streszczać poszczególnych rozdziałów, bo trzebaby było chyba powtórzyć je jeszcze raz, tyle w nich pierwszorzędnego materjału, tyle świetnych charakterystyk (n. p. Maurrasa i jego działalności) i myśli aktualnych. Kogo najżywotniejsze zagadnienia współczesności interesują, ten studjum prof. Wędkiewicza musi poznać. Mimo że praca ma przedewszystkiem charakter informacyjny, to jednak na końcu ze wszystkich zestawień i rozważań wysuwa się samorzutnie i jasno myśl, którą autor od siebie, jako także swoją własną podkreśla, że kryzys obecny jest przedewszystkiem kryzysem religijno-moralnym, kryzysem auto-

rytetów. — Aluzyj do stosunków polskich autor nie robi żadnych, czuje się jednak, że mówiąc o Francji, bardzo często myśli o Polsce, która ten sam przechodzi kryzys, która już nawet przez wypadki majowe weszła na drogę eksperymentu, gdy Francja ciągle jeszcze stoi przed eksperymentem o niewiadomym kierunku i niewiadomym charakterze.

S. B.

Monografje artystyczne — pod redakcją M. Tretera. Nakład Gebethnera i Wolffa w Warszawie, tomiki 1 do 10. Druk Anczyca i Spółki w Krakowie.

Z uznaniem należy podnieść inicjatywę firmy Gebethnera i Wolffa wydawania szeregu tanich, o popularnym charakterze monografij artystycznych. Brak tego rodzaju wydawnictwa dawał się bardzo odczuwać. Narody zachodnie mają już po kilka lub kilkanaście nawet wydawnictw, popularyzujących sztukę narodową, jak i innych narodów, wydawnictw bardzo często pięknych pod względem graficznym, a jednak tanich. Wydawnictwa t. zw. luksusowe są dla szerokich sfer inteligencji za drogie, może je ona najwyżej podziwiać przez okna witryn księgarskich, wydawnictwa zaś naukowe są i za obszerne i za trudne i za drogie, więc tem bardziej niedostępne. A przecież mimo to sztukę tę popularyzować, jej zrozumienie szerzyć trzeba, raz dlatego, że ona zasługuje na to, a powtóre, że należy zwalczać nagminny dziś snobizm, który sprawia, że tłumy ludzi dla mody przepędza się poprzez sale muzeów i wystaw, bez żadnego pożytku i dla zwiedzających i dla sztuki. Dlatego też właśnie z uznaniem i radością witamy nowe wydawnictwo. Pod względem graficznym nie jest ono nadzwyczajnem, ale jest poprawnem. Ilustracje wykonane zwykłą techniką na cynku, odbite na dobrym papierze kredowym, wychodzą nie najgorzej, z wyjątkiem, rozumie się, reprodukcyj z wielkich obrazów Matejki. Te zmniejszone do minjaturowych wymiarów, czytelnikowi, któryby ich nie znał z oryginałów lub większych reprodukcyj, nie dadzą żadnego pojęcia o obrazach Mistrza.

Pod względem treści dwa tomiki obejmują całości większe, a mianowicie *Karykaturę w Polsce* (w opracowaniu Husarskiego) i *Portret kobiecy w Polsce XVIII w.* (w opracowaniu St. Wasilewskiego). Wł. Tatarkiewicz opracował *Orłowskiego* i *Płońskiego,* Stefanja Zahorska *Matejkę,* M. Sterling *Stanisławskiego,* M. Treter *Krzyżanowskiego.* Z żyjących jeszcze artystów poświęcono tomiki *Malczewskiemu* (T. Szydłowski), *Skoczylasowi* (St. Woźnicki) i *Wiłtygowi* (Sz. Rutkowski). Zapowiedzianych jest kilkanaście nowych monografij. Z tej zapowiedzi i dotychczasowych tomików widać, iż redakcja poświęcać będzie przedewszystkiem monografje poszczególnym artystom. Sądzimy jednak, że dla celu, jaki sobie

wydawnictwo wytknęło, byłoby wskazanem i bardzo pożytecznem, wydanie także szeregu monografij o ogólniejszym charakterze, o prądach i stylach artystycznych.

S. B.

Prof. Dr. Leon Wachholz: O zaburzeniach umysłowych u dzieci i młodzieży. Podręcznik dla rodziców, wychowawców i nauczycieli. Książnica-Atlas, Warszawa 1927. Str. 140.

Ponieważ wśród młodzieży, zwłaszcza powojennej, znajduje się pewien procent jednostek w różnym stopniu umysłowo upośledzonych i stąd potrzebujących nietylko wyrozumiałości ze strony domu i szkoły, ale przedewszystkiem odpowiednich metod wychowawczych, przeto autor pragnie dopomóc do pomyślnego rozwiązania tej sprawy przez zaznajomienie w niniejszej pracy rodziców, wychowawców i nauczycieli z najważniejszemi wiadomościami z zakresu psychjatrji. W tym celu wprowadza ich kolejno w zrozumienie przyczyn chorób i zaburzeń umysłowych, oraz rozbiera szereg znamion, po których można poznać zawczasu psychopatyczny stan wychowanków. Osobno przechodzi parę ważniejszych typów psychopatycznych, związek pomiędzy temi niedomaganiami a przestępczością i kilka chorób umysłowych, zachodzących u dzieci i młodzieży. Reszta książki poświęcona jest praktycznym wskazówkom, dotyczącym orjentowania się na tem polu oraz środków zapobiegawczych i leczniczych.

Autor wywiązał się doskonale z zadania przez jasne przedstawienie tak trudnej dziedziny nauki i pomieszczenie bogatego stosunkowo materjału w szczupłej rozmiarami pracy. Obawiać się wszakże można, czy właśnie ta ostatnia okoliczność, tak cenna sama w sobie, nie przeszkodzi znacznej części czytelników w należytem wykorzystaniu książki. Zostaną poprostu przytłoczeni nawałem skomplikowanego materjału i albo powiedzą sobie, że to przesada, albo wpadną w ekstrem przeciwny — właściwy niestety i psychjatrom — że wszędzie zaczną wietrzyć coś „psychopatycznego". Bo jeśli autor do objawów tych stanów zaliczył nawet pociąganie nosem i ogryzanie paznokci (str. 36) — będące zwykle tylko przyzwyczajeniem — to rzeczywiście różnica między dzieckiem normalnem a anormalnem zatrze się silniej jeszcze, niż sam autor to gdzieindziej zaznacza. Książkę jego oceni więc człowiek, obeznany już w pewnym stopniu z tą dziedziną, ale nie pojmie jej należycie taki, który zechce czerpać z niej całą swą wiedzę.

O ile chodzi o samą rzecz, trudno się zgodzić na pewne twierdzenia, przynajmniej w ich apodyktycznej formie, jakie autor stawia czy to w kwestji pojęć moralnych człowieka „pierwotnego" (str. 69), czy sterylizacji (str. 122), czy jego bez zastrzeżeń pochlebnego sądu o Freudzie i przesadnem rozciąganiu przez tegoż sfery płciowej na wszelkie przejawy zmysłowe (str. 19 i 122). Nie wchodzę jednak bliżej w te szczegóły, jako poruszone raczej mi-

mochodem. Również zdaje mi się, że przy wskazówkach wychowawczo-leczniczych (R. X) możnaby dla całokształtu zaznaczyć przynajmniej ogólnie potrzebę i skuteczność motywów moralnych i religijnych, dla młodzieży psychopatycznej chyba nie mniej pomocnych od diety, spoczynku i kąpieli.

Z uwzględnieniem powyższych uwag należy książkę prof. W. powitać z całem uznaniem jako pierwszą, o ile mi wiadomo, tego rodzaju przystępną pracę w języku polskim i życzyć, by ona znalazła się w ręku wszystkich wychowawców i nauczycieli. Gruntowne i roztropne jej przestudjowanie przyczyni się bez wątpienia do usunięcia wielu nieporozumień w domu i w szkole, ułatwi pracę i ulży doli młodzieży psychicznie upośledzonej.

Ks. St. Podoleński T. J.

Władysław Mickiewicz: Moja Matka. Kraków 1927. Nakładem Krak. Spółki Wydawniczej. Str. 97.

Szczegóły, tyczące się życia największego naszego poety, nie mogą być obojętne żadnemu z Polaków i dlatego należy się wdzięczność synowi poety, Władysławowi, za biografję A. Mickiewicza, którą z synowskim pietyzmem tak starannie opracował. Sylwetka żony poety, Celiny ze Szymanowskich, uzupełniona przez przytoczenie szeregu listów w broszurze obecnie wydanej, jest jakby krótkiem dopełnieniem tego wielkiego dzieła. Pełno tu szczegółów i cytat, ilustrujących życie Celiny, jej ślub z Adamem i późniejsze troski o wychowanie dziatek. Postać też naszego poety w świetle tych szczegółów nabiera nowego blasku. Widzimy tego duchowego wodza narodu, jak prawdziwie po chrześcijańsku spełniał niemniej ważne, choć nie tak bijące w oczy, obowiązki wzorowego małżonka i tkliwego opiekuna swych dziatek w trudnem nieraz położeniu materjalnem. Niektóre szczegóły, jak n. p. przedzieranie się p. Celiny przez ulice, na których toczyły się walki i piętrzyły barykady, rzucają dużo światła na jej charakter. W krótkiej recenzji nie sposób uwydatnić wszystkich zalet tego dziełka, które mimo naukowej wagi zawartych w niem dokumentów czyta się jak zajmującą powieść.

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Mieczysław Brahmer: Petrarkizm w poezji polskiej XVI w. Kraków 1927. Skład główny w kasie im. J. Mianowskiego. Str. 244.

Studja porównawcze nad naszą literaturą i odkrywanie głęboko nieraz ukrytych wpływów obcego piśmiennictwa, są zdobyczą nowszych dopiero czasów. Wielkie zasługi na tem polu położyli profesorowie Ign. Chrzanowski, Stanisław Windakiewicz i T. Sinko. Obecnie przybywa poważne studjum nad wpływem Pe-

trarki na naszych poetów, napisane przez Brahmera. Już prof. Windakiewicz wykazał dowodnie wyraźne wpływy Petrarki na muzę Jana Kochanowskiego. Materjał zebrany przez prof. Windakiewicza wykorzystuje St. Dobrzycki, by silniej jeszcze uwydatnić wpływ Petrarki na twórczość Jana z Czarnolasu, autor zaś obecnej pracy, opierając się na długim szeregu źródeł i opracowań przedstawia wpływy Petrarki na Kochanowskiego, Szarzyńskiego, Anonima i Grabowieckiego, podając wkońcu ogólne uwagi o pertrarkizmie polskim XVI w. i rzut oka na następne lata do Mickiewicza. Wpływ Petrarki na Mickiewicza i Słowackiego, jako wymagający osobnego studjum, został tylko w lekkich konturach zarysowany. Sporo dokumentów nagromadzonych starannie, a załączonych w przypiskach, powiększa wartość pracy autora i czyni ją cennym nabytkiem dla naszej literatury.

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Zgoda Narodów. Miesięcznik poświęcony propagandzie i organizacji pokoju. Kraków.

Wybujały nacjonalizm nie mógł panować długo. W założeniach swoich zanadto się kłócił z religijną i filozoficzną prawdą, a w konsekwencjach praktycznych zanadto targał wysokie i bardzo cenne dobra. To też ludzkość, przez czas jakiś odurzona tem młodem a mętnem winem, zaczyna trzeźwieć. Po całym świecie budzi się potężny ruch pacyfistyczny, który łączy dziś bardzo tęgie umysły i rozporządza całem mnóstwem organów. Z najżywszą radością witamy polski organ tego kierunku, którego kilka pierwszych zeszytów leży przed nami. Zdaje nam się, że bije z tych zeszytów to, co jest jednym z najnieodzowniejszych warunków pacyfistycznej akcji, t. j. szczerość. Znajdujemy też na tych kilku początkowych kartkach wiele zdrowych myśli, choć musimy wyznać, że za mało jest mowy o jednej rzeczy, która najwięcej zawsze robiła dla pokoju, t. j. o religji i Kościele. Sądzimy, że tym dwom siłom trzeba przyznać znacznie więcej miejsca, i to z tą samą szczerością, która skądinąd całe dążenie ożywia. Ale w tym celu trzebaby skupić około redakcji więcej osobistości prawdziwie katolickich. Niema zresztą żadnej racji po temu, żeby w tak ślicznym i głęboko chrześcijańskim ruchu mieli brać udział głównie niewierzący. Życzymy serdecznie, by „Zgoda Narodów" rozwinęła się i dużo dobrego zrobiła w tym kierunku, który mądre jej motto wskazuje: *Si vis pacem, para pacem.*

Ks. J. Rostworowski T. J.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków.

— Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademji Umiejętności. T. XXXI. Nr. 10. Grudzień, 1926.
— Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres. Série A: Sciences mathématiques N° 9—10 A. Novembre-décembre, 1926.
— Série B: Sciences naturelles. N° 5—6 B. Mai-Juin, 1926.
— Akta Aleksandra, króla polskiego, W. ks. Litewskiego. Wydaw. Komisji hist. Polskiej Ak. Um. nr. 79. Wydał Fryderyk Papée, Kraków, 127. Str. 622 in fol.
— Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres. Série B: sciences naturelles, nr. 7 B, juillet, 1926.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1927.

Władysław Mickiewicz: Moja Matka. Str. 97.

Z Wydawnictwa Bibljoteki Narodowej.

Walery Łoziński: Zaklęty dwór. Opracował dr. Adam Bar. Str. 438.
Jan Kochanowski: Pieśni i wybór wierszy. Opr. Tadeusz Sinko. Str. 208.
Stan. Staszyc: Przestrogi dla Polski. Opr. Stefan Czarnowski. Str. 250.
Jan Kochanowski: Treny. Z wstępem i komentarzem Tadeusza Sinki. Wydanie szóste, ponownie opracowane. Str. 58.
Klementyna Tańska: Listy Elżbiety Rzeczyckiej oraz Nocleg w Kromołowie i Obiad czwartkowy. Opracowała Ida Kotowa. Str. 142.

Nakładem Zjednoczenia Młodzieży Polskiej, Poznań.

Ks. A. Huc: Dla Chrystusa. Dramat w 4 aktach z pierwszych czasów chrześcijaństwa. „Ostoja", 1926. Str. 70.
C. W-ówna: Wesołe chwile. „Ostoja", 1926. Str. 74.
Radym: Precz z wódką. „Ostoja", 1927. Str. 48.
C. W-ówna: Kawał na karnawał. „Ostoja", 1926. Str. 46.
Cz. Wolniewiczówna: Sen wigilijny. Komedja w 3 aktach. „Ostoja", 1926. Str. 46.
Maciej Szukiewicz: Kradzione nie tuczy. Sztuka teatralna w 1 akcie, osnuta na gawędzie Wł. Syrokomli. „Ostoja", 1926. Str. 32.
Ks. Paweł Wieczorek: Z nędzy do szczęścia. Fantazja sceniczna w 3 aktach. „Ostoja", 1926. Str. 72.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha. Poznań.

Hermann Löns: Wacho. Kartki z życia zwierząt. Tłumaczył ks. L. Niedbał, ilustrował Paul Haase. 1925. Str. 164.

Nakładem różnych.

— Na nowe drogi odrodzenia społecznego. Praca zbiorowa pod redakcją dr. Andrzeja Niesiołowskiego. Nakł. Związku Odrodzenia Narodowego „Praca". Poznań, 1926. Str. 54.
Ks. A. Margoński: Miód żywi i leczy. Nakł. druk. arch. „Polak-katolik". Warszawa, 1927. Str. 56.

Warmjak: Obrazki z życia św. Stanisława Kostki, Patrona młodzieży. Nakł. Związku Towarzystw Młodzieży w Prusach Wschodnich, 1926. Str. 16.
Józef Mirski: Stanisław Szczepanowski, jako apostoł edukacji narodowej. Wyd. „Przyjaciela Szkoły", Poznań, 1926. Str. 51.
Dr. Fr. Grivec: Slovanska Apostola sv. Ciril i Metod z 42 slikami. Ljubljana, 1927. Str. 180.
— Tydzień Szkoły Pracy. Referaty poświęcone zagadnieniu i metodzie Szkoły Pracy. Poznań 1926.
Frantisek Kvapil: Modré Ostrovy. Literární vzpominky a skizzy. Nakł. J. Otto, Praga, 1926. Str. 236.
G. M. Hilf: Cierpiący Zbawiciel. 50 rozmyślań o Męce Chrystusa Pana na czas W. Postu. Z 2-go wydania przełożył O. Hilary Jarosiewicz, Z. B. M. Nakładem Redakcji „Posłańca św. Antoniego" Lwów, 1927. Str. 176.
Ks. dr. A. Szymański: Wpływy rewolucji bolszewickiej. Odbitka z „Prądu". Warszawa, 1926. Str. 24.
Józef Mazurkiewicz: Zagadnienie pracy w kopstytucjach powojennych. Lublin, 1926. Str. 43.
Jan Puchałka: Pośrednictwo pracy. Bibljoteki chrześcijańsko-społ. nr. 10. Kraków, 127. Str. 48.
Mieczysław Brahmer: Petrarkizm w poezji polskiej XVI w Prac historyczno-literackich nr. 27 Kraków, 1927. Str. 244. Główny skład w Kasie Im. J. Mianowskiego, Warszawa, Nowy Świat 72.
Ks. Tomasz Gunia: Zasady wiary katolickiej na tle dziejów biblijnych. Cz. II. Nakład. Książnicy-Atlas, Lwów-Warszawa, 1926. Str. 138.
Ks. dr. F. Puchalski: O cmentarzach. Nakł. Druk. archid. „Polak-Katolik", Warszawa, 1927. Str. 41.
Ks. Nikodem Cieszyński: Roczniki katolickie na Rok Pański 1927. Nakł. Autora, Poznań, 1927. Str. 610. Staraniem Akad. Związku Misyjnego. Kraków, 1927.
O. Gerard Piotrowski O. Fr. M.: Syberja pod względem religijnym. Str. 38.
S. M. Ozea: Z życia Polaków w Szwecji. Str. 8.
Joseph Gründer: Der Geist des Fuldaer Lehrplans im kath. Religionsunterricht. Padeborn, Bonifacius-Drukerei. 1927. Str. 112.

Nakł. Sekretarjatu Gen. Ligi Katolickiej. Zeszyty 1—5. Kraków, 1927.

Książę-Metrop. Adam Stefan Sapieha: Królestwo niebieskie w was jest. Str. 28.
Ks. Andrzej Mroczek: Czego mogą bractwa dokonać? Str. 54.
Ks. Jan Rostworowski T. J. i Dr. E. Estreicherowa: Chrystus a rodzina. Str. 51.
Dr. Apolonja Koperska: Chrystus i wychowanie. Str. 74.
Dr. M. Michał Paciorkiewicz: Chrystus i szkoła. Str. 51.

Wydawnictwo Ks. J. Makłowicza, Lwów.

Ks. J. Makłowicz: Mały modlitewnik dla młodzieży, 1926. Str. 64 in 16.
— Śpiewniczek religijny, 1925. Str. 64 in 16.
Z cyklu: Złote czytanki.
Ks. J. Makłowicz: Nr. 1, Na stanowisku, 1926. Str. 32.
— Nr. 2, Ojczyzna, 1926. Str. 32.
— Nr. 3, Zacne dzieci, 1926. Str. 32.
— Z humoru religijnego Nr. 1, 2.

Nakład Gebethnera i Wolffa.

Antoni Starodworski: Istota i cechy komunistycznej polityki ekonomicznej z ilustracjami oryginalnemi. Warszawa, 1927. Str. 128.

Karol Baudelaire: Kwiaty zła. Przełożył Bohdan Wydżga, 1927. Str. 385.

Roman Pilat: Historja literatury polskiej, od czasów najdawniejszych do r. 1815. Opracowali Ludwik Bernacki i Stanisław Kossowski pod redakcją Lud. Bernackiego. Tomu 1-go część I i II.

H. Heine: Intermezzo lirycze (1882—1823). Przełożył Profanus. Str. 82.

Nakładem Herdera, Freiburg im Breisgau.

Moritz Meschler: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, dritter Teil, 1926. Str. 486.

Willibrord Bessler O. S. B.: Der frohe Prediger. 1927. Str. 224.

Dr. Paul Wilhelm von Keppler: Wasser aus dem Felsen. I T. Neue Folge der Homilien und Predigten, 1927. Str. 379.

Anton Worlitschek: Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. Vorträge, 1927. Str. 96.

Benedikt Baur O. S. B.: Beseligende Beicht, 1927. Str. 260 in 16.

Nakł. Księg. Uniw., Poznań.

Stanisław Majewski: Duch wśród materji, wydanie drugie, przejrzane przez autora. Str. 359

Alfred Brosig: Ołtarze gotyckie. Z cyklu: Bibljoteka zabytków wielkopolskich, I. Str. 28 in fol. i 10 tablic.

Nakładem Pozn. Tow. Przyjaciół Nauk, Poznań, 1927.

Stanisław Dedio: Pochodzenie Żydów w świetle tradycyj zachowanych u pogańskich autorów łacińskich. Str. 38.

Ks. Bronisław Gładysz: Ks. Maciej Sarbiewski a reforma hymnów brewjarzowych za czasów Papieża Urbana VIII. Str. 122 i 4 tablice.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Konferencja ks. biskupów w Warszawie. — Organizacja „Ligi katolickiej“ w archidiecezji warszawskiej. — Narodowa organizacja młodzieży i harcerstwo katolickie we Włoszech.

W życiu kościelnem Polski zaszły w ostatnich tygodniach dwa znamienne wypadki. Jeden z nich, o ogólno krajowem znaczeniu, to ostatnia konferencja księży Biskupów polskich w Warszawie i wydany po niej komunikat do społeczeństwa; drugi fakt, to początek realizacji „Ligi katolickiej“ w archidiecezji warszawskiej w myśl uchwał, powziętych na jesiennym zjeździe katolickim w stolicy.

Konferencje biskupie w naszym kraju odbywają się, jak wiadomo, prawie perjodycznie parę razy na rok. Nie wszystko, co jest na nich omawiane, dochodzi do wiadomości publicznej, roztrząsane są bowiem przecież także sprawy, dotyczące wewnętrznego zarządu Kościoła, karności i liturgji kościelnej. Obok tych jednak czysto wewnętrznych kościelnych spraw nie uchodzą uwagi naszego episkopatu potrzeby i zagadnienia szerszego życia, dotyczące poziomu religijności i moralności w całem społeczeństwie, stosunku tego społeczeństwa do Kościoła katolickiego. Rezultaty narad nad sprawami tej drugiej kategorji ujawniają się właśnie w ogłaszanych zwykle po konferencji krótkich orędziach do wiernych. Sądzić przeto o rozciągłości obrad na tego rodzaju konferencjach jedynie tylko z treści ogłaszanych komunikatów, znaczyłoby zapoznawać najważniejszy cel i przedmiot konferencyj biskupich.

Ostatnia konferencja Biskupów polskich zamkniętą została dn. 16 marca b. r. i tegoż dnia przesłane zostało do prasy orędzie do „wiernych w Polsce“. Orędzie to, co do formy swej nader krótkie i zwięzłe, można powiedzieć ra-

mowe tylko, zwraca uwagę wiernych na najważniejsze niedomagania życia publicznego u nas. Niebezpieczeństwa, grożące u nas religji i Kościołowi, zostały w ten sposób podsumowane: „projektowany zamach na sakrament małżeństwa, uzuchwalenie się publiczne a bezkarne w zepsuciu obyczajów, w rozpasaniu w tańcach i publicznych widowiskach, naigrawających się z wymagań przyzwoitości i poczucia moralnego, w sprzedawaniu i wystawianiu na widok publiczny wydawnictw pornograficznych, dalej uderzenia pewnej części prasy na religję i Kościół, szerzenie się sekciarstwa dzięki poparciu wpływowych czynników". Przez to wszystko — stwierdzają księża Biskupi — otwiera się w Polsce na oścież wrota dla anarchji moralnej i komunizmu. Ostrzegając naród o tym niepokojącym stanie duchowym, nawołują księża Biskupi katolików do zszeregowania się ku obronie najdroższych ideałów. Stwierdzają także fakt, że dziś już całe odłamy społeczeństwa widzą, iż jedynie nauka Chrystusa jest prawdziwie skutecznym środkiem przeciw rozprzężeniu i bolszewizmowi. Orędzie podpisało 24 Biskupów z księdzem kardynałem Kakowskim na czele. Wśród podpisów zauważamy podpis ks. Chomyszyna, jedynego z biskupów grecko-katolickiego obrządku, który brał udział w obradach warszawskich. Dodać tutaj należy, że z tejże konferencji został wysłany zbiorowy list Episkopatu polskiego do biskupów w Meksyku z oświadczeniem podziwu dla niezłomnej i bohaterskiej stałości tamtejszych katolików wśród okrutnych prześladowań i zachętą do wytrwania w wierze. Biskupi nasi przypominają, że Polska również była terenem prześladowań za wiarę i że wytrwałość naszych męczenników i wyznawców wyjednały u Boga tę wolność, jaką katolicyzmowi gwarantuje nasza konstytucja.

Prasa wrogo usposobiona dla Kościoła katolickiego zaznaczyła już swoje lekceważące stanowisko wobec przestróg biskupich. Wszędzie podejrzywając politykę, chciałaby w każdem wystąpieniu episkopatu widzieć również czyn polityczny, przygotowywanie może społeczeństwa do nowych wyborów po myśli „interesów klerykalizmu". Księża biskupi jednak zastrzegają się wyraźnie w swojem orędziu, że stoją ponad wszelkiemi partjami politycznemi, nie można wszakże z katolickiego punktu widzenia nie uznać, że szeregowanie katolików do walki z niewiarą, sekciarstwem religijnem i zepsuciem obyczajów będzie także miało znaczenie polityczne, zbliżyć bowiem może na platformie zasad katolickich te stronnictwa, które zasadniczo nie chcą walczyć z Kościołem katolickim ani religją, rozbijają się wszakże i rozproszkowują nietylko ze względu na rozbieżność prawdziwych interesów, lecz niekiedy z powodu ambicyj osobistych i osła-

bienia zasad katolickich, jakie wpływ swój wywierać powinny i na życie polityczne kraju. Prasa niechętna Kościołowi chciałaby także wmówić w czytający ogół, że obawy episkopatu naszego co do szerzenia się prądów wrogich Kościołowi w kraju są przesadzone, że zwłaszcza nie jest usprawiedliwione oskarżanie „wpływowych czynników" o popieranie tych prądów. Sądzimy, że byłoby rzeczywiście przesadą oskarżanie polskiego rządu o wyraźną i celową akcję przeciwko religji katolickiej i Kościołowi w Polsce. Takich planów i zamysłów trudno się dopatrzeć; przeciwnie, mieliśmy sposobność niedawno notowania na tem miejscu z uznaniem tak ważnego dla religji posunięcia rządu, jak okólnik p. Ministra W. R. i O. P. w sprawie praktyk religijnych młodzieży szkolnej. Z drugiej strony nie można ukrywać pewnych niepokojących objawów. Może z chęci popisania się jak największą tolerancją wyznaniową, może kierowany odziedziczonem po rządach rosyjskich przyzwyczajeniem wtrącania się w sprawy Kościoła, rząd nasz, zdaje się zupełnie zbytecznie bierze na siebie rolę organizatora różnych kościołów, prawosławia, protestantyzmu, poniekąd popiera takiego rodzaju awantury, jak zakładanie polskiej cerkwi prawosławnej przez metropolitę Dionizego i księdza Huszno. Nadto prasa tego obozu, który stoi najbliżej obecnego rządu, obozu, który stworzoną w maju sytuację polityczną uważa za swoje dzieło i czuje powołanie do przeprowadzenia „uzdrowienia moralnego" narodu, ta prasa aż zbyt wyraźnie manifestuje swoją niechęć, owszem wrogość do Kościoła katolickiego. Głośna ankieta, przeprowadzona niedawno w *Głosie Prawdy* jest tego jaskrawym dowodem. Wprawdzie rząd ogłosił, że gazeta p. Stpiczyńskiego nie jest organem rządowym, katolików jednak może niepokoić okoliczność, że przecież ci panowie, co tak rażąco, a nawet po prostacku zaznaczyli swoje stanowisko wobec Kościoła, mają zwyczaj wyrażać się o sobie: „my, którzyśmy dokonali wielkiego dzieła politycznego, my, którzy rządzimy, my, do których przyszłość należy". Dla uspokojenia obaw katolików byłoby pożądane, aby czynniki, które w kraju naszym rzeczywiście dźwigają brzemię odpowiedzialności za sprawy publiczne, wyraźniej odgraniczyły się od kliki dążącej do rozbijania jedności duchowej większości społeczeństwa naszego. Ta sama mniej więcej klika wydaje także ideowy miesięcznik *Drogę*. Dość przejrzeć ostatnie zeszyty tego czasopisma, żeby się przekonać, jakie uczucia ożywiają tych panów względem religji katolickiej. Nie można powiedzieć o nich, by wyznawali ateizm lub materjalizm, wykluczający wszelką religję; na łamach tego miesięcznika spotykamy się z obszernemi rozprawami na temat potrzeby wielkich idei

dla Polski, rozprawia się tam o związku moralności publicznej z religją, o potrzebie nawet rozbudzenia religijności w narodzie, ale to wszystko ma się dokonywać, według nich, poza Kościołem katolickim, owszem wbrew niemu, tak że cała ta akcja „odrodzenia" przybiera kształty walki z tym ustrojem, jaki swojemu Kościołowi nadał Jezus Chrystus. Zespół tych reformatorów i uzdrowicieli religijności i obyczajności naszego narodu nie jest jednolity i zgrany: obok czcicielki św. Franciszka z Assyżu, nawołującej naród na „drogi prostoty i pokory" i wyrzucającej inteligencji naszej, że duchowo oddaliła się od wierzącego ludu, widzimy protestanta pełnego animozji przeciwko Kościołowi rzymskiemu a wielbiącego dobrodziejstwa cywilizacyjne reformacji, widzimy innego zdolnego publicystę, który „uważa za zaszczyt" należenie do odszczepieńczego kościółka „narodowego" i innych jeszcze publicystów, szukających zbawienia dla narodu na rozmaitych rozbieżnych drogach. Oczywiście cieszyć się należy z tego, że toczą się tego rodzaju dyskusje w obozie, który przywykliśmy może uważać za beznadziejnie zmaterjalizowany, ale też katolicyzm polski, nie uchylając się od omawiania tych zagadnień, musi mieć się na baczności, aby ci ludzie, bądź co bądź „wpływowi", nie prowadzili narodu polskiego na bezdroża anarchji religijnej, lecz, o ile się to da, byli pozyskani nawet dla pracy w kierunku zdrowego odrodzenia duchowego w kraju na podstawie nauki Chrystusowej, strzeżonej przez powołaną do tego powagę Kościoła.

Przyszłość i znaczenie katolicyzmu w Polsce — rzecz oczywista — zależy mniej od jakiejś opieki i pomocy ze strony rządu i państwa, lecz przedewszystkiem od samych katolików. Dlatego, choćby katolicyzmowi w Polsce nie groziły narazie żadne niebezpieczeństwa, musi on wznieść się nietylko w teorji książkowej ale w czynach na ten poziom, z którego łatwo mógłby rozświetlać drogi całemu życiu publicznemu. Nad rozwojem praktycznego katolicyzmu w Polsce pracuje nietylko sam oficjalny Kościół ale także przeróżne organizacje religijne i oświatowe, złożone z ludzi świeckich. Trzeba jednak wyznać, że tych organizacyj jest za mało, że nie obejmują one dość szerokich kół ludzi wierzących, że do pewnych warstw społeczeństwa prawie nie trafiają, że w działalności swej nie są dość ruchliwe i żywotne, a wreszcie, że działają częstokroć, każda na swoją rękę, bez ścisłego kontaktu ze sobą. Tym niedomaganiom akcji katolickiej ma zaradzić w Polsce „Liga Katolicka". Pojęta jako naśladownictwo zagranicznych organizacyj katolików, Liga Katolicka została powołana do życia najpierw

w archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, a potem przyjęła się także w niektórych innych diecezjach. Jednak i ona nie wszędzie okazała się na wysokości zadania. Ostatni zjazd katolicki w Warszawie w sierpniu ub. r. zwrócił uwagę na potrzebę powołania do życia Ligi Katolickiej w całym kraju.

Wspaniałym przykładem realizacji tego pragnienia jest obecnie archidiecezja warszawska, której pasterz, Ks. Kardynał Kakowski, tyle udziela uwagi, życzliwości i poparcia każdemu przedsięwzięciu, zmierzającemu do zorganizowania i podniesienia katolicyzmu w Polsce. 11 lutego b. r. ogłosił J. E. Kardynał list pasterski, powołujący do życia Ligę Katolicką w archidiecezji i zatwierdził ułożone dla niej statuty. Liga Katolicka pojęta jest jako zrzeszenie wierzących katolików wszystkich stanów do akcji nad szerzeniem, pogłębieniem i obroną zasad katolickich w życiu prywatnem i publicznem. Struktura jej opiera się przedewszystkiem na administracyjnym ustroju Kościoła: pierwszemi komórkami mają się stać stowarzyszenia czterech stanów w każdej parafji: mężczyzn, kobiet, młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej; zespół tych stowarzyszeń tworzy Ligę parafjalną, a zespół Lig parafjalnych — Ligę archidiecezjalną. Oprócz tego na prawach członków mogą przystępować do Ligi istniejące już stowarzyszenia i instytucje katolickie z wyłączeniem organizacyj politycznych i związków ściśle zawodowych. Nie wchodząc w szczegóły statutowe, zaznaczymy tutaj tylko, że do Ligi parafjalnej wchodzi z urzędu proboszcz, nie jako prezes organizacji, ale jako delegat Kościoła; podobnież w Lidze diecezjalnej znajduje się delegat biskupi z prawem zawieszania uchwał Rady djecezjalnej i Zgromadzenia Ligi, któreby uważał za niezgodne z dyrektywami władzy kościelnej. Tym sposobem sharmonizowaną została możność inicjatywy i czynnego udziału wierzących świeckich w akcji katolickiej z niezbędną zależnością każdej takiej akcji od hierarchji kościelnej.

Właściwy program dla Ligi katolickiej w archidiecezji warszawskiej stanowi list j. E. Ks. Kardynała. Nie możemy się powstrzymać od przytoczenia z niego paru przynajmniej zdań, mających ogólno krajowe znaczenie. Ks. Kardynał Kakowski pragnie przez Ligę nietylko podnieść, ale wprost u z d r o w i ć katolicyzm polski. Albowiem katolicyzm wielu dusz polskich nazywa śmiało „kaleką katolicyzmu". O tym „kalece" tak pisze dalej: „Wygłaszając zaś to zdanie, mamy na myśli nietylko katolicyzm złych, obojętnych, niedouczonych, których życie pogańskie, albo nie dość chrześcijańskie jest w sprzeczności z wiarą katolicką, ale i tych, co modlą się należycie i starają się o spełnienie woli Bożej, o ile o ich życie prywatne chodzi, którzy jednak nie mają

w duszy poczucia społecznej odpowiedzialności za panowanie Chrystusa w życiu publicznem. Mogą na Polskę spadać codziennie całe sterty pism i książek pornograficznych, odezw komunistycznych, programów wywrotowych — może w kraju srożyć się wieloraka propaganda heretycka i odszczepieńcza — źli ludzie mogą kuć paragrafy, mające w proch wszystko roztrzaskać co jest świętością, co jest nietykalnością rodzinną, tem czy tamtem prawem Kościoła — po ulicach może w jasny dzień przechadzać się triumfalnie rozpusta, sprzedajność, oszustwo, bandytyzm i wszystkie siedm grzechów głównych — ci katolicy nie zatroskają się o nic, szczęśliwi, że swoje zwyczajowe modlitwy odprawili i że mają czyste ręce i czyste sumienie". Ks. Kardynał ma tu przedewszystkiem na myśli sfery inteligentne, niby wierzące i dla religji życzliwe, lecz niczem nie przyczyniające się do usunięcia zła ze świata. „To należy do księdza" — mówią tacy katolicy — podobnie jak wielu naszych obywateli, zaniedbujących swoje obowiązki względem społeczeństwa, przywykli mówić: „to należy do rządu". Obudzić wierzących Polaków z tej martwoty duchowej, dźwignąć tego kalekę nie zdołają sami tylko księża; muszą się obok nich zszeregować katolicy świeccy. Dlatego Liga ma być pojmowana jako uczestnictwo ludzi świeckich w apostolstwie Kościoła i to apostolstwo ma być coraz szersze i gorliwsze, coraz bardziej zorganizowane, w ścisłej łączności z hierarchją kościelną pozostające; ma być ono apostolstwem dla urzeczywistnienia idei królestwa Bożego na ziemi.

Żeby organizację Ligi katolickiej postawić i poprowadzić najumiejętniej, Ks. Kardynał zarządził zorganizowanie trzydniowego kursu dla kapłanów i świeckich, mających pracować w Lidze. Kurs ten odbył się w dniach 7, 8 i 9 marca w Warszawie przy udziale kilkuset uczestników. Do wykładów zaproszeni zostali działacze, znani jaknajzaszczytniej ze swoich prac organizacyjnych — że wymienimy tylko Ks. Biskupa Kubinę z Częstochowy, Ks. sen. Prądzyńskiego z Poznania, Ks. sen. Albrechta i posła Błażejewicza z Warszawy. Na kursie — zadania organizującej się Ligi i metody jej prac zostały omówione wszechstronnie, przyczem na szczególną wzmiankę zasługują przemówienia Ks. Biskupa Kubiny, dotyczące wciągnięcia do pracy świeckiej inteligencji. Na podstawie własnego doświadczenia stwierdził dostojny Prelegent potrzebę zbliżenia duchowego inteligencji do reszty narodu właśnie na gruncie religijnym. Opowiedział jakie rozczarowanie spotkało pobożny lud górnośląski, gdy napłynęła do niego z innych dzielnic długo oczekiwana polska inteligencja, która, niestety, okazała się przeważnie obcą religijnym uczuciom ludności.

Powołanie do życia Ligi archidiecezji warszawskiej spotkało się naogół z przychylnem przyjęciem ze strony prasy nie lewicowej. Znamiennym był artykuł znanego publicysty, senatora B. K., w *Kurjerze Warszawskim.* Witając narodziny Ligi, jako ważkiego czynnika w życiu publicznem narodu, wskazał szan. publicysta na „sprzymierzeńców", których praca Ligi katolickiej ma zyskać w nacjonaliźmie polskim. Otóż co do tej myśli konieczne są jasne rozróżnienia i zastrzeżenia, by właśnie Ligę katolicką ochronić przed możliwemi zarzutami o partyjność i polityczne cele. Naszem zdaniem, zamiast mówić o nacjonaliźmie, jako o „sprzymierzeńcu" akcji katolickiej, lepiejby było zwrócić się do „nacjonalistów", aby do Ligi katolickiej przystąpili nie w charakterze sprzymierzeńców każących Lidze liczyć się z ich ideologją, lecz weszli do jej wnętrza w charakterze wierzących katolików i zwykłych członków tej organizacji. Sam p. B. K. dobrze rozróżnił pomiędzy tym nacjonalizmem, który najzupełniej zgadza się z wiarą katolicką, owszem przez nią jest pielęgnowany i wymagany, nacjonalizmem zdrowym, któregośmy przed paru laty bronili także w naszem piśmie,[1]) a nacjonalizmem przesadnym, przeradzającym się w jakąś religję naszej epoki, w jakieś ubóstwienie narodu, stawianego na pierwsze miejsce jako najwyższa norma oceny wszelkiej działalności publicznej. Otóż trzeba się liczyć z tem, że potocznie nazwa nacjonalizmu używana jest dla oznaczenia nacjonalizmu tego drugiego niezdrowego rodzaju i jeżeli mówiłoby się o przymierzu akcji katolickiej z nacjonalizmem wogóle, groziłoby niebezpieczeństwo, że i nacjonaliści „niezdrowi" będą usiłowali chełpić się, że mają Kościół i katolicyzm po swojej stronie. Żeby takie niebezpieczeństwo usunąć, należałoby dowieść, że tego rodzaju niezdrowy nacjonalizm wcale w Polsce nie istnieje, albo że organizacyjnie od nacjonalizmu zdrowego się odcina i odrębną grupę stanowi. Niestety, dowieść tego byłoby dość trudno, gdyż od czasu do czasu nasza prasa nacjonalistyczna obok zapewnień o życzliwości dla religji, o staniu na gruncie katolicyzmu, zdradza także poglądy, jakie z katolickiego stanowiska muszą być odrzucone.

Brak miejsca nie pozwala nam omówić w zeszycie niniejszym wszystkich ważniejszych wydarzeń w życiu katolickiem za granicą z ostatniego czasu, nie możemy jednak pominąć jednej sprawy, która może mieć znaczenie przykładowe i dla naszego kraju. Chodzi o stosunek faszyzmu wło-

[1]) Ks. J. Rostworowski, Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice. *Prz. Powsz.* luty i marzec 1925.

skiego do katolickich organizacyj młodzieży. Już w kwietniu 1926 r. wyszło prawo ustanawiające jedną dla całego kraju organizację młodzieży, Balilla. W styczniu r. b. ukazały się dekrety królewskie, jeden częściowo uzupełniający rzeczoną ustawę, drugi zatwierdzający regulamin techniczny wprowadzenia jej w życie. W myśl tych aktów powstaje pod kierunkiem stronnictwa faszystowskiego a szczególną opieką rządu jednolita narodowa organizacja dla wychowania fizycznego i duchowego młodzieży włoskiej poza szkołą, pod nazwą „Balilla".[1]) Cała organizacja, rozpadająca się na związki młodzieży starszej Avanguardisti i młodszej, właściwych Balilla, przechodzi pod bezpośrednią opiekę i zarząd pierwszego ministra, to jest twórcy i wodza faszyzmu, Mussolini'ego. Do organizacji tej, urządzonej na sposób wojskowy, muszą być wcielone wszystkie inne, jakie dotąd istniały, związki i stowarzyszenia młodzieży, z wyjątkiem tylko ściśle religijnych. Tym sposobem zostały skazane na zagładę, między innemi, związki katolickie harcerzy. Według brzmienia ustawy, w miejscowościach, liczących mniej niż 20.000 ludności, związki takie ulegają rozwiązaniu, w miastach zaś większych pozwolono im istnieć nadal, ale pod warunkiem, że przyjmą oznaki zewnętrzne stowarzyszenia „Balilla" i organizacyjnie zostaną wcielone do niego.

Zarządzenie rządu faszystowskiego zasmuciło bardzo i zabolało Ojca św. Piusa XI, który szczególną życzliwością i opieką otaczał młodych *esploratori cattolici.* Cała reforma organizacji młodzieży została przeprowadzona bez najmniejszego porozumienia się z władzami kościelnemi, jakkolwiek dotyczyła sprawy wychowania także moralnego i religijnego, stanowiącego przedmiot szczególnej troski Kościoła; w dodatku nowe ustawy, chociaż przewidują w związkach młodzieży nauczanie religji i praktyki religijne w duchu katolickim, nie liczą się z ustrojem Kościoła, stawiającym tego rodzaju wychowanie w zależność od biskupów, lecz ustanawiają w poszczególnych organizacjach osobnych kapelanów, zależnych od instruktora generalnego, coś w rodzaju biskupa polowego dla młodzieży. Wprowadzając te innowacje, rząd faszystowski nie upewnił się, czy na taki ustrój zgodzą się kompetentne władze kościelne. W sprawie zagrożonych związków katolickich młodzieży zwrócił się Papież z listem do kard. sekretarza stanu Gasparri pod dniem 24 stycznia r. b. Ojciec św. zaznaczywszy na wstępie listu, że uznaje całkowicie czystość intencji rządu włoskiego, który nową

[1]) Balilla jest to imię pewnego młodocianego bohatera z Genui, który odznaczył się podczas któregoś oblężenia przez wrogów i stąd stał się symbolem dzielności i patrjotyzmu młodzieży włoskiej.

organizacją młodzieży bynajmniej nie chciał uczynić coś na niekorzyść religji, z drugiej strony oświadcza Ojciec św. pragnienie, aby wszyscy wiedzieli, że zarządzenia rządu są aktem jednostronnym, nasuwającym w dodatku pewne obawy co do kierunku nauki, jaka w rzeczonych organizacjach ma być wpajana w umysły młodzieży włoskiej. Chodzi tu mianowicie o koncepcję państwa, niezupełnie zgodną z nauką katolicką. Nie chcąc jednak doprowadzać do żadnego zatargu i do rozwiązania organizacji harcerzy katolickich obcą ręką, Papież, choć z bólem serca, zdobywa się na coś heroicznego: sam ogłasza za rozwiązane wszystkie z tych sekcyj harcerstwa, w liczbie przeszło 500, które musiałyby ulec zagładzie w myśl ogłoszonych rządowych ustaw. Inne sekcje, istniejące mianowicie w miastach większych, upoważnia Papież do przyłączenia się do organizacji „Balilla", a mając na uwadze partyjny charakter tej organizacji, rozwiązuje wszelki związek, jaki harcerstwo katolickie łączył dotąd z centralną *Azione Cattolica*, którą chce uchronić nadal od wszelkiego cienia politycznej partyjności. Ojciec św. przekonany jest, że skazane na rozwiązanie koła młodzieży będą wolały przyjąć ten cios z tej samej ręki, która się do tej chwili niemi opiekowała i rozwiązać się z błogosławieństwem tego, który błogosławił je przy ich powstaniu. Co się tyczy opieki duchownej w narodowem stowarzyszeniu „Balilla", Papież zachęca biskupów, proboszczów i kapelanów, aby wszelką troską otoczyli tę młodzież i wskazuje na możliwy sposób rozwiązania stworzonej przez rząd kanonicznej trudności: mianowicie odnośne władze mogłyby się zwrócić do biskupów diecezjalnych o wyznaczenie na kapelanów dla młodzieży księży najbardziej do tego odpowiednich, o czem oni tylko najlepiej sądzić mogą, biskupi zaś mogliby przelać swoją nad tymi kapłanami jurysdykcję na centralnego instruktora, jakiego ustanawiają ustawy rządowe.

W akcie Papieża należy podziwiać idącą do najdalszych granic ustępliwość wobec wytworzonej przez rząd sytuacji. Można się chyba też spodziewać, że rząd faszystowski, który już tyle uczynił dla przywrócenia religji należnego jej wpływu w kraju, oceni też ten krok Papieża z wielką przyjaźnią, skorzysta z podsuniętego sposobu rozwiązania kanonicznej trudności; zaś udzielając w organizacjach narodowych młodzieży tyle miejsca dla religijnych wpływów, sam się przyczyni do sprostowania tych niezupełnie katolickich koncepcyj o narodzie i państwie, jakie w faszyźmie dotychczasowym raziły uświadomionych katolików.

Ks. Jan Urban T. J.

Sprawa praktyk religijnych w szkole.

W szeregu prac, związanych z wykonaniem Konkordatu w Polsce, a poruszonych żywiej w ostatnich miesiącach, doczekały się wcześniejszego załatwienia niektóre kwestje na polu szkolnictwa. Rozporządzeniem Ministra Wyznań Rel. i Oświecenia Publ. z dnia 10 grudnia 1925 r. określono kwalifikacje zawodowe duchowieństwa rzymsko-katolickiego, wymagane do nauczania religji w szkołach średnich ogólno-kształcących i seminarjach nauczycielskich, państwowych i prywatnych. Uzupełnieniem jego był Okólnik Ministra W. R. i O. P. z d. 24 kwietnia 1926 r., regulujący postępowanie władz szkolnych przy mianowaniu nauczycieli religji katolickiej, oraz Rozporządzenie Min. W. R. i O. P. z d. 27 grudnia 1926 r., wymieniające seminarja duchowne w kraju, których ukończenie stanowi wymaganą kwalifikację zawodową do nauczania religji. W okresie urzędowania obecnego wicepremjera, p. K. Bartla, jako ministra W. R. i O. P. (od 2.X. 1926 — 9.I. 1927), wydane zostało Rozporządzenie o nauce szkolnej religji katolickiej z d. 9 grudnia 1926 r., oraz Okólnik do Kuratorjów Okręgów Szkolnych z d. 5 stycznia 1927 r., mający na celu zabezpieczenie nauki religji dla młodzieży wszelkich wyznań w publicznych szkołach powszechnych.

Szczególniejszą wagę posiada Rozporządzenie z d. 9 grudnia 1926 r., będące rezultatem narad wspólnej Komisji przedstawicieli Kościoła i Rządu *(Dziennik Ustaw Rzpltej Polskiej,* 1927, I półr., Nr. 1 poz. 9). Ujęte w jedenaście paragrafów zestawia ono ogólne zasady, dotyczące nauki religji i związanych z nią osób, w szkołach niższych i średnich, a jakkolwiek posiada pewne braki,[1]) stanowi przecież ogromny postęp i świadczy o dobrej woli min. Bartla, za słabo może ocenionej w katolickiej prasie. W niem bowiem po raz pierwszy, o ile mi wiadomo, oświadczono oficjalnie, że „praktyki religijne młodzieży szkolnej katolickiej należą do całości nauczania i wychowania religijnego", i określono zarazem w sposób obowiązujący rodzaj i ilość tych praktyk (par. 7):

> Obowiązujące praktyki religijne są następujące:
> a) w niedzielę i święta oraz na początku i na końcu roku szkolnego wspólne nabożeństwo z egzortą;
> b) co roku wspólne trzydniowe rekolekcje;
> c) trzy razy do roku (po rekolekcjach, na początku i przy końcu roku szkolnego) wspólna spowiedź i komunja św. dla młodzieży;
> d) wspólna modlitwa przed lekcjami i po lekcjach, przepisana przez właściwą władzę kościelną, a wprowadzona przez władze szkolne.

Powyższy wykaz praktyk można uznać za wystarczający; przy religijnem wychowaniu w domu potrafią one poprowadzić

[1]) Por. w tej mierze krytykę ks. prof. A. Gerstmann'a w *Miesięczniku Katechetycznym i Wych.* z marca b. r. str. 86.

dalej dzieło rodziców i podtrzymać w młodzieży ducha pobożności. Licząc się z tą wolą katolickich rodziców i wychowawczym charakterem szkoły, zaznacza Rozporządzenie ministerjalne, że „młodzież szkolna jest obowiązana brać udział" w tych praktykach szkolnych, a „czuwanie... nad wykonaniem przez młodzież wspólnych praktyk religijnych jest obowiązkiem księży prefektów, dyrekcyj i kierownictw szkół i członków grona nauczycielskiego".

Paragraf ten 7-y, który został z uznaniem przyjęty przez katolickie społeczeństwo polskie, wywołał jednak burzę wściekłości w obozie lewicy.

W szeregu numerów socjalistycznych dzienników, *Robotnika* i *Naprzodu*, wyrażono z jego powodu najwyższe niezadowolenie, przyczem główny głos zabierał, jak zwyczajnie w sprawach kościelnych, pos. K. Czapiński. W numerze 24 *Robotnika* pisał on:

Art. 7 rozporządzenia wprowadza — rzecz niesłychana w państwie demokratycznem! — przymus praktyk religijnych!!

...Jest to średniowiecczyzna. Jest to gwałt wobec sumienia dziecka i rodziców... Cóż z tego może wyniknąć, jeżeli nie obłuda i całkowite zobojętnienie dla spraw religijnych? Jest to czysto kazionne, policyjne traktowanie religji... Nie wolno policyjnie traktować spraw religijnych! Nie wolno komenderować: niezależnie od przekonań i woli rodziców i własnych, trzykrotnie do roku na spowiedź do ks. prefekta — marsz!

Czytelnika, który zna przemówienia socjalistycznego mowcy z dawniejszych dyskusyj sejmowych nad szkołą wyznaniową, a potem nad konkordatem, nie zdziwią powyższe wykrzykniki. Wie dobrze, że pos. Czapiński nie zna dostatecznie religji katolickiej i ducha jej przepisów, jeżeli więc raz stawia jako postulat to, co Kościół katolicki uwzględnił już od wieków, a kiedyindziej czyni zarzuty, które dotyczą jakiejś przez niego wyimaginowanej religji, ale nie katolickiej — jest to wynikiem nie samej jego nienawiści do Kościoła katolickiego, lecz także nieznajomości rzeczy. Dlatego właściwie najbardziej kompromituje się przez jego występy Polska Partja Socjalistyczna, gdyż akcentując w swym systemie stale wiedzę i rozum, nie waha się równocześnie wysuwać nieustannie na forum publiczne referenta, nie obznajomionego należycie z rzeczą.

O tem, że „z przymusu w sprawach religijnych nic dobrego wyniknąć nie może" ani dla religji ani dla człowieka, wie nie tylko „nowoczesny obywatel", jak sądzi p. Czapiński, ale od 19 wieków uczy Kościół katolicki. Jeżeli gdzie, to w religji katolickiej świadoma i wolna wola są niezbędne do nadania rzeczywistej wartości aktom religijnym. Ale też w tę dziedzinę dekret ministerjalny nie wdziera się wcale, on tylko reguluje zewnętrzne warunki ze strony nie tyle uczniów, ile organów szkolnych, aby umożliwić młodzieży katolickiej spełnienie tego, co jest jej własną wewnętrzną potrzebą duszy, co jest życzeniem jej rodziców. Supozycja bowiem p. Czapińskiego co do rodziców wolnomyślnych jest tu nie do rzeczy, gdyż osoby bezwyznaniowe nie

powinny kłamać i podawać siebie i dzieci swe za katolików — rozporządzenie zaś rządowe odnosi się jedynie do młodzieży katolickiej; niema zaś katolicyzmu bez praktyk religijnych.

Nadto każdy z nas starszych, przynajmniej z b. zaboru austrjackiego i niemieckiego, pamięta z własnego doświadczenia, że ogłoszenia szkolnego o wspólnej spowiedzi i komunji św. nigdy nie odczuł jako „przymusu" religijnego lub policyjnego; owszem, dodajmy odrazu, nie inaczej czuje dzisiejsza młodzież szkolna. Rozkaz taki przyjmowano stale jako danie okazji do spełnienia tych praktyk, połączone wprawdzie z pewnym naciskiem, ale takim samym jak znak dzwonka na rozpoczęcie lekcji. Nacisk tego rodzaju, niezbędny postulat ładu i zdrowego wychowania, był i jest zawsze dla młodzieży dobrodziejstwem tylko, gdyż wspiera jej niewyrobioną jeszcze wolę i uzupełnia brak należytego zrozumienia rzeczy, tak naturalne przecież w tym wieku. Za przymus ten każdy z nas jest dziś wdzięczny dawnym nauczycielom i wychowawcom — to była pomoc dla słabości naszej, a nie żaden gwałt na naszej wolności osobistej. To też jeśli p. Czapiński zwalcza obecne rozporządzenie o praktykach religijnych w szkole w imię „pedagogji", pokazuje tylko, że nie ma o niej pojęcia i że z nienawiści do Kościoła pozwolił się powodować ciasnem doktrynerstwem i gorszym niż „średniowieczny" fanatyzmem.

O ile zaś rozporządzenie to dotyczy grona profesorskiego, nie wkracza wcale w sferę przekonań religijnych jego członków, tylko normuje, podobnie jak w innych wypadkach, ich postępowanie służbowe, chroniąc tym sposobem katolicką młodzież przed ewentualną samowolą tych, którzy byliby usposobieni niechętnie względem Kościoła katolickiego.

Powoływanie się wreszcie na Konstytucję również nie wytrzymuje krytyki. P. Czapiński przytacza tylko Art. 120 — który mówi rzeczywiście jedynie o obowiązkowości „nauki" religji — a zapomina o Art. 111, który poręcza wszystkim obywatelom prawo wyznawania „zarówno publicznie jak prywatnie swej wiary" oraz prawo „wykonywania przepisów swej religji". Publiczne spełnianie w szkole tych przepisów jest więc zgodne z duchem Konstytucji, przyznającej nadto w Art. 114 wyznaniu rzymsko-katolickiemu szczególniejsze prawa, jako „religji przeważającej większości narodu".

W świetle powyższych wyjaśnień zrozumiałem jest, co należy sądzić o wywodach p. Czapińskiego, powtórzonych przez niego d. 28 stycznia b. r. na 314 plenarnem posiedzeniu Sejmu, podczas dyskusji budżetowej Ministerstwa W. R. i O. P. i zakończonych postawieniem rezolucji: „Sejm wzywa Rząd do cofnięcia rozporządzenia w sprawie przymusowych praktyk religijnych". Niestety i socjalistyczny senator, Kopciński, nie potrafił się wznieść wyżej w swem przemówieniu podczas dyskusji budżetowej, d. 10 marca na 152 posiedzeniu Senatu, choć przemawiał spokojniej,

o ile możemy wnioskować ze sprawozdań prasowych. Wogóle cała ta akcja, przedsięwzięta przez P. P. S. pod hasłem mniemanej obrony „wolności sumienia", jest właśnie gwałtem, wymierzonym przeciw sumieniu mas robotniczych, naogół przecież katolickich. To też wzmianka, zamieszczona w odezwie na III Walny Zjazd T. U. R. (Tstwo Uniwersytetu Robotniczego), że „rozporządzenie p. ministra Bartla dotknie bez wątpienia w pierwszej mierze dzieci demokracji, a zwłaszcza socjalistów" *(Robotnik* nr 29), jest nietylko obłudną maską, za którą kryje się wypowiedzenie walki religji katolickiej, ale także wydrwieniem religijnych przekonań polskiego robotnika, który dzieci swe naogół wychowuje po katolicku. [1])

Te same uwagi powtórzyć wypada pod adresem „Wyzwolenia" i „Stronnictwa Chłopskiego", których posłowie. Zygm. Nowicki i M. Cieplak, krytykowali również na wspomnianem powyżej posiedzeniu sejmowem rozporządzenie p. min. Bartla i żądali jego wycofania, podobnie jak senator Kalinowski (Wyzw.) na wspomnianem 152 posiedzeniu Senatu.

Z protestem wystąpiła również lewicowa organizacja „Związku Nauczycieli Szkół Średnich", która w *Robotniku* z d. 13 lutego ogłosiła odezwę, powtarzającą w streszczeniu zarzuty, postawione przez P. P. S., ale w niższym jeszcze tonie. Zdaniem bowiem Związku „tendencje, zawarte w rozporządzeniu Min. W. R. i O. P., godzą w interesy oświaty i demokracji, a tem samem i Państwa" (!).

Interpelacje powyższe skłoniły Rząd do udzielenia pewnych wyjaśnień. Podczas dyskusji nad budżetem Ministerstwa W. R. i O. P., d. 28 stycznia b. r., udzielił nowy minister oświaty, p. G. Dobrucki, w Komisji skarbowo-budżetowej Senatu wyjaśnień tej treści:

Okólnik w sprawie praktyk religijnych jest wynikiem pertraktacji z komisją papieską. Konstytucja, a bardziej jeszcze konkordat, zapewniają wpływ religji na wychowanie młodzieży, i Rząd stoi na stanowisku obowiązujących ustaw. Zarazem Rząd ma autorytatywne zapewnienia co do granic wykonywania tych praktyk, czemu został dany wyraz w komunikacie prasowym.

Nadmieniony tu komunikat ukazał się rzeczywiście w prasie dnia poprzedniego, w następującej formie:

W związku z podawanemi w prasie komentarzami, które fałszywie oświetlały okólnik w sprawie religji katolickiej, ze strony miarodajnej dowiadujemy się: Sprawa praktyk religijnych młodzieży szkolnej nie dawała i nie daje na terenie szkół powodu do żadnych tarć. O tem, jakoby obowiązek uczęszczania uczniów do spowiedzi pozostawał w sprzeczności z ich wolnością sumienia, mowy być nie może, gdyż zasady religji katolickiej wykluczają możność spowiedzi wymuszonej i przewidują tylko obowiązek dla wiernych. Władze szkolne mają też najzupełniej wystarcza-

[1]) Por. w tej mierze art. „Dziecko proletarjatu", *Przegląd Powsz.* czerwiec 1926 r., str. 338.

jącą gwarancję ze strony najbardziej autorytatywnych czynników duchownych, że zmuszanie do spowiedzi kogokolwiek, kto nie chciałby do niej przystąpić dobrowolnie, nie będzie miało miejsca i nie pociągnie dla nikogo żadnych ujemnych skutków.

Wyjaśnienia powyższe winny wystarczyć każdemu bezstronnemu. Że rozmaite nadużycia, na które się powoływano, zachodziły i mogą się powtórzyć, tego nie myślimy przeczyć; jest to wszakże zjawisko towarzyszące wszystkim urządzeniom ludzkim i które usuwa się zawsze przez odpowiednie instancje. Ale od wytykania możliwości nadużyć do potępiania samego rozporządzenia zbyt daleka jest droga.

Ks. St. Podoleński T. J.

OD REDAKCJI.

Pierwsze arkusze niniejszego zeszytu już wyszły były z pod prasy, gdy dzienniki rozniosły niespodziewaną wiadomość, że autora pięknej pracy o św. Franciszku, którego artykuł umieściliśmy na wstępie, powołał Pan Bóg do Siebie. Nie chcemy pisać nekrologu ś. p. M. Paciorkiewicza, ale nie możemy na tem miejscu nie wyrazić szczerej wdzięczności za chętną od szeregu lat współpracę. Po tym szlachetnym, bezinteresownym, głęboko katolickim człowieku zostanie w wielu duszach szczery żal, a za grób pójdzie za nim serdeczna pamięć i gorąca modlitwa.

R. i P.

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

Druk ukończono 31 marca 1927 r.

Nasz stosunek do socjalizmu.

Należę do ludzi, którym bardzo ciążą niespłacone długi. A mam pewną zaległość, z której należało się uiścić rok temu i która byłaby spłacona w swoim czasie, gdyby nie brak zdrowia odrywający mię co chwila od biurka redakcyjnego.

Stali czytelnicy *Przeglądu Powszechnego* pamiętają, że na początku ubiegłego roku podniosłem kwestję: „Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?“ [1]) Chodziło mi wtedy o wywołanie dyskusji na ten temat i zgóry byłem przygotowany na dalsze zabieranie głosu według tego, jakim torem dyskusja się potoczy. W oczekiwaniach swoich doznałem niejakiego zawodu: zamiast dyskusji spokojnej i rzeczowej, podniesiono przeciwko moim artykułom polemikę jednocześnie z dwóch przeciwległych stron, co samo już dowodziło, że przynajmniej jedna z nich nie chciała zrozumieć moich intencyj, ani wejść w merytoryczne i głębsze roztrząsanie postawionego problematu. W rzeczywistości było gorzej: niezrozumienie takie i niechęć objawiły się po stronach obu. Zaatakowali mię trzej krytycy: jeden w imieniu chrześcijańskiej demokracji — i dwaj socjaliści. Pierwszemu z tych trzech krytyków odpowiedziałem niebawem i, zdaje mi się, nieporozumienie zostało rozwiane; [2]) rozprawa z przeciwnikami-socjalistami pozostała właśnie tym długiem, z którego dopiero obecnie mogę się uiścić. Chcę jednak odrazu zaznaczyć główny cel tej dalszej dyskusji: uważam się za

[1]) *Przegl. Powsz.* styczeń i luty 1926.

[2]) *Przegl. Powsz.* lipiec—sierpień 1926, artykuł: „O stosunek katolicyzmu do socjalizmu i socjalizmu do katolicyzmu“.

dłużnego nietyle względem socjalistycznych polemistów, którzy prawdopodobnie repliki z mojej strony ani nie pragną, ani nie spodziewają się i z którymi — jak niebawem okażę — porozumienie jest bardzo trudne; dłużnikiem się czuję względem katolickich czytelników naszego pisma, których wypada poinformować, choć późno, w jaki sposób zareagowali przedstawiciele socjalizmu polskiego na powziętą przez nas próbę szukania dróg do porozumienia się między ich obozem a obozem katolickim. Informacja tem większy może przedstawiać interes, że owo zareagowanie socjalistów na moje artykuły samo przez się dostarcza nowej charakterystyki polskiego socjalizmu i stosunku jego do katolicyzmu. Dyskusję swoją rozszerzę nieco poza zwykłą replikę przeciwnikom, by w możliwie pełny sposób wyczerpać tę arcyważną kwestję.

Artykułami mojemi zajęli się dwaj krakowscy socjaliści: M. Jastrzębski w *Naprzodzie* i M. Porczak w *Robotniku drzewnym* i każdy z nich poświęcił im po trzy feljetony. Pierwszy z tych publicystów nazwał poruszony przeze mnie temat „dość ogranym", drugi — „bardzo intrygującą kwestją", i ta różnica w kwalifikowaniu podniesionego problematu charakteryzuje odrazu subjektywne stanowisko każdego z dwóch polemistów względem moich artykułów: u p. Jastrzębskiego napotkałem na prostą niechęć do pójścia za tokiem moich rozważań i spokojnego ich omówienia; u p. Porczaka na nieco wnikliwsze traktowanie przedmiotu, kończące się wszakże odrzuceniem myśli o rewizji swego stosunku do katolicyzmu.

Przypatrzmy się tym polemikom bliżej.

Zarówno intencje moje, jak tok dowodzeń, były zupełnie jasne. N a j p i e r w przypomniałem, czem jest marksizm w stosunku do wszelkiej religji, a zatem i do katolicyzmu, mianowicie materjalizmem i ateizmem, z czego wypływał wniosek, że z socjalizmem marksowskim nie jest możliwe żadne porozumienie. Nie poprzestałem jednak na tem stwierdzeniu, ale p o w t ó r e postawiłem pytanie: czy nie jest rzeczą możliwą, by socjalizm odrzucił marksowską ideologję ateistyczną i na to pytanie odpowiedziałem twierdząco, powołując się na to, że taka powaga socjalistyczna, jaką jest przywódca angielskiej „Labour Party", Ramsay Macdonald, nie uważa marksizmu za konieczny składnik ideologji so-

cjalistycznej. P o t r z e c i e, starałem się udowodnić, że z tak oczyszczonym od marksizmu socjalizmem możliwe byłyby p r ó b y zbliżenia się przy odpowiedniej interpretacji prywatnej własności ze strony katolickiej a większym realiźmie ze strony socjalistycznej w stosowaniu w praktyce kolektywistycznych ideałów.

Wobec tak jasno postawionych tez, miałem prawo spodziewać się po tych socjalistach naszych, którzy w dyskusji głos zabrać zechcą, że: albo powiedzą, że materjalizm i ateizm marksowski należy do istoty socjalizmu, jak to twierdzi wielu socjalistów zwłaszcza niemieckich, że zatem wszelkie próby nawiązania porozumienia ze strony katolickiej trzeba uważać za chybione; albo, przeciwnie, że polskiemu socjalizmowi obcą jest ateistyczna ideologja marksowska, że zatem próby porozumienia z nim katolicyzmu przynajmniej z tego tytułu nie są niemożliwe. W tym zaś drugim wypadku można było jeszcze stwierdzić, że: albo pewna kompromisowość, wskazana przeze mnie, w stosowaniu w praktyce kolektywistycznego ideału jest możliwa dla socjalizmu, albo, że jest ona niemożliwa i dlatego znowu próby porozumienia katolicyzmu z socjalizmem trzeba uznać za chybione.

Można było jeszcze wynaleźć jakieś inne przeszkody w n a u c e katolickiej, uniemożliwiające przyjęcie jej przez socjalizm, i udowodnić tę niemożliwość.

W takim razie dyskusja byłaby poważna, rzeczowa i mogłaby niejedno wyjaśnić.

Polemiści socjalistyczni zachowali się zupełnie inaczej. Choć bronię się zawsze przed posądzaniem przeciwników o złą wolę, tutaj odnoszę wrażenie, że moi krytycy swoich czytelników — do których, oczywiście, moje artykuły nie mogły dotrzeć — nie chcieli poinformować dokładnie, o co mi chodziło. Może się obawiali, że rzeczowem i wiernem streszczeniem moich artykułów obudzą dla nich i ich autora jakieś uznanie, więc woleli uniknąć dania jasnej odpowiedzi na postawione przeze mnie pytania. Woleli jedne rzeczy pominąć, jasnym faktom w żywe oczy zaprzeczyć, dyskusję na inne tory skierować, złą intencję przeciwnikowi podsunąć. Słowem woleli sprawić, by czytelnik-socjalista odniósł wrażenie, że jakiś klecha napadł na Bogu ducha winny socja-

lizm, za co został przykładnie skarcony, by mu się na przyszłość odechciało takich wystąpień.

Przejdźmy do szczegółów.

Obydwa socjalistyczne artykuły zaczynają się od zdyskredytowania intencyj i moralnej wartości mojej. Rozpocząłem swój artykuł od refleksji, że katolik nie może być obojętny na widok tych zastępów robotniczych, które dzięki przynależności do socjalizmu oddalają się od religji i że stąd kwestja zbliżenia socjalizmu z katolicyzmem jest zarazem problematem apostolstwa. Z tej czysto kapłańskiej troski o zbawienie wieczne dusz p. Porczak wnioskuje: a więc „nie kwestja społeczna proletarjatu i pragnienie uregulowania jej w myśl zasad sprawiedliwości skłoniła ks. Urbana do szukania dróg porozumienia z socjalistami, lecz z w y c z a j n e i n t e r e s y Kościoła, kleru"... Podsuwając mi jakiś egoizm klasowy, jako pobudkę mego wystąpienia, zdradza p. Porczak, że nie rozumie możliwości troski bezinteresownej o cudze dusze nawet w kapłanie, że dla niego chyba każda praca misjonarska choćby nad nawróceniem pogan czy umoralnieniem ludu będzie niczem innem, jak „interesem" kleru. Co to znaczy mieć sumienie urobione na podstawie etyki „klasowej!" P. Jastrzębski znowu, oburzony, że ganię właśnie tę etykę klasową socjalizmu, wyrażającą się w teorji walki klas, insynuuje mi, że przefruwam lekko nad moralnością, którą hoduje kapitalizm, nad moralnością wszechwładzy pieniądza, moralnością, handlującą ciałami i duszami, że się solidaryzuję z „miłością" bliźniego, wybuchającą ekrazytowo powszechnemi rzeziami, generalnem wytruwaniem jadowitemi gazami, słowem, zarzuca mi takie rzeczy, jakich nietylko w artykułach swoich nie broniłem, ale których bronić nawet mi się nie śniło i z któremi jeżeli się wyraźnie nie rozprawiałem, to tylko dlatego, że nie pisałem ani o wojnie, ani się nie rozprawiałem z kapitalizmem, lecz szukałem dróg porozumienia z socjalizmem.

Te próbki już dają miarę „objektywności" i poprawności polemicznej moich przeciwników.

Idźmy dalej.

P. Jastrzębski, zamiast stwierdzić odrazu możliwość lub niemożliwość zgody między socjalizmem a n a u k ą Ko-

ścioła katolickiego, o co chodziło w podniesionej przeze mnie dyskusji, zbacza na tory poboczne i wystawia długi akt oskarżenia Kościołowi katolickiemu za jego historję. Przywołując do pomocy książkę prof. Ptaśnika,[1]) którego rekomenduje jako najwybitniejszego znawcę Średniowiecza, prawi nam o komunizmie pierwotnej gminy chrześcijańskiej, o sprzeniewierzeniu się później Kościoła pierwotnej swej ideologji, o „socjalizmie" św. Franciszka z Assyżu, o prześladowaniu przez Kościół herezyj o podkładzie społecznym; dochodzi wreszcie do twierdzenia, że „Kościół był twórcą nowoczesnego europejskiego bankierstwa i giełdziarstwa". Sympatyzować z zakonami, chociaż te oparte są na zasadzie własności wspólnej, socjalizm nie może, bo oto jakiś klasztor w okolicach Krakowa świeżo wysiedlił ze swoich gruntów dzierżawcę... Kościół nauczał o „szatańskiem pochodzeniu" władzy świeckiej, walczył mieczem i t. d. P. Jastrzębski gotówby uznać możliwość zbliżenia z jakiemś „chrześcijaństwem", ale nie z „Kościołem katolickim". Czy to dyskusja na serjo? Czy nie kompromituje się pismo, dopuszczające tego rodzaju filipiki na swoje łamy, kiedy chodziło o dyskusję na zupełnie inny temat? Co tu ma prof. Ptaśnik do czynienia? O wartości jego „naukowości" mieliśmy sposobność wypowiedzieć się w swoim czasie, nie będziemy więc tutaj powtarzać swego sądu, ale dziwić się musieliśmy, że p. Jastrzębskiemu zabrakło poważniejszych źródeł i gruntowniejszych argumentów. Ani chrześcijanie pierwotni, ani św. Franciszek z Assyżu nie potępiali własności prywatnej wogóle (choćby tylko środków wytwórczości), jak to czyni socjalizm; oni tylko sami nie chcieli posiadać bogactw, co też i we współczesnym katolicyzmie nakazanem nikomu nie jest. Dowód: s p r z e d a w a l i swoją własność innym (według zaleceń Ewangelji), lecz sprzedaż suponuje uznanie prawa własności u kupującego. „Ubogi" z Assyżu sam nie chciał mieć żadnej własności, ogołocenie to pragnął zachować i w swoim zakonie, ale przeciw posiadaniu majątków przez innych nigdy nie występował; chciał żyć, jako

[1]) „Kultura wieków średnich". Sąd o tej książce wypowiedzieliśmy w *Przeglądzie Powszechnym* z marca 1926 r., str. 344.

żebrak i żebrzący zakon założył, ale czy żebractwo, które znowu suponuje własność u tych, którzy dają jałmużnę, należy do programu socjalistycznego? Św. Franciszek karcił nadużycia bogatych, przypominał ich obowiązki względem biedniejszych, ale przedewszystkiem głosił pogardę dla rzeczy tego świata, wnosząc w ten sposób do systemu, opartego na własności prywatnej, pierwiastek moralny, uczący podporządkowania dóbr doczesnych wyższym celom człowieka. Jak to wszystko dalekiem jest od tego przeceniania ekonomicznej strony życia ludzkiego, jaka jest wspólną socjalizmowi z jego antypodem skądinąd — liberalizmem! Najparadniej wygląda w świetle historji twierdzenie p. Jastrzębskiego, wślad za p. Ptaśnikiem, że Kościół katolicki jest właściwym twórcą bankierstwa i giełdziarstwa. Jakto! ten Kościół, który do końca XVIII w. potępiał lichwę i wogóle pożyczanie pieniędzy na procent, uważając je (może mylnie) za rzecz z natury swej nieproduktywną, z czego czyniła mu zarzuty klasyczna ekonomja liberalna? Sam ten monstrualny zarzut dobrze charakteryzuje wartość naukową pracy prof. P. A p. Jastrzębski gdyby zaglądnął do bez porównania bardziej naukowych dzieł Wernera Sombarta, znalazłby właściwego duchowego ojca całego kapitalizmu nowoczesnego z jego ujemnemi stronami, a w szczególności bankierstwa i giełdziarstwa — w międzynarodowem żydostwie i bliskiem p. Jastrzębskiemu wyznaniowo purytanizmie kalwińskim, który właśnie uległ pod tym względem silnym wpływom żydowskim. A może p. Jastrzębski wie o tem, tylko w zapale polemiki robi to, co Rosjanie nazywają: „z chorej głowy na zdrową!" — Średniowiecznej inkwizycji względem heretyków nie myślimy tu bronić, jest to problem o wiele bardziej złożony, niżby go tu można wyczerpać, ale poco p. Jastrzębski tak ubolewa nad losem heretyków „o podkładzie społecznym", skoro wiadomo, że o ile nie zostali przez Kościół i państwo poskromieni głównie dla swych anarchistycznych tendencyj, przetwarzali się w bardzo wzorowe kapitalistyczne spółki gospodarcze. Czy dużo socjalizm ma im do zawdzięczenia? Wreszcie co się tyczy pochodzenia władzy świeckiej, to tylko gruba ignorancja nauki panującej w Kościele może przypisywać mu, że on, Kościół, nauczał

o szatańskiem pochodzeniu tej władzy. Pewne odosobnione wyrażenia Ojców, które tak gorszą pp. Ptaśnika i Jastrzębskiego, dotyczące całego ludzkiego porządku, jaki zaistniał wskutek grzechu pierworodnego i tem zmienił niejako pierwotny plan Boży, nie stają w sprzeczności i nie kasują aksjomatu, wypowiedzianego przez św. Pawła, że „wszelka władza pochodzi od Boga", którym to aksjomatem Kościół przecież kierował się w jakiejś mierze, skoro i z tego powodu często spadają nań zarzuty ze strony socjalistów. Kolega p. Jastrzębskiego, p. Porczak (a i sam p. Jastrzębski) właśnie atakuje Kościół za to, że bywał podporą rozmaitych tyranij państwowych! Więc i tak źle i tak niedobrze?

Poświęciwszy tak dużo atramentu rzeczom zupełnie obcym poruszonemu przeze mnie problemowi, p. Jastrzębski pod koniec tak usprawiedliwia stanowisko socjalizmu względem Kościoła. Kościół sprzeniewierzył się ideologji społecznej, zawartej w Nowym Testamencie, zamieniając się w instytucję dogmatyczną i obrzędową. Na stanowisko, w ten sposób opuszczone przez Kościół, wkroczył socjalizm, oczywiście już pod swoim sztandarem, zeświecczając dziedzinę społeczną i opierając swe programy nie na religijnych założeniach, lecz na naukowych podstawach. Tutaj p. Jastrzębski bardzo ma mi za złe, że socjalizmowi odmówiłem charakteru naukowego. Odrzuca moją propozycję „zanglizowania" socjalizmu. Dalej twierdzi, że w pracy socjalistycznej mogą brać udział ludzie wszelkich przekonań religijnych. „Jeśli w publicystyce socjalistycznej odzywają się ostre tony antyklerykalne, to nie są one dyktowane walką z religją, tylko walką z antysocjalistyczną polityką, uprawianą przez obóz klerykalny" (dowód orędzie biskupów austrjackich). Kończy swój artykuł przepowiednią, że kiedy socjalizm stanie się w świecie dość potężnym, „wtedy Kościół zacznie się akomodować w tym kierunku, jak w toku dziejowych przeobrażeń przystosowywał się do różnych zmian". Na razie socjalizm odznacza się tolerancją — podczas gdy „po stronie ks. Urbana podnosi się kwestję: albo — albo: katolicyzm lub socjalizm".

W ostatniem zdaniu wykrzywił p. Jastrzębski całą tendencję mojego wystąpienia, które właśnie dążyło do szu-

kania dróg, by uniknąć owego „albo — albo", by móc pogodzić socjalizm z katolicyzmem. Co się zaś tyczy „tolerancji" partji, to jeśli gdzie socjaliści, ogół, albo znaczna ich część, zwłaszcza przywódcy są ożywieni takim duchem względem katolicyzmu, jak p. Jastrzębski, to oczywista rzecz, że dla katolików uświadomionych nie może być miejsca w ich towarzystwie. Musieliby przecież nie posiadać żadnego charakteru, by pozostawać wśród ludzi, którzy obrzucają stekiem potwarzy całą przeszłość ich Kościoła; musieliby nie umieć szczypty katechizmu, by zgodzić się na zasadę, że dziedzina stosunków społecznych i ekonomicznych musi być do tego stopnia zeświecczona, iż religja wogóle, a katolicyzm w szczególności nie ma nic do mówienia w tej dziedzinie nawet w formie przypominania ogólnych praw moralnych, a jeśli do tej dziedziny wkracza, to jest to „polityka", „klerykalizm", który trzeba zwalczać. Jeżeli więc to prawda, że n. p. P. P. S. nie walczy z religją — jak zwykle piszą nasi socjaliści — i że w jej szeregach znajduje się bardzo wielu „dobrych" i wierzących katolików, jak zapewniał w swoim czasie red. Haecker, to trzeba te twierdzenia przyjąć z dużemi zastrzeżeniami: może nie walczy partja z jakąś religją oderwaną, nieokreśloną, z jakimś marzycielskim teozofizmem, może z sektami różnemi, które jej pochlebiają, by uzyskać jej polityczną pomoc do rozbijania Kościoła — walczy zato z religją katolicką, z katolicyzmem, takim jakim on jest i jakim być musi, jako nauczyciel prawdy objawionej i moralności chrześcijańskiej w życiu prywatnem i publicznem — walczy z katolicyzmem, który jest nie oderwaną teorją lecz organizacją ścisłą, na porządku hierarchicznym opartą; może partja liczy w swoich szeregach wielu katolików, ale są to katolicy z imienia tylko, nie z ducha, katolicy, którzy religję traktują jako zbiór obrządków, nie zaś jako drogę życia całego, słowem katolicy nieuświadomieni co do istoty swojej wiary, albo całkowici lub połowiczni jej zaprzańcy. Czy takich można nazwać „dobrymi" katolikami? Ocena pod tym względem stanowczo nie leży w kompetencji socjalistów, lecz Kościoła: socjaliści mogą tylko określać kogo uważać wolno za „dobrego socjalistę". Gdy więc p. Jastrzębski spodziewa się, że taką

„tolerancję" względem religji katolickiej, jakiej on jest wyrazicielem, uznają kiedyś katolicy za wystarczającą dla siebie i do takiego socjalizmu, gdy on będzie rządził światem, zaakomodują się, to się grubo łudzi. Katolicyzm bezwątpienia posiada bardzo wielką zdolność do przystosowywania się do przeróżnych zewnętrznych warunków, w jakich mu żyć przychodzi, ale ta jego zdolność akomodacyjna nie idzie aż tak daleko, by godził się z systemami, które żądają od niego zaparcia się samej jego istoty. Możeby zechciał p. Jastrzębski przypomnieć sobie historję rewolucji francuskiej, albo pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa, kiedy jedyną akomodacją Kościoła do stworzonych dlań warunków była akomodacja ofiary do katowskiego noża. Jeżeli i takie warunki przetrwał katolicyzm, doczekał się dni lepszych, to właśnie dlatego, że ich nie uznawał i w to, czem mu być kazano, nie przetworzył się.

To, co u p. Jastrzębskiego, stanowi zakończenie jego polemiki, to u p. Porczaka jest punktem wyjścia rozprawy przeciwko mnie: tolerancja socjalizmu względem religji. Socjalizm nie potrzebuje zawierać ugody z religją, jak ja mu wskazywałem; nie potrzebuje, bo z religją nie walczy. Jest względem wszystkich wyznań tolerancyjny, prześladowane religje nawet bierze w opiekę. Przyznaje p. Porczak, że „nie tylko jednostki, ale całe ruchy rewolucyjne w pewnych momentach zwracały się wrogo wobec nietylko kleru, ale religji" — ale działo się to dlatego, że Kościół katolicki (i czasem inne) stawały wpoprzek ruchom wyzwoleńczym klas społecznych i narodów. Na dowód swej tezy przytacza p. Porczak czasy rewolucji francuskiej, kiedy to Kościół był prześladowany, jako podpora feudalnego ustroju, i carską Rosję, gdzie Kościół uświęcał władzę carską. I teraz Kościół związany z panującym ustrojem kapitalistycznym, więc wydał walkę socjalizmowi, ten zaś walkę tę przyjął i zwalcza poglądy społeczne i polityczne Kościoła, nigdy zaś religję. Odważnie zapewnia p. Porczak, że na to ostatnie „klerykali żadnego dowodu nam nie przytoczą". Że ja jednak w pierwszym swoim artykule takie dowody przytaczałem, przeto oskarża mię, że „obrzuciłem socjalizm

stekiem niesprawiedliwych zarzutów w stylu wiecowym chadecji".

W bardziej rzeczowej części swej polemiki omawia p. Porczak dwa ważne punkty: po pierwsze gniewa się na mnie, że socjalizm uważam za „pseudo-naukę", reklamuje, że socjaliści muszą przecież posiadać jakiś naukowy system, a skoro nim nie mogą być religijne dogmaty, przeto za takowy system uznają marksizm; powtóre usiłuje wykazać, że moja interpretacja prawa własności nie może być platformą do porozumienia się z socjalizmem, gdyż jest tylko moim osobistym głosem, niezgodnym z nauką oficjalną Kościoła, czego dowody przytacza z encyklik papieskich i pewnych wystąpień ks. Lutosławskiego i arcybiskupa Teodorowicza. Kończy, jak p. Jastrzębski, nadzieją, że katolicyzm przystosuje się i pogodzi się z socjalizmem, kiedy ten będzie silny.

Jak czytelnik łatwo mógł spostrzec, niektóre wywody i twierdzenia p. Porczaka są identyczne z twierdzeniami p. Jastrzębskiego i to zwalnia mię od ponownego ich omawiania. Dotyczy to „tolerancyjności" socjalizmu dla religji, względnie dla katolicyzmu. Podkreślić tutaj należy jeszcze tylko system „wypierania się w żywe oczy", do jakiego uciekają się socjaliści, kiedy im wyrzuca się zasadniczo wrogi stosunek do religji. Pierwszy mój artykuł ma być „stekiem niesprawiedliwych zarzutów w stylu wiecowym chadecji", a przecież był nie czem innem, tylko streszczeniem lub dosłownem powtórzeniem tego, co o religji pisali sam Marx, Bebel, Kautsky, Engels, Liebknecht, same powagi socjalizmu niemieckiego, które nie klerykalizm tylko, nie „społeczne i polityczne" nauki Kościoła, nie katolicyzm, ale wszelką religję skazywały na zagładę w przyszłym ustroju socjalistycznym. Poszedłem w charakterystyce panującego w socjaliźmie stosunku do religji za takim znawcą przedmiotu, jakim jest W. Sombart, wcale nie chadecki wiecownik i streściłem cały ten stosunek w zdaniu socjalisty Remmele, piszącego, że „usiłowanie połączenia socjalizmu z religją jest utopją". Tutaj mogę jeszcze dodać, że najpoważniejsi teoretycy socjalizmu polskiego, K. Krauz i E. Abramowski, jak dowodzą ich pisma, byli z przekonania ateu-

szami i religji wszelkiej przepowiadali koniec w ustroju socjalistycznym. A p. Porczak pisze: „klerykali nie przytoczą nam żadnego dowodu!“ Gdyby był powiedział: dowodów jest mało, to są odosobnione głosy — możeby jakoś uszło; ale „żadnego“ dowodu? To już tupet zbyt wielki, tłómaczący się chyba tylko kłopotliwą sytuacją i względem na tych „dobrych“ katolików, którzy przez nieznajomość rzeczy tkwią w szeregach socjalistów polskich. To nie „niesprawiedliwy zarzut“, lecz fakt oczywisty, uznany przez samych wyznawców Marksa i przez tak objektywnych badaczów, jak Sombart, że prawowierny i konsekwentny marksista musi być materjalistą i ateuszem, albo inaczej, że tylko materjalista i ateusz może się stać prawowiernym marksistą, a stawszy się nim, musi logicznie zaprzeczyć racji bytu wszelkiej religji, a jeśli mu chodzi o życiową konsekwencję, musi w ten czy inny sposób zwalczać religję, jako przeżytek zabobonny, jak to czynią bolszewicy. Jeżeli więc któryś socjalista na serjo nie chce walki z religją, jeżeli szczerze głosi, że „religja jest rzeczą prywatną“ i należy ją uszanować u tych, którzy ją posiadają, to oczywiście temu trzeba już przyklasnąć, ale musi się wtedy stwierdzić, że taki socjalista jest może sceptykiem pod względem religji, agnostykiem wahającym się, lecz prawdziwym marksistą być przestaje, bo autentyczny marksizm jest z gruntu dogmatyczny w swoim materjaliźmie i ateiźmie. I dlatego ja, pragnąc znaleźć drogę do porozumienia między socjalizmem i katolicyzmem za pierwszy warunek położyłem, żeby socjalizm zerwał z materjalistyczną ideologją Marxa, a do nadziei, że to jest możliwe, upoważniał mię przykład Macdonalda, który przecież jest autentycznym socjalistą, nie będąc wcale zwolennikiem twórcy „naukowego socjalizmu“.

Zdawało mi się także, że bez materjalistycznej koncepcji da się utrzymać to, co w socjaliźmie jest istotnem, a co p. Jastrzębski ujął lepiej ode mnie w formułę: „dążenie do wyrównania nierówności społecznych w świecie“, opierając ten ideał właśnie na chrześcijańskim światopoglądzie. Na moje jednak podszepty, p. Jastrzębski odpowiedział jakąś wymijającą niechęcią do „anglizowania“ się, p. Porczak zaś znalazł w wyrzeczeniu się marksizmu tę

trudność, że bez niego socjalizm straciłby swój charakter naukowy.

Otóż przechodzimy do owej „naukowości" socjalizmu. Przy tej kwestji musimy się dłużej zatrzymać.

Stawiając pod pytajnik „naukowość" systemu Marxa, nie napisałem prawie nic od siebie. Przyszedł mi w pomoc dotychczasowy przywódca „Partji Pracy" Macdonald. Jego krytyka teoryj marksowskich jest tak druzgocąca, że nic do niej nie potrzebowałem dodawać. Pokolei rozprawia się on i z teorją „walki klas" i z postulatem czy przepowiednią „rewolucji i dyktatury proletarjatu", jako środka nasadzenia ustroju socjalistycznego. Uznaje zapoznany u Marxa wpływ ideologicznych i moralnych czynników na zmianę ustrojów społecznych, i d l a t e g o wielką wagę przywiązuje do propagandy ideałów socjalistycznych, bo tylko wola ludzka, zapłodniona przez te ideały, przekonana o ich racjonalności, może, nie musi, dokonać pożądanych zmian, które znowu wyobraża sobie Macdonald jako powolną ledwie dostrzegalną ewolucję. Główna rzecz, Macdonald nie jest materjalistą i stąd pochodzi, że tak łatwo i tyle znaczenia mógł przypisać czynnikom woluntarystycznym w rozwoju społecznych stosunków, z których Marx czynił prosty rezultat techniki wytwórczej. Streszczając wywody Macdonalda, sądziłem, że wolno mi go polecić jako przykład do naśladowania dla socjalistów naszych, których wyzwolenie z materjalistycznej ideologji Marxa pragnąłbym oglądać. Odpowiedziano mi: *non possumus,* bo wymknie nam się z pod nóg naukowa podstawa. Macdonald uważa właśnie system Marxa za nienaukowy, twierdzi, że Marx stoi dopiero w „przedsionku nauki"; moi polemiści jednak uważają, że „przedsionek" jest całą świątynią. I „angleza" wdziać nie chcą, przekładając strój marksowski, który jest nie czem innem, jak bolszewickim kaftanem. Oczywiście, gdyby socjalizm polski nie chciał słyszeć o wyrzeczeniu się marksizmu, to wszelką dyskusję z nim ze strony katolickiej należałoby pogrzebać.

Lecz może p. Porczak nieco zawcześnie napisał swój artykuł. Już, Bogu dzięki, i wśród polskiego socjalizmu zaczyna się pewne otrzeźwienie z hypnozy „naukowości" marksow-

skiej. Zrazu nieśmiało, zachowuje się bowiem z całym respektem rozmaite formuły twórcy „Kapitału", tylko ostrożnie wlewa się w nie odmienną treść, niby młode wino w worki stare. Mamy tu na myśli książkę, którą niedawno wydał pos. M. Niedziałkowski, p. t. „Teorja i praktyka socjalizmu wobec nowych zagadnień".[1]) Po pracach Abramowskiego, Krauza, Krzywickiego jest to najpoważniejsza praca, jaka zbogaciła niezbyt bogatą teoretyczną literaturę socjalistyczną w Polsce, a która, jeśli ją zechcą studjować dobrze i zrozumieć inni nasi socjaliści, może spowodować w ich głowach niemałą rewolucję.

Pos. Niedziałkowski uważa siebie za reprezentanta szkoły marksowskiej i „socjalizmu naukowego", lecz jakże odbiegł od typu uczniów, przysięgających *in verba magistri!* Zaraz na wstępie zaznacza, że nie chce uważać socjalizmu za jakiś kościół o niezmiennych dogmatach, ani pism Marxa czy Engelsa za jakiś kanon wiary. „Materjalistyczne pojmowanie dziejów" zostawia i pierwszy rozdział swej książki temu pojmowaniu poświęca. Ale jakże inaczej wygląda ten jego „materjalizm" od owego materjalizmu, jaki w systemie Marxa kazali nam dotąd widzieć (zobaczymy zresztą, że słusznie) dotychczasowi komentatorowie jego myśli! Rozróżnia mianowicie materjalizm dziejowy od materjalizmu filozoficznego, pierwszy zatrzymując, odrzucając drugi. Sądzi nawet (str. 17), że między jednym a drugim „niema żadnych punktów stycznych" i mieszanie tych pojęć tłómaczy duchem epoki, w jakiej materjalistyczne pojmowanie dziejów zostało przez Marxa zdefiniowane. Materjalizm filozoficzny to przekonanie, że poza materją nic nie istnieje; materjalizm ten jest więc ateistyczny; materjalizm dziejowy, czyli materjalistyczne pojmowanie historji — to sposób ujmowania, ustawiania w szeregi, objaśniania i wyjaśniania zależności między faktami, z których się składa historja. Jest więc ten materjalizm dziejowy tylko „metodą badania historji i teraźniejszości społeczeństw, jest schematem, narzędziem, za którego pomocą odnajdujemy związki przyczynowe w chaosie zdarzeń minionych i możemy z pewną, mniejszą

[1]) Warszawa, Nakł. Spółdz. Wyd.-Księg. „Nowe Życie" im. Ksawerego Praussa.

czy większą w różnych wypadkach dozą prawdopodobieństwa przewidywać dalszy rozwój stosunków społecznych" (str. 8). W tej metodzie stawia się na pierwszem miejscu warunki ekonomiczne ugrupowań ludzkich, zwłaszcza technikę produkcji i przez nie wyjaśnia się takie czy inne formy społecznego pożycia w tych ugrupowaniach i dalsze już odbicia ekonomicznych przyczyn w pojęciach moralnych, prawodawstwie, polityce, owszem religji, filozofji i sztuce. Ale uznaje Niedziałkowski także odwrotny wpływ różnych „ideologij" na rozwój stosunków ekonomicznych, czem stwarza się skomplikowany system wzajemnej zależności materjalnych i duchowych przejawów życia ludzkiego. W tem znaczeniu może być bardzo dobrym materjalistą także myśliciel, stojący na gruncie innego filozoficznego światopoglądu, niż materjalizm, może nim być spirytualista i człowiek wierzący w Boga. Pos. Niedziałkowski nie wypowiada pozytywnie swego *credo* filozoficznego i religijnego, dość wyraźnie wszakże zdradza, że materjalistą w znaczeniu filozoficznem nie jest.

Czy tak pojęty „materjalizm dziejowy" jest jeszcze marksizmem? Pozwalamy sobie o tem mocno wątpić i sądzimy, że sam Marx nie zaliczyłby naszego posła socjalistycznego do swoich pojętnych i dobrych uczniów. Według nas, myli się p. Niedziałkowski, odnosząc pomieszanie pojęć materjalizmu filozoficznego i materjalizmu historycznego tylko do panującego w epoce Marxa ducha materjalistycznego. Związek między jednym a drugim materjalizmem jest bardzo ścisły. Marx, tworząc swój „naukowy materjalizm historyczny", aplikował tylko do dziejów materjalizm filozoficzny, jaki przejął od Feuerbacha. Jako materjalista w każdym calu i znaczeniu, nie uznawał ducha, a więc i wolności woli i jako determinista bezwzględny, widział jedyny decydujący czynnik rozwoju dziejowego w materjalnej stronie życia ludzkiego, w technice, w produkcji, ostatecznie w tem, co i w jakiej ilości je się i pije. W tym światopoglądzie, nie pozostawiającym miejsca na wolną wolę, wszystko w rozwoju dziejów dokonywa się z takąż koniecznością, jak w przyrodzie materjalnej; i dlatego system ten został zakwalifikowany przez jego twórców, jako „naukowy", ponieważ

pozwalał, jak im się zdawało, nietylko objaśnić bez reszty wszystkie fakty dziejowe, nietylko sprowadzić do jednego mianownika materjalistycznego całą ideologję panującą w ludzkości, ale także przewidzieć i przepowiedzieć z całą pewnością przyszły rozwój stosunków społecznych. Ustrój komunistyczny miał być takim koniecznym wynikiem ekonomicznego rozwoju, następcą bezpośrednim kapitalizmu.

Od tego rozumienia materjalizmu dziejowego (jako zastosowania do poszczególnej dziedziny materjalizmu *simpliciter*) nie odważali się odstępować prawowierni marksiści. Jeżeli zaś który z socjalistów, jak w swoim czasie E. Bernstein, a potem cytowany przeze mnie Macdonald, ośmielali się poddać rewizji i odrzucić te czy inne założenia marksizmu, odmawiali mu wtedy także cechy „naukowości". Z prawowiernymi uczniami Marxa zgadzali się w tem, że wtedy tylko o „naukowości" jego systemu można mówić, jeżeli się stoi na gruncie konsekwentnego determinizmu. „Wiemy — pisał Plechanow przeciw Bernsteinowi — że wyjaśnieniu naukowemu podlegać mogą tylko te zjawiska, które podlegają prawu konieczności". I jeszcze tenże marksista: „Zwolennik socjalizmu naukowego patrzy na urzeczywistnienie swego dzieła, jako na sprawę konieczności historycznej".[1]) Wiemy, jak mozolili się nasi teoretycy socjalizmu, E. Abramowski i K. Krauz, by ocalić filozoficzną podstawę materjalizmu dziejowego — ścisły determinizm i konieczność zjawisk wobec narzucającej się nieprzeparcie świadomości ludzkiej wolności woli i twórczości człowieka. Pierwszy, przy pomocy swej teorji „apercepcji", usiłował wykazać, że konieczność i wolność w czynach ludzkich to są tylko dwa ujęcia tej samej rzeczy: ze strony objektywnej i subjektywnej, nie mógł jednak wyjść z zaklętego koła sprzeczności, i wolna twórczość, jaką dopuszczał w procesach dziejowych, pozostawała u niego nie czem innem, jak subjektywnem złudzeniem. Drugi stworzył pojęcie „retrospekcji przewrotowej", by wytłumaczyć stwierdzony doświadczeniem fakt wpływania czynników ideologicznych na stosunki gospodarcze społeczeństw: według

[1]) Cytuję z broszury: Fr. Engels, „Rozwój socjalizmu od utopji do nauki. Wyd. „Życia" z r. 1911.

Krauza, mają to być jedynie idee, które same zawdzięczając swój byt jakimś zamierzchłym warunkom ekonomicznym i trwając jako przeżytek przy warunkach innych, zamieniają się wszakże w ideał, wpływający na nowy rozwój ekonomiczno-społeczny. Tym sposobem usiłował Krauz ratować marksowską zasadę, że wszelka ideologja jest tylko odbiciem warunków wytwórczości, techniki — według Krauza — jak nie współczesnej, to jakiejś przedwiecznej. Komunizm pierwotny (materjalny czynnik) poprzez swoją pozostałość w pamięci ludzkości (czynnik ideologiczny) ma tym sposobem doprowadzić z konieczności znowu do komunizmu!

Oto usiłowania pozostania prawdziwymi marksistami! W zgodzie z tymi komentatorami marksizmu (Plechanowym, Krauzem i Abramowskim) mogłem i ja za warunek „naukowości" systemu marksowskiego uważać k o n i e c z n o ś ć i determinizm w rozwoju ludzkości. Gdy jednak, jako spirytualista, uznający wolną wolę i twórczą jej choć ograniczoną potęgę, nie mogłem uznać tej konieczności, której zresztą aż nazbyt zaprzecza doświadczenie, musiałem „naukowość" marksizmu wraz z Macdonaldem zakwestjonować, co mi tak za złe wzięli moi polemiści. I dlatego pisałem, że ideał socjalistyczny, to jest przyszły ustrój socjalistyczny, może być przedmiotem czyjejś wiary czy miłości, czy przedmiotem usiłowań, nigdy zaś przedmiotem nauki. Za naukowe bowiem uważałem takie tylko twierdzenia o przyszłości, które k o n i e c z n i e muszą wypłynąć z teraźniejszości. M o ż l i w o ś ć wprowadzenia socjalizmu uznawałem, lecz nie konieczność.

Otóż tutaj przychodzi mi pos. Niedziałkowski na pomoc. I on nie widzi, by socjalistyczny ustrój m u s i a ł nastąpić; „materjalistyczne" pojmowanie dziejów u niego nie służy za narzędzie do wydedukowania tego ustroju z koniecznością z kapitalizmu; on zadawalnia się tem, że zapomocą „materjalizmu dziejowego" stwierdza „ze znaczną dozą p r a w d o p o d o b i e ń s t w a", że socjalizm „należy do kategorji możliwości dziejowych" (str. 138), dopuszczając, że może się także stać inaczej, że może dojść do jakiejś nowej formy feudalizmu ekonomicznego, lub czegoś jeszcze innego. Socjalizm u p. Niedziałkowskiego „jest podjętą w kolosalnej skali próbą przebudowy świata, wyjarzmienia pracy, myśli i sztuki, dźwi-

gnięcia cywilizacji i kultury na nowe szczyty", próbą, mającą szanse „za" i szanse „przeciw" (str. 139), stosownie do tego, ile się włoży pracy w próby urzeczywistnienia tego ideału, i stosownie do tego, jak się te próby udadzą... Nie o co innego mnie chodziło, gdym odmawiał „naukowości" marksowskiemu proroctwu co do przyszłego ustroju świata. Jeżeli sama możliwość zaistnienia socjalizmu w przyszłości wystarcza, by systemowi, który ją przewiduje jako jedną z możliwości, nadać miano systemu „naukowego", jeżeli tego dosyć, by taki system nazywał się „materjalizmem historycznym", to niechaj i tak będzie. O nazwy bowiem sprzeczać się niewarto, kiedy osiąga się zgodę co do rzeczy. Jeżeli wpływ warunków ekonomicznych na cały rozwój ludzkości, na jej urządzenia i ideologję sprowadza się do takiej skromnej miary, jak to jest u p. Niedziałkowskiego, jeśli nawzajem przyznaje się samej tej ideologji i twórczej stronie czynu ducha ludzkiego taki wpływ na życie materjalne, jak znowu jest u naszego autora, to na taki „materjalizm" i taką „naukowość" socjalizmu w zasadzie zgodzić się może każdy katolik. Ale poważam się twierdzić, że pos. Niedziałkowski z marksizmu wziął tylko terminologję, nie zaś pojęcia, i że marksistą być przestał. Winszujemy tego i jemu i partji, do której należy. Urzeczywistnił on tym sposobem ów pierwszy warunek, który postawiłem jako nieodzowny do zbliżenia się socjalizmu do katolicyzmu.[1]) Niech pp. polemiści z *Naprzodu* i *Robotnika drzewnego* oświadczą, że „naukowość" marksizmu, że „materjalizm dziejowy", że szanse wprowadzenia socjalizmu rozumieją tak, jak p. Niedziałkowski, a wtedy zniknie jeden walny punkt nieporozumienia między nami. Idę dalej. Jeśli sądzą wraz z pos. Niedz., że przyjmując tylko taki „materjalizm dziejowy", jak on go określił, wolno się nazywać marksistą, niech i tak będzie — zrodzi się atoli wtedy ciekawe pytanie, czy marksistą był... Karol Marx?

[1]) Z książki pos. Niedziałkowskiego wzięliśmy tutaj pod uwagę tylko pierwszy i ostatni rozdział, jako traktujące o interesującym nas w tej chwili przedmiocie. Inne rozdziały książki zasługiwałyby również na omówienie, ale na to niema miejsca w niniejszej pracy.

(Dokończenie nastąpi)

Ks. Jan Urban T. J.

Z dziejów alchemji.

Chemja często uchodzi za naukę świeżą, ostatnią z pomiędzy nauk ścisłych, a za jej początek uważają nieraz koniec w. XVIII, gdy Lavoisier postawił swą teorję palenia się i utleniania, pomijając czasy wcześniejsze, gdy błędy przepełniały systemy chemiczne, dla nas często niemal śmieszne, tak dalece — wedle naszych dzisiejszych zapatrywań — grzeszące naiwnością ujęcia i pojęcia. Ale, nie zmniejszając zasług Lavoisiera, czy byłoby słusznie od niego dopiero zaczynać chemję? Przecież on zastał już cały ogromny zapas wiadomości, często daleko posuniętych i wypracowanych, i tylko, rzuciwszy na nie snop jasnego światła, uporządkował je i ułatwił ich zrozumienie i usystematyzowanie. Ale chemja jest nauką starą, bardzo starą, gdyż ona i jej świadome siebie zastosowanie do życia (choć bez świadomości, że to nauka) jest pierwszą różnicą między po zwierzęcemu żyjącym barbarzyńcą a człowiekiem, który wstąpił już na pierwszy szczebel cywilizacji. Mam tu na myśli właśnie to, czemu Lavoisier głównie swą wielkość zawdzięcza: ogień, ów dar, przez który wedle podań greckich Prometeusz tchnął życie w martwe bryły gliniane. Tem podaniem już starożytni wyrażali wielkie, przełomowe znaczenie ognia dla cywilizacji.

Tak więc od pierwszego zarania ludzkość posługiwała się chemją do swych celów, zresztą była zawsze otoczona niezliczonemi procesami chemicznemi i dlatego nie mogła zamykać oczu na nie. Rozwój zaś ich znajomości znaczył nowe epoki w rozwoju ludzkości, gdyż cywilizacja jest jak najściślej związana z postępem chemji. Po owej najprymitywniejszej cywilizacji, gdzie ludzkość stosowała ogień tylko

do przyrządzania strawy, ogrzewania, wreszcie do wypalania naczyń glinianych, nastąpiło zastosowanie go do wytapiania metali, i epoka bronzowa wznosi ludzi na bezporównania wyższy szczebel, niż to było w okresie kamienia łupanego, czy gładzonego. Bronz nie był jednak bezwątpienia pierwszym metalem, z którym się ludzkość zetknęła; niewątpliwie miał — choć w inny sposób niż sądził — słuszność Owidjusz, mówiąc: *Aurea prima sata est aetas.* Złoto bowiem, zawsze w małej występujące ilości, było jednak niegdyś znacznie łatwiejsze do spotkania, niż obecnie, dając się wypłukać z piasku wszystkich niemal rzek, szczególnie wypływających z gór pierwotnych, gdzie prawie zawsze znajduje się wpryśnięte w kwarcu; po zwietrzeniu skały dostaje się do piasku rzecznego, a w nim zbijając się w większe grudki, zwracało odrazu uwagę człowieka pierwotnego połyskiem i barwą, niezmiennością i plastycznością, umożliwiającą obróbkę nawet zapomocą narzędzi kamiennych. Na niem nauczył się człowiek stosowania metali do celów praktycznych, a z powodu jego skąpego występowania nauczył się uważać je za substancję niezmiernie drogocenną, najszlachetniejszą ze znanych, i to zapatrywanie tradycyjnie się utrzymało od dziesiątków tysięcy lat, aż nawet do tej chwili, choć znamy metale nierównie droższe i o własnościach jeszcze cenniejszych i osobliwszych; dotąd złota używamy jako określenia najszczytniejszych własności, cenimy złote serce, szanujemy złote myśli, a konkretnie uważamy złoto jako konwencjonalny miernik ekonomicznej wartości.

Nic więc dziwnego, że cenna ta substancja od dawnych czasów była przedmiotem aspiracji poszukiwaczy bogactw, a któż, prócz szczupłej garstki filozofów czy ascetów, do nich nie dąży! Tak więc zrozumiałe jest, że rozwijająca się powoli chemja wcześnie już oddzieliła od siebie gałąź, której dążeniem było sztuczne otrzymywanie złota. Ta gałąź nabrała wkrótce specjalnych cech, które spowodowały potrzebę odróżnienia jej od pnia macierzystego; przybrała ona nazwę alchemji, właściwie nie znaczącej nic innego niż chemja, przedrostek bowiem *al-* jest tylko rodzajnikiem w języku arabskim. Ale nazwa się utarła w tem specjalnem znaczeniu.

Gałąź ta nie miała racjonalnej podstawy, i mimo że rozwijała się bujnie w ubiegłych wiekach, obecnie już oczywiście należy do zamkniętej księgi historji, gdzie jednak zajmuje karty ogromnie ciekawe i ważne dla poznania dziejów kultury. Mimo bowiem owej nieracjonalności miała ona rację bytu, z jednej strony dlatego, że odpowiadała duchowi i pojęciom epoki, a z drugiej — ponieważ w swym rozwoju mimochodem wydawała owoce dotychczas i na przyszłość bardzo cenne.

Powiedziałem, że odpowiadała ona pojęciom epoki, że przeto wedle ówczesnych zapatrywań nie była niedorzecznością. Musimy bowiem postawić się w punkt widzenia ludzi z przed tysięcy czy setek lat i starać się zrozumieć zjawiska obserwowane przy pomocy ówczesnych wyobrażeń. Obserwator procesów chemicznych przed tysiącami a nawet setkami lat nie posiadał przecież podstawowych wiadomości z chemji, które my dziś podświadomie w dzieciństwie nabywamy, brak mu też było krytycyzmu, który ludzkość wyrobiła sobie dopiero mozolnie w przeciągu długiego wieków szeregu. Zjawiska przeto spostrzegane tłumaczył sobie — w zasadzie nawet tak samo jak my dotąd — w sposób najprostszy z wystarczających, a nim było przyjęcie przemiany ciał jednych w drugie; pojęcie związku mogło się bowiem wytworzyć właściwie i ściśle dopiero po wprowadzeniu wagi jako instrumentu mierniczego w pracowniach chemicznych, a to datuje się dopiero od Roberta Boylea w XVII w.

Tak więc przez ogrzewanie rudy metalicznej z węglem zamienia się ją na metal; węgiel, użyty oczywiście w nadmiarze, spala się swoją drogą, a więc, bezkrytycznie biorąc, nie gra on przy tem zjawisku innej roli, jak może pomagając do ogrzania; ruda natomiast zmienia własności, przechodząc w inną substancję. Mamy więc przejście jednego rodzaju substancji w drugą. Miedź ogrzewana z niektóremi ciałami zamienia się w srebro, prawda, że niezupełnie identyczne ze zwyczajnem srebrem, ale cóż to znaczy pryncypjalnie: poprostu transmutacja nie nastąpiła doskonale i produkt jeszcze nie odpowiada wszystkim wymaganiom, związanym z przyjęciem własności tego metalu szlachetnego, ale mozolne poszukiwania niewątpliwie doprowadzą do pomyśl-

nego rezultatu, byle tylko nikt tych prób nie podpatrzył i nie ubiegł. My zaś wiemy, że wymienione tajemniczo ingredjencje doświadczenia cesarzowej Barbary, wdowy po cesarzu Zygmuncie, zawierały arszenik i jako rezultat otrzymywała ona biały aljaż miedzi i arsenu, sprzedawany za srebro. Ale i prawdziwe srebro można było z łatwością z podłego ołowiu otrzymać; wystarczało długo ogrzewać stopiony ołów, a pozostawało wreszcie ziarno metaliczne, *regulus* czyli „królik", który był niewątpliwie czystem srebrem. Wydajność była niewielka, ale i to zapewne dałoby się ulepszyć. I tym razem rozumiemy obecnie, skąd się srebro bierze; jest ono zawsze w mniejszej czy większej ilości domieszane do surowego ołowiu, a po utlenieniu go spływa na dno pieca utworzony i stopiony tlenek ołowiu, glejta, pozostaje zaś ziarenko czystego srebra.

Ale te racjonalne sposoby tłómaczenia nie mogły być jeszcze w owym czasie podane. Opierano się na teorjach filozoficznych, które się skrystalizowały u najwszechstronniejszego z mędrców starożytnych, a niewątpliwie jednego z największych umysłów, jakie ludzkość wydała, u Arystotelesa.

Wedle Arystotelesa należało przyjąć jedną pramaterję, która jako taka była niepoznawalna wprost i była tylko substratem, w którym mogły się ukazywać różne własności, częściowo wręcz przeciwne. Te zasadnicze własności były: suchość, wilgotność, ciepło i zimno. Przez równoczesne połączenie dwóch, oczywiście nie sprzecznych, własności, powstają cztery zasadnicze rodzaje materji, będące żywiołami, elementami, a jakbyśmy dzisiaj woleli powiedzieć — pierwiastkami. Tak więc pramaterja o własnościach suchych i ciepłych — to ogień; ciepłych i wilgotnych — to powietrze; wilgotnych i zimnych — to woda; wreszcie zimnych i suchych — to ziemia. Te cztery żywioły są więc niejako czterema stanami tej samej pramaterji i mogą wzajemnie w siebie przechodzić, jeżeli się ich własności zmienią. A że wszystkie znane substancje z nich powstają, więc niema przeszkody przyjąć, że mogą one jedne w drugie przechodzić i „transmutacja" jest możliwa. Chodzi zatem tylko o znalezienie sposobu skłonienia pramaterji do nabrania innych

własności, a to można osiągnąć zapomocą pewnych substancyj, którebyśmy mogli wedle dzisiejszej terminologji porównać z katalizatorami, ciałami, które pozornie nie biorą udziału w reakcji, lecz już samą swą obecnością ułatwiają ją i przyśpieszają jej przebieg tak, że nawet maleńka ich ilość może pobudzić nieporównanie większe masy innych ciał do reakcji, która — praktycznie biorąc — nie byłaby się wcale odbyła bez katalizatora.

Sprawą wzajemnych przemian ciał i próbami w tym kierunku wcześnie zaczęto się zajmować; oczywiście dokładny czas nie może być określony, tem bardziej, że o pierwszych próbach na pewno nie znalazłoby się śladu w literaturze; w każdym razie od początku ery chrześcijańskiej znamy pisma, odnoszące się do chemji i zarazem do alchemji, pisma, które opracowywali liczni badacze, żeby wymienić choćby nazwiska Koppa, Marcela Berthelota, a w ostatnich czasach Lippmanna, niesłychanie czynnego i zasłużonego około zgłębienia dziejów chemji.

Opracowanie tej literatury jest niezmiernie trudne z różnych powodów. Przedewszystkiem niewiele rzeczy doszło do naszych czasów w całości, zwykle tylko fragmentarycznie i to często z drugiej ręki, w postaci cytatów u późniejszych autorów; następnie chronologja zabytków jest w najwyższym stopniu niepewna; wreszcie, nawet w najlepiej zachowanych, treść jest trudna lub zupełnie niezrozumiała. Łatwo to wszystko wytłumaczyć.

Co się tyczy pierwszego, to pisma chemiczne, których treść dostępna była tylko niewielkiej liczbie wtajemniczonych i niewielu interesowała, z natury rzeczy nie mogły być spisywane w wielkiej liczbie egzemplarzy, tem bardziej, że posiadający je niechętnie dzieliłby się niemi z innymi. Tak więc wśród tylu przewrotów historycznych, w długim wieków przeciągu, musiała ich przeważna ilość zaginąć i często znane są tylko z imienia, ze wzmianek w innych pismach. Zniszczenie bibljoteki aleksandryjskiej (dokonywane wielokrotnie w ciągu wieków, począwszy od Cezara w r. 47 prz. Chr., następnie w r. 390 przez patrjarchę Teofila, a wreszcie, o ile coś w bibljotece jeszcze zastali, w r. 642 przez Arabów) niewątpliwie wiele się do tego przyczyniło.

Niemożliwą też prawie jest rzeczą ustalenie chronologji zachowanych pism i ich autorstwa. Wprawdzie prawie wszystkie mają nazwiska autorów, ale często nazwiska te nic nie mówią, lub też notorycznie nie odpowiadają postaciom historycznym, którym te pisma są przypisywane. Tak więc wśród licznego szeregu alchemików, których pisma częściowo do nas doszły, spotyka się filozofa Demokryta, Kleopatrę, św. Jana Ewangelistę, nawet Mojżesza i jego siostrę Marję (Miriam), co więcej: bogów, jak Hermesa i Izydę. W wielu wypadkach można dojść, że zaszło tu niewątpliwie pomieszanie osób, mianowicie przypisanie dzieła autora o pewnem imieniu, jego daleko wcześniejszemu a głośniejszemu imiennikowi; w innych wypadkach chodzi o apokryfy późniejsze, których wartość starano się podnieść przez podsunięcie autorstwa osobom, których powaga była gwarancją niewątpliwej prawdziwości. Tak więc pisma Mojżesza, prawdopodobnie tego, o którym wspomina Pliniusz, jako o twórcy nowej sekty magicznej i czarodzieju — taumaturgu, a zatem prawdopodobnie mniej więcej mu współczesnemu, podsunięto w następstwie wielkiemu zakonodawcy Mojżeszowi, też głośnemu z cudów i niewątpliwie wielkiemu alchemikowi, gdyż tylko alchemik mógł spalić i spopielić złotego cielca na puszczy, wykonać zatem czynność odwrotną wytworzeniu sztucznie złota, czynność równie niedostępną zwykłym ludziom. Marja Żydówka, której pisma prawdopodobnie pochodzą z II-go wieku po Chrystusie, jak to się da wykazać na podstawie wiadomości technicznych, w nich zawartych, już w wieku trzecim została zidentyfikowana z siostrą Mojżesza i wyposażona takiemiż samemi cudownemi władzami.

Trzecią wreszcie i największą trudnością jest niezrozumiałość tekstu, niezrozumiałość umyślna, szukana. Pisma nie były przeznaczone dla szerokiego ogółu; owszem, ten nie powinien był być wtajemniczony w arkana sztuki, dostępnej tylko niewielu uprzywilejowanym. Niewątpliwie wiele znaczyła tu wogóle dążność do mistycyzmu, tak powszechna w dawnych wiekach, szczególniej u tych, którzy się głęboką nauką zajmowali, ale miało to ostatecznie z pewnością bardzo prozaiczne tło: niechętne dzielenie się zdobytemi doświadczeniami i przepisami z innymi, z których każdy mógł

być i był rywalem. Należało więc tak pismo formułować, aby tylko posiadacz klucza mógł je zrozumieć. Stąd przepisy są ciemne, pełne zwrotów allegorycznych, przenośni; ciała użyte są oznaczane kryptonimami, znaczącemi co innego w języku zwykłych śmiertelników, zresztą często jest to wskazane przez jakiś rozróżniający dodatek; więc „nasz ołów", „nasza miedź" nie znaczą bynajmniej zwykłego ołowiu i miedzi; „jajo filozoficzne" nie ma znaczenia dosłownego, ale oznacza tetrasomję, to jest czworojednię, *τὰ τέσσαρα ἕν*, mieszaninę utworzoną z 4 metali: miedzi, żelaza, ołowiu i cyny, tak jak jajo jest utworzone ze skorupy, błony, białka i żółtka. Niektóre z wyrażeń można rozwiązać, ale wiele jest niezrozumiałych i zapewne nigdy się nie da objaśnić, tem bardziej, że każdy autor innych używał wyrażeń i że znaczenie zmieniało się z biegiem czasu.

Stopniowo ten sposób wyrażania się, ciemny i niezrozumiały, stał się obowiązującym dla wszystkich, co mieli aspiracje do wielkiej uczoności. Jasno się wyrażać — nie uchodziło; to zarzucano wprost jako nieumiejętność i błąd Pammenesowi (żyjącemu prawdopodobnie w drugim wieku po Chr.), którego pisma zdaje się wskutek tego były mało cenione i do nas nie doszły. Współczesna mu Marja Żydówka mówi zasadniczo, że „żaden filozof nigdy prawdy nie nauczał w formie jasnej" i tego się ona i inni trzymali. Można to dobrze zilustrować przykładem, który da nam wogóle pojęcie o formie tych pism, przykładem, stanowiącym najklasyczniejszy pomnik starożytnej alchemji.

Za ojca alchemji uważano Hermesa, postać nieokreśloną, mityczną, zidentyfikowaną następnie z bożkiem greckiej mitologji, ale wedle pierwotnych hellenistycznych autorów będącą egipcjaninem. Powstał on prawdopodobnie z egipskich bogów Ptaha, Chnuma i Thota, z których każdy był patronem sztukmistrzów, uczonych, czarodziejów itd. Thot zaś został za czasów hellenistycznej ery egipskiej zidentyfikowany z Hermesem. Literatura egipska była anonimowa; stąd bożkom owym przypisywano wszystkie pisma chemiczne, a po nich odziedziczył je Hermes w takiej ilości, że w III wieku przed Chrystusem Manetho przypisywał mu 36525 dzieł, a wstrzemięźliwszy Jamblichos (w III w. po Chr.)

tylko 20.000. Sam wyciąg z nich miał wedle Klemensa Aleksandryjskiego (w. III po Chr.) obejmować 42 tomy. Pisma Hermesa doszły nas częściowo, niewiadomo czy te, o których wspomina Klemens Aleksandryjski; bądź co bądź stanowiły one przez długie wieki podstawę „nauk hermetycznych" i dopiero koniec w. XVII ośmielił się podkopać bezwzględną wiarę w ich autentyczność i pochodzenie staroegipskie.

Wielką rolę w spuściźnie po Hermesie odegrały dwa teksty tablic: jednej, „memfickiej", która była wyryta na skale gdzieś około Memfisu, i drugiej, wyrytej na płycie szmaragdowej, znalezionej przez Aleksandra Wielkiego w grobie Hermesa. Więc co krok, to mit. Tablica memficka miała mieć tekst grecki i koptyjski:

„Niebo jest w górze, niebo jest w dole; gwiazdy w górze, gwiazdy w dole; wszystko w górze, wszystko w dole; weź to i niech ci szczęście przyniesie". Przez porównanie tego krótkiego napisu z pismami wczesnych alchemików, z ich stylem, można znaleźć w tem pewne ziarno sensu: można przypuścić, że się to odnosi do astrologji z jednej strony, a z drugiej do destylowania i do sublimowania; ale trudno coś wedle tego przepisu wykonać. Szczegółowszy jest tekst „tablicy szmaragdowej" *(tabula smaragdina)*, który przez wiele wieków był znany tylko w przekładzie łacińskim; dopiero całkiem świeżo, w ostatnim roku, odnaleziono jej znacznie starsze teksty i redakcje arabskie, o czem niżej; nie jest on jednak bardziej jasny. Tablica ta nosi jeszcze podtytuł: „o robieniu słońca" *(de operatione solis)*, słońce bowiem w języku alchemicznym znaczy to samo co złoto. Oto przekład tej tablicy:

1. „Prawdziwe jest, bez kłamstwa, pewne i najprawdziwsze. 2. Co jest w dole, jest jako to, co jest w górze; a to co w górze, jest jako to co jest w dole, dla przejrzenia cudów jedynej rzeczy. 3. I jako wszystkie rzeczy stały się z jednego, przez rozważanie Jednego, tak i wszystkie rzeczy zrodziły się z tej jednej, przez dostosowanie (*adaptatione*). 4. Jej ojcem jest słońce, matką księżyc; wiatr ją nosił w żywocie, ziemia jest jej karmicielką. 5. Ten jest ojciec wydoskonalenia (*telesmi*) wszechświata. 6. Jego siła osiąga szczyt, gdy przejdzie w ziemię. 7. Rozdzielisz ziemię od ognia, lotne części gęstych; rozdzielaj delikatnie, z wielką sztuką.

8. Ono wstępuje z ziemi do nieba, zstępuje znów do ziemi, i zbiera w siebie siły górne i dolne. Tak uzyskasz chwałę całego świata. Tak odstąpi od ciebie wszelka ciemność. 9. To jest wszelkiej mocy mocna moc (*fotius fortitudinis fortitudo fortis*), albowiem przemoże wszystko co jest lotne i przeniknie wszystko co jest gęste. 10. Tak został świat stworzony. 11. Tak powstaną cudowne dostosowania, których rodzaj ten jest. 12. Przeto zowię się Hermes Trójnajwiększy (Trismegistos), albowiem posiadam trzy części filozofji wszechświata. 13. Skończone jest, co rzekłem o wytwarzaniu słońca".

W tym zawiłym i napuszonym tekście zaledwie z trudnością można znaleźć myśl zrozumialszą, ale nie stanowiącą całości, któraby dała jakąś wskazówkę, jakieś pouczenie pozytywne. W ciemnym labiryncie symbolicznych wyrażeń rwie się co chwila wątła nić Ariadny i tylko ogólnikowo można poznać, że jest tu mowa o jakiemś środku cudownym, który stał się z i e m i ą (zatem tem, co później nosiło nazwę kamienia filozoficznego); ten środek cudowny sprawia, że to co ciemne odstępuje, to jest, że występuje prawdziwy blask i prawdziwa barwa (złota), gdyż zawiera w sobie nasiona męskości i żeńskości, słońca i księżyca — to jest złota i srebra; powoduje on najwyższe udoskonalenie (transmutację) przez odpowiednie dostosowanie. Sam zaś zostaje utworzony przez skomplikowane sublimacje i destylacje przy współdziałaniu wiatru (ducha, pneuma), a zawierając w sobie pojęcia wszystkich żywiołów i sił, jest obrazem wszechświata: *ἓν καὶ πᾶν.*

Niech ta próba wystarczy do scharakteryzowania stylu, w jakim były pisane dzieła alchemiczne końca starożytności a początku wieków średnich; nic dziwnego, że późniejsi pracownicy w takim kierunku, wierząc, że poprzednicy zdołali osiągnąć cel zamierzony, swe próżne wysiłki przypisywali niezrozumieniu skrytej myśli, a ze swej strony i własne myśli starali się przyodziać w szatę tajemniczą.

Tabula Smaragdina jest najklasyczniejszym i najważniejszym dokumentem alchemji, nie tyle dzięki swej starości, lecz dzięki temu, że w niej skrystalizowała się i skondensowała cała mądrość i umiejętność dwudziestowiekowej prawie historji alchemji, gdyż wprawdzie jej bezpośrednie pochodzenie nie jest tak starożytne, jak to sobie do niedawna

jeszcze wyobrażano, ale jest oparte na założeniach, sięgających jeszcze czasów grecko-egipskich, a całe wieki średnie i czasy nowsze były jej wpływem przytłoczone.

Prawzoru tablicy szmaragdowej trzeba szukać w podaniach późnostarożytnych, gdy nauka alchemji, przechowywana tradycyjnie w sferach uczonych kapłanów, kryła się w zaciszu świątyń egipskich, dokąd jednak docierały wpływy synkretystycznej aleksandryjskiej kultury, ulegającej promieniowaniu hellenistycznemu. Tam skojarzono staroegipskie bóstwa z tajemniczym Hermesem, niby bogiem greckim, niby uczonym śmiertelnikiem. Już w t. zw. księdze Kratesa, autor — nieznany bliżej, którego dzieło, prawdopodobnie pochodzące z VI w., znane jest tylko z przekładu arabskiego — opowiada o Hermesie, który w grobowcu, jako sędziwy i czcigodny starzec, siedzi na tronie, trzymając jaśniejącą tablicę z napisem. To podanie przechodziło różne koleje, ulegało różnym modyfikacjom, które można śledzić mianowicie w literaturze arabskiej, ta bowiem w średnich wiekach stanowi główną podstawę badań alchemicznych; całkiem świeżo[1]) dokonano na tym terenie szeregu odkryć nowych źródeł, które prawie zupełnie wyświetliły genezę i historyczny rozwój Tablicy Szmaragdowej.

Wcześnie złączono ją u Arabów z osobą Apolloniusa z Tyany, owego głośnego cudotwórcy, współczesnego mniej więcej Chrystusowi, dokoła którego oplótł się z czasem cały cykl opowiadań fantastycznych, spisany najpierw przez Filostratosa około r. 200 na żądanie Julji Domny, żony cesarza Septimiusa Sewera, matki Karakalli. Apollonius miał odbywać wędrówki po całym świecie zamieszkałym *(oikumene)*, badając i ucząc, i jemu też było — wedle uczonego kapłana Sagijusa z Nabulusu (to jest Neapolu) — dane zstąpić do grobu Hermesa, zabezpieczonego potężnemi talizmanami (to arabska forma greckiego wyrazu *telesmon,* wydoskonalenie, znanego nam z *Tabula Smaragdina)* od wtargnięcia osób niepowołanych. Balinas, to jest Apollonius, jednak został wpuszczony przez talizmany i znalazł w grobowcu dzieło alchemiczne oraz Tablicę Szmaragdową. Z pisma Sa-

[1]) J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926.

gijusa, który był chrześcijaninem i teksty przełożył ze starosyryjskiego na arabskie, dowiadujemy się daleko pierwotniejszego tekstu Tablicy Szmaragdowej, którą miał Balinas znaleźć w grobie Hermesa wraz z księgą o Przyczynach Rzeczy. Ta księga również się dochowała w rękopisach arabskich, a na jej końcu, jako wyciąg i kwintesencję całości badań i rozważań filozoficznych, spotykamy formę tekstu najpierwotniejszą; ostateczną zaś poznaliśmy już poprzednio. Tak więc należy u Arabów szukać skrystalizowania się tego dokumentu, który na długo był alfą i omegą wiedzy alchemicznej; u nich też dokonało się znów dołączenie do podania postaci Aleksandra Wielkiego (Iskender zul Karnain), osobistości otoczonej nimbem legend niemniej, a może nawet i więcej, niż Apollonius, który też ostatecznie został z podania o Tablicy Szmaragdowej wyeliminowany wraz z Sagijusem, będącym zresztą osobistością fikcyjną, wymyśloną przez apokryfistę arabskiego.

Przez szereg dalszych wieków alchemja rozwija się prawie wyłącznie u Arabów, którzy dostarczyli całego zastępu pracowników i autorów, rozwijających często dość samodzielnie dawniejsze badania; na ich czele należy postawić słynnego Dżabira ibn Hajjana (Gebera), ojca alchemji arabskiej. Jakiego znaczenia nabrała alchemja dla Arabów, jak wniknęła w ich życie, świadczą choćby opowieści Tysiąca i jednej nocy, gdzie bardzo częstym motywem jest czyto otrzymywanie złota sztucznie, czy też prace w tym kierunku, czy wreszcie zastawianie sideł na bohaterów opowiadania przez obiecywanie im wtajemniczenia w tę tak pożądaną sztukę. Świadczy zresztą i sam ten fakt, że sztuka robienia złota otrzymała w całym świecie arabską nazwę Al-Chemji.

Rozeszła się ona bowiem niezadługo od Arabów po krajach zachodnich, znajdując wszędzie gorących zwolenników, ale i zaciętych przeciwników. Między zwolennikami nie brak nazwisk głośnych, jak Roger Bacon, Raymundus Lullus, Arnaldus de Villanova, Albertus Magnus; ale dzieła alchemiczne, im przypisywane, to przeważnie, jeżeli nie w zupełności, apokryfy.

Zwolennicy przetrawiają w gruncie rzeczy dawne pisma, nie dodając do nich nic zasadniczo nowego, mimo całej

bardzo obfitej produkcji. Oczywiście znajdujemy tu, jak zawsze, całą skalę: począwszy od sumiennych badaczy, którzy w dobrej wierze starają się zgruntować wiadomości dawne i z przeświadczeniem o słuszności swych usiłowań posunąć naprzód sprawę znalezienia „kamienia filozoficznego", „wielkiego magisterjum", wielkiego eliksiru, czerwonego lwa czy czerwonej tynktury, której jedna część potrafiła dziesięcio-, sto-, nawet tysiąc- i miljonkrotnie większą ilość stopionego metalu zamienić w złoto — a skończywszy na awanturnikach i oszustach, korzystających z łatwowierności i zaślepienia naiwnych a chciwych złota, od których można było wydobyć fundusze dla przeprowadzenia prób i doświadczeń.

Z boku stali obserwatorowie sceptyczni, którzy widząc nicość usiłowań, wnioskowali o niemożliwości transmutacji czyli projekcji, odnosząc się do sprawy obojętnie albo wręcz wrogo. Stąd częste zakazy władz zajmowania się alchemją, gdyż stały one na stanowisku, że alchemja przeradza się w namiętność demoralizującą, tem bardziej, że kusi do szybkiego wzbogacenia się bez pracy i pobudza najniższe instynkta człowieka. Zakazy te oczywiście nie odnosiły praktycznego skutku, gdyż cel był zbyt ponętny, a rzecz sama w sobie nie przedstawiała w zasadzie nic zdrożnego; nawet Kościół jej nie potępiał, jako niesprzecznej z nauką teologji; św. Tomasz z Akwinu (który nie był jednakże autorem przypisywanych mu i wydanych jeszcze w r. 1895 w Paryżu traktatów alchemicznych) pisze nawet, że gdyby alchemicy rzeczywiście wytwarzali p r a w d z i w e srebro i złoto, to nie byłoby wzbronione ów wytwór sztuczny za naturalny sprzedawać. A jeżeli papież Jan XXII około r. 1320 bullą zakazał zasadniczo zajmowania się alchemją, to można wnioskować z tekstu, iż podstawą zakazu było właściwie fałszowanie monet, bardzo rozpowszechnione między alchemikami. Zakaz ten miał przedewszystkiem ten skutek, że zaczęto papieża pomawiać o tajemne, a nieuwieńczone powodzeniem, uprawianie alchemji.

Ale naogół wybitne umysły średniowiecza odnosiły się do alchemji niechętnie. Dante umieszcza alchemików w dziesiątem kole Malebolgi, zatem prawie na dnie swego piekła,

jako „małpy natury", gdyż w zakazany sposób, może z pomocą szatana, usiłują podrabiać i fałszować prawdziwe metale. Podobnie i Petrarka potępia jak najostrzej alchemików w traktacie: *De remediis utriusque fortunae* (1366).

W czasach Odrodzenia prawie już przestano brać sprawy alchemiczne na serjo. Na dworze papieskim na początku w. XVI uważano alchemików za *ingenia curiosa*, po polsku możnaby powiedzieć zbzikowanych, a gdy sławny naówczas poeta Aurelio Augurelli dedykował papieżowi Leonowi X w r. 1514 utwór swój: *Vellus aureum et chrysopoëia*, gdzie m. i. powtórzył sentencję przypisaną Rajmundowi Lullusowi „zmieniłbym morze w złoto, gdyby było z rtęci", papież, jeden z najświatlejszych współcześnie mężów, w odwdzięczeniu ofiarował mu pusty worek, mówiąc, że temu, co sam potrafi złoto robić, potrzeba tylko worka.

Drugi ze znakomitych współczesnych, genjalny artysta i genjalny przyrodnik Leonardo da Vinci wprost przeczył zasadniczym założeniom alchemji, temu, że składnikami metali jest siarka i rtęć i uważał sztuczne otrzymywanie złota za taką samą chimerę, jak *perpetuum mobile* i kwadraturę koła. Można więc powiedzieć, że od czasów Odrodzenia alchemja staje się dla umysłów światłych mrzonką; ale tych umysłów światłych jest mało, tem więcej zaś umysłów ciemnych, nawet na wysokich społecznie stanowiskach.

Nic więc dziwnego, że z obniżeniem się poziomu kulturalnego po okresie Odrodzenia ilość alchemików nie zmniejsza się, lecz może nawet rośnie; w całej Europie, w każdym kraju znajdujemy mniej lub więcej licznych zwolenników, zwanych „adeptami", którzy czyto w zaciszu swojej własnej pracowni, w tajemnicy przed ogółem profanów, doświadczenia nad transmutacją metalów prowadzili i starali się wytworzyć ów cudowny „kamień filozoficzny", czy też przeciwnie: szukali rozgłosu, przechwalając się, że tajemnicy dociekli i jeżdżąc od jednego dworu królewskiego czy wielkopańskiego do drugiego, demonstrowali swe doświadczenia, przekonywując częstokroć najbardziej upartych sceptyków sposobami, które niewątpliwie musiały polegać na oszustwie, choć dzisiaj nie potrafimy bezpośrednio wykazać, w jakiej formie to się działo. Faktem jest, że jest wiele świadectw

wiarogodnych osób, które w różnych epokach naocznie stwierdzały dokonanie projekcji czerwonej i białej (to jest transmutacji metali nieszlachetnych na złoto i srebro); ale też jeszcze więcej znamy faktów, że rzekoma transmutacja była tylko mniej lub więcej zręcznem oszustwem, za które adept niejednokrotnie ciężko odpokutował na torturach czy na pozłoconej szubienicy; nie mamy najmniejszego powodu przypuszczać, że owe jakoby wiarogodnie stwierdzone wypadki otrzymywania sztucznego złota były czemś innem.

Bo wprawdzie zapatrywania dzisiejsze na istotę materji uległy zasadniczym zmianom od ćwierci wieku i sama idea możliwości przeprowadzenia choćby ołowiu w złoto nie wydaje nam się tak niedorzeczną, za jaką ją uważano jeszcze przed trzydziestu laty; jednak nie znaczy to bynajmniej, abyśmy już dziś byli w stanie to uczynić; wprawdzie przed trzema laty obiegła świat naukowy i szerszą publiczność wiadomość o osiągnięciu tego przez chemika Miethego, ale wiadomość ta, która nawet nie zelektryzowała uczonych, nie została ponad wszelką wątpliwość potwierdzona. Jeżeli zaś pozytywnie nie wiemy jeszcze, jak złoto robić, to zato negatywnie wiemy doskonale, że w każdym razie trzeba będzie w przyszłości szukać rozwiązania tego problemu na drodze najzupełniej innej, niż jej mogli używać dawni alchemicy. Krótko więc mówiąc, dodatnie próby projekcji dawnych alchemików na pewno nie mogły być prawdziwe. Tę pewność jednak przyniosły nam, jak wspomniałem, dopiero ostatnie lata, więc nie można brać za złe dawniejszym wiekom, że poświęcały tyle środków, tyle czasu i tylu pracowników na pogoń za chimerą. Chimera była zbyt nęcąca, aby niepowodzenia poprzedników mogły odstraszyć następców, i wabiła ku sobie daleko liczniejszy zastęp zapaleńców niż inne problemy, równie nierozwiązalne, ale o charakterze nie praktycznym lecz teoretycznym, jak trysekcja kąta, kwadratura koła, a nawet można tu zaliczyć i problem „wieczystego rucha" (jak mówi Kochanowski), to jest *perpetuum mobile*, które w dawnych epokach, przy małym rozwoju przemysłu, również miałoby raczej znaczenie teoretyczne, a mniej praktyczne.

I u nas w Polsce nie brakło takich zapaleńców. Wpraw-

dzie niewiele świadectw bezpośrednich się o tem dochowało, literatura alchemiczna polska jest bowiem ubogą, ale jednak mamy liczne wskazówki w tej mierze. Przedewszystkiem trzeba pamiętać, że alchemja umiejętna była w wiekach średnich nauką serjo, którą się musieli zajmować wszyscy badacze przyrody i której potrzebowali wszyscy lekarze na równi z astrologją. Była ona zresztą jaknajściślej związana z tą astrologją, traktowaną wówczas również poważnie, a ta nauka była starannie pielęgnowana i uprawiana i w naszej Akademji krakowskiej, zdawna słynnej na cały świat jako przytułek nauk tajemnych, alchemji, astrologji, ba nawet czarów. Przecież tutaj zgłębił — wedle podań niemieckich — tajniki wiedzy magicznej wielki doktór Faust. Ale już przed czasami Fausta w Krakowie kwitła alchemja; z wieku XV dochowało się nazwisko Wincentego Kowskiego, ale że nie na nim kończyła się lista adeptów, świadczy choćby fakt zapisany przez Długosza, iż 27 kwietnia 1462 wybuchł w klasztorze Dominikanów ogromny pożar, który nietylko zniszczył dach kościelny, ale rozszerzył się niepohamowanie na otoczenie, ogarnął i zniszczył klasztor i kościół franciszkański, pałac biskupi i 8 ulic. Powodem zaś było to, że się niektórzy OO. Dominikanie właśnie „alchemją bawili".

Tu mała dygresja poza Polskę i napozór nic z Polską nie mająca do czynienia. W powieści Waltera Scotta „Kenilworth", dziejącej się w Angli za czasów królowej Elżbiety, występuje bardzo czarna postać alchemika, niegodziwego intryganta i truciciela, który za swe niecne sprawki odnosi zasłużoną karę, ginąc uduszony przez wyziewy własnych trucizn. Pochodzenie jego nie jest wiadome, nazwisko zaś jego brzmi niby z włoska: Alasco. Otóż przychodzi mi na myśl, czy nie jest to nazwisko oddźwiękiem nazwiska głośnego w dziejach reformacji Jana Łaskiego, kanonika płockiego i dziekana gnieźnieńskiego, który przeszedłszy na kalwinizm w r. 1544 opuścił Polskę i po wędrówkach po Niemczech i Holandji osiadł na szereg lat w Londynie jako superintendent tak zwanego „kościoła cudzoziemskiego", a wszędzie słynął pod zlatynizowanem nazwiskiem Joannes a Lasco, baro Poloniae. Zdaje mi się prawdopodobnem, że Scott zużytkował to nazwisko, obdarzając niem swój czarny cha-

rakter, ale szczęśliwie dla nas nie zaznaczył jego polskiego pochodzenia.

Na te same mniej więcej czasy, co ów fikcyjny Alasco, przypada u nas postać historyczna, niemniej owiana mgłą tajemniczości i mająca dzieje niemniej dramatyczne, niż owa osoba z powieści romantycznej. Był nią Michał Sędziwój, którego działalność była w swoim czasie sensacją i odbiła się głośnem echem w literaturze odnośnej wszystkich krajów cywilizowanych. Postać to bardzo ciekawa, o której jednak niewiele mamy dokładnych wiadomości. Wystąpienie i działalność jego są ściśle związane z osobą drugiego, równie może głośnego alchemika, Setona, dlatego trzeba najpierw parę chwil jemu poświęcić.

Aleksander Seton (nazwisko to ulegało różnym zmianom u różnych autorów), znany też pod nazwą Kosmopolity, występuje po raz pierwszy w r. 1601, w tym bowiem czasie ratuje rozbitka holenderskiego Jakóba Hanssena, wyrzuconego na brzeg morski w Seton koło Edynburga, i ułatwia mu powrót do Holandji. Był to więc Szkot. W następnym roku odwiedza on Hanssena w Enkhuysen w Holandji, przebywa u niego dłuższy czas, a gdy się lepiej zbliżyli, zwierza mu się, że posiada sztukę transmutacji, w dowód czego zamienia bryłkę ołowiu w bryłkę złota, na której igłą pisze datę doświadczenia, 13 maja 1602 r. godz. 4 popoł. i daje ją swemu gospodarzowi na pamiątkę. Z Holandji jedzie Seton do Włoch, gdzie bawi przez rok, a w roli alchemika występuje dopiero w lecie 1603, okazując projekcję w Bazylei drowi Dienheimowi i pastorowi Zwingerowi.

Stamtąd Seton udał się do Strassburga, następnie do Frankfurtu nad Menem, Kolonji, wreszcie do Hamburga, wszędzie dokonywując projekcji i przekonywując zaciętych sceptyków. Stąd pojechał do Monachjum, gdzie jednak żył prywatnie, nie dokonywując transmutacji; najważniejszym tutaj faktem było, że wykradł córkę tamtejszego mieszczanina, z którą uciekł do Drezna. Tu pomocnik jego, William Hamilton, któremu Seton powierzył swój tajemniczy proszek, demonstrował projekcję wobec dworu elektora i jego gości. Hamilton potem wrócił do Anglji, lecz Seton pozostał w Dreźnie na swe nieszczęście. Panujący wtedy elektor Krystjan II

nie sprzyjał alchemikom, jak jego poprzednicy August i Krystjan I, lecz zobaczywszy naocznie wytworzenie złota z ołowiu, złakomił się na sekret Setona i pragnął go posiąść. W tym celu nawiązał z Setonem stosunki, z początku przyjazne, lecz zkolei widząc, że w sposób pokojowy nic od alchemika nie wydobędzie, przeszedł do gróźb i do mąk. Rozciągał Setona na łożu tortur i przypiekał rozpalonem żelazem, lecz bez skutku; druga próba tortur również nic nie wskórała. Lękając się, że nieszczęsny alchemik zemrze, zabierając sekret ze sobą, zamurował go w więzieniu, obstawiając je strażą czterdziestu gwardzistów; żonie nie pozwalał się komunikować z więźniem.

W tym momencie ukazuje się na scenie nasz Sędziwój.

Michał Sędziwój, z łacińska Sendivogius, miał być synem Jakóba, bogatego szlachcica, z matki żydówki, urodzonym w r. 1556 lub 1566 niedaleko Krakowa we wsi Sądecz (niektórzy podają poprostu Stary Sącz). Szkoły przechodził u Jezuitów w Warszawie, a wyższe nauki w Akademji krakowskiej. Odziedziczywszy znaczny majątek po śmierci ojca, puścił się w r. 1601 w podróż po Europie, z zapałem oddając się alchemji. Rozgłos Setona oczywiście doszedł do niego, jak i wiadomość o jego uwięzieniu. Umyślił więc za przybyciem do Drezna umożliwić mu ucieczkę, licząc na to, że uzyska w ten sposób od niego dobrowolnie to, czego elektor saski siłą nie mógł wymusić. W tym celu wkradł się w łaski elektora i otrzymał od niego pozwolenie odwiedzania więźnia, pod pozorem, że go chce namówić do wydania sekretu. W rzeczywistości jednak umawiał się z Setonem i układał z nim plan ucieczki. Po porozumieniu wrócił do Krakowa, sprzedał tu dom i zabrał co mógł pieniędzy, z któremi wrócił do Drezna; tu odwiedzał wciąż więźnia, zaprzyjaźnił się z dozorcą więzienia i częstował gwardzistów. Wreszcie raz potraktował ich winem tak obficie, że zupełnie stracili przytomność; korzystając z tego, wyniósł Setona, tak zmasakrowanego i pokaleczonego, że chodzić nie mógł, zawiózł do mieszkania żony, zabrał ją i zapas „tynktury" i jak najspieszniej wyruszył w drogę, nie opierając się aż w Krakowie. Seton jednak nie ziścił nadziei, które Sędziwój żywił co do jego wdzięczności, nie powierzył mu bowiem tajemnicy wiel-

kiego magisterjum, jedynie podarował mu uncję swego proszku, która potrafiła zmienić w złoto pięć tysięcy uncyj ołowiu. Sekret zabrał Seton ze sobą do grobu, nie przeżył bowiem długo swych męczarń i zmarł już w styczniu 1604, podobno w Krakowie, po świetnej swym rozgłosem, ale krótkiej, bo nawet dwóch lat nie trwającej, i nieszczęśliwej karjerze.

Sędziwój nie osiągnął więc bezpośrednio celu, o który mu chodziło; nie dał jednak za wygraną, licząc na to, że tajemnica wielkiego magisterjum znajdzie się zapewne w papierach i pismach, pozostających u wdowy po Setonie. Ożenił się zatem z nią, stając się w ten sposób panem reszty eliksiru oraz rękopisów Setona, które przeredagował i wyda w tymże roku pod tytułem *Novum Lumen Chymicum* w Pradze, podpisując je anagramatem: DIVI LESCHI GENUS AMO(= *Michael Sendivogius*). Dzieło to tak jest niejasne, że Sędziwój niezawodnie sam z niego nic nie skorzystał, tem bardziej zaś korzystał z tynktury, którą lekkomyślnie zaczął szafować, niepomny losu Setona i nie kryjąc się ze swemi doświadczeniami alchemicznemi. Panował u nas wówczas Zygmunt III, sam dobry złotnik i zwolennik alchemji, którą się zajmował na zamku krakowskim, gdzie dotychczas jedna z sal drugiego piętra nosi nazwę Alchemji. Zygmunt III wezwał więc Sędziwoja do siebie, a ten wykonał w jego obecności projekcję, zmieniając ołów i srebro na złoto. Scenę tę uwiecznił Matejko w obrazie z r. 1867, przedstawiającym, jak Sędziwój wobec króla i dworu, wśród którego na pierwszym planie widnieje postać Skargi, demonstruje przemianę m o n e t y srebrnej na złotą. Czy ta przemiana odbywała się w ten naiwny sposób oszukańczy, jak to wielki malarz wyobraził, niema celu wiele dyskutować; dość, że sława Sędziwoja rozeszła się wkrótce daleko i w tym samym roku 1604 widzimy go na dworze cesarza Rudolfa II w Pradze, gdzie ofiarowuje cesarzowi nieco tynktury, za której pomocą Rudolf dokonywa sam projekcji pomyślnej, czem zachwycony obdarza Sędziwoja medalem do noszenia na szyi, godnością radcy dworu, daje mu wkońcu nawet tytuł barona Serübau (?) i każe w ścianę pałacu wmurować tablicę marmu-

rową z napisem: *Faciat hoc quispiam alius quod fecit Sendivogius Polonus.*

Ale rozgłos tego faktu miał mieć przykre skutki. Oto w drodze powrotnej do Krakowa zostaje Sędziwój napadnięty na Morawach przez pewnego hrabiego i uwięziony — podobnie jak przedtem Seton i w takich samych widokach. Lecz Sędziwojowi poszczęściło się bardziej niż Setonowi, tem więcej, że puszkę z tynkturą miał jego służący zaufany, nazwiskiem Bodowski; z jego pomocą zdołał się on wydobyć z więzienia i uciec do cesarza, przed którym wniósł skargę na napastnika, a ten był zmuszony, celem wynagrodzenia krzywdy, odstąpić Sędziwojowi jakieś dobra, prawdopodobnie wieś, w której Sędziwój następnie mieszkał i wreszcie umarł, a której nazwę podają obcy biografowie — Poliarco Micigno — jako Gravarna, u polskich zaś autorów znajdujemy nazwę Krawacz na Śląsku (także Krawarz, Keszwary).

Nie był to koniec przygód Sędziwoja. Zaproszony przez księcia Fryderyka Wirtemberskiego, udaje się do Stuttgartu w r. 1605, przyjęty z wielkiemi honorami. Książę, interesujący się alchemją, utrzymywał na swym dworze alchemika, nazwiskiem von Müllenfels, który musiał się zawistnie odnosić do szczęśliwszego rywala; ten zaś dokonał dwukrotnie projekcji wobec księcia, który uradowany ofiarował mu posiadłość Neidlingen czy Leiningen. Müllenfels uknuł intrygę, aby się pozbyć Sędziwoja, i w tym celu ostrzegł go poufnie, że książę tylko pozornie mu sprzyja, chce zaś w rzeczywistości torturami wymusić od niego wydanie sekretu. Uwierzył temu Sędziwój, na przykładzie bowiem Setona widział, że to możliwe i jakie to straszne skutki może pociągnąć. Nagle więc i potajemnie opuścił dwór książęcy, ale w ucieczce wpadł w zasadzkę poinformowanego o wszystkiem Müllenfelsa, który go uwięził w swoim domu, obrabowując go ze wszystkiego, co posiadał, przedewszystkiem z zapasu proszku projekcyjnego. Książę Fryderyk nie mógł zrozumieć powodu zniknięcia Sędziwoja, nie dbał jednak tak dalece o to, bo tymczasem jego nadworny alchemik mógł mu zademonstrować projekcje, oczywiście zapomocą skradzionej tynktury. Nagrodził go więc tą posiadłością, która była przeznaczona dla Sędziwoja. Müllenfels przeniósł się tam, zabierając i wię-

źnia ze sobą, ale ten skorzystał z tej sposobności, aby uciec po półtorarocznem więzieniu. Tymczasem żona jego dowiedziała się o uwięzieniu męża i wniosła skargę do cesarza Rudolfa i do króla Zygmunta na księcia Fryderyka Wirtemberskiego, którego o ten gwałt obwiniała. Monarchowie wystosowali ostre noty do elektora, który, po wyjaśnieniu sprawy przez Sędziwoja, ukazującego się po ucieczce na dworze cesarskim, oddał Müllenfelsa pod sąd; ten pod grozą tortur wyznał swą winę i ostatecznie został w r. 1607 powieszony na szubienicy trzy razy wyższej niż zwyczajnie, całej pozłoconej, i w szacie również pokrytej pozłótką. Taki był wówczas zwykły tryb postępowania i ceremonje przy traceniu alchemików. Historja tego procesu została w dwieście lat potem opisana na podstawie oryginalnych aktów sądowych przez Murra w r. 1805, niewątpliwie więc coś jest na tej opowieści, brzmiącej tak romantycznie, że ma pozory zupełnie literackiego utworu.

Miał więc Sędziwój prawne zadośćuczynienie, ale mimo to od tej chwili zaczyna się zachód jego gwiazdy. Wprawdzie spotyka go jeszcze uznanie takie, jak przybycie do Krawacza, dokąd był powrócił, delegacji bractwa Różokrzyżowców, tajemniczej konfraternji o charakterze okultystycznym, która miała wielkie znaczenie w tych czasach, aż mniej więcej do końca w. XVIII, ale Sędziwój nie przyjmuje zaszczytnego zaproszenia, aby przystąpił do nich jako członek. Mimo to często bywał on uważany potem za Różokrzyżowca. Odtąd Sędziwój musiał żyć ostrożniej, gdyż zapas tynktury odziedziczonej po Setonie dobiegał do końca, częścią dzięki nieopatrznemu szafowaniu nią z początku, częścią z powodu rabunku, dokonanego przez Müllenfelsa. Dalszy uszczerbek powodowało używanie tynktury do celów leczniczych, bo wielki eliksir był też i panaceum na wszystkie choroby, wreszcie część zjadły próby bezowocne przygotowania nowego zapasu — bo pisma Setona, na których się oczywiście głównie opierał Sędziwój, nie mogły dać żadnej prawdziwej wskazówki.

Wreszcie był on zmuszony, dla utrzymania swej reputacji, oszukiwać, podobno używając medalów z jednej strony srebrnych, z drugiej pozłoconych, raz pokazując jedną stronę,

drugi raz, niby po projekcji, drugą; albo też srebrząc rtęcią monetę złotą, a następnie wypalając ją celem wypędzenia rtęci. W każdym razie dobre czasy się skończyły, podróże po dworach monarszych musiały ustać; trzeba było — straciwszy na daremnych próbach cały własny majątek — wyłudzać od innych pieniądze, mamiąc ich perspektywą wielokrotnych zysków. W ten sposób wydobył Sędziwój znaczniejsze sumy od wojewody sandomierskiego Mniszcha i od Mikołaja Wolskiego, ale grunt usuwał mu się coraz bardziej z pod nóg, tak, że wreszcie był zmuszony uciec na zawsze z Krakowa w r. 1617 i wycofać się z życia publicznego, chroniąc się do Krawacza, gdzie dokonał życia w wieku podeszłym, bo licząc lat ośmdziesiąt, zatem w r. 1636 lub 1646.

Pozostawił po sobie prócz *Novum Lumen Chymicum*, które było właściwie dziełem Setona, jeszcze parę drobniejszych pism, jak: *Tractatus de Sulphure*; *Dialogus Mercurii, Alchymistae et Naturae; Aenigma Philosophicum.* Poza tem przypisują mu zbiór 55 listów o kamieniu filozoficznym, które jednak już od pierwszych czasów po wydaniu (w pół wieku po śmierci autora) uchodziły za nieautentyczne; wreszcie kilka rozpraw, które są napewno innych autorów. Dzieła te wszystkie były przedrukowywane niezliczoną ilość razy i przekładane z łaciny na języki nowożytne, przedewszystkiem na niemiecki, angielski i francuski, w ciągu XVII i XVIII stulecia.

W historji alchemji nowszych czasów zajmuje Sędziwój bardzo wybitne stanowisko, choć nauki swą działalnością nie wzbogacił. Był to może najgłośniejszy z alchemików, zdumiewający dwory monarsze i wielkopańskie swemi doświadczeniami i propagujący swą akcją zamiłowanie do badań w tajemniczej dziedzinie przyrody, choć badania te kierował w fałszywą stronę. Nie brakło i po nim adeptów, jak Tomasz Vaughan, zwany Filaletą, baron Wagnereck, Lascaris i inni, ale rozgłosem ani znaczeniem nie dorównali Sędziwojowi. Stąd też zajmuje się jego postacią wielu historyków chemji i związanej z nią dawniej ściśle alchemji. U nas niewiele — jak poprzednio wspominałem — zajmowano się alchemją w piśmie, stąd i jej historja, a z nią i działalność Sędziwoja, nie zostawiła wiele śladów w piśmiennictwie. Mo-

żnaby tu przytoczyć Michała Wiszniewskiego *Wiadomość o Sędziwoju Alchimiku Polskim,* wydaną w r. 1834 w Krakowie jako dodatek do Bacona *Metody tłumaczenia natury* (drugie wydanie w Warszawie 1877). Romantyczna strona przygód Sędziwoja pobudziła zapomnianego już teraz prawie poetę, bardzo cenionego lat temu 60—70, Wacława Szymanowskiego (ojca artysty rzeźbiarza), późniejszego długoletniego redaktora *Kurjera Warszawskiego,* do napisania o nim dramatu wierszowanego w 5-ciu aktach w r. 1859. Tenże autor poświęcił Sędziwojowi dłuższy artykuł, drukowany w t. V *Tygodnika Ilustrowanego.* To zdaje się i wszystko, co można znaleźć o Sędziwoju w polskiej literaturze;[1]) wątpliwe zaś, czy wobec zaniku zainteresowania się alchemją, doczekaćby się mógł kiedykolwiek opracowania szczegółowego. A może nie byłoby zbyt trudno znaleźć jakieś ślady jego bytności w Krakowie; tu przecież — o ile mętnym wiadomościom biograficznym można zaufać — studjował w Akademji, tu posiadał dom, tu sprowadził Setona, który tu zmarł. Ślady tego wszystkiego może dałyby się odszukać po archiwach miejskich, uniwersyteckich, kościelnych.

Ta kartka z dziejów awanturniczych naszej nauki chemicznej w jej dziale fantastycznym, jakim była alchemja, przenosi nas w dawniejsze czasy, świadcząc, że zawsze znajdowali się u nas ludzie, którzy czyto w dobrem, czy w złem szli z duchem epoki, panującym w reszcie Europy. Niewątpliwie Sędziwój, jakkolwiek go osądzimy, był wytworem stosunków, istniejących we współczesnem społeczeństwie, i byłaby mimo wszystko szkoda, gdyby go nie było; akcentuje on bowiem raz jeszcze naszą łączność z Europą, nie przynosząc nam ujmy w ówczesnych stosunkach i z ówczesnego punktu widzenia, choć może, gdyby dzisiaj wystąpił, zestawilibyśmy go z osławionym Guzikiem lub temu podobnym oszustem.

Rzecz dziwna, jak się historja powtarza. Dziś nikt już

[1]) Z literatur obcych wylicza Ferguson w swej „Bibliotheca Chemica" (Glasgow 1906) 52 pozycje odnoszące się do Sędziwoja (z polskich wymienia tylko Wiszniewskiego i Bibljografję K. Estreichera); wyliczenie bibljograficzne dzieł jego, i to tylko znajdujących się w zbiorze Jamesa Young of Kelly, zajmuje tam 5 stron druku quarto.

nie wierzy w alchemję w dawniejszem pojęciu, ale ludzkość łaknie nauk tajemniczych, okultystycznych; tak więc astrologja dotąd jeszcze nie znikła w zupełności, a sprytni wyzyskiwacze zawsze znajdują łatwowiernych, z których korzyść ciągną; dość przejrzeć ogłoszenia w naszych pismach, lub lepiej jeszcze — co ku naszej pociesze można dodać — w pismach zagranicznych, francuskich, niemieckich, nawet u trzeźwych jakoby anglików. Dotąd stoliki się kręcą po domach prywatnych, a różne stowarzyszenia o charakterze okultystycznym czy metempsychicznym, wyszukują medja, pośredniczące ze światem duchów. Każde takie medjum zostaje prędzej czy później zdemaskowane, jako posługujące się sztuczkami kuglarskiemi lub wprost grubem oszustwem. Nie zmniejsza to jednak wiary u zwolenników spirytyzmu, którzy mówią: zjawiska niewątpliwie były z początku rzeczywiste, ale potem, gdy trzeba było w niekorzystnych warunkach utrzymać reputację, było medjum moralnie zmuszone do pomagania sobie drobnemi fortelami, które nic nie wstrząsają poprzedniemi faktami, stwierdzonemi całkiem niewątpliwie. Dosłownie to samo, co przed trzystu laty mówiono o Sędziwoju i o innych alchemikach. Jakżeśmy mało się od tego czasu zmienili! Zmienił się przedmiot, ale sposób rozumowania, sposób reagowania na zjawiska ciemne i trudne do wytłumaczenia, a spowijane umyślnie w szatę tajemniczości, pozostał teraz taki sam, jaki był przed trzystu laty i więcej. I wtedy i dziś znajdują się umysły sceptyczne, co nie chcą uwierzyć w rzekome fakta i rzekome zjawiska, których nie można poddać szczerej i sumiennej a wszechstronnej kontroli. Ale adepci i wtajemniczeni odmawiają im kompetencji właśnie dla tego krytycyzmu; wolą sami przeprowadzać swoje „badania“ w kółku swojem lub wobec takich, którzy nie umieją lub nie potrafią krytycznie obserwować.

Alchemja, tak długo idąc ręka w rękę z chemją, niewątpliwie w znacznej mierze współdziałała w jej rozwoju; a nawet po wytknięciu sobie specjalnego celu, odmiennego od ogólnych zadań chemji, jeszcze od czasu do czasu dorzucała jakiś cenny przyczynek do zasobu nauki, że tu wspomnimy tylko odkrycie fosforu przez Brandta lub wynalezienie sposobu otrzymywania porcelany przez Böttchera, oku-

pując tem przynajmniej w części stratę kapitału umysłowego, pracy ludzkiej i czasu na jałowe próby syntezy metali szlachetnych lub dociekania sensu zawiłych przepisów poprzedników. Może za kilkaset lat nasi potomkowie potrafią przytoczyć korzyść, wydobytą i ze stolików kręcących się lub lewitacyj medjumistycznych, która usprawiedliwi choćby częściowo zajmowanie się temi rzeczami przez dzisiejsze pokolenia.

Tadeusz Estreicher.

W kwestji nowego prawa małżeńskiego w Polsce.

Mozolne dzieło unifikacji prawodawstwa w państwie polskiem kroczy zwolna ale wytrwale naprzód, dzięki siedmioletnim już wysiłkom Komisji Kodyfikacyjnej. Zadaniem tejże jest opracowywanie projektów ustaw, uzupełnianych w razie potrzeby przez rząd i wnoszonych następnie przez niego do sejmu. Ogrom tej pracy i piętrzące się przed nią trudności okazały się jednak większe, niż pierwotnie przypuszczano, to też termin ich ukończenia przesuwano stopniowo naprzód do połowy r. 1928, potem do r. 1930, a obecnie do r. 1932. Oczekiwana ogólnie kodyfikacja nowego prawa małżeńskiego opóźniła się również z tego powodu; wbrew dawnym obietnicom wykończenia jej już w roku bieżącym, zapowiedziano niedawno, że projekt prawa małżeńskiego, osobowego i majątkowego zostanie ostatecznie opracowany przez Komisję dopiero pod koniec 1928 r. [1])

W jakiem stadjum znajduje się obecnie ten projekt i jaka jest jego treść, pozostaje narazie ścisłą tajemnicą. Jedyną wiadomością, jaka dotarła do szerszych kół, jest przytoczone poniżej sprawozdanie, które prezes Komisji Kod. prof. Uniw. Jag. Dr Ksawery Fierich, złożył d. 21 marca b. r. na posiedzeniu Komisyj prawniczych sejmu i senatu:

Prace podkomisji, aczkolwiek są na ukończeniu, są jednak jeszcze w toku. W podkomisji zasiadają przedstawiciele różnych poglądów na

[1]) Por. sprawozdanie prof. St. E. Rappaporta, gen. sekretarza Komisji Kod., w *Ruchu Prawniczym, Ekon. i Socjol.* (Poznań) 1927, zesz. I, str. 207; poprzedni zaś okres p. *Przegl. Powsz.* 1926 luty, str. 148.

prawny charakter małżeństwa, zarówno ci, co widzą w małżeństwie umowę cywilną, jak i ci, co stoją na stanowisku sakramentu. Wobec tego istnieje gwarancja, że prace są prowadzone z należytem wszechstronnem pogłębieniem zagadnienia. Dla prac podkomisji bardzo jest pożądane, aby jej pozwolono wypowiedzieć się według własnego najlepszego rozumienia rzeczy. Wszelkie wpływy zepsułyby niezależność prac podkomisji. Mam to przekonanie, że członkowie podkomisji, do której należą, przy każdej uchwale kładą na szalach swego prawniczego sumienia całą moc dobrej woli służenia pomyślności ojczyzny, niezabarwioną interesem postronnym. Projekt podkomisji jeszcze niegotowy. Trudno go więc rozważać. Zasady projektu referenta w ubiegłym roku miałem zaszczyt przedstawić. Nadto stwierdzić mogę, że projekt podkomisji stanie się podstawą obrad podsekcji dla prawa cywilnego, wreszcie Komitetu Organizacji Prac. Wtedy dopiero można będzie mówić o dojrzałej do krytyki pracy.

Podkomisja postępowania sądowo-cywilnego w sprawach małżeńskich ukończyła swe prace nad zarysem tegoż projektu. Przepisy te, które przybrały już formę gotowego artykułowanego projektu, musiały się z istoty rzeczy dostosować zarówno do zasad projektu materjalnego prawa małżeńskiego, jak też do postanowień projektu kodeksu procedury cywilnej. Najprawdopodobniej prawo małżeńskie osobowe, majątkowe i procesowe, rzecz o aktach stanu cywilnego, stosunek rodziców do dzieci, opieka i kuratela objęte zostaną jednym projektem o prawie familijnem (*Czas*, 1927 nr. 69).

Sprawozdanie powyższe nie mówi zatem nic wyraźnego, a jakkolwiek budzi dość poważne obawy przez odwołanie się referenta do ogłoszonych z końcem r. 1925 podstawowych zasad projektu prawa małżeńskiego, [1]) nie daje wszakże żadnego konkretnego tematu do dyskusji i dlatego wolimy jej zaniechać. Uwagę naszą zajmie narazie inna dość doniosła sprawa.

Ożywiona akcja katolicka, jaka w celu obrony świętości małżeństwa rozwinęła się po całym kraju w roku ubiegłym, ostygła od kilku miesięcy, zamiast potęgować się wobec nadchodzącej rozstrzygającej chwili. Urządzono szereg większych manifestacyj i zjazdów, objeżdżano kraj z odczytami, zorganizowano mnóstwo zebrań publicznych, wydano sporo artykułów, nieco broszur i książek w celu uświadomienia ludności katolickiej o ważności sprawy; ale potem wszystko ucichło, choć właściwie należałoby coraz intensywniej gotować się do ostatecznej rozprawy.

---

[1]) P. *Przegl. Powsz.* z lutego 1926 r., str. 151.

Wzmożenie akcji w tym kierunku jest tem bardziej wskazanem, że strona przeciwna orjentuje się lepiej w sytuacji i rozpoczyna coraz żywszą działalność. Wrogie religji katolickiej czy porządkowi społecznemu czynniki podkreślają stale przy różnych okazjach żądanie wprowadzenia w Polsce ślubów cywilnych i rozwodów. Mnożą się artykuły i broszury na ten temat, nietylko z pod pióra zwyczajnych demagogów, ale także ludzi poważnych, którzy nie podzielając przekonań katolickich, nie chcą się zgodzić na stanowisko Kościoła w tej sprawie i pragną cały teren ustawodawstwa małżeńskiego uczynić domeną czysto świecką, poddaną całkowicie państwu. Przepisy religijne poszczególnych wyznań mogą ich zdaniem pozostać, ale z zachowaniem prywatnego tylko obrzędu, pozbawionego jakiegokolwiek znaczenia prawnego i nie mogącego w niczem wkraczać w dziedzinę prawodawstwa cywilnego, rozstrzygającego w ostatniej instancji o wszystkiem. Z początkiem ub. roku urządzono nadto w Warszawie parę publicznych konferencyj, w celu rozciągnięcia propagandy cywilnych ślubów i rozwodów na szersze koła społeczeństwa, a w marcu, na VII Zjeździe kobiet P. P. S., wysunięto to samo żądanie przed delegatki socjalistycznych zrzeszeń kobiecych w Polsce i uchwalono je w osobnej rezolucji.

Ta wzmagająca się ruchliwość zwolenników laicyzacji ustawodawstwa małżeńskiego otwiera jednak pole do poważniejszych i daleko sięgających refleksyj.

Ludzie ci naogół uznają doniosłość instytucji małżeństwa i rodziny, widzą w tej ostatniej podstawę bytu społeczeństwa i warunek szczęścia dzieci, pragną ją więc utrzymać, sądzą tylko, że do tego celu zawiedzie skuteczniej oddanie całej dziedziny prawnomałżeńskiej w ręce państwa, oraz otwarcie niezadowolonym małżonkom drogi do rozejścia się, w miejsce przyjętej w Kościele katolickim nierozerwalności związku. Czy wszyscy są szczerze przekonani o słuszności tego zdania, w to nie wchodzę,[1]) w każdym razie

[1]) Przypominam, że A. Naquet, główny inicjator i sprawca wznowienia we Francji prawa rozwodowego w r. 1884, głosił nieustannie, że prawo to umoralni i podniesie małżeństwo — a tymczasem późniejsze lata pokazały, że on od początku sądził inaczej i dążył właśnie do zniesienia

tak piszą i mówią, więc powinniśmy się na tem oprzeć. Lecz w takim razie ludzie ci, inteligentni zwłaszcza, zdają sobie chyba sprawę z olbrzymiej doniosłości kroku, jaki czynią; wprowadzają bowiem nietylko rzecz nową w ustawodawstwie dwóch dzielnic, ale przedewszystkiem wręcz przeciwną przekonaniom całej szczerze katolickiej ludności kraju, która ma inne pojęcie o charakterze małżeństwa i żąda utrzymania go w praktyce. B. dzielnica pruska nie stanowi pod tym względem wyjątku, jak świadczą liczne zjazdy katolickie w niej odbyte i rezolucje tamże uchwalone. Śluby cywilne i rozwody istniały tam wprawdzie według niemieckiego kodeksu cywilnego, ale uważane były za ustawy antykościelne i antynarodowe i stąd korzystano z nich tylko w minimalnej liczbie, zwłaszcza dzięki gruntownej religijności mieszkańców; powoływanie się więc dzisiejszych reformatorów na istniejące tam stosunki prawnomałżeńskie jest niewłaściwe.

Niedość na tem. Pionierzy zeświecczenia instytucji małżeńskiej wiedzą chyba, jakie smutne następstwa pociągnął za sobą taki stan rzeczy, głównie z powodu rozwodów, w innych krajach; jak zawiedziono się tam w nadziejach, pokładanych w ustawodawstwie i sądach świeckich, jak ucierpiało na tem dobro rodziny i dzieci. Niepodobna przypuścić, by rzecz, znana z czasopism i obszernej literatury, nie dotarła do ich uszu; byłoby to szczytem ignorancji, a o to nie możemy ich posądzić. Lecz w takim razie zbadali zapewne gruntownie całą kwestję, przestudjowali wszelkie możliwe trudności i zarzuty i znaleźli na nie zadawalającą odpowiedź. Gdyby bowiem nie uczynili tego, to każdy bezstronny człowiek musiałby wydać ujemny sąd zarówno o ich poziomie intelektualnym jak etycznym. Podeptać bez dostatecznych podstaw przekonania religijne 75% ludności kraju i narazić całe społeczeństwo na podobnie smutne następstwa, jakich świadkami jesteśmy gdzieindziej, a zwłaszcza we Francji i Stanach Zjednoczonych Am. Pn., byłoby czynem wysoce nieobywatelskim, mogłoby się stać prawie niegodziwością.

---

małżeństwa, a wprowadzenia wolnej miłości na jego miejsce. Otóż nie wolno zapominać, że ten sam cel usunięcia dzisiejszego chrześcijańskiego małżeństwa, jako instytucji „burżuazyjnej", leży w programie socjalizmu.

Zwolennicy wprowadzenia ślubów i rozwodów cywilnych, powtarzam, namyślili się więc zapewne nad tem wszystkiem, zaglądnęli w oczy wszelkim trudnościom, z jakiemi spotkano się gdzieindziej i potrafili je pomyślnie rozwiązać. Przypatrzmy się, czy tak zrobili?

Jako główny argument, mający przemawiać za koniecznością wprowadzenia świeckiego prawodawstwa małżeńskiego, z ślubami cywilnemi i rozwodami, wysuwa się zamieszanie, jakie panuje w tej dziedzinie z powodu wielkiej różnorodności kodeksów prawnych, dzielnicowych i wyznaniowych. Należy więc raz położyć kres temu; państwo, pojmujące uczciwie swe obowiązki względem obywateli, nie może pod żadnym pozorem tolerować takiej anarchji. — Przyznajemy w odpowiedzi, że jest to racja poważna; zarówno życie, jak przykłady niektórych głośnych procesów, w których wyroki sądów jednej instancji nie zgadzały się z orzeczeniami drugiej i wprawiały w kłopot prawników, świadczą dostatecznie, że potrzeba ujednostajnienia prawodawstwa małżeńskiego w kraju jest naglącą. Ale też tylko ujednostajnienia, a nie cywilnych ślubów i rozwodów; ten ostatni wniosek jest chybiony, niema go bowiem w przesłankach. Autorowie projektu powołają się może na obawę, że w razie uwzględnienia kodeksów wyznaniowych zamieszanie pozostanie nadal. Obawa ta jest płonna, zamieszanie bowiem, jakiego dziś jesteśmy świadkami, pochodzi głównie z braku jednolitego ustawodawstwa w całem państwie, oraz rzeczywistych nadużyć, które rodzą się właśnie na tle owych anormalnych stosunków, raz ze strony jednostek a kiedyindziej ze strony dawnych lub nowych „kościołów", które pragną wykorzystać dogodną okazję dla powiększenia swego stanu posiadania. Tarcia te i niewłaściwości ustaną po ujednostajnieniu stosunków prawnych na całym obszarze Rzeczypospolitej, o ile ono uwzględni uzasadnione żądania poszczególnych wyznań. Tą drogą zagadnienie jednolitości prawodawstwa familijnego może zostać załatwione pomyślnie bez uciekania się do laicyzacji instytucji małżeństwa, której sprzeciwia się stanowczo ogromna

większość obywateli i która, jak widzieliśmy, nie wypływa wcale z przesłanek dowodu.

Inną racją za wprowadzeniem wyłącznie świeckiego ustawodawstwa małżeńskiego, ma być prawo państwa do wglądania w stosunki wzajemne obywateli. Będąc zainteresowane rodziną, jako podstawą swego bytu, nie może państwo wypuścić tej sprawy z ręki. — Zasada powyższa jest do pewnego stopnia zupełnie słuszna; powtarzam, do pewnego stopnia tylko, gdyż zbytnie mieszanie się państwa do prywatnych spraw obywateli mogłoby się przerodzić w nieznośną tyranję. Lecz nawet po ujęciu tej kompetencji we właściwych granicach musimy powtórzyć poprzedni zarzut, że wniosek z niej wyprowadzony idzie za daleko. Państwo ma dbać o dobro jednostek i ogółu, stwarzać warunki do tego wskazane, w potrzebie służyć obroną, konsekwentnie więc może wglądać także w sprawy, związane z małżeństwem i rodziną, ale tylko o tyle, o ile przez to nie uwłacza prawom wyższym, Bożym. Oczywistem zaś jest, że jeśli małżeństwo katolików jest sakramentem, to z prawa Bożego należy w istotnych swych częściach, dotyczących węzła małżeńskiego, do Kościoła a nie do państwa. Małżeństwo katolików albo jest sakramentem, o ile zostało zawarte przed forum Kościoła i według jego przepisów, albo nie jest wcale małżeństwem tylko konkubinatem. Państwu więc, którego 75% obywateli składa się z katolików, powinno zależeć na tem, by uszanować przekonania religijne takiej większości i popierać wśród niej zdrowy stan rodziny, możliwy jedynie wtedy, jeśli dziedzina ta pozostanie w ręku Kościoła. Stanowisko państwa nie ucierpi nic na tem, tylko zyska; dla zabezpieczenia jego praw pozostanie mu rozległa sfera cywilnych następstw małżeństwa.[1]) O ile chodzi mu o znajomość stanu cywilnego obywateli, to możemy zapewnić, że w Kościele katolickim prowadzenie rejestracji ślubów przez urzędy kościelne będzie co najmniej tak pewne,

[1]) Zresztą, nawet jeśli chodzi o niekatolików, mylnem jest powtarzane u nas niekiedy twierdzenie, że małżeństwo jest taką samą umową dwojga równouprawnionych osób, jak każda inna, i stąd można je podobnie zawrzeć i zerwać, jak inny kontrakt. Świat naukowy porzuca dziś ten pogląd (por. *Przegl. Powsz.* z października 1926 r., str. 124—7).

jak gdyby pozostawało w ręku władz cywilnych; jeżeli zaś co do innych sekt państwo miałoby jakie wątpliwości w tym względzie, to może z niemi tę sprawę odpowiednio uregulować.

Trzecią walną racją za wprowadzeniem w Polsce cywilnych ślubów i rozwodów ma być obrona moralności. Wskutek tego, że Kościół katolicki w zasadzie nie uznaje rozwodów, „zmusza się" tych, którzy chcą się rozejść, do szukania krętych, nielegalnych dróg, w pierwszej linji do zmiany wyznania, aby cel swój mogli osiągnąć. Wprowadzenie rozwodu cywilnego, dostępnego dla wszystkich, przyczyniłoby się więc do umoralnienia życia, gdyż otworzyłoby prostą „legalną" drogę rozejścia się, nie wiodłoby do obchodzenia ustaw i tworzenia konkubinatów, do frymarczenia religją ani do wyczekiwania śmierci drugiego małżonka.

Wywody powyższe zawierają taką gmatwaninę błędu z prawdą, że trzeba je naprzód starannie rozplątać, by móc sprostować mylnie wyprowadzone wnioski. Przedewszystkiem niezrozumiałem jest wprost wyrażenie, iż Kościół „zmusza" do szukania krętych dróg; w takim razie należałoby powiedzieć o każdej organizacji, że zmusza złych członków do uchylania się od przyjętych obowiązków, albo o każdej ustawie, iż zmusza nieposłusznych do przekraczania jej. Powtóre, że ustawowe zaprzeczenie możności rozwodu podsuwa niejednemu człowiekowi słabych zasad myśl szukania niewłaściwych dróg, temu nikt nie będzie przeczył, chodzi wszakże o to, czy wolno uznać za słuszną metodę usuwania jednych wykroczeń przez popełnianie drugich, i czy metoda taka może się przyczynić do obrony i podniesienia moralności? Zbytecznem jest chyba tłumaczyć, że żadne pozory „legalności" nie wystarczą, by akty ślubu czy rozwodu cywilnego osób katolickich uczynić istotnie ważnemi; i ślub taki będzie nieważny i rozwód nieważny i małżeństwo, po nim zawarte, będzie konkubinatem. Jakaż więc korzyść z wprowadzenia takiego prawa może wyniknąć dla ogromnej większości obywateli kraju, kiedy chcąc z niego korzystać musieliby równocześnie postąpić niemoralnie? Frymarczenie religją i jej przepisami nie ustałoby więc wcale, tylko przybrałoby odmienne formy. Nadto wśród ogółu, także nie-

katolików, ustawa rozwodowa staje się zawsze okazją do obniżenia poziomu moralnego, gdyż wiedzie pośrednio małżonków, pragnących koniecznie rozwodu, do obchodzenia właściwej myśli prawodawcy, do wyzyskania, często z pomocą samych przedstawicieli prawa, litery ustawy drogą wszelkiego rodzaju podstępów, oszustw, niegodziwości i krzywd, których dalszem następstwem są liczne nieszczęścia rodzinne, a niekiedy samobójstwa i zabójstwa.

Z powyższych słów wynika również, jak mylnem jest dalsze twierdzenie, że na wprowadzeniu jednolitego czysto świeckiego prawa małżeńskiego zyska szczęście małżonków i dobro dzieci. Że możność zerwania nieszczęśliwego związku nie jest bynajmniej ratunkiem dla wielu niezadowolonych, o tem świadczą nietylko poprzedzające akt zerwania niezliczone przykrości i nadużycia, ale i towarzyszące mu nieraz zamachy na życie własne i drugiej strony, które zachodzą w krajach, mających prawo rozwodowe, a nawet zdarzały się u nas z okazji podobnych procesów. Dodajmy, że wisząca nad wszystkimi sama już możliwość rozwodu staje się mieczem Damoklesa nad szczęściem i spokojem małżonków, budzi nieustanne podejrzenia i potęguje niezgody, sprzyja lekkomyślności i rozpętaniu namiętności, a tem samem wiedzie do upadku rodziny; jest to rzecz psychologicznie jasna i stwierdzona licznemi faktami. W takiej atmosferze dzieci nietylko nie zyskują, ale przeciwnie tracą, i to, można powiedzieć, pod każdym względem; tracą swe stanowisko uprzywilejowane w rodzinie, tracą jednego lub oboje z rodziców, cierpią niekiedy istne prześladowanie, poniewierają się u krewnych lub obcych, choć prawdziwy ich ojciec i matka żyją. Trudno było rzeczywiście wymyśleć bardziej sprzeczną w sobie kombinację, jak: dobro dziecka a cywilne śluby i rozwody.

Brak zdrowia, choroba psychiczna jednego z małżonków i wogóle wszelkie cięższe choroby dziedziczne są dalszym motywem domagania się cywilnego ustawodawstwa małżeńskiego, któreby w takich wypadkach umożliwiło otrzymanie rozwodu. — Racja ta, powiedzmy odrazu, zbyt jest drobna ze względu na znikomą stosunkowo liczbę wypadków, które można przecież załatwić przez separowanie mał-

żonków. Zamiast podcinać dobro ogółu przez wprowadzanie szkodliwej dla niego ustawy rozwodowej, należałoby raczej obmyśleć sposoby zapobieżenia tego rodzaju nieszczęśliwym wypadkom. Najważniejszym z nich byłaby uczciwość kandydatów do stanu małżeńskiego, któraby kazała im przyznać się do obciążenia osobistego czy dziedzicznego, w razie zaś wątpliwości możnaby uciec się do żądania świadectw zdrowia, przynajmniej w pewnych wypadkach; kwestja tych ostatnich jest wprawdzie sporną, mogłaby jednak znaleźć pewne zastosowanie i stąd zasługuje na bliższe zajęcie się nią. — Inny argument za rozwodami, który jeden adwokat socjalistyczny formułuje w ten sposób: „trudno wymagać od człowieka, aby zaprzeczył naturze, aby dlatego, że jest separowanym, stłumił w sobie popęd naturalny i stał się ascetą", możemy zostawić na boku. Ma on przeciw sobie uczonych i lekarzy i wogóle ludzi uczciwych, a świadczy tylko o poziomie etyki autora. Tłumić w sobie popęd jest obowiązany przecież każdy człowiek, żyjący poza małżeństwem, a i pozostający w niem musi również nauczyć się panować nad sobą, jeśli nie chce poniżyć godności ludzkiej w sobie samym i w drugiej stronie.

Tak przedstawiają się w streszczeniu główne racje zwolenników świeckiego ustawodawstwa małżeńskiego, któreby wprowadziło dla wszystkich obywateli śluby cywilne i możność rozwodu. Odpowiedź, zamieszczona przy każdej z nich — będąca zresztą tylko najogólniejszem streszczeniem tego, co szeroko uzasadniłem gdzieindziej — pozwala nam ocenić ich realną wartość. Widzieliśmy, że ani jedna nie wytrzymuje krytyki, ani jedna nie dostarcza motywów tak silnych, by mogły zrównoważyć gwałt, zadany przekonaniom religijnym ludności katolickiej, lub zło, płynące dla ogółu zwłaszcza z ulegalizowania rozwodu. Co zaś przedewszystkiem uderza, to zupełne nieuwzględnienie zarzutów przeciwnych, nie gołosłownych przecież, lecz popartych obfitym materjałem pozytywnym i literaturą z krajów, posiadających już śluby cywilne i rozwody. Projektodawcy nowego kodeksu małżeńskiego w Polsce improwizują ciągle, zdają się nic nie wiedzieć o tem, że jeśli w tylu innych państwach porobiono już bogate doświadczenia na tem polu,

to należy z nich skorzystać, spojrzeć w oczy trudnościom i zawodom, z jakiemi się tam spotkano, zbadać je dokładnie i wykazać, że my potrafimy się z niemi uporać. Tymczasem z tego wszystkiego nic nie zrobiono. W znanych mi rozprawach i wywodach nie znalazłem ani jednego poważnego rozprawienia się z temi trudnościami, autorowie ich powtarzają tylko stare, gdzieindziej od kilkudziesięciu lat przebrzmiałe frazesy na rzecz cywilnego ustawodawstwa małżeńskiego i rozwodów. Faktycznie zdumienie ogarnia, jak prawnicy, lekarze, profesorowie wyższych uczelni mogą z taką powierzchownością traktować problem, sięgający najważniejszych arteryj organizmu społecznego. Takiego stanowiska nie można uznać ani za naukowe ani za obywatelskie.

Co więcej, nietylko nie rozprawiono się rzeczowo z opinją drugiej strony i pominięto milczeniem przestrogi ludzi nauki i mężów stanu, przemawiających z krajów, nawiedzonych rozwodami, ale nie wahano się posługiwać czczemi frazesami albo posuwać do metod, graniczących z pospolitą demagogją. Jak wypada np. sklasyfikować adwokata, który w celu propagandy ślubów cywilnych i rozwodów wygłasza przed zebranem w stolicy audytorjum takie twierdzenia,[1]) że Kościół katolicki dopiero w XVI wieku uznał małżeństwo za sakrament, lub że „dziś w całej Europie niema już ślubów kościelnych" i który dla nadania większej siły swym wywodom ucieka się do niegodziwego w tym wypadku sposobu apelowania do uczuć narodowych, wskazując na carów, jako tych, którzy skasowali wprowadzone przez Napoleona śluby cywilne? Albo co powiedzieć o innym adwokacie, który w broszurze swej pisze, że znalazł „wyraźne ślady w Piśmie św., iż Kościół katolicki w pierwszych wiekach pozwalał na rozwody, który powątpiewa, czy kodeks prawa kanonicznego rozciąga się także na Polskę katolicką i który nie wie nawet, na jakiej podstawie opiera się katolicka nauka o nierozerwalności małżeństwa.

Płytkim wykrzyknikiem, że „małżeństwo nie ma nic wspólnego z władzą kleru", załatwia się jedna z działaczek socjalistycznych ze sprawą znaczenia ślubów kościelnych,

[1]) O ile chodzi o wystąpienia publiczne, opieram się na sprawozdaniach prasowych, które nie spotkały się z zaprzeczeniem.

inna zaś upraszcza cały problem, nazywając akcję katolików w obronie nierozerwalności małżeństwa „parawanikiem dla akcji wyborczej"; w krótkowidztwie swem nie zauważyła nawet, że już samem tem powiedzeniem stwierdziła, iż nierozerwalność związku musi być dla katolików czemś niezwykle ważnem, skoro obrona jej mogłaby służyć za hasło wyborcze. W podobnie nieszczęśliwe przeoczenie wpadli również ci wszyscy, którzy powtarzając oklepane hasła „postępu i prądów nowoczesnych" zapomnieli, że wołanie o rozwody było „nowoczesnem" przed kilkudziesięciu laty, a dziś w kołach naukowych Zachodu zaczyna już uchodzić za przestarzałe i zacofane.[1])

Pewne światło na tak sprzeczne z prawdą i z duchem obywatelskim stanowisko wielu zwolenników niezdrowej reformy prawa małżeńskiego rzuca fakt, iż rekrutują się oni z radykalnych partyj lewicowych oraz z osób wolnomyślnych lub też członków innych wyznań, pragnących narzucić swe przekonania ogółowi. Projekt powyższy jest przecież programowym punktem socjalizmu i chociaż organa jego niejednokrotnie już oświadczyły, że sprawa rozwodów „nie jest aktualna dla robotników" w Polsce, to praktyka zadaje kłam tym uspakajającym zapewnieniom. Obóz wolnomyślnych reprezentował w tej sprawie głównie prof. J. Baudouin de Courtenay, którego broszura o ślubach i rozwodach nietylko zawiera pewne fatalne błędy rzeczowe, ale zionie, wbrew oświadczeniu autora, taką niechęcią do Kościoła katolickiego, objawiającą się w ironizowaniu jego urządzeń, stawianiu fałszywych zarzutów i niewłaściwem traktowaniu jego przedstawicieli, że przynieść może tylko ujmę profesorowi Wolnej Wszechnicy.

Na osobne podkreślenie zasługuje stanowisko ewangelików w tej sprawie. W przeciwstawieniu do katolików, którzy lojalnie nie mieszają się do ich kodeksu małżeńskiego i nie żądają narzucania im ustaw, niezgodnych z ich wierzeniami, zachowali się ewangelicy polscy zupełnie inaczej, pomimo tego, że reprezentują zaledwie 3·7% ludności kraju. W obszernym wywiadzie *Nowego Kurjera Polskiego* (z dnia

[1]) Por. *Przegl. Powsz.* z października 1926 r., str. 123.

13 marca 1926 r.; dzisiejsza *Epoka*) głowa kościoła ewangelicko-augsburskiego, gen. superintendent Juljusz Bursche, nie zadowolił się wyłuszczeniem poglądów swego wyznania, co byłoby zupełnie zrozumiałem, ale przybrał ton agresywny i posunął się do napaści na Kościół katolicki przez insynuacje „tolerowania niemoralności", „zmuszania" swych wyznawców do przechodzenia na inne religje, unieważniania związków za grube pieniądze; pomijam zaś już niekonsekwencję, gdy z jednej strony oświadcza, że „według zasad Ewangelji" małżeństwo ma być nierozerwalne, a potem zupełnie dowolnie tłumaczy jego rozerwalność, albo parę trudnych do zrozumienia u gen. superintendenta twierdzeń, jak o „uznawaniu" przez Kościół katolicki ślubów cywilnych w b. zaborze pruskim lub o zmuszaniu do brania ślubu w kościele tych, którzy nie uznają religji katolickiej. Na niższym jeszcze poziomie stoi zamieszczone w temże piśmie oświadczenie pastora Z. Michelisa, utrzymane co do rzeczy i sposobu wyrażania się w tonie raczej wiecowym, a zabarwione tą samą nietolerancją, jaka od początku znamionowała występy protestantów.

Podczas gdy nasi reformatorzy rozwijają przed swymi słuchaczami i czytelnikami różowe obrazy przyszłości, jaka ma nastać dla Polski po wprowadzeniu ślubów cywilnych i rozwodów, tymczasem na zachodzie, w krajach już obdarzonych tem błogosławieństwem, wypadki idą stale tym samym torem, wykazując niezbicie, że nie można bezkarnie deptać praw Bożych. W dalszym ciągu trwa lub rośnie niezdrowy stan wysokiej cyfry rozwodów, wzmaga się rozprzężenie rodziny i obniża poziom moralny dotkniętych niem sfer, za czem idzie malejąca liczba urodzeń i smutny los pozostałych przy życiu dzieci. [1])

[1]) Podane poniżej zestawienia są uzupełnieniem danych, zamieszczonych w książce „Rozwód a zdrowie narodu". Podaję je wszystkie na podstawie tych samych urzędowych źródeł; tylko rozwody z kilku ostatnich lat w Stanach Zjedn. Am. Półn. przytaczam podług poważnego czasopisma amerykańskiego, gdyż nawet w Państwowym Urzędzie Statyst. nie znalazłem oficjalnych sprawozdań; dla tej samej przyczyny nie mogę podać zestawień dla Anglji i Wales.

Powierzchowny obserwator mógłby wprawdzie sądzić inaczej i pocieszać się, że przynajmniej w niektórych państwach nastąpił poważny zwrot ku lepszemu. Tak n. p. we Francji i w Belgji liczba rozwodów w ostatnich paru latach zmniejsza się stopniowo:

	liczba rozwodów	
W roku	we Francji	w Belgji
1921	32.557	3.665
1922	27.684	3.718
1923	23.599	3.253
1924	21.033	2.956
1925	20.002	—

Inaczej jednak zapatruje się na to urzędowy sprawozdawca belgijski, który w rozprawie wstępnej, zamieszczonej w roczniku statystycznym Belgji z r. 1926, nie wyraża bynajmniej radości z mniemanej poprawy. Spadek powyższy tłumaczy on sytuacją przejściową, wywołaną znaczną liczbą procesów, zaległych w okresie wojennym, które załatwia się teraz stopniowo obok bieżących. O poprawie stosunków możnaby mówić, gdyby obecna liczba rozwodów okazała się niższą od przedwojennej, a zatem od r. 1913. Niestety, tak nie jest, już pierwszy rzut oka na zamieszczoną poniżej tablicę musi zmienić chwilowo optymistycznie nastrojony sąd. W zaznaczonych bowiem na niej latach było rozwodów:

W krajach:	r. 1913	r. 1923	r. 1924	r. 1925
Belgja	1.207	—	2.956	—
Danja	801	—	1.710	—
Francja	15.450	—	—	20.002
Holandja	1.118	—	2.071	—
Niemcy [1])	17.835	—	35.936	—
Norwegja	501	662	—	—
Szwajcarja	1.616	2.005	—	—

	r. 1916	r. 1925
Szwecja	772	1.748
Stany Zjednoczone Ameryki Północnej	112.036	175.495

[1]) Choć różnica liczby ludności znikoma: w roku 1910 — 64,925.993, a w r. 1925 — 63,338.753.

A więc wszędzie, bez wyjątku, wzrost rozwodów, który nie stoi w żadnej proporcji z przyrostem ludności danego terytorjum i który stanowi dziś przedmiot poważnego zanie-

pokojenia ludzi, dbałych o moralny poziom kraju i wogóle o jego przyszłość. Troska ta jest zrozumiałą, bo przecież nawet zwolennicy rozwodu lękali się zawsze jego wzrostu i dlatego, rozwijając propagandę za jego wprowadzeniem, starali się zawsze uspokajać obywateli, że rozwody będą liczne jedynie z początku, dopóki nie rozejdą się związki nieszczęśliwe, a potem zmniejszać się będą coraz bardziej i zatrzymają się na bardzo niskiej cyfrze. Tymczasem stało się odwrotnie i to w stopniu niekiedy przerażającym, jak wykazałem już dawniej. Tablica powyższa jest tylko nowem potwierdzeniem starego faktu. Gdyby stosunki się poprawiły, to liczba rozwodów ostatnich lat winnaby być niższą, niż w r. 1913 lub w najgorszym wypadku utrzymać się na jego poziomie. Zamiast tego zastajemy wszędzie przyrost liczby rozwodów, który w ramach lat, objętych powyższem zestawieniem, wynosi: w Szwajcarji 24%, we Francji 29·8%, w Norwegji 32%, w Stanach Zjedn. Ameryki Półn. 56·6%, w Holandji 85·3%, w Niemczech 101·5%, w Danji 113·4%, w Szwecji 126·4%, w Belgji 144·9%.[1])

W ten sposób rzeczywistość nieustannie stwierdza głęboką prawdę słów wielkiego Leona XIII, który 47 lat temu, a zatem w okresie, który nie dawał jeszcze faktycznych podstaw do zbytnich obaw, wyliczył w Encyklice *Arcanum* smutne następstwa rozwodu dla małżonków, dzieci, kobiety i społeczeństwa, poczem dodał: „A nieszczęścia owe przedstawią nam się tem cięższe, że nigdy nie znajdzie się hamulec tak potężny, który raz otwartą możność otrzymania rozwodu potrafiłby utrzymać w zakreślonych zgóry pewnych granicach".

Równolegle ze wzmożeniem się liczby rozwodów przetrwały lub wzrosły także inne towarzyszące im ujemne objawy. Lekkomyślność w zawieraniu małżeństwa — naturalne następstwo obniżenia jego świętości oraz widoków łatwego rozejścia się w potrzebie — uwidoczniły się w krótkości trwania znacznej części rozwiedzionych związków.

[1]) Pewną ilustracją jest też dzisiejsza Austrja, która w roku 1919 miała 4.171 rozwodów (w tem 12 unieważnień), a w r. 1924 — 5.508 rozwodów (w tem 152 unieważnień), przy $6^1/_2$ miljona ogólnej liczby mieszkańców.

Małżeństw bowiem, które nie przetrwały nawet jednego roku i rozeszły się, było:

w Austrji	w r.	1924	315
„ Francji	„	1922	1.710 [1])
„ Prusach [2])	„	1924	174

[1]) Liczba związków, które wniosły podanie o rozwód.
[2]) Freistaat Preussen.

Jak destrukcyjnie wpływa możność rozwodu na życie rodzinne i jak podcinać musi wszędzie zaufanie we wzajemną wierność, świadczy wysoka stosunkowo cyfra związków, które rozeszły się po dłuższem wspólnem pożyciu. Małżeństw, które żyły z sobą już:

długość pożycia	w kraju	w roku	związki rozwiedzione
20 i więcej lat	w Holandji	1924	310
powyżej 20 „	„ Austrji	1924	470
30—50 „	„ Francji	1922	149 [1])
powyżej 25 „	„ Prusach	1924	1.194

[1]) Liczba związków, które wniosły podanie o rozwód.

Małżonków, którzy liczyli już 50 lub więcej lat życia, rozeszło się w r. 1924 w Belgji 485 (w tem 184 kobiet); w Prusach małżonków, liczących powyżej 50 lat życia, rozwiodło się w tymże roku 4.879 (w tem 1.867 kobiet).

Ile dzieci zostało pozbawionych ojca lub matki wskutek rozejścia się rodziców świadczy fakt, że nawet małżeństw, które miały pięcioro lub więcej dzieci, rozeszło się:

w Austrji	w roku	1924	103
„ Holandji	„	1924	77
w Szwecji w latach 1916—1920 przeciętnie rocznie			78·4

W jak bliskim zaś związku pozostają między sobą bezdzietność z rozwodem, pokazuje wysoki procent małżeństw bezdzietnych w ogólnej liczbie rozwiedzionych związków. Rozeszło się ich bowiem:

		związków bezdzietnych	
w kraju	w roku	ogólna liczba	% ogólnej liczby rozwodów
Austrja	1924	2.880	52·3%
Francja	1922	9.490	34·3%
Holandja	1924	836	40·3%

Pytaniem, które już od kilku lat zajmuje wszystkich, jest stan rozwodów na obszarze naszego kraju. Niestety do

dziś dnia niepodobna tu dać wyczerpującej odpowiedzi, te zaś, które podano, zaciemniają raczej sytuację, niż ją wyjaśniają.

Przyczyną tego stanu rzeczy są przedewszystkiem rozwody, udzielone w tym przeciągu czasu przez konsystorze prawosławny i ewangelickie (augsburski i reformowany czyli kalwiński), a w pewnej mierze także przez inne sekty. Działalność tych instytucyj na punkcie rozwodów przechodziła różne fazy. Niektóre konsystorze ewangelickie słynęły z łatwości przyjmowania nowych wyznawców, którym udzielały następnie żądanych rozwodów i ślubów. Co pewien czas dochodziły głuche wieści, że w tem lub owem mieście pojawił się duchowny ewangelicki, który szczególnie chętnie zaspakaja życzenia przychodzących i zaraz też liczne pielgrzymki petentów skierowywały w tę stronę swe kroki. Potężniejący wskutek tego rozgłos „wytwórni rozwodowych" zreflektował jednakże oficjalne sfery ewangelickie i gen. superintendent oświadczył przed rokiem, że kościół ewangelicko-augsburski w Polsce „dla rozwodów nikogo nie przyjmuje". Prawdopodobnie rozumiał on jednak te słowa czysto literalnie, t. j. o ileby ktoś wyraźnie powiedział, że chce przejść na protestantyzm dla otrzymania rozwodu; wieści bowiem o przechodzeniu na luteranizm, z ukrytym celem matrymonjalnym, dochodzą w dalszym ciągu.

Podobną rolę odegrało u nas i prawosławie. Podczas gdy przed wojną uzyskanie rozwodu w konsystorzu prawosławnym warszawskim było podobno trudniejszem niż u ewangelików, po wojnie sytuacja zmieniła się gruntownie. Przypuszczalnie w chęci zdobycia nowych „wyznawców" przyjmowano wszelkie zgłoszenia w sprawach rozwodowych, przyczem postępowano zupełnie samowolnie; nie zachowywano praw, nakazujących zawiadomić drugiego małżonka (katolickiego) o wyroku, akty rozprawy były niedostępne dla strony katolickiej, o apelacji nie było mowy, ostatnią instancją w Polsce był metropolita, który zatwierdzał wyroki w kilka godzin po wydaniu ich przez konsystorz; urzędowy zaś przedstawiciel konsystorza wobec władz był równocześnie adwokatem w sprawach rozwodowych, otwarcie polecanym przez konsystorz tym, którzy się starali o rozwód. To też niedługo na-

stała istna epidemja rozwodów prawosławnych w Warszawie. *Robotnik* z d. 19 marca 1925 r. pisał, że podczas obrad Komisji Prawniczej senatu ówczesny minister sprawiedliwości dał na interpelację sen. Thullie'go wyjaśnienie, iż „w ostatnich kilku latach konsystorz prawosławny miał udzielić rozwodu 16.000 małżeństw katolickich". Skarg ze strony osób niezadowolonych i pokrzywdzonych było mnóstwo, ale pozostawały bezskuteczne i wogóle były utrzymywane w tajemnicy; dopiero pamiętny „strzał w konsystorzu" prawosławnym warszawskim [1]) wyciągnął całą sprawę przed szerszą publiczność i zmusił do pewnego umiarkowania kościelne sfery ortodoksyjne.

Wobec takiego stanu rzeczy nie może nikogo dziwić, że narazie niemożliwem jest podać miarodajnych statystyk rozwodów z czasów niepodległości Polski. Ogniska ich wybuchały i gasły po dłuższej lub krótszej przerwie w różnych częściach kraju, do akcji wyznań ewangelickich i prawosławnego dołączały się jeszcze niektóre „kościoły narodowe", np. słynna fabryka rozwodów ks. Huszny w Warszawie, zamknięta przymusowo z początkiem bieżącego roku. [2]) Korzystały one z obecnego zamętu, by po ustaleniu nowego prawa małżeńskiego znaleźć się już z gotowym stanem posiadania.

Jak trudno zresztą polegać na ogłaszanych niekiedy statystykach rozwodów w Polsce, świadczy np. rażąca niezgodność powyższych danych z zestawieniem, jakie w jesieni ubiegłego roku otrzymałem w miejskiem biurze w Warszawie. Ilość rozwodów, przyznanych w stolicy w poszczególnych latach, przedstawia się — według sprawozdań, podanych przez konsystorze odpowiednich wyznań i Gminę wyznaniową żydowską — następująco:

[1]) Kierownik personalny w uniwersytecie warszawskim, 27-letni M. J., chciał po trzyletniem pożyciu rozwieść się z żoną i w tym celu przeszedł na prawosławie; 1-o czy 2-o lutego 1925 r. odbyła się rozprawa w konsystorzu prawosławnym na Pradze; żona, widząc, że przegra, skorzystała z przerwy popołudniowej i trzema strzałami z rewolweru ugodziła męża w jamę brzuszną.

[2]) Czy brał w tem udział czynny także kościół mahometański, nie wiem; faktem jest tylko, że po księgarniach sprzedawano broszurkę z opaską „najłatwiejsze rozwody" t. j. mahometańskie.

W roku	wyznania[1])			
	ewang.-augsb.	ewang.-reform.	prawosławne	mojżeszowe
1921	84	218	138	185
1922	119	250	159	196
1923	23	127	29	168
1924	30	111	30	160
1925	18	14	27	143

[1]) Dane wszystkich wyznań w r. 1921 i 1922, a żydowskie aż do 1925 r. włącznie obejmują także przyjezdnych.

Że pomiędzy podanemi tu 383 rozwodami prawosławnemi a 16.000, przytoczonemi podobno przez samego ministra sprawiedliwości, zachodzi przepaść, widzi każdy. Sprawdzenie zaś, kto i o ile się pomylił, byłoby narazie chyba niemniej trudnem, jak stwierdzenie autentyczności 25.000 rozwodów, udzielonych wogóle jeszcze przed końcem 1925 r. według relacji pos. Bittnera.

Jakkolwiek wszakże wyglądają faktycznie powyższe cyfry, wiele przemawia za tem, że w razie wprowadzenia cywilnych rozwodów w Polsce przybiorą one szerokie rozmiary, z początku z powodu t. zw. „likwidacji" istniejących już dawniej niezadowolonych związków, a później dzięki lekkomyślności w zawieraniu nowych i stopniowej demoralizacji społeczeństwa. Nie zapominajmy nadto, że lekkomyślność ta jest nam w silnym stopniu wrodzona, oraz że podsyca ją dziś niemały odłam prasy, literatury i sztuki, przyczyniających się bardzo do obniżenia poziomu moralności publicznej, a wraz z niektóremi sektami i politycznemi partjami także do podcinania życia religijnego. Okoliczność, że Polska jest naogół katolicka, może zmniejszyć rozmiary zła, ale nie zapobiegnie mu bynajmniej, jak o tem świadczą liczne rozwody w Belgji oraz obecnej Austrji, mającej przecież 81% ludności katolickiej.

Nadzieja nasza opiera się więc narazie głównie na rozwadze i sumieniu obywatelskiem członków Komisji Kodyfikacyjnej oraz rządu. Olbrzymia odpowiedzialność ciąży na nich, tem większa, że nie otacza ich nieprzebita mgła niepewności, gdyż doświadczenia Zachodu rzucają dostatecznie jasne światło na tę dziedzinę. Tylko powierzchowni badacze mogą się tu powoływać na, fałszywy zresztą, argument, że „w całym świecie cywilizowanym są śluby cywilne

i rozwody", skoro szereg wybitnych prawników i socjologów, profesorów uniwersytetu i mężów stanu nawołuje w tych właśnie krajach do odwrotu. Tak dzieje się we Francji, tak w Stanach Zjednoczonych Am. Pn., w której coraz częściej rozlegają się głosy oburzenia na ten „skandal narodowy", jakim są rozwody, i nawoływania do „walki z poligamją", gdzie, wbrew zasadom swego wyznania, coraz liczniejsze szeregi duchownych różnych sekt ewangelickich ogłaszają, iż stają na stanowisku nierozerwalności związku i rozpoczynają akcję w tym kierunku.

W Polsce, liczącej prawie 25% ludności wyznań niekatolickich,[1]) nie można naturalnie domagać się od państwa, by absolutnie zabroniło rozwodów. Omawiając nieraz tę sprawę proponowaliśmy zawsze, by poszczególnym wyznaniom zostawić ich prawa w tym względzie i pogląd ten nie spotkał się z zaprzeczeniem z żadnej strony. Mieszanie się państwa w tę dziedzinę mogłoby być wskazane jedynie w tym sensie, by ograniczyć zbytni liberalizm na punkcie udzielania rozwodów i ponownych ślubów, a to ze względu na szkody, wynikające stąd dla ogółu.[2]) Ingerencja jego byłaby nawet konieczną, gdyby w razie zalegalizowania wszelkich kościołów „narodowych" powtórzyły się metody ks. Huszny, albo gdyby chciano rozciągnąć na szersze warstwy jawną demoralizację, praktykowaną w łonie duchownych marjawickich.

W sprawie ślubów cywilnych u nas nie możnaby naturalnie czynić państwu zarzutów, gdyby w prawodawstwie swem przyjęło śluby cywilne dla osób bezwyznaniowych oraz nie należących do żadnej z uznanych w kraju organizacyj wyznaniowych. Natomiast należałoby protestować przeciw wprowadzeniu dowolnych ślubów cywilnych, przez które państwo pozostawia każdemu do wyboru zawarcie związku bądź przed sobą, bądź według przepisów swego wyznania i w obu wypadkach stawia je narówni pod względem skutków prawnych; system taki wiódłby bowiem do zawierania

[1]) Według dotychczasowych obliczeń jest w Polsce 10·5% prawosławnych, 10·5% starozakonnych, 3·7% ewangelików i 0·2% innych wyznań.

[2]) Wskazanym byłby np. ogólny zakaz udzielania ponownego ślubu przed upływem pięciu lat od chwili otrzymania rozwodu.

małżeństw, o których państwo wie, że n. p. u katolików są nieważne, co w dalszej konsekwencji prowadziłoby do różnych konfliktów prawnych i podkopywało rodzinę ze szkodą dla społeczeństwa.

Zawiłą wreszcie kwestję procedury sądowej w razie zmiany wyznania jednego z małżonków należałoby może rozstrzygnąć w duchu dawnej ustawy austrjackiej, która w tym wypadku nie pozwalała byłym katolikom na otrzymanie rozwodu, lecz udzielała tylko separacji. Stanowisko takie, zwalczane naturalnie przez ewangelików i prawosławnych, jest uzasadnione zarówno prawem Bożem, jak i tą okolicznością, że osoby, które zawierały ślub w innem wyznaniu, były zgóry przygotowane na możliwość rozwodu, podczas gdy biorące go w Kościele katolickim czyniły to z pełną świadomością nierozerwalności związku. Nadto rozwód cywilny nic tu wogóle nie pomoże, ponieważ ważnie zawarte małżeństwo osób ochrzczonych może być tylko w nadzwyczajnych wypadkach i o ile nie zostało dopełnione, rozwiązane jedynie przez Kościół. Jeśli taki wypadek zachodzi rzeczywiście, nie potrzebują więc małżonkowie uciekać się do władzy cywilnej, bezsilnej zresztą w tej mierze; tem mniej zaś może ona im pomóc, kiedy małżeństwo jest już spełnione, *pleni iuris,* bo wówczas nawet Kościół nie może go rozwiązać, lecz jedynie deklarować jego nieważność, o ile ta rzeczywiście od początku zachodziła. Przejście strony katolickiej na inne wyznanie nic tu nie znaczy; Kościół bowiem katolicki, który mając władzę nad wszystkimi bez wyjątku ochrzczonymi, nie chce jej jednak rozciągać na inne wyznania chrześcijańskie, zastrzegł sobie, że pod tym względem robi wyjątek dla wszystkich, którzy do niego raz należeli; osoby więc takie nie mogą poza obrębem Kościoła katolickiego i jego przepisów otrzymać nietylko rozwodu ale nawet ważnego ślubu, ani cywilnie, ani w żadnym innym urzędzie wyznaniowym.

Wszystkie powyższe uwagi, częścią niewzruszone, a częścią nadające się do dyskusji, nie zmieniają oczywiście w niczem powtarzanej tu nieraz prawdy, że ustawowe określenie nierozerwalności związku samo z siebie nie umoralni go ani nie uleczy tam, gdzie on niedomaga dla głęb-

szych przyczyn natury duchowej. Do tego celu potrzeba innych, pozytywnych środków, przedewszystkiem podniesienia poziomu obyczajowego i religijnego. W każdym jednak razie możliwie daleko idące wyeliminowanie możności rozwodu z cywilnego kodeksu małżeńskiego jest podyktowane poszanowaniem prawa Bożego i dobrem społeczeństwa. Możność taka staje się bowiem okazją i rozsadnikiem złego i dlatego przecięcie jej jest tak samo koniecznem, jak niezbędną jest ścisła izolacja ogniska groźnej epidemji.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

O. Rafał Kalinowski.

Szkic biograficzny. [1])

Wichura 1863 roku oderwała Józefa Kalinowskiego od drzewa społeczności ludzkiej i rzuciła go na nieskończone, mroźne przestworza Syberji. Przedziwnie się w życiu tego człowieka skojarzyło wszystko, co historja, co dusza polska w swej wspaniałej i prostej wielkości stworzyła.

Walczyli Kalinowscy z wielkim i świętym hetmanem Żółkiewskim pod Cecorą, bili się pod Beresteczkiem — a w chwilach pokoju fundowali klasztory i kościoły. Ojciec Józefa, Andrzej Kalinowski, przyjaciel Odyńca i Mianowskiego, żył, wychowywał i uczył się w Wilnie, gdzie najsilniej może żyje duch historji narodu polskiego. Duch tradycji mickiewiczowskiej, czasu filaretów i filomatów, nietylko otaczał i wychowywał Andrzeja Kalinowskiego, ale wszedł do jego domu, do własnej rodziny wraz z żoną, córką Wawrzyńca Puttkamera i Maryli Wereszczakówny.

W Wilnie wzrastał także syn Andrzeja, Józef. Urodzony w r. 1835, był dzieckiem smutnych czasów. Z okien swej szkoły widział kibitki i orszaki skazańców, przechodzących ulicą św. Ducha; w chwilach wytchnienia i podczas przechadzek spotykał rosyjskie warty przed starożytnemi drzwiami

[1]) Artykuł niniejszy opracowany został na podstawie obszernej monografji O. Jana Bouchaud p. t. „Joseph Kalinowski", jak również niewydanej jeszcze korespondencji O. Rafała, z której korzystać mogłam dzięki uprzejmości czcig. M. Marji Teresy karm. bosej, oraz p. Wernerowej, wreszcie kroniki klasztoru karmelitów bosych w Czerny, łaskawie do przejrzenia użyczonej przez O. Jana Kantego, za co wszystkim serdeczne na tem miejscu składam podziękowanie.

klasztorów, zamienionych na więzienia; na górze Trzech Krzyży widział działa rosyjskie, zwrócone na miasto. Takie było otoczenie, taka tradycja rodowa wsiąkała w duszę wrażliwego dziecka. Wcześnie i świetnie skończył wileński instytut szlachecki. Po skończeniu szkoły rozpoczął martyrologję każdego dziecka polskiego owych czasów. Droga do Kongresówki była zamknięta i wzbroniona, dla dalszych nauk pozostawał Zachód, z przyczyn materjalnych niedostępny, lub Rosja. Próbował uniknąć wyjazdu, wstępując do szkoły agronomicznej w Horkach, ale ani rodzaj pracy, ani konieczność wysiłku fizycznego nie odpowiadały uzdolnieniu Józefa, wstąpił więc wreszcie do inżynieryjnej szkoły wojskowej w Petersburgu. Dyscyplina była w tej szkole surowa, wojskowa. Sale szkolne mieściły się w starym pałacu Wielkiego Księcia Michała, brata cara Mikołaja. W XVIII w. pałac ten był rezydencją carów i w jego murach zginął Paweł I. W tych mrocznych, obcych, wrogich, owianych grozą tragedji murach spędził lat kilka chłopiec subtelny i wrażliwy, którego lata dziecięce, choć smutne, owiane były czarem ciepła rodzinnego, urokiem tradycji ojczystej tak wielkiej i czystej, że zespoliła się w jedno z tradycją wiary. Wiara stawała się tradycją ojczystą, tradycja ojczysta wiarą. Cóż więc dziwnego, że — jak pisze tyle lat później w swych pamiętnikach — wszystko, wszystko go w Petersburgu odpychało, wszystko przerażało. Jednak w r. 1857, jako 22-letni młodzieniec, skończył szkołę ze stopniem porucznika, a zdolności i wiedza młodego akademika musiały być wybitne, gdyż po ukończeniu został zatrzymany w Akademji jako profesor matematyki.

Jak na tylu innych, brzemieniem zawisła tragedja życia narodowego nad życiem Józefa Kalinowskiego. Sam mówił, że na tej ziemi on i jego towarzysze byli jak rośliny wydarte z gleby ojczystej, przeznaczone na zagładę. Petersburska mgła przenikała wszystkie pory i mroziła jego duszę; z ojczyzny nie dochodził żaden promień nadziei; wątły i słaby, nic nie chciał, niczego nie pożądał, nie widział żadnego kierunku, ni drogi. Zabójczy sceptycyzm wgryzał się powoli w jego duszę. „Szukam ducha, a znajduję materję" — pisze w liście. Bezwiednie tego ducha szukał wszędzie: czasami

zachodził do kościoła, bywał na konferencjach dominikanina, ks. Souaillard, czytał Józefa de Maistre'a i św. Augustyna. Lecz nigdzie nie znajdował punktu oparcia w swej wewnętrznej rozterce i wahaniu. W tym stanie modnego wówczas spleenu i rozgoryczenia został wysłany w okolice Kurska 1859 r., gdzie budowano nową linję kolejową, a zadaniem jego było przygotowywanie planów budowy. Znalazł się sam w zupełnej głuszy, na niezmierzonych przestrzeniach, z których przypominała się głośno historja. Znajdował się na granicy Polski i Rusi z czasów Batorego, często spoglądał na nieskończony horyzont z wału granicznego, wzniesionego ongi przez króla Stefana, w sąsiedztwie tego wału prowadził swoje prace. Głos ciszy i pustyni, który w zamierzchłej przeszłości przemawiał do wielkich anachoretów, a dziesiątki wieków później wstrząsnął duszą Ernesta Psichart, ten sam głos samotności, wznoszący się z ruin dawnej świetności ojczystej, przemówił do Józefa Kalinowskiego. „Zawsze samotny — pisze — potrafiłem stworzyć w sobie życie wewnętrzne i przyznaję, że stała praca ze sobą i nad sobą zdala od swoich wywołała we mnie wielką zmianę". Zrozumiał wielką potrzebę niewzruszonych podstaw religijnych i stworzył je w sobie. Wiedział już, czego chciał, stał się spokojnym, przyjemności świata utraciły dlań swój urok. Obudziły się wszystkie w dzieciństwie otrzymane nauki, widziane przykłady, a wraz z niemi zjawiło się niezmiernie silne i jasne poczucie odpowiedzialności, które go już na zawsze miało cechować. „Gdy sobie przypominam wszystkie książki, które czytałem, i wiadomości, które zdobyłem, uważam się za złoczyńcę, który okrada innych biedniejszych od siebie i nic innym nie daje. Bezpożyteczność mego życia jest dla mnie wprost przyczyną wyrzutów sumienia; co mnie pociesza i uspokaja — jest dobra wola; chcę oddać, co wziąłem, moneta się bije, lecz nie jest jeszcze gotową".

Rok 1863 zastaje Józefa Kalinowskiego jako oficera garnizonu w Brześciu Litewskim. Życie jego płynie spokojnie, choć zajęcia służbowe są mu ciężarem i zgryzotą. Ale nie szarpie się już, gdyż znalazł swą drogę i znalazł sposób wypełnienia czasu wolnego. Poprzednio już zajął się wychowaniem nieznanego, znalezionego dziecka; w Brześciu wycho-

wuje ubogiego chłopca, którego wziął do siebie, zwraca uwagę na niedolę biedaków, którym się stara pomagać. Tuż przed wybuchem rozruchów 1863 r. został mianowany kapitanem. „Jestem samotny — pisze w tym czasie — praca bezustanna, zdrowie słabe, zewnętrznie i wewnętrznie nic jak smutek; żadnego przedmiotu na którym myśl mogłaby wypocząć z radością, tylko w modlitwie można znaleźć spokój choć na chwil kilka".

Tymczasem w kraju wrzało. Partja powstańców pod dowództwem Rogińskiego przeszła na Litwę w okolicach Brześcia. W wahającej się, smutnej, rozdartej duszy Kalinowskiego powstała straszna walka. W powodzenie powstania nie wierzył, przewidywał nieszczęście. Prawą, szlachetną, pełną poczucia odpowiedzialności duszę dręczyła troska o los tych setek i tysięcy, co zginąć miały, zginąć musiały. Rozumiał jedno: nie mógł dłużej nosić munduru rosyjskiego, należało się poświęcić, chociaż bez nadziei powodzenia, z obowiązku. „Inni się poświęcają — mówił sam sobie — czyż mogę zostać obojętny?" W jego przekonaniu, nie krwi, lecz potu potrzebowała Polska, ciężkiej, wytrwałej pracy rąk i ducha. Lecz — jak pisał — zamknął oczy na błędy tych, którzy rozpalili pożar, by myśleć tylko o tych, którzy w nim ginęli. Po otrzymaniu dymisji w 1863 roku wraca do Wilna. Miasto znalazł zamienione w olbrzymie więzienie. Wkrótce zostaje członkiem Rządu Narodowego w Wilnie i trwa, patrząc, jak kolejno zostają aresztowani jego przyjaciele i koledzy. W sierpniu uwięziono przyjaciela Kalinowskiego, Geysztora.

Niewiadomo, jaki proces rozegrał się w tym czasie w duszy Józefa Kalinowskiego. Oddany sprawie, w której powodzenie nie wierzył, każdego dnia narażony na utratę wolności, a nawet życia, tropiony i ukrywający się, spoglądać musiał bezwolnie na zgubę i śmierć najbliższych. Okna jego mieszkania wychodziły na ulicę, którą przechodziły konwoje skazańców. Smutek, zguba i śmierć otaczały go na każdym kroku. Na tę duszę tak głęboko wrażliwą nie mogło to wpłynąć inaczej, jak tylko pogłębiając religijność, która się już była zbudziła i która wreszcie znalazła swój wyraz w ramach Kościoła, którego odtąd stać się miał nieugiętym

i wiernym sługą. W dniu Wniebowstąpienia spowiadał się u ks. Eymonta, ostatniego misjonarza na Litwie. Wkrótce potem został sam aresztowany. Szczególnie charakterystyczną jest prosta i mężna jego postawa wobec rosyjskich sędziów. Bojąc się, by w długiem śledztwie niechcący nie wyjawił jakiego nazwiska, kochając nadewszystko prawdę, postanawia, nie zważając na skutki, jakie to dla byłego oficera armji cesarskiej musiało pociągnąć, wyjawić sam rodzaj swego udziału w powstaniu, tak aby nikogo nie wciągnąć, nikomu nie zaszkodzić. Tyle lat później pisze z głęboką pokorą: „W zeznaniach jeżelim popełnił jaki błąd niechcący, Bóg w swem miłosierdziu zechce wybaczyć".

Skazany początkowo na karę śmierci, zostaje wysłany na katorgę w Ussolu. Droga etapem trwała rok cały. W tej drodze, która była drogą krzyżową ówczesnej Polski, wspierał, pomagał, pocieszał. Wszystko, co posiadał, oddawał biedniejszym od siebie, nie chciał, by ta droga była łatwiejsza dla niego, niż była dla najuboższego z ubogich. Pozbawiony praw ludzkich katorżnik męczył się głównie myślą, że nie może w tej otchłani nędzy, która go otaczała, innym dość pomagać. Bohaterstwo niezłomne duszy już się przejawia w milczeniu, w ciszy, którą się otoczył. W listach, w owym czasie pisanych, jeżeli prosi o pieniądze, to dlatego, że potrzebuje ich dla innych, gdyż na Litwie łatwiej je znaleźć, niż na tej drodze samotnej; w tych listach nie wspomina nigdy o sobie: oderwany od wszystkiego, co kochał, wpędzony na dno nędzy, w martwej pustce i rozpaczy, która go otaczała, zachował spokój ducha i męską odwagę i myśl prostą, zwróconą do Boga. „Świat wszystko może mi odebrać — powiedział — zostanie modlitwa".

Skazańcy przybyli wreszcie do Ussola, gdzie zostali zakuci w kajdany. Zamieszkali w dusznych, przepełnionych, katorżnych koszarach. Wtedy bez zwłoki zaczyna Józef Kalinowski organizować swe życie, ani chwili nie poddając się zniechęceniu lub rozpaczy. Pomimo że chory, pozbawiony wiadomości od rodziny, studjuje matematykę, mechanikę, teologję. Zawsze spokojny i zrównoważony, staje się dobroczyńcą dla tych nieszczęśliwych, którzy go otaczali, w których duszach wrzał bunt, które przybiła beznadziejność roz-

paczy. Pomaga im znosić kamienny ciężar wolno i beznadziejnie płynącego czasu, uczy ich tego, co sam umie: języków, matematyki, i wnosi promień myśli w męki żywcem pogrzebanych. Równocześnie opiekuje się dziećmi skazańców, otacza czułą miłością biedne dzieci jeszcze biedniejszych rodziców.

Przybywając do Ussola 1865 r., miał Józef Kalinowski niespełna lat 30. Zostawił za sobą kulturę, naukę, świat wszystkich dotychczasowych zainteresowań. Stał na tym stopniu rozwoju życia duchowego, że, nędzarz na ziemi, posiadał w sobie samym pełnię nieskończoną — Bóg mu wystarczał, pozostała mu modlitwa, gdy świat mu wszystko odebrał. Lecz dopiero w Ussolu przeznaczonem było, by spełnił się w jego duszy najgłębszy w życiu człowieka czyn tajemniczy, który mu kazał własny ból i własne cierpienie ukochać. Nie było to romantyczne ukochanie własnego bólu, prowadzące do wyolbrzymienia siebie i zatopienia się w sobie; było to nie zapamiętanie się w sobie, lecz zapomnienie o sobie. Prawie 30 lat później pisał ten, który stać się miał w międzyczasie O. Rafałem, karmelitą bosym: „Jak przez krzyż, na którym zawisł Pan i Bóg nasz, spełniło się odkupienie nasze, tak również na krzyżu, który każdy z nas nieść musi, według niezbadanych dla nas wyroków Bożych, jest zbawienie nasze. Skutkiem ślepoty naszej nie rozumiejąc wartości Krzyża Pańskiego, niechętnie go niesiemy, a chciwie chwytamy się krzyża miłości własnej, miłości nas samych“ (31 marca 1892 r.). Józef Kalinowski w Ussolu żył na takich wyżynach ducha, że gdy zaczęto mówić o powrocie, zląkł się, że może być jeszcze szczęśliwym na ziemi. Gdy przyszła wreszcie w 1868 r. oczekiwana amnestja, dozwalająca skazańcom na wolny wybór miejsca zamieszkania w granicach Syberji, nie spieszył się z wyjazdem z Ussolskiego wygnania. Oczekiwał na księdza, który miał przyjechać i przygotowywał spokojnie dzieci skazańców do pierwszej Komunji świętej.

W r. 1868 znalazł się Józef Kalinowski w Irkucku, który wybrał na miejsce zesłania. Znalazł tam przyjaciół Laudyna, Geysztora, Siesickiego, dra Łagowskiego, liczną kolonję polską. Lecz, gdy większość zesłanych Polaków, którzy w miej-

scu zesłania mogli żyć względnie swobodnie, powraca do dawnych prac zawodowych, uczony inżynier Kalinowski, któryby mógł znaleźć nadmiar pracy w olbrzymim, kultury łaknącym kraju, nie wraca do dawnych swych zajęć. Przyjaciel jego, dr Łagowski, kochany przez wszystkich, leczy swoich i obcych; inni zajmują się przemysłem i handlem; Kalinowski staje się wychowawcą dzieci przyjaciół i dzieci politycznych zesłańców. Jakże można wytłumaczyć tę metamorfozę inżyniera, nauczyciela, jak nie postanowieniem, które już powziął w Wilnie, wyłącznego oddania się służbie Bożej? Postanowienie jego było niezłomne, i, jak mówił, jedna rzecz mogłaby tylko na świecie go powstrzymać — to przekonanię, że potrzebny jest rodzinie; w tym jedynym przypadku praca dla rodziny musiałaby być dla niego drogą, która prowadzi do Boga.

Z chwilą uzyskania swobody wprowadza odrazu w Irkucku postanowienie w czyn. Praca nad kształceniem dusz dziecięcych stała się dla Józefa Kalinowskiego, tak samo jak modlitwa, tak samo jak cierpienie, służbą Bożą, środkiem rozwoju i pogłębienia ducha. Życie jego nabrało harmonijnej jednolitości. Cierpienie było modlitwą, modlitwą stała się praca. Już wtedy każda jego chwila i każdy czyn stał się nieustającą adoracją Bożej Doskonałości. Był jednak tak czynnym, że poza nauczaniem dzieci wydał na prośbę przyjaciół Rosjan podręcznik matematyki, który przetłumaczył z niemieckiego i uzupełnił. W r. 1870, zaproszony, brał udział w pracach cesarskiej Akademji Geograficznej i opracowywał dla czasopism akademickich studja i referaty meteorologiczne. Od czasu do czasu brał udział w naukowych ekspedycjach Dybowskiego, które mu były wytchnieniem i rozrywką. Wtedy to zapewne, przebiegając olbrzymie przestrzenie Syberji, zwyciężając niedostępne szczyty gór, krążąc na wybrzeżach majestatycznej Angary, którą tak często wspomina, pokochał ten kraj o horyzontach nieskończonych, tak bogaty, a tak dla synów jego narodu okrutny. Dziesiątki lat później czyto na świetnym dworze książęcym, czy na słonecznych przełęczach Szwajcarji lub na lazurowem wybrzeżu morza Śródziemnego, czy w ciszy klasztoru z tęsknotą będzie wspominał ten świat surowy, a tak bujnie wspaniały.

W ubogiem surowem mieście ubogie i twarde swe życie dobrowolnie uczynił jeszcze bardziej surowem. Pracę poprzedzała i pracę kończyła codzienna długa modlitwa. Rano i wieczór spędzał długie chwile przed Najświętszym Sakramentem. Był mnichem i zakonnikiem w duszy, zanim nim został w istocie. W tem życiu zewnętrznie twardem dusza jego zalana była światłem pokoju i radości. Przyciągało ono doń wszystkich ludzi. Zawsze równy, skromny i łagodny, nie zwracał uwagi swą pobożnością. Tak jak w późniejszem życiu był zawsze prostym, nie lubił pozować. Dużo się modlił, czynił wiele dobrego, ale tak, że nawet ludzie z najbliższego otoczenia niewiele o tem wiedzieli. Jednakże wszyscy odczuwali wielkość ukrytą pod maską skromności i pokory. Jak pisze wierna przyjaciółka owych czasów: „jeżeli było dziecko opuszczone, Józef się nim zajmował, jeżeli był chory, Józef się nim opiekował, jeżeli było coś przykrego do spełnienia, Józef pierwszy przychodził. Swoi i obcy nazywali go Świętym".

Były to czasy, gdy północna równina wielkiej Rusi bogato była użyźniona polskiem męczeństwem... Polscy zesłańcy budowali, polscy zesłańcy uczyli; polskie duchowieństwo rozsiało się w kraju olbrzymim. Biskup Adam Krasiński z Wilna przebywał w Wiatce, arcybiskup Szczęsny Feliński z Warszawy w Jarosławiu, biskup Borowski z Żytomierza w Permie, biskup Paweł Rzewuski w Astrachaniu; otoczeni oni byli zbliska i zdaleka zastępami kapłanów, męczenników i wygnańców. Wielu z nich stało się przyjaciółmi w późniejszej wędrówce Józefa Kalinowskiego, wszyscy oni budowali na przestrzeniach wielkiej Rosji gmach duchowy Kościoła. Wszystkie kościoły i kaplice, które gęstą siecią pokryły obszary Rosji, były dziełem polskich kapłanów i polskich skazańców, owocną ofiarą ich męki, ich krwi, ich potu i pracy. Gdy Józef Kalinowski w 1872 r. opuścił Irkuck, aby dalsze lata wygnania spędzić w Permie i Smoleńsku, wszędzie znajdował polskich kapłanów. W Irkucku został nawet rok dłużej, niż miał, aby rodzinie nie sprawiać kłopotów, a nawet przyjść jej z pomocą, gdyż w innem miejscu nie mógł znaleźć odpowiedniego zajęcia. „Serce dawało mu inną radę, lecz rozum zwyciężył. Dobro-

wolnie został rok dłużej na Syberji. Wkońcu opuszcza Irkuck, lecz zostawia tam część swojej duszy. Zawsze myślał o Irkucku ze łzami; tam zostawił towarzyszów zesłania, tam były dzieci, które kształcił, których duszami kierował.

Dalsze lata, które spędził w Permie i w Smoleńsku, niewiele się różniły od życia w Irkucku. Niezależnie od tego, gdzie przebywał, żył wszędzie Józef Kalinowski życiem zakonnem. Mieszkał najczęściej przy Kościele. Codzienna Komunja święta, codzienne długie rozmyślania są ośrodkiem jego bytu. A wszędzie wychowuje dzieci. W Permie dzieci rosyjskiej rodziny Diagielewych, gdy się z nimi rozstał i dzieci, i rodzice płakali, a w kilka lat później prosi Diagielew zesłańca, by wrócił do niego. Wszędzie koresponduje z przyjaciółmi z Irkucka, pamięta i dowiaduje się o każde dziecko opuszczone, którem się opiekował. W tej opiece swojej zwracał przedewszystkiem uwagę na kształtowanie umysłu i serca. „Dzieci trzeba nauczyć, mówi, że ubóstwo, cierpienie, upokorzenia są rzeczą dobrą, gdyż Bóg je wybrał dla siebie". Dziecko musi je pokochać, lecz pomimo tej surowości był sam niezmiernie łagodny, nie umiał udawać „lwa", jak później wyznaje. Wreszcie 25 stycznia 1874 r. wybiła dla niego godzina zupełnej wolności. I tym razem zostaje dłużej, niż musi, w Smoleńsku, gdyż nie ma środków na opędzenie kosztów podróży; bez słowa skargi czeka cierpliwie powrotu. W kraju zabawił jednak niedługo. Nacieszywszy się krótko rodziną, opuszcza ją 10 kwietnia 1875 r., aby już tu na ziemi ojca i matki więcej nie oglądać.

W Warszawie mógłby był pozostać na stałe jako inżynier, lecz pomny swej myśli zupełnego oddania się Bogu, szuka innego pola pracy, któreby mu pozwoliło zbliżyć się bardziej do wytkniętego celu. Cieszy się krajem, lecz równocześnie cierpi z powodu swej bezczynności, a nawet odwiedzając Kraków, którego dotąd nie znał i którego pięknem teraz się zachwycał, mówi: „miasto jest ciekawe, ale od dnia, w którym uwierzyłem w Jezusa Chrystusa ukrytego w Najświętszym Sakramencie, całe moje jestestwo przyciągane jest do tego ołtarza, w którym On chce przebywać dla nas".

Wyjechał z Warszawy Józef Kalinowski zmęczony fizycznie i moralnie. Ludzie i ich sprawy były mu obce, od

świata chciał się oddalić, był niepewny swego dalszego losu. Po wielu wahaniach zgodził się wreszcie objąć wychowanie młodego księcia Augusta Czartoryskiego wnuka ks. Adama, a syna ks. Władysława Czartoryskiego i żony jego księżniczki Amparo, infantki hiszpańskiej.

Nagłe było to przejście z życia katorżnika i skazańca na dwór książęcy, jeden z najstarszych w Europie. Ze swym wychowankiem zamieszkuje odtąd Józef Kalinowski Hôtel Lambert w Paryżu.

Próżne były jego niepokoje, gdyż życie domu książęcego odznaczało się prostotą, a tryb życia w Hôtel Lambert był więcej klasztorny, niż książęcy. Druga żona księcia Władysława, księżna Małgorzata de Nemours, była chorowita; właścicielka pałacu Lambert, ks. Iza z Czartoryskich Działyńska, poważna, skupiona, otoczona nimbem tajemniczości. Młody książę August miał umysł bystry, ale był to chłopiec wątły, cichy i zamyślony. Wśród takich mieszkańców życie w Hôtel Lambert płynęło cicho i spokojnie, może nawet sennie. Kalinowski zdawał sobie sprawę, że wychowanie chłopca, który miał bogatą lecz zamkniętą duszę, zdrowie słabe, dziedzica wielkich tradycyj i równie wielkich obowiązków, było rzeczą trudną, odpowiedzialną i poczucie tej odpowiedzialności nie opuściło go ani na chwilę. On, który przybył z wielkich przestrzeni, który poznał wiele niedoli, ale wiele widział i wiele przeżył, wolał nadać życiu młodego księcia więcej kolorytu i barwy, był zresztą przeciwnikiem wychowania prywatnego. Z żalem pisze: „poza profesorami nie ma Gucio innego towarzysza, jak mnie" i z trwogą zapytywał się czy podoła, czy sprawi, aby oddany jego opiece młody książę mógł osiągnąć całą pełnię doskonałości, do jakiej pragnąłby go doprowadzić. Trudne było życie, gdyż nietylko, jak mówił, czuwać należy bezustannie nad sobą, aby upadek własny nie był przyczyną upadku poleconego opiece, ale trzeba zaprzeć się siebie i wejść całkowicie w rodzinę, w której się żyje. Wygnaniec i tułacz, który lata całe spędził zdaleka od swoich, przyzwyczaił się jednak oddychać powietrzem niezmiernych przestworzy, czuł się w Paryżu źle i ciasno. Pisze w tym czasie do Kazimierza Laudyna: „Znowu na służbie ludzi,

jestem mniej swobodny w pałacu w Paryżu, jak w więzieniu w Ussolu. Jestem sam, bez innej pociechy, jak sakramenta święte, zdala od przyjaciół. Życie jest trudne, zajęcie nie daje chwili spokoju".

Zły stan zdrowia młodego księcia wymagał ciągle klimatu łagodnego. Przebywa więc Kalinowski z nim dwukrotnie w Mentonie, jedzie do Davos w Szwajcarji. Wszędzie dręczy go troska i niepokój o młodego księcia, któremu i stan zdrowia i podróż nie pozwalały na porządną pracę. Czy w Mentonie, czy w Eaux Bonnes, czy w Davos wychowawca i młody uczeń byli wszędzie samotni. W Mentonie natura, choć przepiękna, nie pociąga Józefa; „myśl jego podnosi się wyżej i spoczywa w Bogu, źródle wszelkiego piękna". Z Davos pisze, że nigdzie nie odczuwał tak małego pulsu życia, jak w kraju, w którym przebywa obecnie. Naokoło chorzy. Jak cienie — pisze — przechodzimy z Guciem przez ten czyściec ziemski. Wtedy to rozpoczął z młodym księciem czytanie życiorysów św. Stanisława Kostki i św. Alojzego Gonzagi.

Józef Kalinowski rozpoznał w młodocianym księciu „charakter szlachetny i poważny, zupełne oderwanie od drobnostek tego świata, wielki pociąg do modlitwy" i zapytywał, czy Bóg nie powołał dziedzica wielkiego nazwiska do wyższych rzeczy. Wobec tego ucznia, który zdrowie miał wątłe, ale zdradzał zarodki wielkiej świętości, równie święty nauczyciela przygniatał nie dający się bliżej określić ciężar moralny. „Wynika to nie tyle z mego położenia — mówi — ile z własnej nędzy. Co piszę w tej chwili, jest czystą prawdą".

Przełom duchowy, który rozpoczął się w duszy Kalinowskiego w Wilnie, nie był zakończony. Minęło od tego czasu 11 lat. Życie miał trudne, ale poznał świat, zaznał rodzinnej miłości i przyjaźni serdecznej; był na wygnaniu i tułaczce, ludzi widział różnych. Wszędzie pozostał sobą, trzeźwym, prostym, uczciwym i bardzo głębokim katolikiem. Wewnętrzny poryw, który nakłaniał jego myśl, jego wolę i jego uczucia, który czynił, że całe jego jestestwo nieodwołalnie dążyło do poznania i połączenia się z Rzeczywistością Nieskończoną, pozostał niezmieniony. Dlatego po-

zostaje dziwnie obojętny wobec różnorodności świata i piękna przyrody, gdyż widzi w swej duszy nieskończenie większą różnorodność i nieskończenie większe piękno Boże, dlatego ciężarem jest mu towarzystwo ludzi. „Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie", mówi św. Augustyn. Równocześnie, tak jak to się widzi w duszach tych wszystkich ludzi, którzy rzeczywistość świata ponadzmysłowego ukochali ponad rzeczywistość zmysłową, rozwija się w nim świadomość wielkiej własnej rzeczywistości. Wszyscy czcili jego świętość, moc jego charakteru, a on wszędzie mówi i pisze o swojej niemocy. Nie była to przesada u tego człowieka prostego, który myśleć umiał spokojnie. W Józefie Kalinowskim ten proces duchowy spotęgowany był poczuciem wielkiej odpowiedzialności wobec głębokiej duszy młodego księcia.

Dziwne i odrębne na tle współczesnego świata było życie tego młodego do świetnej przyszłości przeznaczonego księcia i jego wychowawcy, uczonego inżyniera-tułacza. Tułaczem na świecie był jeden i drugi. Nieśmiertelna iskra miłości Bożej rozpaliła się w obu tych duszach i zamieniła je w wielki stos ofiarny, z których każdy miał zapłonąć wielkiem choć odrębnem światłem.

Kalinowski już w niespełna rok po przybyciu do Czartoryskich uznał, że nietylko stan umysłowy, ale i stan zdrowia księcia wymaga, by stanął u jego boku kapłan. Własną drogę miał również wytkniętą.

Dziwne, niezbadane koleje życia sprawiły, że pośredniem narzędziem rozwoju Karmelu na ziemiach polskich stał się młody muzyk-żyd, Herman Cohen. Młody wirtuoz, uczeń Liszta, ulubieniec salonów paryskich, tajemniczą wiedziony drogą, stał się Ojcem Augustynem Marją od Najświętszego Sakramentu, karmelitą bosym. W brunatnym habicie, bosy, surowy mnich roztaczał dziwny urok dokoła siebie, urok, który potęgowała jego muzyka. Na dworze hiszpańskim poznała go księżniczka Amparo, pierwsza żona Władysława Czartoryskiego; odwiedzał ją później w Paryżu. Tam ujrzała go po raz pierwszy w przepysznym, złoconym salonie, pełnym sprzętów drogocennych i obrazów, Marja Czartoryska, żona ks. Witolda. Milczenie zaległo salę, gdy wszedł po-

korny zakonnik; stało się głębsze, gdy pod jego palcami przemówił fortepian. Tej postaci i tego milczenia nie zapomniała ks. Marja. Gdy po śmierci męża w życiu świata nie znalazła dla siebie celu i drogi, wtedy wybrała na dalsze dni życia ciszę, skupienie i ubóstwo Karmelu. Księżna Czartoryska jako S. Marja Ksawera, karmelitanka bosa, została fundatorką i wskrzesicielką istotną Karmelu na ziemiach polskich. Ona to dla polskiego Karmelu, który chylił się do upadku, z za krat swego klasztoru modliła się o kapłanów. Nie było więc nic dziwnego, że głos jej doszedł do Józefa Kalinowskiego, przebywającego stale w rodzinie Czartoryskich i o którym ks. Izabela Czartoryska pisała: *Je crois qu'il y a là une grande sainteté et que ses idées et ses aspirations sont tournées vers Dieu.* Głos ten, jak mówią listy Józefa Kalinowskiego, zadecydował o dalszem jego życiu. Dn. 15 października 1876 r. pisze Kalinowski z Davos am Platz do księżny Marceliny Czartoryskiej:

„Zjazd lekarzy i przenosiny z Curhaus do Ville Germaine, oprócz niektórych innych wewnętrznych pobudek, wstrzymał mię od rychłej odpowiedzi na list Księżnej Pani i od podziękowania za łaskawe udzielenie mi w nim wiadomości o miejscu stałego pobytu O. Prowincjała Zakonu Karmelitów. Składając to podziękowanie, korzystam też z uprzejmej chęci Twojej, Księżna Pani, pośredniczenia w wyświetleniu innych okoliczności tegoż Zakonu dotyczących i proszę o adres jednego z wielebnych Ojców w Gratzu zamieszkałych. Już mija trzynasty rok od czasu, kiedy Bogu podobało się obudzić we mnie ciągle trwające pragnienie poświęcenia się Jemu w służbie zakonnej; stanęły były zewnętrzne przeszkody, Bóg miłosierny je uchylił. Nadeszła następnie trudność w wyborze Zakonu i z tą trudnością walczyłem ostatnie dwa lata. Dzisiaj ten głos „do Karmelu" uważam za głos od Boga natchnionej tej osobie, której to wezwanie zawdzięczam. Zostaje zatem jeszcze wybór chwili usunięcia się ze świata, usunięcia się, bardziej niż kiedykolwiek potrzebnego, grzesznej duszy mojej. Nie mogę na sobie wymóc jeszcze wyraźnego postanowienia opuścić teraz Gucia. Zważywszy jednak, że już moje własne siły ustają, chciałbym widzieć na mojem miejscu przy Guciu przedewszystkiem kapłana. Tej istotnej potrzebie obecności stałej przy Guciu kapłana na czas pobytu dwuletniego w Davos mogą zaradzić tylko rodzice.

Zadługo pozwoliłem sobie nadużywać cierpliwości i dobroci Twojej, Księżno Pani. Polecając nas modlitwom osób bliskich Gu-

cia, zamykam list prośbą o tę modlitwę i składam wyrazy najgłębszego poważania, z któremi mam zaszczyt zostać Twoim, Mości Księżno, uniżonym sługą".

Nieco później, bo 17 października 1876 r., pisze młody książę August Czartoryski do ciotki swej S. Marji Ksawery:

„Wie Ciocia, że p. Kalinowski postanowił poświęcić się Panu Bogu w zakonie. Pan Kalinowski, nie śmiąc wprost napisać do Cioci, poprosił mnie, abym go wyręczył i napisał, że list Cioci, z którego się dowiedział o tylu pomocach duchowych, jakiemi Bóg miłosierny raczył go wesprzeć przez pośrednictwo tylu dusz Jemu wyłącznie poświęconych, odebrał on właśnie w chwili, kiedy najbardziej tych pomocy potrzebował. Odzyskany spokój duszy skłonił go do stanowczego kroku i napisał on do przewielebnego Ojca Prowincjała w Gratzu, prosząc go o zawiadomienie, jakie są warunki, aby być przyjętym do Nowicjatu Góry Karmelu. Z Gratzu dotąd żądanych wiadomości nie odebrał. Smutno mi jest bardzo, że p. Kalinowski mnie opuszcza, ale niech się stanie wola Boża. P. Kalinowski pisał do papy, prosząc o zastąpienie go przy mnie osobą duchowną, mnie się także zdaje, że byłoby najlepiej, abym miał przy sobie księdza, szczególnie w miejscu, gdzie się jest często pozbawionym wszelkich pomocy religijnych, czasem przez kilka miesięcy niema ani księdza, ani mszy".

Jaki był w owym czasie nastrój ducha Józefa Kalinowskiego, jakim był we własnych oczach, czego szukał po czternastu latach poniewierki i tułaczki, pracy nad sobą i pracy dla innych, mówią dalsze wyjątki z listów:

9 lipca 1877, Paryż, Hôtel Lambert.

„Ja potrzebuję w nędzy grzesznej duszy mojej nieustannej jałmużny Waszej, Wielebna Siostro, dla otrzymania od Zbawiciela ducha szczerej pokuty. Ta myśl pokuty jedynie prowadzi mnie do Karmelu i wszelką inną myśl odrzucam. To, com teraz napisał, uważać proszę za dosłowną prawdę i nie szukać w napisanem tylko wyrazu pokory. — Bóg obecny, kiedy to piszę, czyta w sercu mojem i widzi, że za mnie jak za grzesznika przeważnie modlić się należy".

6 lipca 1877, Paryż.

„Nie przestaję o pomoc modlitwy wołać, gdyż niema ciężaru większego dla grzesznika, wpadającego jeszcze w nowe grzechy, jak być uważanym za sprawiedliwego i być przez to pozbawionym wsparcia modlitwami przez bliskie osoby. Ochoczobym się zgodził być sprawiedliwym w duszy i uważanym za grzesznego, aniżeli stać w odwrotnem położeniu. Wybaczcie mi to częste nędzy mojej wystawianie".

Wreszcie spełniły się życzenia Józefa Kalinowskiego, Brama klasztoru Karmelitów w Linz zamknęła się za nim. Wszedł w ciszę i w noc świętej Góry Karmelu. Na wzór Ojca swego Zakonu, św. Jana od Krzyża, otoczył się ciszą i milczeniem.

Pax animae silentium stało się jego dewizą. A jednak, podobnie jak wielkiemu samotnikowi Góry Karmelu, nie było i jemu przeznaczonem pędzić życia w ciszy i skupieniu. Po latach skupienia w nowicjacie został wyświęcony dnia 13 stycznia 1882 roku przez kardynała Dunajewskiego w klasztorze na Czernej, starodawnej fundacji Firlejów. Już dn. 11 listopada 1882 r. notuje kronika klasztoru w Czernej: „Dnia 11 grudnia 1882 r. wziął w posiadanie swój urząd w Czernej jako przeor Ojciec nasz Rafał od św. Józefa. Krótką przed tym aktem powiedział przemowę po polsku i po łacinie: WW. Ojcowie i Bracia! Bez żadnej zasługi z samego miłosierdzia Pańskiego zająłem to miejsce, powołany będąc do rządzenia tym domem. Czynić będę to, co czynili poprzednicy moi i wiernym będę stróżem karności zakonnej, praw i ustaw naszych. Postanawiam najpierw sam jaknajściślej tego przestrzegać i strzec się pilnie wykroczenia choćby najmniejszego przeciwko karności zakonnej, powtóre też pilnować, aby Wielebne Zgromadzenie, tak WW. Ojcowie jak i najmilsi Bracia w najdrobniejszych rzeczach tejże obserwy przestrzegali". Złożonego przyrzeczenia jaknajwierniej dotrzymał. Dnia 13 stycznia 1883 r. notuje kronikarz klasztorny właściwym sobie lapidarnym stylem: „O. Przeor Rafał miał I-szą kapitułę konwencką. Obecny Przeor zaczął rządy bardzo gorliwie, w czem niech Go Pan Bóg umacnia". Zadanie nowego przeora nie było łatwem. Dojrzały wiekiem, lecz młody latami w pracy zakonnej, miał w starożytnym klasztorze utwierdzać, na nowo rozwinąć ducha reformy św. Teresy i św. Jana od Krzyża, miał stworzyć w prowincjach polskich wysoką szkołę życia ducha, szkołę kontemplacyjnej modlitwy, a równocześnie cała zewnętrzna organizacyjna strona tej pracy pozostawała w rękach tego, który kochał ciszę, samotność, milczenie, który mówił, że lepszą jest ucieczka od ludzi do Boga, aniżeli od Boga do ludzi (14 lipca 1891 r.).

Jego staraniem powstawały nowe klasztory Karmele w Przemyślu, Wadowicach, Krakowie, jego staraniem zbierano gorliwie kroniki starych, pozamykanych klasztorów, na których miejsce powoływał nowe do życia. Jako przeor, miał równocześnie na swych barkach cały ciężar zewnętrznej, materjalnej organizacji domów klasztornych z równoczesną pracą i staraniem o wysoki, jak najwyższy poziom ducha, zupełne oderwanie się w modlitwie od świata i od ziemi, które jest dążeniem i cechą Karmelu. Materjalne i moralne życie klasztoru nietylko czerneńskiego, ale i innych nowootwierających się domów klasztornych ogniskowało się w ubogiej i cichej celi. Człowiek, który pisał 18 marca 1891 r.: „jestem znacznie swobodniejszym poza sprawami pieniężnemi, gdy znajduję się jedynie w kręgu religijnym, krótko mówiąc, tylko w Bogu i dla Boga". Pomimo to wszędzie był i wszystkiem kierował. W wiecznym trudzie i ruchu nie miał chwili czasu dla siebie, listy do rodziny, do bliskich, pisał w pociągu, na stacjach. „Dzwonią, muszę iść — pisze 5 stycznia 1890 r. w ledwie rozpoczętym liście. „Muszę iść" stało się hasłem jego życia. Dnia 18 sierpnia 1891 r. pisał z Krakowa, z klasztoru Karmelitanek przy ul. Łobzowskiej:

„Od końca lipca do dzisiejszego czasu zostaję ciągle zewnątrz klasztoru, towarzyszę ustawicznie naszemu Ojcu Generałowi Zakonu w czasie objazdu jego tych miejsc, w których są klasztory Zakonu naszego. Byłem we Lwowie, w Przemyślu, teraz w Krakowie, w końcu tygodnia znowu wyjechać wypadnie do Lwowa na konsekrację kaplicy przy klasztorze Karmelitanek bosych; zadanie to samo w sobie nie jest trudne, niemało jednak przyczynia kłopotu wobec przypadających spraw, słuchania spowiedzi, stosunków z obcymi i t. d. Zaledwie znaleźć można chwilę i miejsce, gdzieby choć wyrazów kilka skreślić można było — a gdy się to znajdzie, umysł tak uśpiony, że pióro wypada z ręki, jak to jest i obecnie, co z listu da Ci się poznać".

Takim był i takim pozostał tryb i życie człowieka, tęskniącego do pokoju, ciszy i samotności. Czy był ten samotnik egoistą, który myślał jeno o zbawieniu duszy własnej, wtedy, kiedy Polska była zdeptana, kiedy życie społeczne i duchowe narodu zdawało się zamierać?

Nie tutaj jest miejsce sądzenia o jego stosunku i roli, którą spełnił w powstaniu. Był tym, który walczył za sprawę

przegraną, za sprawę, w której powodzenie nie wierzył. Sumienie kazało mu iść do tych, co walczyli i ginęli. Poszedł za tym nakazem bez entuzjazmu, gdyż była to dusza, która spłonąć mogła tylko dla Boga. Poszedł, nie zginął, więc żył dalej i cierpiał. Niewiadomo, czy kiedykolwiek nienawidził Rosji. Za lat młodzieńczych atmosfera Petersburga zmroziła jego duszę. Wielka Rosja pozostała dlań zawsze ziemią cudzą. Jednak stale i zawsze jego stosunek do Rosji cechuje dziwny objektywizm, który był zresztą jedną z najwybitniejszych cech tego ducha. „Wieczność nasza jest w dniu dzisiejszym, nie zaś jutrzejszym. Powtarzam to, co i dawniej: stosować się każdy z nas musi do rzeczywistości", pisze w jednym ze swoich listów (29. X. 1906.). Rzeczywistością jest dla niego Bóg, Kościół jest upostaciowaniem i stwierdzeniem boskości na ziemi. Na wszystko patrzy on pod kątem tej rzeczywistości jedynej, w jej świetle nie widzi on w Rosji wroga swej Ojczyzny, lecz zbłąkane, biedne i cierpiące dziecko tego Kościoła Bożego, którego nie przemogą bramy piekielne... Modli się więc za Rosję na Syberji, czuje w duszy bezustanne dążenie sprowadzenia Rosjan na łono prawdziwego Kościoła. Nigdy nie odzywa się o Rosji niechętnie, przeciwnie często w listach do przyjaciół znajdują się urywki i zdania, pisane w języku rosyjskim: „pomnitie, czto żiwiom waszimi molitwami, swoih mało pribawlajem". Może być, że był to oddźwięk wspomnień czasów niewoli, czasów młodości, bujnej swobody, wielkiej radości ducha. Nigdy w tych wspomnieniach nie znalazła miejsca gorycz i nienawiść. Zdaje się nie znać, nie wiedzieć, że są takie uczucia. Zna i pamięta tylko jedno — modlitwę. Modlitwę ma tylko na ustach wobec tej Rosji, która zachmurzyła jego lata dziecinne, zmroziła młodość, pognębiła wiek męski, zdeptała Ojczyznę, rozdarła rodzinę. A jednak nie był dla swoich obojętnym, tylko patrzał na wszystkie ludzkie poczynania z wyższych pięter świadomości ludzkiej, widzącej wyżej i sięgającej dalej.

Lecz pozornie on, który mówił, że nie krwi, lecz potu trzeba Polsce, dojrzały, wszechstronnie przygotowany do pracy twórczej, czyżby się cofnął od warsztatu opuszczonego, który tej pracy ręki i ducha najbardziej potrzebował?

Był on przecież pod pewnym względem jak najzupełniej człowiekiem swojego czasu. Choć niezmiernie wrażliwy, żyjąc głębokiem życiem wewnętrznem, był jednak ten pogrobowiec i dziedzic epoki romantycznej jak najzupełniej pozbawionym cech romantyzmu. Był dzieckiem swego czasu, pozytywistą, realistą w najściślejszem tego słowa znaczeniu, chociaż jego pozytywizm inny miał cel i innemi do tego celu zmierzał drogami, jak drogi tych, których się zwykło pozytywistami nazywać. Dlatego właśnie, że był pozytywnym realistą, poszedł do klasztoru i dlatego, że był pozytywnym realistą, wybrał Górę Karmelu.

Nie pogrążył się w chwiejnym intelektualiźmie, którego zawiłe, kunsztowne, a nierzadko karkołomne drogi tak często podkopują i wysuszają każde żywsze uczucie, każde gorętsze poruszenie duszy i woli. Uznawszy raz, jako fakt objektywny i prawdę niewzruszoną, istnienie nadprzyrodzonej Rzeczywistości, Boga, do niej wszystko niezmiennie odnosił. Nie był intelektualistą. Trzeba — pisał — „prosić Boga o poznanie prawdy, nie jak sami ją chcemy widzieć, ale jak Bóg chce, abyśmy ją widzieli, nadto prosić o zgadzanie się z wolą Bożą, nawet gdy doświadczamy wewnętrznych rozpaczy. Dzisiaj doświadczamy, jutro ona minie, a pojutrze, może i prędzej zamkniemy powieki". *Pax animae — silentium. Cherchons Dieu seul et nous arriverons chacun de nous à ne voir dans tout ce qui n'est pas Dieu, „un rien"*. W tych kilku wierszach mieścił się cały program życiowy nietylko tego, co był Józefem Kalinowskim, ale i Ojcem Rafałem. Bóg był dla niego prawdą, całe życie chciał dążyć do poznania tej jedynej prawdy objektywnej. Dla jego duszy prostej i samotnej najprostszą drogą był klasztor, najbliższą rodzina z Góry Karmelu. Dlatego tą drogą poszedł i wszedł w tę rodzinę.

Jego program życiowy był programem przedewszystkiem życia indywidualnego, nie społecznego. Chodziło mu o urzeczywistnienie w sobie ideału przewagi ducha nad materją. Kuźnią takiej przewagi jest Góra Karmelu i dlatego Kalinowski tam się znalazł. Tę jednak szkołę wielkich dusz zapragnął przenieść na swoją ojczystą ziemię. Hetmanili ongiś Kalinowscy w czynie zbrojnym na ziemiach polskich,

O. Rafał stał się hetmanem nowego duchowego hufca w ukochanej ojczyźnie.

Gdy się czyta jego listy luźne, na stacjach lub kolejach, w przerwach między dwoma pociągami pisane notatki, uderza poczucie nieskończenie wielkiego ciężaru, jaki ten człowiek, tak prosty, tak głęboko pokorny dźwigał na sobie. Wierny syn św. Jana od Krzyża, syn, którego dewizą było: *Dieu seul pour témoin, Jésus Christ pour modèle, Marie pour soutien et puis Rien, Rien qu'amour et sacrifice,* [1]) pyta: „Wieczność, wieczność, czy będzie ona w chwale, czy w wiecznem odrzuceniu od Boga". Bezustannie ma na myśli owo światło prawdy istotnej, które ostatecznie, nieodwołalnie prześwietla dusze ludzkie. Chciał prawdy przedewszystkiem w stosunku do siebie. 27 kwietnia 1891 r. pisze do bratowej:

„Doskonale rozumiem zwrot Twój w tę stronę, gdzieś wylała, kierowana łaską Bożą, wnętrze Twego serca, ale pamiętaj na to, żem człowiek śmiertelny, a co jeszcze bardziej, uległy i ulegający przewrotności natury ludzkiej; mówię to n i e z p o k o r y, ale tylko widząc ogrom nędzy mojej, napróżnobym się z tej ostatniej otrząsać chciał lub oczy zamykał — prawda zostaje zawsze prawdą. To wszystko zatem, co w pięknie Twej własnej duszy wymarzyłaś o doskonałościach moich, niech się lepiej teraz rozwieje, aniżeli ma się rozwiać wtedy, kiedy otworzą się sumienia wszystkich przed sądem Bożym. Jeżeli Bogu się podoba, aby Ci się nasuwała myśl o mnie w czasie modlitwy, to chyba dlatego, abyś Ty dla mnie upraszała o zmiłowanie za nadmiar przestępstw moich. Wówczas spotykamy się zawsze w Bogu, który jest Dobrem Najwyższem, Pięknem Istotnem i wszelką Prawdą. Niech więc daleko będzie od Ciebie myśl inna co do mnie jak tylko ta, która wydała westchnienie: „Jezu miłosierdzia"

Myśl jego zdaje się jakby stale przebywać na stromych grozą *fremendum mysterium* boskości spowitych szczytach Karmelu. Z tych szczytów, jak z górskich przełęczy, rozświetla się przed nim horyzont nieskończony. Z górskich szczytów spoglądał na siebie O. Rafał. Pytanie: „Wieczność, wieczność, czy będzie ona w chwale, czy w wiecznem odrzuceniu od Boga" zawisło nietylko na jego ustach, ono drżało w jego duszy nieustannie. „Widocznie wolą Bożą

[1]) „Jedynie Bóg jako świadek, Jezus Chrystus, jako wzór, Marja, jako wspomożenie, i później Nic, Nic, jak miłość i poświęcenie".

jest, aby po trudach ziemskiego życia, pisze, spotkać miał Przewielebność Waszą w niebie, przeszkoda jedna i tu jednak zajść może, jeżeli Bóg zawrze wnętrzności miłosierdzia Swego, a według surowości, sprawiedliwości Swej sądzić mnie zechce i drzwi od nieba zawrze". (1900 r.) Pytanie to dręczyło siedemdziesięcioletniego starca. Znalazł jednak na nie odpowiedź w miłości, która jedynie zmazać może tragiczne napięcie wypływające z poznania rzeczywistości ludzkiej niewystarczalności i poznania Najwyższej Rzeczywistości Bożej. „Uznawać wolno, ile się podoba, własną nędzę, lecz niewolno ciągle w nią się wpatrywać. — Wpatrywać się wolno tylko w Rany Zbawcy naszego i w nich tę nędzę składać. *Credo, Spero, diligo, doleo"!* (16/II 1903 r.).

Co dziwnem jest, co uderza w życiu Józefa Kalinowskiego to, że wtedy gdy przebywał na dnie materjalnej i moralnej nędzy, w katordze syberyjskiej dusza jego skąpana była w świetle pokoju i radości, a dziesiątki lat później, gdy znalazł się wśród swoich, blisko rodziny, którą tak czule i tak wiernie kochał, w ciszy klasztornej do której dążył, dusza jego uginała się i łamała w cierpieniu i w bólu. Wprawdzie z rodziną niewiele przebywał... Nie zaprzątaj sobie głowy — pisze do kogoś z niej — niepotrzebnemi myślami spędzenia lata wspólnie; ja jestem „więźniem w Chrystusie Panu i w tym stanie wszystko moje; odłóżmy całe nasze szczęście i wesele do wspólnego wesela w wieczności szczęśliwej w Bogu. Prośmy Boga przedewszystkiem o pragnienie życia tylko w Nim i z Nim, a napewno tam się spotkamy. Nie wiem nawet, czy choć raz jeden zobaczyć się będziemy mogli" (14/V 1891 r.). A jeszcze przedtem 8/VII 1886 r.: „Oddano mi list Twój, żeście mi nie pisali o zgonie ś. p. Karolka całkiem się nie dziwię; jak za życia jego tak i dzisiaj nic więcej pomocnym Mu być nie mogę, jak tylko modlitwą". Spokojna i głęboka rezygnacja przemawiająca w urywanych wyrazach w pozostałych listach nie była jednak przyczyną tego wielkiego cierpienia, które nieczęsto, ale tem głębiej, tem dotkliwiej z jego słów przemawia: „Jeszczem we Lwowie, skąd radbym już się wyzwolić, ale widocznie Bogu się podoba rozmaicie mnie doświadczać; doświadczać nie tyle zewnętrznemi wa-

runkami tutejszego pobytu — obecnie te mam najlepsze — albo lepiej — Siostry zakonnice, które tu się znajdują i szukają przeze mnie pomocy duchownej, są tak święte i pełne zaparcia się dusze, wobec których powinienem płonąć ze wstydu; otóż nie z zewnątrz mam do cierpienia, ale wewnątrz tyle mam walki do znoszenia, że napróżnobym starał się słowem, czy pismem wyrazić, ile w duszy cierpię". (24/X 1891 r.).

Kochano go więc i czczono w zakonie, on sam podziwem i tkliwą opieką duchową otaczał powierzone swej pieczy zakonnice. „Podziwiać trzeba wesołość, albo raczej wesele duszy tych kilku zakonnic, które świat porzuciwszy, zapierając się siebie z woli własnej, Bogu siebie w ofierze złożyły, za grzechy nasze pokutują krzyż swego cierpienia z krzyżem Zbawiciela jednocząc".

Żadna więc zewnętrzna przyczyna nie była źródłem jego cierpień. Czczony i kochany, sam kochał swe otoczenie; zewnętrzna praca jego rozwijała się, powstawały coraz to nowe domy polskiego Karmelu, prace jego nietylko się pogłębiały, ale i rozszerzały. A jednak każde nowe zadanie było ciężarem dla tego, który pragnął tylko skupienia i ciszy, który w r. 1882 po otrzymaniu święceń kapłańskich pisze: „Potrzeba, aby modlono się za mnie, abym był więcej skupionym w Bogu i nie szukał gdzieindziej swego szczęścia i nadziei jak w świętem Sercu Jezusa, nie oglądając się ani na prawo, ani na lewo". Każda nowa godność zakonna jest mu nowem cierpieniem; gdy zostaje przeorem klasztoru w Czernej, pisze: „Spadł na mnie nowy ciężar, wyjechać muszę z Wadowic dla objęcia obowiązku przeora w Czernej. Módlcie się za mną Wy i dziatki Wasze (2 maj 1894 r. Wadowice). Wreszcie w liście, pisanym 29/VII 1897 r. szczególnie głęboko pozwala wejrzeć w swe życie wewnętrzne: „Spodziewałem się, że coś ważniejszego nastąpić musi prędko, doświadczyłem już kilkakrotnie w życiu, że szatan, gdy najbardziej i szczególniej mi dokucza, a to miało miejsce właśnie teraz, przygotować się wówczas muszę, że coś zajdzie takiego, w czem winienem się starać o łatwiejszy przystęp do Boga, dla możności wyproszenia sobie czy komuś wiecznej łaski; mąci więc zły duch wówczas moją duszę, w bu-

rze straszliwe wewnętrzne mnie ciska. Módl się za nami... Co do piekła, najmilsza Siostro, gdy się spojrzy na Boga i na niestałość własną, strach mnie ogarnia, że niewiernie Mu służę. Tak mało Boga miłuję, tak brak ducha pokuty, szczególniej umartwień wewnętrznych, taka chwiejność jeszcze w kierunku ziemskim i stworzenia, ale to nietylko od spowiedzi odstraszać nie może, ale przeciwnie do tego trybunału łaski jeszcze zwracać winno, gdyż łaska Boża do zbawienia jest koniecznie potrzebna".

Człowiek, który tak pisał, był aż do okrucieństwa surowym dla siebie. Nieugięty stróż reguły zakonnej, przestrzegał jej przedewszystkiem w stosunku do siebie, lecz czynił ponad to i czynił więcej. Małomówny, nigdy z nikim o swojem życiu nie mówił, tylko przypadek wydobywał na jaw nieugiętą surowość tego życia. Był zawsze fizycznie wątły, nawet słabowity, często na zdrowiu zapadał; „zdrowie liche, a ja sam jeszcze lichszy", pisze; lecz będąc przeorem w Wadowicach, latami całemi, kilkakrotnie w ciągu tygodnia, bez względu na słotę i zimno, w lichem odzieniu, przed świtem szedł długie kilometry, by ranną Mszę odprawić u Karmelitanek w Krakowie i spowiadać siostry zakonne. Później, gdy objął inne stanowisko, wzdragał się naznaczyć w tych czynnościach następcę po sobie, gdyż sumienie mu nie pozwoliło wskazać kogoś innego na ciężki trud, który sam ponosił. Siostry Karmelitanki z ulicy Łobzowskiej w Krakowie jeszcze dziś opowiadają, jak w czasie wizytacji klasztoru ojciec prowincjał zabawiał się wyrywaniem pokrzyw w ogrodzie klasztornym, jak po długich godzinach służby w konfesjonale, zgłodniały i zziębnięty, piołunem zaprawiał swój posiłek.

Zewnętrzna, średniowieczna asceza była u niego tylko odbiciem stokroć większego wewnętrznego zaparcia się siebie. Już w nowicjacie nie chciał czytać, ani pisać listów, a w zaraniu swego kapłaństwa (22/XII 1882 r.) prosi: „W modlitwach waszych zechciejcie prosić dla mnie o dar szukania cierpienia i o łaskę chęci cierpienia dla Boga". Prośba została wysłuchana, stało się jak prosił w innym liście „śmierć się zbliża, zbliżajmy się do Boga przez cierpienie" (20/XII 1892 r.), nietylko cierpiał, ale otrzymał dar szukania

cierpienia; nietylko zewnątrz, ale wewnątrz zwalczył samego siebie. Gdy pod koniec życia do złożonego ciężką niemocą przybył jedyny jego brat, przyjął go mile, lecz odprawił rychło z powrotem.

Jakże trudno jest pomyśleć, że te czyny nieugiętej ascezy tak zbliżone do życia wielkich mnichów Tebaidy, miały miejsce tak niedawno przed kilkunasty zaledwie laty, jakże je inaczej wytłómaczyć u tego człowieka oględnego, ostrożnego w sądach i wyrazach, człowieka dużej kultury, jak tylko nieskończoną miłością Boga nieskończonego, Miłością, która tak ogarnęła, wypełniła i rozpaliła jego duszę. że oddawszy jej wszystko, całą swoją myśl, całą swoją wolę, wszystkie swe uczucia, i wszystkie swe czyny, nie mając nic więcej do dania, zapragnął jeszcze oddać swoje „ja" fizyczne i przez zewnętrzne umartwienie sobie samemu tego oddania dowodzi.

Życie na tym poziomie nie jest rzeczą łatwą. Jest może najgłębszym dramatem, który rozgrywa samotna dusza ludzka, którego jest jedynym aktorem, w którym walczy o prawdę najwyższą, zdobycie swej wartości istotnej, swego, sobie właściwego wyrazu jedynego. To wszystko jest walką świętości, najcięższą walką życia. Ojciec Rafał Kalinowski, człowiek małomówny, nigdy nie mówiący o sobie, zdradził jednak, jak ciężką była ta walka. Jak najszczerszy krzyk duszy brzmią te słowa z listu do bratowej z dn. 11. VI. 1892... „Kiedy wierzący i praktykujący muszę być w ciągłej bojaźni o utratę zbawienia, cóż mówić o niewierzących, lub wierzących, ale niedbających? Co zaś do mnie, z jaką trudnością, a nieraz i zdradą nosiłem i noszę te kajdany walki duszy z zewnętrznemi i wewnętrznemi trudnościami. Boże mój, myślę sobie, jak to łatwo pisać w Najsłodszem Sercu Jezusa i Marji, ale jak trudno umiłować te więzy, które jedynie moje biedne serce mogą do tych przykuć serc". A w innym liście słowa, które niosą ze sobą jakby skupienie, ciszę i chłód rozdrganych w słońcu tchnień krużganków klasztoru: „Sami w zaciszu nawet dzisiaj w uroczystość Bożego Ciała zostajemy i radzibyśmy zacisze i do wnętrza dusz wprowadzić, ale nie tak to łatwo".

Lecz właśnie to, że było O. Rafałowi trudno, zbliża go do nas, czyni, że możemy go lepiej poznać, więcej zrozumieć, bardziej ukochać. Inaczej zbyt daleką, zbyt groźną, zbyt z jednej bryły wykutą, zbyt surową byłaby ta postać, zgubiona na krawędzi dwóch wieków najbardziej wybujałej materjalistycznej kultury.

Skupiona, spokojna i zamyślona asceza przemawia z twarzy jedynego pozostałego po Ojcu Rafale portretu, ona jest istotnym wyrazem jego ducha... A jednak, gdy przyjrzeć się bliżej, jakże łagodnieje, jak się rozświetla, jak się do nas zbliża mnich jakby z innego pochodzący świata. Jak potrafi wytwornie dziękować: „Przed chwilą przyniesiono tak wykwintne dary *et d'un goût, plein de charme*". Jak pamięta o dawnych towarzyszach wygnania i niewoli, jak czułą, młodzieńczą prawie miłością otacza swoją rodzinę, jak łagodnym i cierpliwym, jak ogromnie dobrym jest w codziennem pożyciu. Jest przytem zawsze niezmiernie prosty, zupełnie opanowany, doskonale spokojny, zawsze jest sobą.

Pozornie nagromadzeniem sprzeczności zdaje się być ta postać, w której myśl kontemplacyjna kojarzy się z czynem, najpłomienniejsza miłość z pewnym chłodem słowa, nieugięte wyrzeczenie i asceza z pogodą, surowość ducha z wytwornością formy. Jego pobożność jest prosta i spokojna. Nie zna on żadnych wizyj, ekstaz i uniesień, zna tylko miłość i poświęcenie i wie, że „przez krzyż niebo zostało otworzone, przez krzyż do nieba wejście".

Poszedł więc swoją własną samotną, cichą drogą, dźwigając swój krzyż na stromej drodze Góry Karmelu. Na tej drodze znalazł najwyższy wyraz istoty swego ducha, który z dawnego oficera armji rosyjskiej, wątpiącego, wreszcie z cichego zakonnika uczynił ręką Bożą wykutą, spiżową, dostojeństwem ciszy i skupienia otoczoną postać O. Rafała Kalinowskiego, postać tak pełną powagi, że nawet mówienie o niej zdaje się być naruszeniem tego majestatu Świętości Nieskończonej, która może przez jego duszę do świata przemówiła.

Dr. Eleonora Reicher.

Prace historyczno-literackie w r. 1926.

(Ciąg dalszy)

5. Mickiewicz.

(Bibljografja, inedita, materjały, prace syntetyczne, przyczynki).

Zaczynamy od kwestyj bibljograficznych jako podstawy wszelkich prac. Pierwszorzędną pozycją jest w tym zakresie skromnie tak nazwana „gawęda bibljofilska" Aleksandra Semkowicza p. t. *Wydania dzieł A. M-a w ciągu stulecia. O wydaniach oryginalnych ogłoszonych za życia poety, 1822—1855. Lwów, Książnica-Atlas.* Książka ta, napisana z ujmującym pietyzmem, bardzo skrupulatna, a przytem wytworna, jest czemś u nas jedynem w swoim rodzaju. Żaden dział naszej literatury, oprócz wspaniale opracowanej przez Badeckiego „literatury mieszczańskiej", nie mówiąc o poszczególnych poetach, nie posiada bibljografji, któraby tak szczegołowo zajęła się i zewnętrzną szatą wydawnictw, jak to uczynił p. Semkowicz w długim szeregu najwierniejszych podobizn. Autor nie poprzestał jednak na samym opisie bibljograficznym. W książce jego zawarta jest historja zarówno powstania każdego z wydań jak i dalszych losów nakładu, przez co otrzymaliśmy informacje, rzucające światło i na życiorys Mickiewicza i na stosunki kulturalne jego epoki. Obok szczegółowego zebrania wszystkiego, co w tym zakresie ogłoszono, autor sam dodał kilka wiadomości. Rewelacją jest dokładna historja tajnych druków mickiewiczowskich z r. 1833 (z których najważniejsze są „Księgi pielgrzymstwa"), drukowanych rzekomo w Awinjonie i w Paryżu, w rzeczywistości zaś we Lwowie w drukarni Zakładu Ossolińskich. Podobnie względy na cenzurę sprawiły, że część nakładu „Giaura", wydanego w Paryżu 1835 r., otrzymała na karcie tytułowej fałszywą wiadomość, jakoby była drukowana we Wrocławiu 1829 r. Wrocław był mniej podejrzany dla władz zaborczych, niż Paryż emigrancki. Znamiennem dla nastrojów politycz-

nych było znowuż wydrukowanie w r. 1848 we Lwowie „Ody do młodości" z ironicznem pożegnaniem cenzury po polsku i po niemiecku jednocześnie. Wszak nastało — mówi autor — braterstwo ludów! Podobnych wiadomości jest w książce więcej. Świadczą one o ogromie włożonego trudu.

Przechodzimy z kolei do ineditów.

Najobszerniejszy z autografów Mickiewiczowskich pozostaje dotychczas w rękopisie. Są to, obejmujące 240 stronic, zapiski i notaty Mickiewicza do jego wykładów lozańskich. Oprócz tych notat zachował się sekstern nieznanego słuchacza, oddający treść wykładów sucho i fragmentarycznie. Wszystkie te materjały przechodziły z rąk do rąk, a w ostatnich latach przewiezione do kraju, dozwoliły na odtworzenie zarówno treści, jak do pewnego stopnia i charakteru naukowej pracy wielkiego poety, który dzięki historjozoficznemu ujmowaniu swego przedmiotu i tu swego sztandaru poetyckiego nie zdradził. Trudnej pracy rekonstrukcji podjął się prof. Jerzy Kowalski i po dwuletniej pracy przygotował do druku trzy tomy, które ze względu na swój ściśle naukowy charakter dotychczas nie znalazły nakładcy. Uczony przygotował do druku w trzech równoległych kolumnach: 1) wierny odpis zachowanego materjału, 2) rekonstrukcję wykładów, 3) przekład na język polski. Całość poprzedził rozprawą, poświęconą przygotowaniu filologicznemu Mickiewicza, a związku z tem historycznemu obrazowi filologii polskiej, oraz przedstawieniu historji wykładów i wszechstronnej, wyczerpującej ich charakterystyce. W tomie trzecim zebrał wkońcu wszystkie świadectwa współczesne o wykładach i zestawił rozumowaną bibljografję oraz źródła. (Por. autoreferaty J. Kowalskiego w „Sprawozd. Akademji nr. 5 i w „Ruchu liter." nr. 3).

Spuścizna Mickiewicza wzbogaciła się przez ogłoszenie kilku nieznanych fragmentów i listów. Niezauważony dotychczas autograf części XI księgi *Pana Tadeusza* odnalazł w Archiwum Mickiewiczowskiem w Paryżu dr. Łucki i ogłosił zeń opis wschodu słońca, różniący się od drukowanego mniejszem wykończeniem stylowem i końcową refleksją moralno-religijną, której w druku wcale niema. (Ruch liter. nr. 4). Tekst noty, podyktowanej przez Mickiewicza Aleksandrowi Chodźce z żądaniem zwrotu dla celów kultu Panteonu paryskiego, w którym poeta pragnął widzieć zjednoczone w modlitwie wszystkie wyznania katolickie, ogłosił w „Nowych wiciach" A. Górski. (Przekład polski tej noty znany był z „Żywotu A. M." Wł. Mickiewicza). Niezupełnie pewnie można przypisywać Mickiewiczowi wiersz p. t. *Pożegnanie,* którego tekst ogłosił prof. Pigoń za wileńskiem pismem „Radegast" z r. 1834. Prof. Pigoń powołuje się na świadectwo A. H. Kirkora, redaktora „Radegasta" i Michała Grabowskiego, a nadto czerpie argumenty z analizy samego utworu. Za czas powstania wiersza uważa chwilę wyjazdu poety z Litwy na wygnanie w r. 1824.

Z nieznanych listów M-a ogłoszono następujące: prof. Kleiner wydrukował 3 listy Mickiewicza i 1 list Ad. Czartoryskiego do Cousina w sprawie nominacji poety na katedrę literatur słowiańskich. Oświetlają one rozstrzygającą niemal rolę Czartoryskiego w wyborze Mickiewicza na tę katedrę i dają obraz układów z poetą w tej sprawie. [1])

Bardzo cenna jest serja listów Mickiewicza do Micheleta, ogłoszona częściowo w „Le monde slave", nr. 8, częściowo w „Revue des études slaves", nr. 1/2, przez prof. Z. L. Zaleskiego. Obejmują one lata 1840 do 1851 i są przeważnie odpowiedziami na listy Micheleta, znane już dawniej z Korespondencji Mickiewicza. Wraz z niemi i z komentarzem prof. Zaleskiego oddają wyczerpująco i w żywych barwach interesujący obraz tej przyjaźni.

Pierwszorzędna jest wartość listu Mickiewicza do Krasińskiego, odnalezionego przez prof. Ujejskiego w spuściźnie po Aug. Cieszkowskim. List ten, którego datę wydawca ustala na 14 maja 1844 r., jest wezwaniem Krasińskiego do towianizmu i miał zastąpić ustną wielką rozmowę, na którą Krasiński nie mógł się stawić. Treść listu i objaśnienia wydawcy są znakomitym komentarzem do późniejszego stosunku Mickiewicza i Krasińskiego, którego tak rewelacyjne przedstawienie dał prof. Kallenbach w swoim *Towianiźmie na tle historycznem.* [2]).

Cenna ta praca, drukowana od roku 1924 w „Przeglądzie powszechnym", została wydana w r. 1926 w odbitce, co pozwala lepiej ogarnąć jej całość, do której jeszcze powrócimy. Narazie zajmuje nas przedewszystkiem naczelna pozycja tej pracy, jaką są obszerne wypisy z listów Zygmunta Krasińskiego do Delfiny Potockiej, pisanych pod świeżem wrażeniem rozmów z Mickiewiczem w Rzymie w roku 1848, chwytających bezpośrednio tak wogóle rzadkie wypowiedzenia się wieszcza na tematy najgłębiej go obchodzące i to jeszcze w najdramatyczniejszej w życiu jego chwili. Listy te, umiejętnie wyzyskane przez autora, oprawione w bogate ramy historyczne, są prawdziwym skarbem.

Listy Krasińskiego wnikają w głąb duszy Mickiewicza w okresie towianizmu. Takich błysków reflektora spotykamy mało we wspomnieniach syna jego, który, mimo młodego wieku, przejmował się, ile mógł, ideałami swego ojca. Mamy natomiast w *Pa-*

---

[1]) Por. „Przegl. Współcz." nr. 55 i 57. Dwa z tych listów były drukowane, jak zwrócił uwagę dr. Dobrowolski, w dziele Barthelemy Saint Hilaire p. t. Victor Cousin, 1895.

[2]) Wśród ineditów Mickiewiczowskich należy zwrócić jeszcze uwagę na ogłoszone w dopełnieniach monografji prof. Kallenbacha. Z nowych wydań znanych już pism M-a poza wydaniami kilku z nich w „Bibljotece polskiej" niema nic do zanotowania. Nader interesujące wiadomości o poczynionych pracach przygotowawczych do wydania sejmowego zawiera wywiad z A. Górskim w „Wiadomościach liter." nr. 19.

miętnikach Władysława Mickiewicza (Tom I, Kraków, Sp. wyd.) bardzo żywy obraz bliższego i dalszego otoczenia wieszcza w ostatnich latach jego życia, oddychamy tam gorączkową atmosferą emigracyjną. Przybliża nam ten tom bardzo postać poety i bliskich mu ludzi; mimo wad kompozycji, mimo powtarzania czasem rzeczy nie nowych, jest cenny, jako kopalnia charakterystycznych szczegółów, trafnych spostrzeżeń, nieznanych wiadomości. O wiele bardziej zwarty, niż „Pamiętniki" jest artykuł Wład. Mickiewicza p. t. *Moja Matka* („Przegl. współcz." nr. 52—56), który z szacownym pietyzmem synowskim, a przytem z godnym uznania objektywizmem, przedstawia postać żony poety, kobiety prawdziwie wielkodusznej. Wydobyte na jaw urywki jej korespondencji z rodziną, zwłaszcza z siostrą, Franciszkową Malewską [z której córką ożenił się później Wład. M.], przynoszą niejeden szczegół do życiorysu poety, a nadewszystko pozwalają odczuć ton domu rodzinnego Adama, przechowany również w wiernej i świeżej, nawet w późnej starości, pamięci jego syna. [1])

Wśród prac o Mickiewiczu zajmuje od lat trzydziestu pierwsze miejsce monografja prof. Kallenbacha, która szerzy i umacnia kult mistrza. W roku 1926 wyszło 4-te wydanie dzieła, upiększone i wygładzone, a nadto rozszerzone dość znacznie wynikami badań cudzych i własnych autora. [2]) Do pierwszych należy ustęp o wykładach lozańskich, włączony na podstawie rękopiśmienmego dzieła prof. Kowalskiego, do drugich, m. i., liczne fragmenty pism M-a, ogłoszone w dodatkach. Znakomitej monografji poświęciłam recenzję w grudniowym zeszycie „Przeglądu". Nie chcąc powtarzać tu szczegółowych zestawień właściwości nowego wydania w porównaniu z dawnemi, do niej odsyłam czytelnika.

Dokoła monumentalnej pracy prof. Kallenbacha można zgrupować większe i mniejsze przyczynki do życia i twórczości literackiej autora „Pana Tadeusza". W jego „uroczy kraj dziecinnych" wiedzie nas publikacja p. t. *Nowogródzkie* (*Praca zbiorowa,*

---

[1]) Pamiętniki Wł. M. są też kopalnią szczegółów o szeregu interesujących ludzi lat 1838—1861, zawierając obok cudzoziemców sylwetki wielu znajomych Adamowi Mickiewiczowi Polaków, jak Ignacy Domeyko, Fr. Grzymała, Seweryn Goszczyński, Al. Chodźko, Dembiński, Dwernicki, Sadyk-Pasza i jego żona (Ludwika Śniadecka) i in. — Materjały do biografji Mickiewicza stanowią nadto: ogłoszone przez W. Borowego fragmenty z korespondencji Coopera, potwierdzające wiadomość o znajomości M-a z powieściopisarzem amerykańskim („Ruch literacki" nr. 5) i liczne fragmenty z listów Justa i Karoliny Olivier, dobrych znajomych A. M-a z Lozanny, przynoszące nieznane szczegóły życia poety, ogłoszone przez J. Oliviera, za pośrednictwem prof. J. Kowalskiego w „Pam. lit."

[2]) Kallenbach Józef. Adam Mickiewicz, wyd. IV zwiększone, ozdobione 9 ilustr. T. I, t. II, Lwów-Warszawa-Kraków, Nakł. Ossol., 1926.

wydana staraniem Tow. Krajoznawczego pod redakcją W. Borowego, Warszawa, 1926.=Ziemia nr. 10/12 z r. 1925), a w szczególności prześliczne zdjęcia fotograficzne Bułhaka i artykuł W. Borowego *Nowogródczyzna Mickiewicza.* Autor, ze zwykłą sobie dokładnością, mając w pamięci wszystkie wypowiedzenia się Mickiewicza i jego współczesnych o tych stronach, oprowadza nas po miejscach uświęconych wpomnieniami autora „Pana Tadeusza" i liryków lozańskich, szukając wkońcu podobnie, jak inni napróżno, Soplicowa.[1]) Autor nie zapomniał podkreślić przedziwnego sentymentu okolic nowogródzkich, które i dla wielu Polaków z innych stron stały się krajem lat dziecinnych, bo budzą wspomnienia pełnej uroku, pierwszej lektury arcypoematu.

R. Blüth wybrał sobie temat wdzięczny i ciekawy, a mało dotychczas wyzyskany, zajmując się stosunkiem M-a do romantyków rosyjskich. Po artykułach o osobistych stosunkach, drukowanych poprzednio w „Przegl. Warszawskim", ogłosił obecnie rzecz p. t. *Mickiewicz wobec ruchu literackiego w Rosji w okresie 1826—29. Rozdz. I. (Pam. lit.).* Zestawia tu: a) wzmianki o M-u i próby przekładów jego dzieł w czasopismach w okresie jego pobytu w Rosji i b) stwierdza, że Mickiewicz istotnie współpracował w „Moskiewskim Telegrafie" Polewoja, gdzie jest jego artykuł o Karpińskim.[2]) Podobną pracę dla innego terytorjum ogłosił P. Bańkowski p. t. *Na marginesie mickiewiczowskiej bibljografji.* (*A. Mickiewicz w prasie paryskiej przed r. 1831*) (*Pam. lit.*); omawia tu niezauważone artykuły o Mickiewiczu w czasopismach francuskich, głównie w „Revue encyclopédique". S. Pigoń napisał artykuł p. t. *Mickiewicz wobec spisków galicyjskich w r. 1883* (*Myśl Narod. 17*) tłumacząc rzekomą jego dwulicowość.

Poważną źródłową wartość posiada artykuł opracowany przez redakcję „Nowych Dróg" (w nrze 3) na podstawie rękopisu prof. Pigonia, mającego stanowić wstęp do jednego z tomów wydania sejmowego, tego mianowicie, które obejmie streszczenia i notaty przemówień M-a z lat 1842—1848. Artykuł zatytułowany niezbyt może trafnie *Program moralny Towianizmu* jest właściwie historją działalności Mickiewicza na czele Koła. Poeta miał tu upragniony rząd dusz i prowadząc braci do „realizacji", tego klucza otwierającego tajemnicę, zdaniem prof. Pigonia, apostolskiego rozmachu Towiańczyków, wykazywał niezwykłą sprężystość i żarliwość. Artykuł przedstawia ewolucję wskazań ideowych

[1]) Stosunkowo najwięcej przypomina je Cząbrów Uzłowskich (gdzie dziad macierzysty Mickiewicza był oficjalistą), jak to zaznaczył już prof. Kallenbach.

[2]) Nie znajdujemy daty wydrukowania; jak się zdaje w artykule p. Blütha zostało wypuszczonych kilka wierszy druku na str. 410. — Lo Gatto ogłosił artykuł p. t. „Storia di una amicizia letteraria (M. e Puskin) w „Europa Orientale" nr. 1.

Mickiewicza i obmyślanych przez niego środków realizacji, tłumaczy powody zerwania z Towiańskim, wchodzi w przyczyny upadku towianizmu, wyłącznie prawie wewnętrzne i określa wartość tego prądu w sposób gorący, lecz naogół bezstronny.

A. Zieleńczyk w artykule o charakterze syntetycznym *Mickiewicza prawdy żywe* (*Przegl. filoz. nr. 3/4*) zaczyna od stwierdzenia, że nie można mówić o filozofji M-a, gdyż dążył on w swojej pracy nie do ustalenia poglądu na działanie, lecz do działania samego. Dążył nie do prawdy, która coś konstatuje, lecz do prawdy, która coś wytwarza, przeciwstawiał „prawdę żywą" „prawdzie martwej". Nie dbał o teorję, lecz o modłę życia. Stąd jego przeciwstawienie się filozofom. Treść prawdy żywej M-a to — czyn społeczny, drogą do niego — bohaterstwo. Prawda żywa M-a zlewa się z ideałem etyki chrześcijańskiej. Łączenie jej z hasłami Rewolucji francuskiej jest przez autora słabiej uzasadnione. Praca, będąc do pewnego stopnia konstrukcją myślową, jest przez to może jednostronna.

Przechodzimy do prac poświęconych specjalnie twórczości literackiej M-a. Całokształt jej ma na myśli G. Korbut, gdy nawołuje do zbadania języka Mickiewicza (Pam. IV Zjazdu hist.). Wielkim obszarem dzieła Mickiewicza zajmuje się też H. Schipper w obszernej i ważnej rozprawie p. t. *Sentymentalizm w twórczości Mickiewicza* (*Lwów-Warszawa, Ossol. = Badania literackie t. 2*). Autor zaczyna od określenia sentymentalizmu jako terminu psychologicznego, w przeciwstawieniu do emocjonalności namiętnej (idąc za wzorem artykułu O. Ewalda „Die Sentimentalen" w „Oester. Rundschau"), poczem stara się zdefinjować sentymentalizm, jako termin historji kultury i dochodzi do wniosku, że sentymentalizm doby Oświecenia nie może być uważany za świt romantyzmu, ale że przeciwnie różni się od romantyzmu nie ilościowo, lecz jakościowo, gdyż przedstawiając uczuciowość jak najbardziej odprzedmiotowioną, harmonizuje właśnie z umysłowością Oświecenia, skłonną do abstrakcji, typów i uogólnień. Zastanawia się autor następnie nad szeregiem utworów, uważanych powszechnie za sentymentalne, charakteryzuje przełom romantyczny, bada recepcję sentymentalizmu w Polsce, by przejść nakoniec do twórczości Mickiewicza, którą analizuje tylko do „Konrada Wallenroda", będąc zdania, że później śladów sentymentalizmu u Mickiewicza nie spotykamy. Rozprawa bogata w treść, naogół dobrze skonstruowana, chociaż w szczegółach grzeszy nieraz rozwlekłością, niepotrzebnym nadmiarem cytatów (n. p. z Volkelta na stronie 29, nie wykracza naogół poza temat. Wyjątek stanowi analiza „Dziadów", w której, z dobrze uzasadnionych powodów, występuje autor z nową hipotezą co do stosunku poszczególnych części: uważa mianowicie część I i IV za należące do jednej koncepcji, część II zaś do zupełnie

innej i próbuje zrekonstruować fabułę. Zajmuje go też inny problem: czy mianowicie jest w „Dziadach" „naprawdę ujemny osąd tego potężnego uczucia" i odpowiada na to pytanie przecząco, twierdząc, że przestrogi na końcu to tylko konwencja literacka. Sądzę, że dość tych próbek dla okazania, jak autor stara się każdą kwestję samodzielnie przemyśleć i jak zajmuje w stosunku do każdej rewizyjne stanowisko. Metoda jego przytem polega na tem, że stawia naprzód problem, odpowiada nań hipotezą i tę następnie stara się udowodnić. Prowadzi to do powtarzań. W pracy swojej autor nie liczy się z wynikami poprzedników, choć z drugiej strony nieraz nieświadomie przejmuje (aż do zbieżności słownych) ich sądy (np. Tretiaka) jako własne. Myśli nowe i oryginalne giną nieraz w powodzi słów wcale nie nowych. W szczegółach czasem brak ścisłości. Jak widać książka jest niejednolita. Zajęłam się nią jednak dłużej ze względu na to, że, mimo wszystkie niedoskonałości, imponuje bogactwem materjału, samodzielnością myślenia i należy bezsprzecznie do tak pożądanego typu rozpraw nie usypiających, lecz budzących, chociażby chęć do dyskusji. W każdym razie wartość jej dla historji literatury jest niezaprzeczona.

Z utworów poświęconych poszczególnym dziełom zasługują szczególnie na uwagę: piękna rozprawka L. Kamykowskiego *Romantyczność M-a* (*Księga pam. Ign. Chrzanowskiemu j. w.*) ma charakter rewizjonistyczny zarówno w wyjaśnieniu genezy, jak i zawartości myślowej utworu. W genezie stara się autor silnie podkreślić psychologiczne przeżycie poety, zgnębionego równocześnie z jednej strony wiadomością o śmierci matki, a niepowodzeniem w sprawie rozprawy naukowej i napaścią Śniadeckiego na romantyzm — z drugiej. Co do drugiej sprawy stara się umniejszyć wpływy literackie, przyczem odrzuca zupełnie wpływ „Hamleta". Rozprawa jest gruntownie przemyślana, analiza jest bardzo wnikliwa, a konstrukcje interesujące. Próbą rewizji dotychczasowych poglądów jest również artykuł P. Grebiennikowa: *Do genezy Grażyny* (*Ruch lit. nr. 8*). Autor widzi genezę postaci Grażyny-bohaterki w uczuciach subjektywnych poety, który dowiedział się właśnie o bohaterstwie, z jakiem Maryla walczyła o swą idealną miłość. W związku z tem uważa za rzecz pewną przypuszczenie prof. Kallenbacha, że utwór zaczął powstawać latem 1821 r.[1])

---

[1]) Wyrazem wyłącznie nastroju psychicznego z wyłączeniem wszelkiej alegorji jest według J. P. Richtera *Farys*. Potrąceniem, wywołującem kompleks obrazów miał być ustęp z „Walerji" bar. Krüdener (Pam. lit.). Dr. H. Życzyński ogłosił p. t. *Nieznany komentarz Mickiewicza do Konrada Wallenroda*, zdanie poety o ujemnym wpływie niewoli na charakter narodów, zanotowane przez Henrykę Kuczkowską (Ankwiczówną) w rękopiśmiennym pamiętniku z lat 1850—55. (Myśl Narodowa, nr. 11).

J. Gołąbek w interesującym artykule *Dziady białoruskie* (*Lud, 1925, og. zb. f. 24*), opisuje obrzęd ludowy „Dziadów" i stwierdza, że Mickiewicz zaczerpnął z rzeczywistości tylko parę szczegółów, resztę zaś zawdzięcza poetyckiej fantazji. Rewizjonistyczną jest też obszerna wzmianka A. Brücknera o widzeniu ks. Piotra w artykule *Nasze mity literackie* (*Przegl. Współcz. nr. 46*). Według autora koroną i syntezą „Dziadów" jest Improwizacja, a nie widzenie, które, według pierwotnego zamiaru, miało być snem (jak sen Ewy i senatora), a „do widzenia sennego niemasz klucza". Poeta jednak, zmieniając sen na wieszcze „widzenie", stworzył „mit" i dał powód do szukania wyjaśnień, które będą zawsze daremne. Ale, mimo tego stanowiska (liczącego się jedynie z tem, co poeta pierwotnie zamierzał, a nie z tem, co istotnie uczynił), prof. Brückner nie ustrzegł się sam pokusy, skłaniając się do myśli, że mężem opatrznościowym ma być ks. Adam Czartoryski. [1])

Panem Tadeuszem, którego świetne wydanie, dokonane przez prof. Pigonia w „Bibljotece Narodowej", omówiłam w przeglądzie zeszłorocznym, zajął się w interesującym artykule Stanisław Turowski, usiłując na podstawie drobiazgowej analizy rozwiązać kilka spornych spraw. *(Notatki do „Pana Tadeusza", Pam. Lit.).* Zaczął od słusznej krytyki fikcyjnego planu Soplicowa Kramsztyka, którego odległości są błędne. Autor ustala, kierując się wskazówkami poety, jedną z nich, a mianowicie odległość z Dobrzyna do Soplicowa, na około trzech mil. Druga sprawa — to czas akcji w „Panu Tadeuszu", według autora toczącej się w pierwszych 10-ciu księgach w czasie od 2-go do 7-go sierpnia 1811 r. Trzecią sprawą jest wyjaśnienie pytania, kto sprowadził bataljon Moskali podczas zajazdu. Przez omówienie i wykluczenie od tej akcji innych postaci, jak Jankiel i Robak, ustalił autor, ostatecznie asesora jako sprawcę tego czynu, który odpowiada i charakterowi jego i rodzajowi urzędu. Sprawą czasu akcji „Pana Tadeusza" zajął się równocześnie prof. Pigoń (Dodatek literacki do Dziennika Wil. nr. 8 i 9). Prostując swoje zapatrywanie, wyrażone we wstępie do wspomnianego wydania w „Bibljotece narodowej", przytacza autor szereg argumentów, przemawiających za sierpniem, jako czasem akcji poematu, skłania się jednak do drugiej połowy sierpnia, a nawet może do początku września. Zwracając jednak uwagę na pewne sprzeczności w przedstawieniu krajobrazu i prac polnych, uważa słusznie, że podobnie, jak topografja, tak samo i czas, pojęte zostały w „Panu Tadeuszu" nie naturalistycznie, lecz niejako syntetycznie, Poeta wybrał czas

---

[1]) Objaśnieniem formy „lud ludów", „trud trudów", jej genezą i wpływem na późniejszych poetów polskich zajął się J. Krzyżanowski („Język polski" nr. 3), a wywody jego uzupełnił J. Łoś.

przejścia lata w jesień, czas wszelkiej pełni, urody i plonów, „by mieć w niej harmonijny odpowiednik do takiejże pełni wezbranego heroizmu potencjalnego, uwielbionego bogatego zasobu duszy polskiej, co wszystko stanowi właściwą istotę i treść „Pana Tadeusza". Oba artykuły rozjaśniają nadto prócz głównych tez, wiele innych zagadnień, a zarazem wskazują trafną metodę analizy arcypoematu. [1])

Nieopracowane prawie zupełnie ostatnie dzieło Mickiewicza, jego wykłady o literaturze słowiańskiej, zwracają więcej uwagę uczonych obcych, zarzucających poecie nieścisłości historyczne, jak to uczynili m. i. Czesi, Máchal i Kvapil. Dr. Konrad Górski wziął sobie za zadanie sprostować te sądy i udowodnił w rozprawie p. t. *Mickiewicz jako historyk i krytyk literatury czeskiej* (*Pam. lit.*), że poeta w przedstawieniu literatury czeskiej zgadza się z ówczesnym stanem slawistyki, jak to wykazują zestawienia z autorami, z których czerpał, jak Jungmann, Szafarzyk, Dobrowsky. Z pobudek ideowych dokonał poeta pewnego wyboru, niektóre rzeczy przemilczał, ale stosunek jego do Czechów był poważny i głęboki, a problemy życia czeskiego przemyślał i ocenił ze stanowiska własnych ideałów.

Z drobniejszych przyczynków mickiewiczowskich wymieniam S. Pigonia: *Triolety T. Zana o Maryli* (*Ruch literacki. 10*), referat M. Brensztejna w sprawie, czy Mickiewicz znał język litewski (por. Kurjer Poznański nr. 219), M. Skrudlika: *Madonna M-a* (*Dod. lit. do Dzien. Wil. 2*), J. Kleinera: *Mick. a Falconet* (*Tyg. ill.*), Wojtkowskiego: *Ewangelja M-a w Wielkopolsce w r. 1833* (*Kurj. Pozn. 202*), wzruszający dokument wpływu "Ksiąg Pielgrzymstwa" na społeczeństwo. Rozprawa S. Pilcha: *Tacyt w twórczości trzech wieszczów* (*Pam. Liter.*), będąca dalszym ciągiem rozprawy o oddziaływaniu dzieł znakomitego historyka na literaturę polską w. XV—XVIII („Eos" t. 28, 1925), przytacza dowody, że Mickiewicz, jak to było do przypuszczenia, rozczytywał się w Tacycie, najobszerniej jednak zajmuje się tylko Krasińskim. [2])

---

[1]) W artykule *Henryk Rzewuski rywalem Jacka Soplicy* rzuca prof. Pigoń myśl, że w osobie konkurenta do ręki Ewy Horeszkówny wspomniał poeta żartobliwie Henryka Rzewuskiego, który, chętnie używał tytułu kasztelanica witebskiego, podobnie, jak wspomniał po nazwisku i Zana i siebie samego (Dod. lit. do Dzien. Wil. nr. 14).

[2]) S. Czarnomski w rozprawie *Związki mityczne bajki o Kozie, Kózce i Wilku (Sprawozd. Wolnej Wszechnicy pol. 1925/6)*, bierze wprawdzie za punkt wyjścia bajkę Mickiewicza, ale w dalszym ciągu jest jego praca rozprawą ludoznawczą w szerszem tego słowa znaczeniu, nie ma jednak z Mickiewiczem nic wspólnego. Rozprawa S. Komara: *Kilka myśli o Dziadach drezdeńskich* (Sprawozd. Gimn. II w Nowym Sączu) nie była mi niestety dostępną.

6. Towiański, Słowacki, Krasiński, Goszczyński.

Nadzwyczaj cenną zdobyczą dla znajomości Towiańskiego i towianizmu jest wspomniana już praca prof. Kallenbacha. Materjały do niej zbierał autor od szeregu lat, to też plon jest bogaty. Problemy, które prof. Kallenbach oświetlił w swej pracy, to: 1) historyczny rzut oka na pokrewne Towiańskiemu postacie, zwłaszcza we Francji, 2) stosunek jego do współczesnego mistyka francuskiego Vintrasa, 3) stosunek Krasińskiego do towianizmu początkowo bardzo bliski, stopniowo coraz bardziej wrogi, 4) duchowa walka Mickiewicza z Krasińskim na terenie towianizmu, odzwierciedlona w bezcennych listach Zygmunta do Delfiny Potockiej, 5) wyjaśnienie szeregu nauk Towiańskiego, budzących najwięcej wątpliwości, a więc nauki o metempsychozie, stosunku do Rosji i t. d. Całej książce przyświeca jedna myśl: możliwie bezstronne, na dokumentach i świadectwach współczesnych oparte przedstawienie osoby i nauki mistrza Andrzeja. W tym celu szuka autor analogji historycznych, w tym celu zestawia charakterystyczne ustępy z wydawnictw dawniejszych, w tym celu wreszcie przytacza wypisy ze świadectw dotychczas nieznanych, jak rękopiśmienne zapiski E. Januszkiewicza, L. Chrzanowskiego, Adama Towiańskiego, syna Andrzeja, jak rzadki i b. ciekawy druk Józefa Komierowskiego. W końcowej charakterystyce okazuje się Andrzej Towiański, jako postać czysta i wzniosła, jako przedewszystkiem psycholog i wychowawca indywiduów, pozbawiony raczej twórczych zdolności intelektualnych i talentu organizatorskiego, jako typ mistyka, obdarzonego wybujałym indywidualizmem, który kazał mu szukać własnych dróg, z pominięciem Tego, co powiedział o sobie „Jam jest droga i prawda i żywot". Książka prof. Kallenbacha oddaje cenną przysługę, gdyż oceniając mistrza bezstronnie, przeciwdziała przecenianiu jego wartości, od czego nie uchronili się niektórzy bardzo poważni badacze dzisiejsi. Wśród współczesnych panowały w ocenie Towiańskiego znacznie większe skrajności. Obok bezwzględnego potępienia, były objawy skrajnej adoracji, graniczącej z ubóstwieniem. Tą wybujałością zajął się w osobnym artykule prof. Pigoń, tłumacząc ją przedewszystkiem działaniem osobistej prawości i czystości życia reformatora. (*Adoracja T-go, Przegl. współczesny, nr. 46 i 47*).

Bardzo interesującym przyczynkiem do znajomości nauki Towiańskiego jest artykuł prof. Kleinera: *Geneza pojęcia „tonu" w nauce T-go* (*Ruch liter. 2*). Pojęcie to zapożyczył T. z pism Mesmera, którego magnetyzm był modnym właśnie w okresie studjów uniwersyteckich T-go w Wilnie. Artykuł rzuca w każdym razie światło na genezę i innych szczegółów nauki mistrza Andrzeja.

Przechodzimy do Słowackiego. Na pierwszy plan wysuwa się w tym zakresie monografja prof. Grabowskiego,

(*J. S. Jego życie i dzieła na tle epoki*) której pierwsze wydanie zostało zastąpione drugiem, gruntownie przerobionem tak, że stanowi nową zupełnie książkę. Odnosi się to przedewszystkiem do drugiego tomu, który pojawił się w roku 1926 nakładem Poznańskiego Tow. Przyj. Nauk. (Tom pierwszy wyszedł w r. 1920). Podział całości został zmieniony tak, że obecnie tom ten obejmuje całokształt rozwoju mistycyzmu Słowackiego. Prof. Grabowski uważa bowiem samo przystąpienie poety do towianizmu za formalne tylko zadokumentowanie poprzedniej linji ewolucyjnej. To też założeniem konstrukcyjnem dzieła jest właśnie mistycyzm twórcy „Króla-Ducha", około którego owija się cała twórczość. Wszystko jest skierowane w tym jednym kierunku. A filozofji tej nie przedstawia autor jako czegoś oderwanego, przeciwnie nieustannie, na każdym kroku podkreśla jej związek z podłożem europejskiem. Niepodobna dać tu wyobrażenia o bogactwie treści zawartej w dziele prof. Grabowskiego, o mnóstwie uderzających spostrzeżeń, porównań, analogij. Materjału do przemyślenia jest mnóstwo, wiele też pobudek twórczych. W szczegółowe analizy i uzasadnienia autor się nie wdaje, przyjmując u czytelnika dostateczne przygotowanie merytoryczne. Dzieło to niema być, jak mówi autor w przedmowie, dziejami twórczości, lecz studjum psychologicznem, określającem podstawę duchową poety. Zadanie to, dotychczas zaniedbane, wykonał prof. Grabowski. Dzieło jego życia, bo sądzę, że można tak nazwać jego wieloletnią i wszechstronną pracę nad Słowackim, znalazło w tej książce, trwałe uwieńczenie.[1])

Oprócz tej naczelnej pracy o Słowackim pojawiło się w r. 1926 kilka rozpraw pomniejszych, zajmujących się niektóremi jego dziełami. H. Życzyński ogłosił w „Pam. lit." rozprawę p. t. *J. Słowackiego Godzina myśli (Jej geneza i znaczenie w rozwoju twórczości)*. Znaczenie tego utworu polega, zdaniem autora, na tem, że sygnalizuje on powrót do mistycyzmu, którym poeta przejmował się w latach młodzieńczych. Na genezie zaś jego zaważyła, jak autor przekonywująco udowadnia, lektura książki Balzaca „Louis Lambert". Prócz tych dwóch tez znajdujemy w interesującej zwięzłej rozprawie w części uzupełnienie, w części polemikę z poglądami prof. Chrzanowskiego na „Godzinę myśli" (Przegląd humanistyczny 1923). Prof. Chrzanowski pisząc swe *Uwagi nad prologami Kordjana* (*Myśl Nar. nr. 28*), obok zestawienia „Przygotowania" z „Prologiem w niebie" w „Fauście", uzasadnia myśl, że druga osoba prologu wyobraża, nie jak przypuszczano dość powszechnie, samego Słowackiego, lecz raczej emigracyjnych krytyków Mickiewicza. Rozprawa M. Hartleba: *O filozofji i dzba-*

[1]) Cenna rozprawa prof. Sinki: „Hellenizm Juljusza Słowackiego" ukazała się w powtórnem wydaniu (Warsz. 1925, Bibl. polska), rozszerzonem o rozdział p. t. „Powinowactwo klasyczności i romantyczności" rzucający temat na europejskie tło i o artykuł autora „Antyk" w „Królu Duchu".

nie Piasta Dantyszka (*Pam. liter.*), ma za zadanie udowodnić, że słuszne są słowa komentarza Słowackiego do „Dantyszka", gdzie mówi on, że „kontusz Leliwy... przymusił autora do użycia tej prostej filozofji, która tak pięknie rozjaśniła niegdyś wiersze Jana Kochanowskiego, przyłączyło się tylko do niej trochę melancholji nieznanej szczęśliwym przodkom naszym". Prócz stosunku do Kochanowskiego, potrąca autor również inne czynniki, które wpłynęły na genezę krwawego poematu. W stosunku do Danta widzi chęć nie naśladowania lecz groteskowej parodji „Inferna". Zwraca także uwagę na wpływ spotykanych przez poetę w Florencji niektórych dzieł sztuki plastycznej na ukształtowanie się wizyj piekielnych. Prof. Brückner w art. *Nasze mity literackie* (*j. w.*) broni stanowiska, że tak „Balladyna" jak „Lilla Weneda" są typową baśnią, zaprzecza w „Balladynie" zarówno prawdziwej ludowości, jak i historyczności i zajmuje stanowisko rewizyjne w stosunku do różnych szczegółów. [1])

Z przyczynków drobniejszych do życia i twórczości Słowackiego notuję M. Rollego: *Echa krzemienieckie* (*Ziemia nr. 15 i n.*), wyczerpującą pracę St. Witkowskiego: *Dom młodości Słowackiego w Krzemieńcu*, (*Pam. liter.*). J. Trzcienieckiego: *Grobowiec matki Słowackiego* (*Ziemia nr. 9*), K. Kolbuszewskiego: *Z korespodencji Ludwiki Śniadeckiej* (*Ruch liter. nr. 8*). (Wiadomość o rękopisach listów jej do siostry w Bibljotece Ossolińskich, rzucających wiele światła na jej psychikę). Z autografów Słowackiego został ogłoszony przez T. Piniego list do hr. Olizara, wraz z wierszem (znanym dawniej) do tegoż i przypowieścią „I przyleciał raz posłaniec do wygnańców" (Ruch lit. nr. 9), a przez Pigonia zapomniany list do E. Januszkiewicza ze znamiennym sądem o „Panu Tadeuszu", drukowany niegdyś w „Czasie" (Ruch liter. nr. 2. [2])

Z prac poświęconych specjalnie Krasińskiemu ogłoszono

---

[1]) Z nadzwyczaj lekkomyślną krytyką „Snu srebrnego Salomei" i wogóle twórczości Słowackiego wystąpił A. Słonimski. Nicość jej nie zasłużyła na tak świetne odpowiedzi, jakie dali p. Pomirowski, Irzykowski i Miller (por. Wiadomości Liter. nr. 39 i następne).

[2]) Kilka szczegółów do opisu Chmielowskiego egzemplarza „Konrada Wallenroda" z dopiskami Słow. dodaje na podstawie autopsji J. Mayer (Ruch. lit. nr. 7).

J. Kijas słowa: *Polska Winkelriedem narodów* interpretuje w tym duchu, że w przeciwstawieniu do Chrystusowej ofiary Mickiewicza Słowacki uważał ofiarę Polski za ludzką i że wskutek tego nie zasługuje ona na zmartwychwstanie (Pam. liter.). — A. Łuckiego: *O jedną literę w tekście „Anhellego"* Ruch lit. nr. 3 — to żądanie, by drukować w scenie wskrzeszenia umarłego: „Oto się boją, żeby nie zmartwychwstali ci umęczeni" w celu uniknięcia sprzeczności z następującą bezpośrednio potem prośbą Anhellego o ich wskrzeszenie. S. Skwarczyńskiej: *Przyczynek do badań nad mistyką S-go (Pam. liter.)*, to zestawienie S-go z Miltonem. — W. Borowy w „Rominogrobis" (j. w.) wyjaśnia genezę tego wyrazu w „Księciu Michale Twerskim".

tylko bardzo ciekawy i cenny artykuł prof. T. Grabowskiego: *Sigismund Kr. et le romantisme français* (*La Revue de Pologne 1925/6 nr. 1, 2*), rzecz informacyjną W. Horzycy: *La „Nondivine Comédie" de Kr.* (*Pologne litter. nr. 1*) i bardzo interesującą hipotezę J. Birkenmajera, że zawiązkiem *Irydjona* mogła być jakaś tragedja, którą Krasiński mógł pisać o Scypjonie młodszym (*Massynissa a Scypio, Ruch liter. nr. 6*). — Jak wielkie znaczenie dla poznania Krasińskiego ma książka prof. Kallenbacha: *Towianizm na tle historycznem* można łatwo ocenić z tego, co powiedziano o jej zawartości. Rewelacją jest zwłaszcza wiadomość o tem, jak bliskim towianizmu był przez czas pewien jego późniejszy wróg. St. Pilch we wspomnianej rozprawie *Tacyt w twórczości trzech wieszczów* najobszerniej zajmuje się Krasińskim, u którego stosunek do starożytnej Romy ukształtował się ciekawie, przemieniając się w nienawiść. Bo dla niego Rzym, pogromca narodów, stał się identyczny z Rosją.

W r. 1926 przypadła pięćdziesiąta rocznica zgonu Goszczyńskiego, którego silna i bogata indywidualność zaczyna zwolna budzić coraz większe zainteresowanie, a przedstawia tem wdzięczniejszy temat do badań, że znaczna część spuścizny jego piśmiennej znajduje się jeszcze w autografie. Pierwszorzędny artykuł B. Suchodolskiego: *Seweryn Goszczyński. Stan i problemy badań* (*Ruch liter. nr. 4*) omawia zarówno postulaty, które trzeba będzie postawić przyszłemu zupełnemu wydaniu pism poety i działacza politycznego, jak też kreśli plan przyszłej monografji, wskazując zarazem na szczegółowe problemy, wymagające zbadania.[1]) Prof. Pigoń pomyślał już o wskazówkach dla przyszłego wydawcy Pism Goszczyńskiego, zestawiając: 1) wydania fragmentów pism poety, dokonane, po ogłoszeniu „Dzieł zbiorowych" przez Wasilewskiego; 2) utwory G-o drukowane po czasopismach, przeoczone przez Wasilewskiego, wśród nich obszerny zbiór aforyzmów p. t. Z dziennika artysty, wreszcie 3) uzupełniając bibljografję pierwodruków G-o, zestawioną przez Wasilewskiego. (*Przyczynki do wydania i bibljografji pism S. Goszczyńskiego, Pam. lit.*). Najbardziej zasłużony dla badań nad Goszczyńskim Z. Wasilewski uczcił jego pamięć w roku jubileuszowym pięknym artykułem: *Z dziejów ukrainizmu S. G-o* (*Myśl. narod. nr. 9*), w którym ogłosił parę listów poety z lat późnych do rodziny i do Aleks. Grozy, oraz sylwetkę Jana Krechowieckiego, przyjaciela Goszczyńskiego i Zaleskiego.[2])

[1]) P. Suchodolski ogłosił nadto syntetyczne artykuły o Goszczyńskim: w „Kurjerze warsz." nr. 1, gdzie charakteryzuje G-o jako człowieka silnego i pełnego i jako bardzo oryginalnego poetę, oraz w „Myśli nar." nr. 9 p. t. „Od ziemi i od jej ducha", w którym podkreśla silny jego związek, zarówno „biologiczny", jak psychiczny z ziemią rodzinną.

[2]) Wiersz albumowy G-o dla Krechowieckiego ogłosił Pigoń w Dod. do Dziennika Wileńskiego.

Wiadomości o stosunku G-o do powstania 1863 r. zawiera objaśnienie p. L. Płoszewskiego do wydanego przezeń *Marsza Powstańczego* z raperswilskich rękopisów poety. Okazuje się, że Goszczyński, mimo wieku, gotów był do wyprawy na pole walki w Polsce i tylko choroba nie pozwoliła mu na nową ofiarę patrjotyczną. (Ruch liter. nr. 4).

7. Malczewski, Norwid, pomniejsi poeci romantyczni; powieść, krytyka, filozofja.

Zupełnie prawie bez echa przeszła setna rocznica zgonu twórcy „Marji". Piękne, ciche wspomnienie poświęcił mu Stan. Wasylewski w „Ruchu liter." (nr. 5). Widzi w jego poemacie syntezę klasycyzmu i romantyzmu: „Osnowa najpyszniejszego klasycznego stylu... przerabiana kwiatami romantycznego na świat spojrzenia". Wszystko w nim jest smutkiem, wszystko przyćmione, a rzeczywistość stylizowana, jak na starym gobelinie. W tymże nrze „Ruchu liter." ogłosił G. Korbut zapomniany list Malczewskiego do Modzelewskiego, brata Zofji Rucińskiej, będący wymownym dokumentem smutnej doli i delikatności uczuć nieszczęśliwego poety, oraz rysopis jego, podany przez tegoż Modzelewskiego. [1])

Do monografji o Norwidzie jeszcze daleko. Gromadzą się jednak coraz liczniej przyczynki i materjały. W roku ubiegłym zostały ogłoszone dwa przyczynki do lat młodości poety na podstawie aktów, wydobytych z archiwów urzędowych: T. Makowieckiego: *Z lat szkolnych Cyprjana Norwida* (*Ruch lit. nr. 4*), z którego wynika, że studja gimnazjalne kontynuował on do r. 1839 i S. Pomarańskiego: *Z dziejów doli Norwidowej w ojczyźnie* (j. w. 8), z którego dowiadujemy się, w jak rozpaczliwych warunkach życiowych znajdował się zupełny sierota już niemal od lat chłopięcych. Nuta tej doli przebija we wszystkich niemal listach Norwida. Nie brak jej i w cennym zbiorze 18 *listów do Cieszkowskiego,* wydobytych przez prof. Ujejskiego ze spuścizny po autorze „Ojcze Nasz" i ogłoszonych w „Pam. Lit." Świadczą te listy o bliskich stosunkach obu filozofów już co najmniej od roku 1842, aż do śmierci Norwida, malują kolejne losy tej przyjaźni, narażonej na ciężkie próby, ale mimo to trwałej, a nadewszystko

[1]) Przyczynkiem do twórczości literackiej M-go jest odkrycie Józefa Mayera, że przypisany M-mu przez Bielowskiego „Ucinek" jest przekładem z Lessinga *(Ant. Malcz. jako tłumacz Lessinga. Pam. literacki).* Polemika o pisownię nazwiska poety: Malczewski, czy Malczeski, toczyła się pomiędzy G. Korbutem i S. Pomarańskim, który przytoczył dokumenty wojskowe poety z warszawskiego Archiwum Akt Dawnych. Sprawa pozostała nadal nierozstrzygnięta. (Por. „Ruch Liter." nr. 6 i 7). — Rozprawka J. Mensika „Malczevskeho „Marie" a Máchuv „Maj" (Sbornik praci venovanych... J. Machálovi... Praga 1925) stwierdza niewątpliwy wpływ Malczewskiego na Máchę w sposobie ujęcia poematu i użycia form stylistycznych. (Por. recenzję J. Gołąbka w „Ruchu liter." nr. 4).

zawierają kilka prawdziwych klejnotów filozoficzno-poetyckich, jak n. p. list poety o jasności i ciemności wysłowienia, przyczem ostatniej oddaje Norwid pierwszeństwo. Dla poznania psychologji Norwida listy te mają znaczenie bardzo wielkie. Prof. Ujejski zaopatrzył je nader wyczerpującym komentarzem i skreślił zarazem rys stosunków Norwida z Cieszkowskim i Krasińskim. — Artykuł prof. Pigonia: *Cyprjan Norwid i Agafon Giller* (*Głos Narodu, nr. 233—5*) zawiera prócz nieznanego listu do Gillera, również przesłaną temuż jedną z takich mistrzowskich rozprawek p. t. „Walka polska", rzecz doskonale zwartą i logiczną, której dominantą jest aforyzm, że Polacy umieją bić się, ale nie umieją walczyć. Rzecz ta przyczynia się również do wyjaśnienia stosunku Norwida do powstania styczniowego, którego ocenę, może zbyt surową, ogłosił p. R. Bergel na podstawie mało znanych materjałów (*Norwid a rok 1863, Głos Nar. nr. 34*). Prof. Pigoń zajął się również ogłoszeniem kilku nieznanych lub zapomnianych prac literackich Norwida. Do pierwszych należą *Dwie recenzje literackie C. Norwida (Ruch liter. nr. 5)* o poemacie M. Pawlikowskiego „Pamiętnik pieśniarza" i broszurze L. Zwierkowskiego, stanowiące znów przyczynek do jego poglądów estetycznych i politycznych, list do M. Pawlikowskiego (Dod. do Dzien. Wil. nr. 1), zbliżony do typu utworów w „Czarnych i białych kwiatach", wiersz: *Co jej powiedzieć?* (Myśl Nar. nr. 40), do drugich wiersze: *W Łazienkach* (tamże 4), *Na smutne wieści z Watykanu* (Dod. do Dzien. Wil. nr. 14). Wiersz o sławnym portrecie gen. Dembińskiego, malowanym przez Rodakowskiego, pisany wierszem, naśladującym heksametr, daleki od dokładnego zaobserwowania szczegółów, ale znakomicie oddający „syntetyczne" wrażenie, jakie czyni to arcydzieło, ogłosił Wł. Kozicki (Myśl Nar. 2).

O innych poetach romantycznych pisano bardzo mało, ogłoszono tylko trochę materjałów. Niszczone konsekwentnie przez autora wydanie *Sonetów* J. H. Kajsiewicza z r. 1833, stanowiące dziś rzadkość bibljograficzną, a bardzo ciekawe, zostało przedrukowane na zjazd bibljofilów.[1]) Pięć obszernych listów Stef. Witwickiego do Klem. Grabowskiej z Łukowa, pisanych w latach 1838—1840 ogłosił W. Francew w „Pam. Lit." Przynoszą one kilka szczegółów do dziejów emigracji, do prac literackich autora, a nadewszystko przedstawiają jego sposób myślenia w bardzo dodatniem świetle. Przydałoby się więcej objaśnień wydawcy.

W. Hahn pisząc *W sprawie genezy Karpackich górali Józefa Korzeniowskiego* (*Pam. lit.*) przytacza ruskie wiadomości o pierwowzorach głównych bohaterów, których charaktery w rzeczywistości różniły się bardzo od upoetyzowanych. Antek był prostym zbójcą i zdrajcą, jego przeciwnik, mandatarjusz Hrdlczka, odznaczał się okrucieństwem, ale i wielką energją.

---

[1]) Nakładem Drukarni Związkowej w Krakowie.

Prof. Gubrynowicz ogłosił dalszy ciąg fragmentów z spuścizny po M. Romanowskim, a mianowicie urywki dramatu o Michale Glińskim, w których wysuwa się ładnie ujęta postać Stańczyka i drobny fragment tragedji o „Marfie Posadnicy". B. Nytko opracował artykuł: *T. Lenartowicz współpracownikiem Szkółki dla dzieci Ewarysta Estkowskiego* (*Przyjaciel szkoły 14*), a Z. Ciechanowska ogłosiła nieznany wiersz Lenartowicza z r. 1882, wraz z jego listem, oba mające charakter patrjotycznej odezwy do Polek (Pam. lit. [1]).

Historja powieści polskiej ma do zanotowania parę poważniejszych pozycyj. Jedną z najlepszych jest rozprawa p. Idy Kotowej pt.: *Pierwsze dzieło Klementyny Tańskiej* (*Pam. lit.*). Na kanwie zestawienia z pierwowzorem, książką znanego naówczas pedagoga, Glatza („Rosaliens Vermächtniss", 1809), charakteryzuje autorka w sposób wnikliwy i subtelny „Pamiątkę po dobrej matce". Główne różnice między obu dziełami wypływają z różnicy środowiska, z którego wyszły i dla którego były przeznaczone. Słusznie uwydatnia autorka wpływ tego środowiska na idee Tańskiej, opierając się na pamiętniku Klementyny i podkreślając rolę matki w jej wychowaniu. Praca napisana z talentem i z subtelnym wdziękiem, może być uważana za przykład twórczości kobiecej, w najlepszem tego słowa znaczeniu. [2]) — Nad twórczością powieściową Kraszewskiego pracuje od kilku lat owocnie dr. A. Bar. W ostatnim roku dał opracowanie *Zygmuntowskich czasów* (*Bibljoteka Narodowa, nr. 91*), powieści nie najświetniejszej wśród dzieł Kraszewskiego, ale pisanej barwnie i żywo, a nader ciekawej przez krytyczny stosunek do przeszłości. Dr. Bar zwrócił naszą uwagę i na to i na wiele innych rzeczy, jak np. stosunek do źródeł historycznych, do powieści Dickensa, W. Scotta, Balzaca, zanalizował krytycznie metodę pisarską autora i dał całość zajmującą i stosunkowo dość zwartą. [3]) Dr. Bar zwrócił również uwagę na innego pisarza, cieszącego się znaczną w swoim czasie popularnością, Walerego Łozińskiego, i na podstawie nowych materjałów opracował jego biografję (por. Sprawozd. Akademji, nr. 1), oraz zużytkował swoje studja w przygotowaniu wydania *Zaklętego dworu* w Bibl. Nar. 97. — Dr. J. Kijas ogłosił rozprawę: *Kaczkowski jako współzawodnik Sienkiewicza* (*Prace historyczno-literackie, nr. 26*). Autor zakreślił sobie ramy dość szczupłe, pisząc, że jego „zadaniem jest nie wszechstronne porównanie dwóch autorów, tylko wykazanie stosunku Kaczkowskiego do Sienkiewicza, jego zawiści, chęci zdyskredyto-

[1]) Ogłoszonych w r. 1926 wydań niektórych poezyj Pola i Kondratowicza, jako popularnych, nie uwzględniam.

[2]) Powieść tę opracowała p. Kotowa w wydaniu „Bibl. Narodow." w r. 1927.

[3]) Dr. J. Grycz ogłosił kilka nieznanych fragmentów poezyj J. I. Kraszewskiego m. i. z dramatu o Fauście [Illustr. Kurjer Codz. 107, Dod.].

wania „Ogniem i mieczem"... nakoniec chęci przewyższenia Sienkiewicza na polu powieści historycznej". Poza te ramy nigdzie autor nie wykracza. Przedmiot swój podzielił na dwie części: w pierwszej przedstawia dzieje współzawodnictwa Kaczkowskiego z Sienkiewiczem, przyczem posługuje się metodą historyczną, a opiera się prawie wyłącznie na materjale, zawartym w monografji Krechowieckiego, nie docierając do jego źródeł. Przynosi ta część nadto rekonstrukcję teorji powieści historycznej, jak ją pojmował Kaczkowski. Druga część posługuje się metodą estetyczną. Naprowadzeni przez autora, stawiamy sobie pytanie, o ile Kaczkowski miał prawo wynosić się ponad Sienkiewicza i otrzymujemy po porównawczej analizie „Ogniem i mieczem", oraz „Abrahama Kitaja" i „Olbrachtowych rycerzy" odpowiedź na to pytanie — negatywną. Dało ją już przedtem samo życie, grzebiąc w niepamięci powieści Kaczkowskiego, a dowodząc żywotności Sienkiewicza. Obowiązkiem historyka literatury było ten sąd powszechny zbadać krytycznie, potwierdzić i uzasadnić, co, jak przyznać należy, dokonane zostało w książce p. Kijasa bardzo sumiennie, nawet może ze zbyt wielkim nakładem trudu. Wdzięczniejszy może byłby temat, o który autor pośrednio zahacza, i do którego powinienby powrócić, t. j. zbadanie stosunku obu powieściopisarzy, a zwłaszcza Sienkiewicza, do źródeł historycznych. [1])

O pracach prof. Grabowskiego nad krytyką w kraju po r. 1830 wspomniałam już na początku przeglądu. Są one dalszym ciagiem konsekwentnie prowadzonych studjów nad histoją krytyki polskiej. Szczególnie cenna jest praca o A. Tyszyńskim, jednym z współtwórców „Bibljoteki Warszawskiej". Historję genezy i pierwszego okresu tego zasłużonego czasopisma, budzącego poważny ruch umysłowy, nakreślił S. Mękarski (*O genezie Bibl. warsz. i jej charakterze w latach 1841—1863. Pam. lit.*), zaznaczając w tle współczesny stan czasopiśmiennictwa w Warszawie.

Z prac o filozofach polskich tego okresu należy zanotować artykuł P. Chomicza: *Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofji absolutnej Hoene-Wrońskiego* (*Przegl. filoz. zesz. 1/2*), pisany przez wyznawcę i ks. K. Kowalskiego: *Podstawowe zasady filozofji Cieszkowskiego,* rzecz metodyczną, mającą zdrową krytykę na celu. [2])

Podana przez A. Mirkowicza: *Jeszcze jedna informacja o Wrońskim z początku XIX w.* (*Ruch lit. nr. 5*) z „Gazety Codz. Narodowej i Obcej" z r. 1819 graniczy z paszkwilem.

---

[1]) Tegoż autora: „Źródło fabuły „Olbrachtowych rycerzy" Kaczkowskiego" (Ruch liter. nr. 9) zawiera przedruk legendy o zamku Tustań, zapisanej przez Przedrzymirskiego, będącej źródłem fabuły części powieści.

[2]) Ks. T. Jachimowski ogłosił: *Dokumenty do nominacji Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofji na Uniw. Wileńskim* (Archiwum komisji dla badania hist. filoz. w Polsce. T. II, cz. II).

Notatka bibljograficzna T. Luttmana podaje wykaz rękopisów Trentowskiego w Zakładzie im. Ossolińskich, częściowo tylko dotychczas wyzyskanych, wśród których zasługują na uwagę, obok listów rozprawa „Wierzę w Boga" i bruljon I tomu „Nauczyciestwa" (Ruch liter. nr. 6).

Prof. R. Pollak wydobył nieznane materjały dotyczące Trentowskiego z akt Archiwum Państwowego w Poznaniu i ogłosił na ich podstawie: *Notatki o Trentowskim (Pam. lit.)*. Pierwsza z nich zawiera wiadomości o zabiegach Wielkopolan, mających na celu sprowadzenie Trentowskiego, jako profesora do kraju. Projekt nie został zrealizowany zapewne wskutek opinji hr. Armina, prezydenta rejencji. Druga z nich zawiera opis odczytu Trentowskiego w Bazarze poznańskim w r. 1843, odczytu, głoszącego ideologję filopruską. Trzecia opowiada dzieje konfiskat „Myślini" i „Chowanny" przez cenzurę pruską.

(Dokończenie nastąpi)

Dr. Zofja Ciechanowska.

Przegląd piśmiennictwa.

Ks. Biskup Dr. Teodor Kubina: Cud wiary i polskości w Ameryce. Częstochowa 1927, str. 55 in 8°.

Starannie i z wielu wybornemi ilustracjami wydana, niniejsza książeczka jest owocem podróży na kongres eucharystyczny, urządzony w roku ubiegłym w Chicago i kilkomiesięcznej objażdżki kolonij polskich w Stanach Zjednoczonych. Z właściwą sobie prostotą, ale zarazem z serdecznem ciepłem i głębokim sądem o rzeczach, opowiada Dostojny Autor, co widział i czego doświadczył. Najpierw więc przesuwa się przed naszemi oczyma wspaniały kongres — jedna z najpotężniejszych manifestacyj katolickich, jaką kiedykolwiek widziały dzieje — potem oglądamy owoce ogromnego i zdumiewającego swym rozmiarem wysiłku polskiego wychodźctwa za oceanem. Jak wogóle przebija z tych kart szczery podziw dla dzielności, przedsiębiorczości, ale też i hojności amerykańskiej, tak zwłaszcza dla ofiarności i zacności naszych rodaków na amerykańskiej ziemi ma czcigodny Autor najgorętsze uznanie. Praca jego jest aktem głębokiej i dobrze zasłużonej wdzięczności nietylko za najserdeczniejsze przyjęcie, jakiego doznał i ofiary, jakie zebrał na cele swej młodej djecezji, ale za wszystko dobre, co Polonia amerykańska przez ostatnie lata swej starej ojczyźnie zrobiła. Obok wdzięczności jednak brzmi w tej książeczce i ton prośby. Bo częstochowska djecezja buduje się dopiero od podstaw, a więc potrzebuje na wszystko: na katedrę, na seminarjum, na wszystkie djecezjalne instytucje. Ze sprzedaży tej książeczki i z ofiar, jakie ona u dobrych serc wyjedna, spodziewa się Dostojny Autor zebrać przynajmniej część potrzebnych kapitałów. Życzymy mu gorąco, żeby tak się stało, a stać się powinno, bo potrzeby Częstochowy to potrzeby Polski. Niech więc najliczniejsi nabywcy kupują tę broszurę i niech ją dokładnie czytają, a nie ulega wątpliwości, że z jednej strony uczują się pobudzeni do ofiary, z drugiej będą wdzięczni Autorowi tych kart za podniosłe myśli i obrazy, jakie im nasunął.

Ks. J. Rostworowski T. J.

Dr. Karl Künstle: Ikonographie der Heiligen mit 284 Bildern. Freiburg im Breisgau 1926. Herders Verlagsbuchhandlung, str. 607.

Dla historyków sztuki, artystów, a nawet dla katolickich publicystów ikonografja świętych ma bardzo doniosłe, praktyczne znaczenie. Jest ona naprawdę stałym ich towarzyszem. Dlatego też brak dobrej ikonografji odczuć muszą oni bardzo dotkliwie. I tak też rzeczywiście było! W ciągu ostatnich 70 lat wydano kilka ikonografij, wszystkie one jednak miały poważne braki, wśród nich najważniejszy ten, że nie obejmowały wszystkich zagadnień, związanych z ikonografją. Najlepszą z nich była bezsprzecznie ikonografja Detzla (Christliche Ikonographie. Freiburg in Breisgau 1894), lecz i ona oddawna wyczerpana, jest już dziś w wielu punktach przestarzała. Ze znanych nam francuskich ikonografij (P. Ch. Cahier: *Caractéristiques des Saints dans l'art populaire,* 2 tomy foljo, Paris 1867; M. l'Abbé Auber: *Histoire et théorie du symbolisme Religieuse,* 4 tomy, Paris 1884; Mgr. X. Barbier de Montault: *Traité d' iconographie chrétienne,* 2 tomy Paris 1900), mimo nawet większych rozmiarów, są dość sumaryczne, względnie ujmują ikonografję pod pewnym tylko szczególnym punktem widzenia, jak np. dzieło Auber'a. Oprócz tych kilku ogólnych opracowań posiadamy jeszcze znakomite nawet monografje specjalne (np. Ks. Beissla T. J. prace o czci Świętych w drugiej połowie wieków średnich, o czci Matki Najśw. w Niemczech w wiekach średnich i w w. XVI i XVII, Mâle'a o sztuce religijnej we Francji w w. XIII i w średnich wiekach itd.). Całość ikonografji świętych, opartą na świetnej znajomości przedmiotu i na wynikach badań najnowszych przynosi nam dopiero praca Künstlego, wydana przez firmę Herdera.

Rozumie się, że i ona, jeśli idzie o świętych mniej znanych lub o świętych regjonalnych, nie jest i nie może być bezwzględnie wyczerpującą; taka dokładność wymagałaby współpracy uczonych wszystkich narodów i w podręczniku o charakterze encyklopedyczno-podręcznym nie jest potrzebna. Poza tym jednym ważniejszym brakiem, w dzisiejszym stanie badań niemożliwym nawet do uniknięcia, ikonografja Künstlego jest znakomita. Wśród zalet na pierwszem miejscu wymienić należy jej źródłowość i ogromną sumienność w zbieraniu bardzo nieraz rozproszonego materjału. Przy świętych wybitniejszych i ogólnie w całym Kościele czczonych lista ich ikonograficznych przedstawień bywa nieraz i zupełnie wyczerpaną. Możeby czasem jakiś specjalista, gdyby chodziło o jednego świętego, wynalazł jakie braki, ale tego rodzaju drobiazgowość nie odpowiada zupełnie celowi wydawnictwa. Obok strony ściśle historycznej uwzględnia autor także i stronę legendarną hagiografji poszczególnych świętych, dając przeto krótki ale zawsze wystarczający komentarz do ikonograficznych przedstawień legendarnych podań o świętych. Przytem autor, jako katolik, nie tylko ustrzegł się niemożliwych do uni-

knięcia u protestanta niedociągnięć, fałszywych oświetleń, stronniczości, ale owszem, znając i rozumiejąc dobrze naukę Kościoła o świętych, dał swej pracy objektywne oświetlenie.

Wewnętrznej wartości książki odpowiada zewnętrzna jej strona. Ikonografja Künstlego, obejmująca duży tom dużej ósemki, odbita jest na doskonałym kredowym papierze, ozdobiona 284 ilustracjami, oprawna w estetyczną a przytem mocną okładkę, pod każdym względem odpowiada celowi wydawnictwa. Po krótkim, ale wyczerpującym i treściwym wstępie o hagiografji i ikonografji wogóle, następuje właściwa część dzieła: alfabetyczny, ikonograficzny spis świętych, na końcu zaś dodany jest spis atrybutów i przeróżnych potrzeb czy dolegliwości, od których różni święci są patronami. We wstępie autor zapowiada drugi tom swego dzieła, który obok metodyki ikonografji, ma zawierać ikonografję Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób otrzymamy nową i doskonałą ikonografję! Oby tylko nie trzeba było na tom drugi zbyt długo czekać.

Ks. St. Bednarski T. J.

Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Peregrynacja do Ziemi św. 1582—1584. Wydał Jan Czubek, jako część II Tomu XV Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. Nakładem Akademji Umiejętności. Kraków 1925.

Peregrynacja Księcia Mikołaja Sierotki, będąca pierwszorzędnym dokumentem do dziejów kultury, po nasze czasy nie była znana w oryginale, ale w przeróbce Tomasza Tretera. Oryginał Peregrynacji, napisany przez Radziwiłła po powrocie do kraju, najprawdopodobniej na podstawie notatek robionych w podróży, drogą bliżej nam nieznaną dostał się w ręce Tretera. Ten, w myśl poglądów humanistycznych, nie wydał go po polsku, jak był pisany, ale przełożył na łacinę i dał mu literacką formę fikcyjnych listów, pisanych już w podróży do jakiegoś przyjaciela, nie ustrzegłszy się przytem kilku bardzo rażących anachronizmów. Łacińskie tłumaczenie miało wydań cztery. Z niego to dopiero ks. Andrzej Wargocki dokonał ponownego przekładu, który doczekał aż ośmiu wydań. Sam polski, pierwotny oryginał pozostał nieznanym. Zachowało się jednak kilka kopij współczesnych z przełomu wieku XVI na XVII. Wydawca, p. Czubek, zna ich cztery i na nich oparł swoje wydanie. Dwa kompletniejsze, zawierające wstęp o planach i przygotowaniach do pielgrzymki, znajdują się w Bibljotece Zamoyskich w Warszawie i Bibljotece Uniwersytetu lwowskiego; oba uszkodzone, szczęśliwie w różnych miejscach, uzupełniają się więc w znacznej części. Dwa drugie z Biblj. Jagiellońskiej i z dawnej Biblj. Załuskich podają tekst bez wstępu, w wierności odpisu mniej dokładne, najprawdopodobniej kopje jednego wspólnego oryginału.

Trzecią tego samego typu kopję, bardzo jednak staranną,

znakomicie zachowaną, znalazłem w pewnem prywatnem archiwum w rękopisie pochodzącym z przełomu wieku XVI na XVII. Zawiera on w jedno foljo złączone różne rękopisy i druki (przeważnie Uniwersały poborowe i Statuty sejmowe). Na pierwszem miejscu na 41 kartach, pisanych jedną ręką, mamy Peregrynację Radziwiłła pod następującym tytułem: Descriptio Peregrinationis Palestinae, Syriae, Phenices etc. Ciekawem jest, że w samym tytule nie podano, czyja to peregrynacja. Jakaś inna ręka na brzegu pierwszej karty u góry napisała: Radziwiłłowa Peregrinatia. Możnaby z tego może wnosić, że kopja ta robiona była bezpośrednio z autografu pierwotnego, na którym Radziwiłł zapewne nie wypisał w tytule swego nazwiska i tytułów, jak to ma miejsce w innych kopjach i w wydaniach drukowanych. Drugą ciekawą rzeczą w tej kopji jest brak trzech dokumentów, wystawionych Radziwiłłowi i przez Radziwiłła w Jerozolimie. Zapisano tylko ich wstępy: Universis et singulis etc. In nomine... i początek pierwszego zdania. Ten fakt zdaje się potwierdzać pierwsze przypuszczenie. Radziwiłł, pisząc swoją Peregrynację, mógł w autografie nie przepisywać owych dokumentów, ale we właściwem miejscu załączył je w oryginale.

Innych, wybitniejszych różnic przez nas znaleziona kopja z wydaną przez P. Czubka Peregrynacją nie wykazuje, zato drobnych odmian tekstu jest całe masy, mniej rzeczowych, najwięcej stylistyczno-językowych. Przytaczamy kilka przykładów: Czubek str. 14: szliśmy do miasta z pół mile pieszo do fonteco, to jest mieszkania albo karwasery weneckiej — nasza kopja: karwaseriei turecki. Zaraz następne zdanie, Czubek: Że o tym *mieście* wiele ich pisze, ja opuszczam; to jedno (dodaje), że jest na *wesołym* miejscu połowica miasta na górze... — nasza kopja: Że o tym *miescu* wiele ich pisze, ja opuszczam, to jedno, że jest wysokim *miescu*. Str. 17, Czubek: wjachaliśmy potym na *wysoczką* górę, którą zową Krisoroa... — nasza kopja: wjachalismy potem na *wysoką* gorę, którą zową *krzyżową*. Czubek, str. 21: zmiejsca nawrócenia św. Pawła „cudnie i *pozornie* Damaszek widzieć", nasza kopja: „cudnie i *porządnie* widzieć Damaszek. Często powtarzające się odpusty przy rożnych miejscach świętych Czubek podaje czasem po łacinie, a czasem po polsku, nasza kopja zawsze po łacinie, n. p.: Indulgentia plenaria, indulgentia 7 annorum i t. d. W nazwiskach towarzyszów Radziwiłła są dość znaczne różnice; lekcja naszej kopji zdaje się być wierniejsza i dokładniejsza. Czubek czyta: „Abraam baroa Dona ze Sląska"... brzmi to całkiem nieprawdopodobnie, by na Śląsku takie nazwisko istniało. W naszej kopji mamy dużo racjonalniej: „Abraham Baro Adona ze Sliąska". Czubek ma: „Jerzy Kos i Michał Konarski Prusacy", nasza kopja: „Jerzy Kos i Michał Konarski Prusowie". U Czubka kaplica Salomonów okrągła na ośm *grań* (str. 46), w naszej kopji: na ośm *łokieć*. Nasza lekcja oczy-

wiście właściwa. Czubek na stronie 49 uzupełnia niepotrzebnie tekst słowem: „*szliśmy* w ten sposób: „rano wyszedłszy z klasztora (tu wstawia) szliśmy z miasta przez bramę Piscium, zostawiwszy po lewie zamek"... Nasza kopja ma całkiem poprostu: „rano wyszedłszy z kliastora a z miasta przez bramę Piscium, zostawilismy zamek po lewie"... Ciekawa jest różnica przy opisie grobów w grocie pod Betleem. Wśród innych jest tam i grób św. Pauli, Rzymianki. W wydaniu Czubka mamy zgodnie z prawdą: „drugi (grób) w lewo św. Pauli matki"... nasza zaś kopja ma fałszywie dwa razy: „św. Pawła matki". Czy to pomyłka kopisty czy samego Radziwiłła, nie da się dociec, w każdym razie w języku hagiograficznym nie używa się przy nazwiskach świętych jako określenia S. Paula mater, ale Paula Vidua, Agnes virgo i t. d. To niezwykłe użycie słowa „matka" najprawdopodobniej odpisywacza wprowadziło w błąd i ze św. Pauli zrobił matkę św. Pawła.

Już z tych zestawień narzuca się poważny zarzut, jaki wydawcy należy zrobić, a mianowicie, że jego wydanie nie uwzględnia odmian tekstu. Wprawdzie *Peregrynacja* nie jest dokumentem o jakiejś niezwykłej doniosłości historycznej, w którymby lekcja każdego słowa miała decydujące znaczenie, ale w każdym razie w wydawnictwie, ukazującem się w drukach Akademji Umiejętności, większa naukowość byłaby pożądaną. Zarzut ten nie jest jedynym. Wydania drukowane łacińskiej *Peregrynacji* mają pewne uzupełnienia, których nie zawierają zupełnie kopje oryginalnego tekstu. Uzupełnienia te porobił prawdopodobnie Radziwiłł przy druku Treterowego wydania. Otóż te uzupełnienia podaje Czubek, wedle oświadczenia we wstępie, w tłumaczeniu Wargockiego, a gdzie *zawodzi Wargocki, w tłumaczeniu własnem*, oznaczając owe dodatki drukiem drobniejszym. Na czem polega owo *zawodzenie* Wargockiego, kiedy wydawca podaje jego tłumaczenie, a kiedy swoje, nie dowiadujemy się ani ze wstępu, ani z tekstu. Tłumaczenie Wargockiego od tłumaczenia p. Czubka nie są niczem odznaczone czy wyróżnione. Poważny także zarzut musimy zrobić wydawcy z powodu dużej dowolności w modernizacji tekstu pod względem językowym. Autor ani nie wyłuszczył we wstępie, jakich zasad się trzyma w transkrypcji tekstu, ani tych zasad z wydania dopatrzeć się nie można, dlatego dla badaczy języka polskiego będzie ono mało pożytecznem; nie mogąc polegać na wydanym tekście, będą musieli uciekać się do rękopisów.

Ks. St. Bednarski T. J.

Ks. Dr. Al. Pechnik: Zarys filozofji historji. Lwów, Bibljoteka Religijna, 1925, str. 400. Cena 7·50 zł.

Filozofja historji czyli Historjozofja należy do nauk nie bardzo jeszcze rozwiniętych. A jednak umysł ludzki pragnie i nad

biegiem dziejów filozofować, t. j. badać przyczyny najgłębsze rozwoju dziejów ludzkości. Czcigodny Autor przygotowany jest na zarzut, że książka jego zamało zawiera „filozofji" ale też oświadcza, że przeznacza ją nie dla specjalistów w tej dziedzinie a raczej dla „szerszego ogółu czytelników, którzy nie mieli dotąd czasu i ochoty na dokładniejsze zapoznanie się ani z historją wierzeń religijnych ani literatury i cywilizacji". Sądzę, że ten swój zamiar osiągnął. Czytelnik może znaleźć w jego książce niejeden szczegół zajmujący, niejedną wskazówkę, gdzie szukać pouczeń bardziej wyczerpujących. Dowie się ze Wstępu o znaczeniu i wartości filozofji historji, kto się nią zajmował z obcych i z Polaków. Następnie, w r. II o dowodach na jedność rodzaju ludzkiego, mimo różnic niezaprzeczonych. Zwróci uwagę na to, jaki wpływ na rozwój dziejowy należy przypisać warunkom fizycznym a jaki warunkom umysłowym, a zwłaszcza moralnym. Spotka się z zasadniczem omówieniem religij: narodu wybranego, różnych wierzeń pogan w zestawieniu z religją chrześcijańską, przyczem znajdzie niejedną myśl poważną o zasługach Kościoła katolickiego dla postępu materjalnego, umysłowego i moralnego ludzkości (r. III—XII). Zajmie go pewno rozdział o zadaniach dziejowych poszczególnych narodów, także narodu polskiego (r. XIII) oraz końcowe uwagi nad tem, czy w biegu dziejowym ludzkości można się dopatrzyć działania wyższej siły pozaświatowej, słowem Opatrzności Bożej (r. XVII i XVIII) Choć więc praca czcigodnego Autora nie jest systematyczną filozofją historji lecz zawiera raczej materjał do niej, pobudzić jednak może, jak się tego spodziewa Autor, niejednego czytelnika do myślenia nad temi zagadnieniami, owszem do dalszych badań w tym kierunku.

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

Ks.Ks. Staich-Obuchowicz: Nauki majowe o Królowej Korony Polskiej, Nakł. autora, Krakowska Księgarnia, Kraków 1927. Str. 240.

Niewątpliwie dzieje narodu polskiego związane są z kultem N. Panny. Na ten temat wyszło już niejedno opracowanie kaznodziejskie. Nikt jednak nie nagromadził tyle faktów, z całej historji narodu i poszczególnych jego klas, które świadczą jak głęboko to nabożeństwo oplotło dusze polskie, jak właśnie ks. Staich. Ponieważ pierwsze wydanie książki p. t. Królestwo Marji, wydało się niektórym za obszerne, przeto ks. prałat Obuchowicz skrócił je, wybrał co celniejsze przykłady i nadał mu cechę majowych przemówek.

Siłą rzeczy przeprowadzenie pokrewnych tematów w 32 rozdziałach musi wywołać powtarzanie się i ustawiczne odwoływanie do tych samych wydarzeń i trzebaby wysokiej artystycznej miary w całem przeprowadzeniu, by nie wywołać u słuchacza czy czytelnika przesycenia. Autor uniknął tego przez umiejętne szafowa-

nie materjałem i przez dorzucanie coraz to nowych scen i faktów i tem podtrzymuje świeżość każdego rozdziału.

Drugim ważnym momentem w tego rodzaju kazaniach historycznych jest ich aktualność. W kazaniach okolicznościowych aktualność zastępuje obchodzona rocznica historycznych wypadków, które chcemy uczcić, mowa służy do spotęgowania nastroju, wyzyskania go i nadania mu odpowiedniego tonu. W ugrupowaniu zaś szeregu kazań historycznych, brak nawiązania w nich do współczesnego życia, jego poglądów i aspiracyj lub zastąpienie tego rodzaju nawiązania ogólną jakąś apostrofą do teraźniejszości, by brała przykład dla siebie z minionej epoki, nadaje mowie cechę suchego zestawienia kronikarskiego. I to właśnie na tem miejscu chcemy zauważyć, mimo całego uznania dla pracy ks. ks. Staich-Obuchowicza.

Może to jednak wynikało z intencji autorów, którzy chcieli poprostu utworzyć „kopalnie" dla kaznodziei a dalsze opracowanie zostawili ich umiejętności i potrzebom chwili względnie słuchaczy.

Ks. J. Godaczewski.

Polski Przewodnik Katolicki, staraniem Kat. Towarzystwa Wydawniczego, pod red. Adama L. Szymańskiego. Rocznik I, r. 1927. Księg. Kroniki Rodzinnej, Warszawa,

Obszerne to, bo liczące prawie 500 stron wydawnictwo, ukazało się świeżo po raz pierwszy na wzór francuskiego *Almanach Catholique Français;* zadaniem jego jest podać wszechstronny obraz stanu Kościoła i pracy katolickiej w Polsce. Wstęp stanowi kalendarz historyczny katolicki oraz zwięzłe ujęcie stanu hierarchji kościelnej w kraju i dzieje poszczególnych diecezyj. Sporo miejsca poświęcono zestawieniu zakonów, istniejących u nas, i sodalicjom marjańskim; obok nich uwzględniono także bractwa i różne stowarzyszenia religijne i dobroczynne. Osobny dział ilustruje pewne gałęzie naszego życia społecznego; szczegółowiej omówiona jest tu akcja wśród młodzieży, organizacje zawodowe, społeczne i oświatowe. W rubryce ruchu umysłowego, obok wzmianki o kilku organizacjach, czynnych na tem polu, oraz zestawienia wydziałów teologicznych, zasługuje na uwagę zobrazowanie działalności wydawniczej i czasopism katolickich u nas. Nieco miejsca poświęcono również sztuce kościelnej, malarstwu i muzyce, sprawom gospodarczym i drobniejszym informacjom.

Że wydawnictwo tego rodzaju nie mogło się odrazu ukazać w formie poprawnej, było zgóry do przewidzenia. Niektóre informacje, np. co do osób, są przedawnione inne rzeczowo nieścisłe; sporo organizacyj opuszczono. Szczególnie słabo wypadł dział bractw; należałoby go zupełnie zreformować w ten sposób, by przy każdem bractwie podać jego istotę, główną siedzibę i stan liczbowy, a nie, jak uczyniono obecnie, wyliczyć pewne miejscowości i stan

bractw w nich założonych. Następstwa takiego systemu są bowiem fatalne; ktoś chciałby np. poinformować się, czem jest „Apostolstwo Modlitwy" i dowie się z Przewodnika (str. 191), że to jest bractwo, istniejące w 9 parafjach i liczące 17.000 członków; tymczasem w rzeczywistości Apostolstwo M. nie jest bractwem, tylko Stowarzyszeniem religijnem, obejmuje około 2.000 parafij a w nich przynajmniej parę miljonów członków, w związanem zaś z niem ściśle dziele Poświęcenia Rodzin liczy około pół miljona rodzin. Dość dotkliwym okazuje się też brak ogólnego alfabetycznego spisu rzeczowego; bez niego bowiem niewiadomo, gdzie szukać niejednej organizacji.

Wskazując na powyższe niedomagania, z których wydawca sam zdawał sobie dobrze sprawę, pragniemy służyć tylko życzliwą radą; są one zrozumiałe wobec ogromu materjału i trudności zebrania informacyj, a dadzą się z czasem zupełnie usunąć. Sam zaś fakt ukazania się Przewodnika należy powitać z radością, gdyż informatora o stanie akcji katolickiej w kraju brakowało nam ogromnie dotychczas. Życzyć tylko trzeba, by w społeczeństwie naszem oceniono jego ważność, poparto finansowo i współpracą, aby pożyteczne to wydawnictwo mogło odtąd wychodzić częściej, ile możności co roku.

S. P.

Dr. Bogdan Suchodolski: K o c h a j ż y c i e — b ą d ź d z i e l n y. Nakł. „Księgarni Polskiej" Tow. Polskiej Macierzy Szkolnej. Warszawa, 1927. Str. 73,

Książka pisana w Wielkiej Wsi na Helu. Autor sugeruje w niej różne pobudki do wyrobienia w sobie optymizmu życiowego. Uwzględnia, choć bardzo pobieżnie, i pierwiastek nadprzyrodzony, płynący z wiary. Poprzez k u l t u r ę u m y s ł o w ą, u c z u ć i w o l i pomaga do odnalezienia w sobie sił dodatnich, do przezwyciężenia niepokojów i przeszkód, do posunięcia się aż do bohaterstwa. Książka na pierwszym miejscu przeznaczona jest dla młodzieży; pisana stylem jasnym, niekiedy przechodzącym w płomień zapału, co świeci i grzeje, pogłębiona w swoim tle, mogłaby stworzyć niejeden wspaniały rozdział w odczytach na zebraniach młodzieży. „Dusze nasze, pisze autor, nie są rzeczywistością gotową, niezmienną i martwą, lecz są jak złom marmuru w pracowni rzeźbiarza, oczekujący na kształt przeznaczony. Weź dłóto w ręce i wznieś młot do uderzenia; a gdy boży kształt przed oczyma twemi jawić się pocznie, wyjdź z domu na rolę życia, która czeka swego oracza". Autor chciałby tym duszom pomóc żyć i rozwijać się.

J. G.

Dr. Paul Wilhelm von Keppler: Wasser aus dem Felsen. I. B. Str. 379;
Anton Worlitscheck: Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. Str. 99, Herder, Freiburg im Br., 1927.

1. „Colligite fragmenta, ne pereant" J. 6, 12. Tem wezwaniem powodowany ks. Hermann Seibold zebrał te „relikwje ducha" wielkiego biskupa-mowcy i przygotował do druku. Jest to pokłosie pracy pasterskiej ks. bp. Kepplera z ostatnich pięciu lat jego życia, od 1922—26. Mieści w sobie listy pasterskie, 2 kazania pasyjne, mowy wypowiedziane przy poświęceniu kościołów, na kongresie rzymskim, na zjazdach, okolicznościowe: z okazji pielgrzymek, ślubów czy pogrzebów.

Głoszą zasady homiletyczne, że prawdziwego mówcę poznaje się z okolicznościowych przemówień. Przemowy biskupa Kepplera oddają mu świadectwo jak najwspanialsze. Mimo sędziwych lat pasterza-jubilata przepojone są jakimś eliksirem młodości, prawdziwe źródła świeżych, czystych, krystalicznych wód: Wasser aus dem Felsen i recenzent jest w tem szczęśliwem położeniu, że może śmiało, bez drżenia pióra, ten świetny wybór mów polecić jako przykład i źródło.

2. Modlitwa nasza *Ojcze nasz*, przesuwając się przez wargi jako codzienna duchowa strawa, zdaje się płowieć jak to szare życie i zatracać boską pożywność, jaką włożył w nią Chrystus Pan. A jednak ma to być najlepsza modlitwa dla wszystkich stanów i czasów.

Wykłady Worlitschka, bo tak nazwał swe opracowanie sam autor, wykazują niezwykłą wartość modlitwy Pańskiej i na nasze czasy. Różnolite przejawy życia dzisiejszego człowieka, przedewszystkiem społeczne prądy i dążności, autor starał się oświetlić i naświetlić prawdą bożą i dążnościami Boga, wcielonemi w poszczególne człony tej wspaniałej modlitwy, jaką jest Ojcze nasz. Poziom umysłowy, wysokoko utrzymany, wskazuje, że książka ta przeznaczona jest dla elity katolickiej. Technicznie biorąc, są to kazania wielkopostne. Autor, objaśniając krótko perykopy niedzielne W. Postu, zręcznie, bez rażącego naciągania, schodzi do omawiania poszczególnych części modlitwy Pańskiej.

Ks. J. G.

Z nowszych powieści.

Piotr Choynowski: Młodość, miłość, awantura. Gebethner i Wolff; — Włodzimierz Perzyński: Uśmiech losu. Gebethner i Wolff; — Tenże: Nie było nas, byłlas. Gebethner i Wolff; — Zofja R. Nałkowska: Choucas. Powieść internacjonalna. Gebethner i Wolff; — Gustaw Olechowski: Żołnierz Pański. Bibl.

Dzieł wyborowych; — M. Domańska: Gdy zabrzmi złoty róg. Bibl. Domu Polskiego.

Książki wybitne we współczesności naszej? Książki, które możnaby dać ogółowi do ręki, aby rozszerzyły się dusze jego? Książki-wzory godne odciśnięcia w podatnej glinie życia? Jakże ich mało! Jakże nawet te, które mają dobrą intencję, wypaczone są, wykoszlawione przez brak określonego i prostolinijnego światopoglądu autorów!

Książki współczesne — to pięknie rzeźbione szkatułki, w które niema co włożyć. I stoją puste. Tyle w nich, co ornamentów batikowanych na wierzchu.

Taką jest książka Piotra Choynowskiego „Młodość, miłość i awantura". Od romansu do romansu. Młodzieniec przeżywa przygody erotyczne, aż wreszcie się żeni z kuzynką. W życiu potrąca o anarchistów. Opis komuny szwajcarskiej jest najbardziej zajmujący w tej książce. Typy są autentyczne. Autor uwydatnił doskonale grę niższych instynktów ludzkich, wszystkie „burżuazyjne" wady człowieka, które bynajmniej nie gasną pod wpływem doktryny. Obnażył sprężyny egoizmu i brutalności ludzkiej tak, że idealna komuna staje przed nami, jako kompleks tych samych złych i zaborczych namiętności człowieka, które są wszędzie.

Podobnie obnażył w utopijnej wspólnocie grę gorszych instynktów Maciej Wierzbiński w powieści „Święty Feu", wydanej przed wojną. Ale Wierzbiński wśród ludzi małych postawił postać Feua — jednostkę idealną i ofiarną, o miłości do świata jeżeli nie chrześcijańskiej, to hinduskiej. U Choynowskiego takich ludzi niema.

Lewicki, anarchista rosyjski, bardzo sympatyczny, jak nas zapewnia autor, i sam bohater powieści pełni są rozmachu i bujności życia. Książka jest apoteozą tej bujności, bardzo zresztą... fizjologicznej.

Pomimo nastawienia powieści pod tym kątem, nie wywołuje ona takiego żywiołowego wstrętu i oburzenia, jak ongi „Sanin" Arcybaszewa. Dlaczego? Bo tam bujność męska była „pryncypjalnie" wzięta w obronę, obgadana, obwarowana argumentami, podniesiona do godności zasady. Choynowski tego nie robi. Maluje, bo go cieszy kreślenie udatnych, jaskrawych sylwetek, jak dziecko cieszy lepienie figurek z plasteliny. Nie myśli, że autor jest odpowiedzialny za książkę swoją, za uczucia, które podnieca lub tłumi.

Włodzimierz Perzyński ma dar kreślenia niesympatycznych postaci. Widocznie nie lubi swoich figur, nawet dodatnich. Widocznie nie lubi człowieka wogóle. W książkach jego niema tchnienia miłości. Jego postacie to figury odarte z zewnętrznej przyozdoby, z których sterczą sprężyny wewnętrzne i wiązania, zazwyczaj ukryte. Jakaś oschłość nim włada. Nawet kiedy w osta-

tniej książce („Nie było nas, był las") wyprowadza na scenę dziecko, Jędraszka, nie umie go owiać ciepłem i potęgą poezji, jak np. Prus, albo nawet Tetmajer (w „Księżniczce Metelli").

Obniżenie poziomu moralnego po wojnie znać na jego twórczości. Wogóle Perzyński wprowadza do literatury typy zbyt niskie, takie, które powinny zostać poza progiem, albo też zająć miejsce w surowem studjum psychologiczno-społecznem (jak to czasem robiła Zapolska, np. w „Modlitwie Pańskiej"). Człowiek, zamierzający popełnić krzywoprzysięstwo, aby pomóc za pieniądze do rozwodu, do niedawna nie mógłby jeszcze być bohaterem sztuki, ani książki. Perzyński („Uśmiech losu") czyni go takim i zapewnia nas przez usta działających osób, że jest sympatyczny. Człowiek ten się dźwiga, ale wolelibyśmy wogóle już go nie spotkać. Zwala winę swego upadku na warunki i innego człowieka, ale nas to nie przekonywa. Nie chcemy mieć go bohaterem książki. Nie mamy ochoty przebywać w jego towarzystwie.

A oto jakiemi słowami Irena tłumaczy, czemu nie chce się rozwieść z mężem: „Przy mnie dorobił się majątku. Ja włożyłem bardzo wiele starań w nasze wspólne życie. Poznawał wpływowych ludzi, którzy tylko przez wzgląd na mnie utrzymywali z nim stosunki. I dziś, kiedy za 15 lat pracy i codziennych ofiar mam jako nagrodę tę trochę dobrobytu, miałabym się wyrzekać wszystkiego dla jakiejś pierwszej lepszej lafiryndy. O nie!"

Z niesmakiem i wstrętem odkładamy tę książkę. Komedja ta cieszyła się podobno powodzeniem w Teatrze Narodowym. Świadectwo ubóstwa dla współczesności! Przypieczętowanie brzydoty śmiertelnej i żerującej chciwości powojennej!

W powieści „Nie było nas, był las" sympatyczną tendencją jest idea powrotu inteligencji powojennej do ziemi. Wraca do niej Lipecki, porzucając nie bardzo czyste swe interesy i wraca Gudowicz. Perzyński, rozwodoman pierwszej klasy i protektor stosunków pozamałżeńskich, zbacza w ostatniej swej powieści z tej linji i zdradza zdrowszą tendencję. Utrzymuje w spójności małżeństwo Lipeckich i to dlatego, że stoi na przeszkodzie dziecko, które kochają oboje.

Ale pisarzowi temu obca jest dziedzina przeobrażeń moralnych. Ani ideowa, ani etyczna poprawa nie zachodzi w małżeństwie Lipeckich. I jakże wypaczone są tu wszelkie podstawy. Lipecka w chwili, gdy boi się o życie dziecka, dla ocalenia go ślubuje Bogu... dać rozwód mężowi dla jego szczęścia. I Bóg, podług autora, wysłuchuje tego zgodnego z Jego prawem ślubu!

Nieszczęśliwa, chora literatura! Wszystko tu wypaczone, wykręcone, zasnute przeraźliwą brzydotą i szarą beznadziejnością. Ale już postać Zosi i paru osób ideowych ujawnia sympatyczniejszą tendencję. Notujemy ją skrzętnie, z radością, jako nikłe jeszcze oznaki ozdrowienia.

Przesmutną książką jest „Choucas" Zofji Nałkowskiej.

Estetyzująca kobieta-narcyz, mająca świat za swe zwierciadło, bardzo osobiście, chociaż spostrzegawczo odmalowała życie wielkiego pensjonatu międzynarodowego w górach.

Nałkowska należy do typów, szukających intelektem rozwiązania zagadnień metafizycznych. Ale odpowiedzi dane przez logikę nie nasycają duszy, są tylko oparciem dla wiedzy serca. I dlatego Nałkowska błąka się wśród różnych mniemań, i dyskurs wśród nich interesuje ją, ale wszyscy mają w oczach jej rację — bo każdy jest s o b ą. Indywidualizm, prawo subjektywnego sądu i życia podług własnych praw rządzi w powieści Nałkowskiej. Na wszystkich patrzy z pobłażliwością, w jej oczach równie interesującym jest okaz wierzącego pana de Flèche, jak bezwyznaniowca-demokraty Tockiego, niepowściągliwej Alicji i czystej Sossé.

Zagadnienie religijne porusza, bo wypłynęły one w życiu. Ale jakże subjektywnie je rozwiązuje! Pisze o Chrystusie: „Cierpiał w Nim Bóg — nad niemocą swoją wobec zła. Przecież przyjął na siebie męczeństwo. I przystał nietylko na swoją mękę, ale i na zło tych, którzy mieli Mu ją zadać? Czyż stałoby się tak, gdyby On mógł inaczej?"

Ostatecznie nie wiemy, czy modlitwa do świętej Trójcy biednej, chorej Armenki Sossé o zesłanie pokoju na ziemię jest dla autorki tylko ornamentem pacyfistycznym, czy też porusza w niej jaką tęsknotę nadziemską?

Motyw społeczny po raz pierwszy oddawna porusza O l e c h o w s k i w „Żołnierzu Pańskim". Zajmującą jest psychologja dziecka polskiego, wzrastającego w okresie niewoli. Ale najbardziej przykuwa motyw utopijny poniekąd — wiara w dobrą wolę i wysiłek pojedynczego człowieka, w skuteczność ich dla poprawienia niedomagań społecznych.

Widzimy wszyscy, jak źle i wadliwie odbywa się ratownictwo społeczne w drodze ustawowej. Krzywda nie zostanie wymieciona z ziemi w drodze reform, choćby najlepiej obmyślonych, o ile do walki ze złem nie stanie — miłość człowieka.

Ważną w książce Olechowskiego jest wiara w czyn pojedynczy i ofiarę człowieka, które tak wytrwale tępiły w ludzkości doktryny materjalizmu dziejowego. Rozwój stosunków ekonomicznych miał sam za ludzi dokonać przemiany. Owena, Saint Simona, Fourier'a, wierzących w czyn jednostkowy, nazwano utopistami. Teraz przekonano się, że bezwładne działanie mas to rząd najgorszych. Trzeba wiary w skuteczność czynu i ofiary jednostek najlepszych

„Żołnież Pański" Olechowskiego nie jest do końca i we wszystkiem prześwietlony ideą Chrystusa. Ale już w tem, co daje Olechowski, jest zapowiedź odmiany, wyjście poza zaklęte koło karjerowiczostwa i erotomanji, tematów, pokutujących w beletrystyce.

Olechowski opisuje również wypędzenie Niemców w 1918

roku. Książka jego z tego powodu interesująca jest, jako dokument historyczny.

Tę samą wartość dokumentu ma książka M. Domańskiej „Gdy zabrzmi złoty róg", z dziejów legjonów Dowbora-Muśnickiego. Są to dzieje walk naszych formacji na wschodzie, okupacji niemieckiej i poddania się Niemcom legjonów Dowbora. Romans w tej powieści rozwiązuje się czysto i ofiarnie. Szkoda, że po tej powieści ładnej i poruszającej nasze uczucia narodowe umieściła autorka nowelę przykrą i niesamowitą: „Oczy, jak zamarzła woda".

Anna Zahorska.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakład Polskiej Akademji Umiejętności.

— Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akad. Umiejętności. T. XXXI, Nr. 2. Luty, 1927.

Bogdan Zaborski: O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu. Prace Komisji Etnograficznej nr. 1. Kraków, 1927. Str. 122.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha, Poznań, Warszawa, Wilno, Lublin, 1927.

Ks. dr. Jan Ciemniewski: Poznanie i kształcenie charakteru Dwie części, wydanie drugie przejrzane i poprawione przez Autora. Str. 241 + 316.

Cecylja Plater-Zyberkówna: Kobieta ogniskiem w rodzinie. Wyd. III. Str. 417.

Marja Czeska-Mączyńska: Opowieści Chrystusowe, Dziecię i Mistrz. Wyd. II. Str. 311.

S. Wołkoński: Słowo wyraziste. Zarys badania i podręcznik z dziedziny mechaniki, psychologji, filozofji i estetyki mowy w życiu i na scenie. Z oryginału przełożył Mieczysław Szpakiewicz. Str. 240.

Artur Górski: Śluby. Dramat. Str. 166.

Henryk Rolicki: Cele i drogi propagandy wywrotowej. Str. 101.

Emil Zegadłowicz: Godzina przed jutrznią. Żywot Mikołaja Srebrempisanego. Str. 378.

Zuzanna Rabska: Italja i Wiosna. Str. 180.

Jan Staszkiewicz: Było to pod Smoleńskiem. Z 5 ilustracjami St. Sawiczewskiego. Wyd. II. Str. 212.

Juljusz Verne: Ojczyzna rozbitków. Powieść fantastyczna w dwóch częściach z 8 ilustr., tłumaczyła K. Bobrowska. Str. 468.

Włodzimierz Perzyński: Panna ze snu. Powieść. Str. 76.

Antonina Domańska: Królewska niedola. Powieść z czasów króla Łokietka, odznaczona pierwszą nagrodą na konkursie Tow. Im. „Prusa" w Warszawie. Wyd. III. Str. 92.

Ignacy Nikrowicz: Pożar ziemi. Powieść. Str. 94.

Józef Birkenmajer: Opowiadania starej Marjańskiej. Str. 54.

Klemens Janosza: Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie. Nowela. Str. 134.

— Adjutant pana Macieja. Str. 106.

Bronisława Włodkówna: Cierpienie i radość. Powieść. Str. 130.

O. Jacek Woroniecki O. P.: Gawęda o gawędziarzu. Bibljoteki harcerskiej nr. 1. Str. 97.

Stanisław Jachowicz: Wiersze i bajki. Zebrała i wstępem poprzedziła Stefanja Posadzowa. Bibljoteki wychowania przedszkolnego zeszyt VII i VIII. Str. 230.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Polska YMCA i stosunek jej do Kościoła katolickiego.

Kiedy sprowadzona przez gen. J. Hallera organizacja *Young Men's Christian Association,* „Chrześcijański Związek młodych ludzi", w skróceniu zwana „Imką", po spełnieniu swej dobroczynnej roli wobec żołnierzy podczas wojny z bolszewikami, objawiła zamiar pozostania na stałe w naszym kraju w roli wychowawców młodzieży polskiej, pierwszy *Przegląd Powszechny* podniósł głos przestrogi przed ideologją tej organizacji, jako niebezpieczną dla czystości i pewności wiary katolickiej. [1]) Społeczeństwo jednak nasze wtedy było tak przychylnie usposobione dla rzeczonej organizacji, że prawie nikt przestrogi słuchać nie chciał, owszem, pismu naszemu miano za złe, że ten głos podniosło. Obawy w nim wyrażone poczytano za urojone, podejrzenia za krzywdzące dla sympatycznej organizacji. Działała tu oczywiście wdzięczność dla organizacji, która położyła niewątpliwe zasługi swą pracą humanitarną, ale obok wdzięczności sympatje dla Imki pochodziły także z pewnego rodzaju mody, jaka u nas w czasie bezpośrednim po wojnie panowała na wszystko, co szło z zagranicy, a zwłaszcza z Ameryki.

W kilka miesięcy później, mianowicie 5 listopada 1920 r., wyszedł dekret Św. Kongregacji Oficjum, przestrzegający episkopat całego katolickiego świata przed usiłowaniami protestantyzacji krajów katolickich przez różne sekty, uprawiające propagandę swej ideologji często pod płaszczykiem działalności dobroczynnej i oświatowej. W dekrecie tym wymienioną była także YMCA, jako stowarzyszenie z pocho-

[1]) Por. *Prz. Powsz.*, lipiec 1920, art.„ YMCA a katolicka młodzież", przez ks. M. Morawskiego.

dzenia protestanckie i propagujące wychowanie rzekomo chrześcijańskie, rozumiejące jednak to swoje „chrześcijaństwo" jako coś, co stoi ponad konkretnemi wyznaniami, coś, co zwłaszcza od Kościoła katolickiego jest niezależne. Dekret Stolicy św. zwrócił uwagę, że wychowywanie młodzieży katolickiej w tym duchu prowadziłoby ją do wątpliwości w wierze i indyferentyzmu religijnego. Stąd Kongregacja wzywa ks. biskupów do obmyślenia środków przeciwdziałania niebezpieczeństwu, a metropolitów zobowiązuje nawet do złożenia Stolicy św. w ciągu pół roku sprawozdania z tego, co w ich prowincjach kościelnych uczyniono pod tym względem dla zapobieżenia złemu. Zdawało się, że dla katolików sprawa stosunku do Imki stała się jasną, skoro Rzym się wypowiedział, i rzeczywiście stała się ona jasną w innych katolickich krajach, lecz nie w Polsce. Wiem doskonale, że jeden dziennik, zresztą szczerze usiłujący być katolickim, odmawiał przez pewien czas umieszczenia dekretu Stolicy św., udzielił natomiast głosu przedstawicielowi Imki; zaś inne dzienniki, mające się również za katolickie, nie ustawały w stałem reklamowaniu instytucji, przed którą Rzym tak dobitnie ostrzegał. Starano się jakoś tak rzecz przedstawić, jakoby dekret rzymski miał znaczenie tylko w innych krajach, gdzie YMCA wobec katolicyzmu występuje może agresywnie; u nas miała ona być zupełnie inaczej usposobiona dla niego i wszelkie niebezpieczeństwo miało być wykluczonem. Powoływano się nawet na milczenie naszych ks. biskupów, a niekiedy na rzekome popieranie tej instytucji przez nich.

Nie zmieniło się naogół stanowisko sympatyków Imki nawet wtedy, kiedy to milczenie głośno zostało przerwane, mianowicie kiedy na wiosnę r. 1921 najpierw ks. biskup krakowski, a niebawem w imieniu całego episkopatu polskiego ś. p. prymas kard. Dalbor przestrzegli przed YMCA społeczeństwo polskie. Orędzie zostało wydrukowane w dziennikach katolickich, zapał społeczeństwa dla Imki znacznie ochłódł — może zresztą wskutek zmniejszenia się jej świadczeń, a wyciągnięcia ręki po datki z kraju — wielu wszakże katolików, uważających się za najlepszych synów Kościoła, po dawnemu ogłaszało się protektorami Imki, reklamowało ją w dziennikach i popierało czynem jej działalność. Miało się wrażenie, że orędzie episkopatu albo uszło ich uwagi, albo zostało przez nich wprost zbagatelizowane.

Przychodzi rok 1922, w którym „Chrześcijański Związek młodych ludzi" ogłasza się jako „polska YMCA". Rozszerza się wtedy przekonanie, że po tem spolszczeniu znikły zgoła niebezpieczeństwa, jakie ktoś mógł widzieć w Imce

dla religji katolickiej. I znowu *Przegląd Powszechny*[1]) na podstawie pism, sprawozdań i innych wynurzeń samychże głównych kierowników Imki musiał wykazywać, że optymizm jest przedwczesny i nieuzasadniony, gdyż polska YMCA zobowiązała się przechować ideologję Imki wogóle; wykazano także, jak metody „religijnego" wychowania w stowarzyszeniu nie odpowiadają tym wymaganiom, które Kościół katolicki stawia wychowaniu religijnemu swoich dzieci. Niestety, i ten nasz głos i podobne coraz liczniejsze już wystąpienia w dziennikach polskich, dla „katolickich" protektorów Imki pozostały przysłowiowem rzucaniem grochu o ścianę. Szersza zaś publiczność znowu się oswajała z myślą, że „polska" Imka przestała być niebezpieczną dla katolickiej młodzieży pod względem religijnym, zwłaszcza gdy się widziało w gronie jej kierowników i protektorów osobistości wysoko postawione, a między niemi i takie, które widuje się także przy pracy katolickiej albo na różnych obchodach katolickich.

Ostatni rok zaznaczył się najwyższem ożywieniem w kołach, patronujących Związkowi. Dzięki hojności amerykańskiego miljonera Fenna, stanął w Krakowie wspaniały gmach dla prac Imki — społeczeństwo miejscowe wszakże miało własnemi siłami urządzić gmach wewnątrz. Zakrojono więc na wielką skalę zbiórkę na ten cel, która rzeczywiście się udała. W Warszawie, Poznaniu i indziej polska YMCA zamierza wznieść i urządzić podobne zakłady. Rozwinięto więc akcję w celu pozyskania całego społeczeństwa polskiego dla tych zamierzeń. I oto znowu padły głosy przestrogi z ust najwyższych dostojników polskiego Kościoła: ks. prymasa Polski Hlonda, ks. arcybiskupa warszawskiego kard. Kakowskiego i księcia metropolity krakowskiego Sapiehy.

J. Eksc. ks. prymas odpowiedział przez swoją kancelarję na zapytanie Wielkopolskiej Ligi katolickiej w sprawie Imki. Powołując się na znany nam już dekret św. Oficjum, zaznacza, że Związek dąży do stworzenia typu „chrześcijanina", niezgodnego z ideałem młodzieńca katolickiego, że chociaż oświadcza u nas, że chce uszanować uczucia katolickie w polskiej młodzieży, to jednak na podstawie doświadczeń w innych krajach trudno na tem oświadczeniu poprzestać, dopóki polska YMCA organizacyjnie i ideowo nie uniezależni się zupełnie od YMCA amerykańskiej. Tymczasem więc potępienie i zakaz Stolicy św. należy stosować także do polskiej YMCA, z czego wynika, że „społeczeństwo katolickie nie powinno popierać Związku polskiej YMCA, a za-

[1]) Art. „W sprawie polskiej YMCA", przez ks. St. Podoleńskiego, *Prz. Powsz.*, maj 1924.

kładom jej nie powinno powierzać młodzieży katolickiej". Oświadczenie kancelarji prymasowskiej przypomina zasadę, że „za fizyczne i sportowe wartości, choćby najwyższe, nie można poświęcać wiary młodzieży katolickiej".

J. Em. ks. kardynał Kakowski sprawie stosunku katolików do polskiej YMCA poświęcił obszerny list pasterski do wiernych z dnia 31 marca r. b. Przytacza w nim odnośny ustęp dekretu rzymskiego, charakteryzuje szkodliwą dla katolicyzmu działalność Związku zagranicą i wyraża przekonanie, że i u nas YMCA nie jest katolicką, ani naprawdę polską, lecz z ideologji tą samą protestancką i amerykańską. Wreszcie orędzie nawołuje społeczeństwo polskie, aby swemi pieniędzmi dźwigało instytucje katolickie dla młodzieży.

Wreszcie książę metropolita krakowski wystąpił z orędziem do wiernych w sprawie YMCA w dniu 6 kwietnia, na kilka dni przed uroczystem otwarciem w Krakowie fundacji Fenna. Powołując się na swój okólnik z r. 1921, zaznacza ks. Metropolita, że to, co było wtedy powiedziane, „że jest to organizacja wkraczająca wybitnie i niebezpiecznie w dziedzinę religijną, od tego czasu się nie zmieniło". Wprawdzie u nas ludzie o najlepszych zamiarach „starali się, przystępując do tej organizacji, uczynić ją niezależną od światowego jej kierownictwa i wyzyskując dobre strony jej działalności, zagrodzić drogę szkodliwym wpływom religijnym, mimo jednak tych usiłowań, nie udało się jeszcze uzyskać dla polskiej organizacji tej niezawisłości, jakaby mogła społeczeństwu naszemu katolickiemu zapewnić, iż działalność YMCA u nas będzie wolna od niebezpieczeństw, jakie towarzyszą jej działalności zagranicą, że więc będzie ona zupełnie zgodną z zasadami katolickiemi". Ks. metropolita krakowski przyznaje, że „organizacja Imki może przyczynić się do wyrobienia naszej młodzieży, wierzy także zapewnieniom, że YMCA u nas nie występuje otwarcie przeciw Kościołowi katolickiemu i wierze katolickiej", jednakowoż stwierdza, że „stawiając narówni wszystkie wyznania chrześcijańskie, tem samem osłabia przekonania katolickie i stwarza wielkie niebezpieczeństwo indyferentyzmu, osłabia siłę zasad, jakie winny kierować naszem życiem". Wprowadzanie młodzieży w atmosferę choćby tylko wątpliwości religijnych i jakiejś nieuchwytnej międzynarodowej religijności musi się odbić szkodliwie na jej przekonaniach i podkopać pozytywną religję, zawartą w katolicyzmie. Stąd, zachęcając do popierania organizacyj młodzieży katolickich, zaznacza Arcypasterz, że jest obowiązkiem sumienia katolików, by nie popierali, ani brali udziału w takiej organizacji, której celów i zasad nie można pogodzić z zasadami katolickiemi.

Jak zostały przyjęte te głosy naszych arcypasterzy?

Pomijając ataki prasy socjalistycznej, która w nich dopatrzyła się aż pogwałcenia konstytucji polskiej, trzeba tu zaznaczyć z ubolewaniem, że na list pasterski J. Em. ks. kard. Kakowskiego rzucił się w sposób gwałtowny organ, tak blisko stojący sfer rządowych, jakim jest *Epoka*. Pod niesmacznym tytułem „Ecclesia militans", p. T. Zagórski polemizuje z najwyższym Dostojnikiem Kościoła i wskazuje na nazwiska tych wybitnych katolików w kraju, którzy YMCA popierają lub prowadzą, jakby to było nowością, ks. kardynałowi nieznaną, albo jakby biskupom nie wolno było pouczać w rzeczach religji osobistości wybitniejszych, dlatego, że są wybitnemi i same za katolików się mają. W Krakowie 10 kwietnia dokonało się otwarcie nowego gmachu YMCA, z wypuszczeniem z programu nabożeństwa w kościele P. M., które oczywiście, po świeżem orędziu ks. Metropolity, odprawionem być nie mogło. W uroczystości otwarcia brał udział p. minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Dr. Dobrucki, delegaci innych ognisk Imki i, oczywiście, miejscowi jej kierownicy i protektorzy, tak katolicy, jak i niekatolicy. Główne przemówienie okolicznościowe wygłosił p. rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. L. Marchlewski, w którem streściwszy cel organizacji, mającej wcielać w życie ideę Zbawiciela, dotknął i stosunku Związku do katolicyzmu. Według zapewnienia J. Magnificencji, nasz Kraków „szczerze katolicki, sprawiedliwy, kulturalny i czujny", patrząc na dotychczasową działalność polskiej YMCA, przekonał się, że ona „wyklucza zasadniczo wszelki prozelityzm wyznaniowy", że „przestrzega pilnie, by w niczem nie podkopywać ani osłabiać wiary katolickiej, lub wpływu i powagi Kościoła katolickiego, lecz wręcz przeciwnie wpaja w swych członków obowiązek wierności do Kościoła, do którego należy", że, „od początku swego istnienia polska YMCA oświadczała zawsze gotowość korzystania w tym względzie z życzliwych i rzeczowych rad czynników powołanych". „Kraków nam ufa — mówił dalej mowca — nie ufają nam niestety jeszcze najwyżsi dygnitarze Kościoła. Nie mamy z tego powodu żalu, gdyż wiemy, że pozory, a zwłaszcza przykłady innych krajów mogą przemawiać przeciwko nam, a zadaniem naszem będzie i w przyszłości udowodnić, że nieufność była nieusprawiedliwiona". Robi następnie mowca przejrzystą aluzję do orędzia ks. kard. Kakowskiego, wyrażając zdziwienie, że zakwestjonował polskość Imki, winę za to składa na doradców „dostojnika Kościoła" i przeciwstawia im ks. metropolitę krakowskiego, który takim zarzutem „nie skrzywdził nas", „ten, który w najcięższych dla narodu chwilach jednoczył się z nami wszystkimi w wspólnej patrjotycznej pracy i trosce". Tegoż dnia została ogłoszona „De-

klaracja polskiej YMCA", w której między innemi czytamy, że „polska YMCA w działalności swej zachowywała i zawsze zachowywać będzie najzupełniejszą lojalność wobec Kościoła katolickiego, z którym pragnie pracować w szczerej harmonji", i że „nie dopuszcza także w swem łonie jakiejkolwiek propagandy wyznaniowej". Wyżej zaś czytamy w tejże deklaracji: „Celem pracy nad chrześcijańską młodzieżą polską, prowadzonej przez polską YMCA, jest wszechstronne wyrobienie doskonałego typu obywatela państwa polskiego..." Członkowie do celu tego zdążać mają „przez zastosowanie w całem swem życiu najwyższych zasad chrześcijańskiej etyki przez czynną pracę dla bliźnich i społeczeństwa i przez przejęcie się wskazaniami naszych wieszczów narodowych". W pierwszym jeszcze punkcie deklaracji zostało zaznaczone, że polska YMCA „jest samodzielną instytucją polską, w działaniu swojem od czynników zagranicznych niezależną". Między podpisami, widniejącemi pod deklaracją, widzimy także podpisy ludzi, znanych jako katoliccy działacze i pisarze.

W takiem stadjum znajduje się obecnie sprawa stosunku polskiej YMCA do religji i Kościoła katolickiego. Opowiedzieliśmy obszernie historję tego stosunku, by łatwiej było czytelnikom urobić sobie objektywny o nim sąd.

Czy stosunek ten ze stanowiska katolickiego można uważać za zadawalniający? Niestety, nie! P. Zagórski w *Epoce* list arcypasterza warszawskiego nazwał „nieporozumieniem". Rzeczywiście mamy tu do czynienia z nieporozumieniem, i to wprost tragicznem, ale szukać go należy przedewszystkiem po stronie drugiej. Chodzi nam tutaj rzeczywiście o kierowników i protektorów Imki k a t o l i k ó w. Protestanckich ich kolegów zostawiamy na boku; może z ich stanowisk stosunek taki YMCA do Kościoła katolickiego, na jaki patrzymy, da się zrozumieć, wytłumaczyć i obronić. Lecz my zwracamy się do katolików, i to katolików, którzyby czuli się dotknięci, gdybyśmy ich nazwali katolikami jedynie z metryki i imienia. Traktujemy więc ich, jako ludzi, którzy bynajmniej z Kościołem katolickim zrywać nie chcą, i pytamy: czy ich stanowisko wobec Kościoła w naszej sprawie nie jest prawdziwie tragicznem nieporozumieniem? Najwyżsi dostojnicy Kościoła wydają listy publiczne, w których w sumieniu zobowiązują nietylko duchowieństwo, ale i katolików świeckich, do nie popierania pewnej instytucji, uważanej za niebezpieczną dla czystości wiary, do nie brania udziału w jej pracach. Oczywiście, listy te nie są jeszcze orzeczeniami *ex cathedra,* bo te tylko Ojciec Święty ogłaszać może; absolutnie stać się mogło, że obawy naszego episkopatu w konkretnym wypadku były oparte tylko „na pozo-

rach", jak to przyznał p. rektor Marchlewski, — czy to jednak upoważniało dobrych katolików do jawnego zbagatelizowania głosu Pasterzy, publicznego postąpienia sobie inaczej, owszem do publicznych przeciwko nim polemik? Zwłaszcza, gdy się jednocześnie podkreśla swoją dotychczasową i przyszłą lojalność wobec Kościoła i gdy się stoi na czele instytucji wychowawczej, mającej pono katolicką młodzież nauczyć poszanowania religji tegoż Kościoła? Wprost nie jesteśmy w stanie pojąć pedagogicznej wartości takiego przykładu! W razie przekonania, że zarządzenia władzy duchownej są niesłuszne, nieusprawiedliwione, przysługuje nam prawo remonstrowania u tejże władzy, przedstawienia jej naszych zapatrywań, motywowania ich, apelowania w razie niepowodzenia naszych przedłożeń do władzy wyższej, w danym razie do Stolicy św., lecz tymczasem lojalność wobec Kościoła i jego władz obowiązuje co najmniej do powstrzymania się od czynów, przed któremi nas przestrzeżono. Choćby się dowodnie miano przekonać, że polska YMCA żadnej szkody katolickiej wierze kierowanej przez siebie młodzieży w przyszłości nie wyrządzi, — tymczasem trudno się oprzeć innemu przekonaniu, mianowicie, że szkodę niemałą młodzież ta ponosi, patrząc na to, jak jej świeccy kierownicy wyłamują się u progu swej działalności z pod kierownictwa Kościoła właśnie na terenie do jego kompetencji należącym.

Idźmy dalej, bo nieporozumienie sięga głębiej. Kościół katolicki wychodzi z założenia, że wychowanie katolickiej młodzieży, jeżeli ma być rzeczywiście religijnem, winno się opierać na całej nauce Kościoła, bez czynienia wyboru między dogmatami, że na kształcenie charakteru musi wpływać nietylko teoretyczna nauka, nietylko czysto ludzkie pobudki i środki, ale także środki nadprzyrodzone, jakie Chrystus zostawił swemu Kościołowi w postaci Sakramentów świętych. Wszystko to ma stanowić nierozerwalną całość i całe to wychowanie i kształcenie duchowe człowieka winno odbywać się pod kontrolą Kościoła. Stąd Kościół posiada prawo wglądu w nauczanie religijne i wychowanie religijne katolickiej młodzieży nawet w szkołach publicznych, co jest mu przyznane także przez konstytucję polską. Stąd nie ma prawa nikt, w żadnych instytucjach, podejmować się takiego wychowania bez upoważnienia Kościoła. Czy polska YMCA liczy się z tem stanowiskiem i wymaganiami Kościoła katolickiego? Gdyby to była instytucja, przeznaczona wyłącznie dla wychowania fizycznego młodzieży, w takim razie Kościół, uznając zresztą niedostateczność takiego wychowania, nie potrzebowałby ingerować w jej działalność i starałby się w inny sposób uzupełnić zaniedbane wychowanie religijne.

Atoli polska YMCA stawia sobie za zadanie nietylko rozwijanie ciała przez sporty, gimnastykę i higjenę, nietylko uczenie języków, czy innych przedmiotów świeckich, ale wychowanie całkowite typu obywatela na podstawie nauki Chrystusa, stawia więc sobie cele wybitnie religijne. Albo to jest tylko frazes, nie kryjący w sobie żadnej treści, a w takim razie rodzi się poważna obawa, że młodzież religijnie wychowywaną nie będzie w tem stowarzyszeniu, które nosi nazwę „chrześcijańskiego"; albo też będzie udzielana jakaś nauka religijna, ale w takim razie — o ile chodzi o młodzież katolicką — musi ta nauka być poddaną faktycznemu kierownictwu Kościoła katolickiego. Tych właśnie wymagań polska YMCA, podobnie jak i w innych krajach, uwzględnić nie chce. Słyszeliśmy zapewnienie, że gotowa ona jest do „korzystania z życzliwych i rzeczowych rad" w tym względzie, Kościołowi jednak tego za mało; on musi mieć rękojmię, że wychowanie religijne katolickiej młodzieży będzie prowadzone w katolickim duchu, co jest możliwe tylko przy zależności tego wychowania od Kościoła. I jeżeli można życzliwie i rzeczowo doradzić coś Imce, to tylko to jedno. Przed jakiemkolwiek jednak autorytatywnem wkroczeniem Kościoła w te sprawy polska YMCA wytrwale się broni, przypuszczamy, że głównie z powodu zobowiązania się, że kierunek jej ideologji nie odchyli się od kierunku YMCA wszechświatowej. Wiemy o usiłowaniach czynników kościelnych w Krakowie, by dojść do porozumienia w tym względzie z YMCA, które się wszakże rozbiły o jakieś *non possumus* ze strony Imki.

A może katolicyzm kierowników polskiej YMCA gwarantuje sam przez się dostatecznie katolicki kierunek wychowania? Otóż tego w enuncjacjach najbardziej uroczystych doczytać się nie można. Obiecana jest „lojalność" względem Kościoła katolickiego, lecz „lojalność" i „katolicki kierunek" to dwie rzeczy różne: lojalnym wobec Kościoła może być także i obcy mu innowierca. „Pracowanie w szczerej harmonji" z Kościołem? wprost nie wiemy co to znaczy, jeżeli Kościół nie będzie miał żadnego wglądu w ideologję instytucji, z którą ma harmonijnie współpracować. Wreszcie enuncjacje, nawet najświeższe, zapowiadają coś więcej. Polska YMCA zapewnia, że „w swem łonie" nie dopuszcza żadnej propagandy wyznaniowej. Otóż gotowiśmy wierzyć, że wykluczoną będzie wśród młodzieży katolickiej propaganda wyraźna jakichś dogmatów protestanckich (jeżeli można wogóle mówić o dogmatach w nowożytnym protestantyźmie), lecz czy te same słowa nie uprawniają do obawy, że wykluczonem będzie także jakiekolwiek nauczanie, czy przychylne omawianie tych dogmatów, które są właściwe tylko wierze

katolickiej, jak o ustroju hierarchicznym Kościoła, o papiestwie, o sakramentach, jako źródłach nadprzyrodzonego życia itp., pod pozorem, że byłaby to propaganda wyznaniowa? Znajomość ogólnych zasad YMCA i praktyki jej w innych krajach nie pozwalają mieć pod tym względem złudzeń. A jeżeli będzie niedopuszczalną rzeczą, aby kapłan czy świecki katolik wygłosił w gmachu Imki konferencję o specyficznie katolickim dogmacie, czy „katoliccy" kierownicy i protektorzy tej instytucji mniemają, że dość uczynili dla katolickiego kierunku wychowania, że wpoili w kogoś wierność dla Kościoła, jeżeli tylko nic przeciwko temuż Kościołowi nie pozwolili powiedzieć? Otóż tutaj tkwi sedno „nieporozumienia" między Kościołem, a katolickimi kierownikami i obrońcami naszej Imki. Różnią się oni z nim w tem, że za dostateczną podstawę wychowania religijnego, nawet dla młodzieży katolickiej, uważają jakąś platformę, która jest wspólna wszystkim wyznaniom chrześcijańskim, a która po bliższem przypatrzeniu się tymże wyznaniom i ich negacjom okaże się beznadziejnie wąską i dlatego dla religijnego wychowania zgoła niewystarczającą. Nasi księża biskupi wciąż podkreślają tę właśnie niewystarczalność owego abstrakcyjnego „pozawyznaniowego" chrześcijaństwa, tymczasem „katoliccy" obrońcy YMCA, jakby nie chcieli wejść w myśl pasterzy, zapewniają, że przeciwko wierze katolickiej nie będzie uprawiana żadna propaganda. Obawiamy się, czy ich umysłowość nie uległa już pewnej protestantyzacji, bezwiednej zapewne. Byłby to właśnie nowy dowód niebezpieczeństwa dla wiary katolickiej, wypływającego z ideologji i metod Imki wprost mechanicznie.

Oto powody, dla których musimy ubolewać nad stanowiskiem, jakie wobec enuncjacyj Episkopatu naszego w sprawie YMCA zajęli ludzie, skądinąd zdradzający tyle szczerego pragnienia służenia jaknajlepiej młodzieży polskiej, ludzie, którzy dawali tyle dowodów wierności Kościołowi katolickiemu, ludzie, których wysoko cenimy i szanujemy, nawet w tej chwili, kiedy zmuszeni jesteśmy przeciwko nim wystąpić. Te wyjaśnienia, pisane *sine ira et studio* i nie z mniejszą, niż u nich, troską o dobro młodzieży polsko-katolickiej, oby przyczyniły się do usunięcia nieporozumień! Usunięcie zaś tych nieporozumień zależy właśnie od „katolickich" kierowników i obrońców polskiej YMCA. Zapewnia nas deklaracja świeżo ogłoszona, że polska YMCA jest „instytucją samodzielną, w działaniu swojem od czynników zagranicznych niezależną". Jeżeli ta samodzielność nie jest fikcją, niech skorzystają z niej i zapewnią młodzieży katolickiej prawdziwie katolicki kierunek wychowania religijnego. Tylko jasne pod tym względem oświadczenia i porozumienie się

z władzami duchownemi co do konkretnego uregulowania tej sprawy zdolne będą zlikwidować bolesne i smutne w kraju katolickim widowisko niezgody między grupą poważnych katolików świeckich a własnymi ich pasterzami w rzeczy tak ważnej, jak religijne wychowanie polskiej młodzieży.

Czem prędzej się to stanie, tem lepiej.

Ks. Jan Urban T. J.

Konferencja pacyfistów katolickich w Warszawie.

Obok ruchów pacyfistycznych, wychodzących z kół obojętnych dla Kościoła, albo i zdecydowanie wrogich, szerzy się zagranicą kierunek, który apostolstwo wielkiej idei pokoju pojmuje i przeprowadza w myśl ideałów katolickich i według wskazań tak Benedykta XV, jak i obecnie panującego papieża. Duszą tego kierunku jest O. Franciszek Stratmann O. P., którego głośne dzieło *Welfkirche und Weltfriede* wywołało dwa lata temu żywą dyskusję; głównymi pracownikami na tem polu są: belgijski kapłan ks. Spruythe z Sweweghem, Dr. A. Mayr, obecnie w Londynie, ks. prof. H. Hoffmann z Wrocławia i kilku innych. Dwóch ostatnio wspomnianych, w porozumieniu z polskimi przyjaciółmi pokoju, których poprzednio pozyskali w kilkakrotnych po Polsce podróżach, postanowiło urządzić katolicką pacyfistyczną konferencję w Warszawie. Konferencja ta miała istotnie miejsce w dniach 20, 21 i 22 kwietnia bież. roku. Celem jej — oczywiście jaknajdalszym od wszelkiej polityki — było zapoznanie i wzajemne zbliżenie niemieckich i polskich zwolenników idei pokoju. Z niemieckiej strony przybyli, prócz wpomnianych ks. Hoffmanna i Dr. Mayr'a, znany działacz Dr. Mikołaj Ehlen z Velbert (prow. nadreńska), O. Alf. Mar. Mitnacht O. Er. s. Aug. z Pragi, p. Erich Funk z Górlitz na niem. Śląsku i kilkanaście osób, przeważnie młodzieży, pracującej w pokojowych organizacjach; ze strony polskiej byli obecni, prócz podpisanego, Hr. Franciszek Potocki z Krakowa, ks. prof. Szydelski ze Lwowa, ks. Nikodem Cieszyński z Poznania, ks. Dr. Gawlina z Katowic-Warszawy, prof. Klecki z Warszawy, Dr. Reicherówna z Warszawy, Hr. Marja Sobańska, P. Czosnowski i kilkanaście innych osób obojga płci, z różnych miejscowości, a pod koniec i Rektor M. Zdziechowski z Wilna.

Referaty i narady odbywały się rano i popołudniu w jednej ze sal „Teologicum" przy ul. Traugutta. W referatach rozwijano zrazu ideę pokoju i środki do jego urzeczywistnienia wedle proroctw mesjańskich Starego Zakonu i wedle Ewangelji, ale już drugiego dnia zabrano się do tego, co było najważniejszem i najbardziej upragnionem, tj. do roztrząśnięcia konkretnych przyczyn, które między Niemcami a Po-

lakami kopiąc głęboką przepaść, utrudniają porozumienie i spokojne współżycie. Mówiono ze stron obu z największą szczerością i prostotą wszystko, co leżało na sercu. Były chwile niemałego napięcia, ale podniosły nastrój katolicki uczestników sprawił, że cała trudna rozmowa dokonała się w miłości i zgodzie. W rezultacie zdano sobie lepiej sprawę, że do objektywnych, tak niestety licznych, przyczyn wiekowej waśni przyłącza się w wielu wypadkach kłamstwo, przesada, judzenie wzajemne przez szowinistyczne dzienniki, niedostateczna wreszcie znajomość stosunków i dusz po obu stronach polsko-niemieckiej granicy. Stąd, żeby choć w maleńkiej mierze torować drogę do upragnionej zgody, postanowili uczestnicy konferencji, każdy w swem kółku, prostować fałsze, łagodzić zatargi, pracować nad wzajemnem lepszem poznaniem, dopomagać do spokojnego rozwikłania rzeczywistych trudności zgodnego pożycia. W tym celu postanowiono zorganizować na razie dwa pacyfistyczne katolickie koła w Warszawie i w Krakowie, a potem powoli propagować tę ideę w kontakcie z pacyfistami katolickiej zagranicy, że miłość i sprawiedliwość chrześcijańska może i powinna znaleźć drogę do uniknięcia zbrojnych rozpraw między narodami i do zażegnania straszliwych dziejowych kataklizmów. Choć nie robili sobie uczestnicy konferencji żadnej iluzji co do tego, że praca jest trudna i długa, opuszczali Warszawę w podniosłym nastroju, z wiarą w pomoc Bożą i z przedsięwzięciem dopomagania do sprawy pokoju gorącą, wzajemną modlitwą.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

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

Druk ukończono 30 kwietnia 1927 r.

Genjuszowi Poezji.

Za cztery tygodnie spełnią się nakoniec gorące życzenia kilku pokoleń młodzieży polskiej: Słowacki spocznie na Wawelu — tuż obok Mickiewicza. „Dwa na słońcach swych przeciwnych — bogi“ w zgodnem umiłowaniu Narodu zjednoczeni i zrównani.

Jak do tego doszło? Jak od obojętności pokolenia wielkiej emigracji dojść mogło zczasem do rozmiłowania się młodych i najmłodszych w urokach Króla Ducha? o tem nie kartek kilka, ale kilka tomów napisaćby trzeba, aby wyjaśnić, wytłumaczyć zagadnienie już nietyle literackie, co społeczne.

„Za błękitami był bój i zwycięstwo“ — tak! Ale nie za błękitami, tylko na polskiej ziemi stał się widomym zwycięstwa znakiem Wawel, przyjmujący Słowackiego w triumfalnem uznaniu. Ileż zmian dokonało się nad Wisłą w duszach i sercach polskich, aby uznanie Słowackiego stać się mogło faktem narodowym!

Dokonało się to w ciągu lat sześćdziesięciu, które dzielą nas od ukazania się monografji A. Małeckiego i wydania pism pośmiertnych Poety. Słowacki zaczął działać na pokolenie, wyrosłe „z kurzem krwi bratniej“ 1846 i 1863 roku.

Nietyle to, co przez lat sześćdziesiąt o Słowackim napisano, ile raczej ci, co z niego duchowo poszli: Ujejski, Asnyk, Sienkiewicz, Konopnicka, Wyspiański — przekonali współczesnych, kim był Słowacki dla nich i kim pozostanie już na zawsze dla Polski. Mistrz wielki pokazał, jakim był mocarzem Poezji i jakie zdroje polskości z mowy jego biły.

Rozrastały się przezeń obszary ducha polskiego. Słowacki stawał się dla nowszych pokoleń olbrzymem i czarodziejem zarazem: odkrywał nieznane nikomu tajnie ducha i niezgłębione misterja. Uczył lotów podniebnych, o których Ikarom domorosłym się nie śniło.

Zaczęto w Polsce rozważać stosunek narodu do Mickiewicza i porównywać z nim Słowackiego. Historyczna rola obu zaczęła się wyjaśniać...

Mickiewicz był i pozostał kolosem Prometeuszem, co zwiódł tytaniczną walkę z Przeznaczeniem, a w mrokach niedoli pogrobowej stał się pochodnią jarzącą... Wszystkim jarzmionym duchom polskim on dodał serca, bo wszystkie nastroił do zgodnego chóru na wielką pieśń wyzwolenia, której dał wzór potężny w każdem z swych arcydzieł: każdem rodaków znękanych cucił, wątpiących rzeźwił, słabnących umacniał — aż dokonał swego: wywiódł nas z niewoli i pchnął na jaśnię nadchodzącego świtu.

Słowacki był dzieckiem, kiedy dokonywał się czyn epokowy poezji Mickiewicza. Ale dziecko odczuło ogrom tego czynu na życie całe; u szczytu twórczości swej powie o Mickiewiczu:

„Co? on? On światom całej młodości królował,
Wszystko budził... był złotej jutrzenki zwiastunem,
Wszystko pocałowaniem budził — lub piorunem.
Nad głową miljony gwiazd nowych zawiesił...
On był młody... i żywy był — i wszystko wskrzesił —
Taka w nim była młoda, nieśmiertelna Siła!"

Słowacki poszedł jednak własną drogą ku temuż, co Mickiewicz celowi. Patrzał na Wallenrodyzm — przebył Kordjanizm — i wkońcu „sięgnął do trzew i zatargał". Sięgnął do głębi sumień polskich. Chciał, aby na wolną, szczęśliwą Polskę zasłużyły nietylko ofiarne, Anhelliczne, jednostki — ale by u Przeznaczenia zdobył Ją sobie c a ł y Naród, w duchu swym oczyszczony i — odrodzony. Nietyle mu szło o wyzwolenie z pod przemocy wroga, ile o potarganie więzów własnego nikczemnienia.

Słowacki rósł obok Mickiewicza; ale pokolenia Mickiewiczowskiego nie miał jeszcze porwać za sobą. Ludzie pokolenia ówczesnego, ci nawet, co blisko na Słowackiego pa-

trzyli, nie pojęli jego ducha. Dla bardzo prostego powodu. W samo południe Mickiewiczowskiego słońca nie zdołali dojrzeć gwiazd, które okalały głowę Genjuszowi następnego wieku. Jeden jedyny Krasiński, co zbliska przeznał i Mickiewicza i Słowackiego, współgenjalny im obu, dostrzegł (1841 r.) w rozkwicie ich sił logicznego następstwa i konieczności duchowej dopełniania się obu takich arcypotęg polskości: nad granitową podwaliną poezji Mickiewiczowskiej zaróżowił się świt zwiastowanej przez Słowackiego nowej epoki:

„Stary świat skonał, nie zaczął się nowy,
I ja to widzę, że wolą Jehowy
Jest, aby n o w y ś w i a t stanął przed świtem...
. . . . . .
Przychodzą n o w e na świat, Pańskie czasy,
Niechaj umarły swych umarłych grzebie"...
. . . . . .

Słowacki w cierpieniach samotnika dojrzał i przejrzał.

„Nigdy na Boży głos nie była sucha
Źrenica moja"...

On widział nad sobą „jakieś kruszenie się światów, szczepienie duchów nowych w stare szczepy"...

* * *

Kiedy Słowacki oddawał Bogu swego, losem wygnańczym znękanego ducha, mało kto w Polsce zdawał sobie sprawę z ogromu straty narodowej. Garsteczka przygodna rodaków szła za Jego „niepłakaną" trumną. W Polsce jedno tylko krwawiło się serce: matczyne.

Z odległości przeszło półwiekowej dopiero zarysowała się nam przepiękna linja Jego ducha: trud zdobywania szczytu, jaki zwątlałą piersią genjalny samotnik osiągał.

Na postojach jego życia bywały krwawe ogrojce kajania się i brzemienne łzami „godziny myśli", w których wszak „serce myśleć przestawało", serce dumnym wstydem drżące, albowiem genjalne „dziecko miało już dumę, wielkiego człowieka przeczuciem nakarmioną".

Zaledwie po nocy listopadowej zabłysnął nad Warszawą rumieniec krwawy Wolności, piewca hymnu „Bogarodzica"

rozstawał się z Polską na długich lat szesnaście, aby tylko powitać ją na wielkopolskiej ziemi i pożegnać, krótko przed śmiercią — przedwczesną!

Całe życie Słowackiego było ciągle rwącem się pasmem nadziei. Gdybyż przynajmniej w krótkiem jego życiu były lata uznania, chwały i szczęścia...

„Kto drugi tak bez świata oklasków zgodzi się iść?" Najwrażliwsza dusza, co jak mimoza odczuwała najlżejszy powiew rzeczywistości, dusza, lubująca się w harmonji dźwięków, wdzięcząca się przepychem różnobarwnym słowa ojczystego, nurzająca się w powodzi natchnień jakiejś nadludzkiej wyobraźni — taka dusza musiała miesiącami i latami przebywać na ostrym przeciągu potępieńczych swarów Emigracji polskiej, wrzasku jej i przekleństw...

Kto dziś potrafi odczuć, ile on w owe lata przecierpiał!?

„Bóg sam wie tylko, jak mi było trudno
Do tego życia, co mi dał, przywyknąć —
Iść co dnia drogą rozpaczy odludną,
Co dnia uczucia rozrzucać, czuć, niknąć,
Co dnia, krainę mar rzuciwszy cudną,
Powracać między gady — i nie syknąć...
Co dnia myśl jednę rozpaczy zaczynać,
Tą myślą m o d l i ć s i ę — i nie przeklinać".

Męka takiego żywota wycisnęła swe znamię na utworach lat owych. Dopiero po latach noc, spędzona u grobu Chrystusa, przyniosła chwilę ukojenia po burzy, we łzach roztopionej. Od Ziemi Świętej rozpoczęła się pielgrzymka ducha Juljuszowego do ziemi, uświęconej tęsknotą wychodźczą, ku p r z y s z ł e j Polsce...

Pokrzepiony widokiem Golgoty, wróciwszy między „błędne żórawie", zrozumiał swe posłannictwo: stał się „rycerzem tej nadpowietrznej walki, która się poza Polską o Polskę toczyła. Odtąd już z „archanielskiemi skrzydłami i głosem" wiódł nieustanną, a niezłomną walkę:

„Jasną, do końca mam wybitą drogę...
Ta droga moja: Żyć, c i e r p i e ć i — tworzyć...
To wszystko czynię..."

I tylko przed matką z ciężkiego trudu życia się spowiadał: „Ty wiesz, jak muszę cierpieć, abym śpiewał".

W latach zaś, „kiedy gore świat cierpieniem, kiedy wzbiera czynu fala", on „czuł gorących, bo sam gorzał" wśród trosk społecznych. Cierpieniom jego nie było kresu i miary w owe lata. Skoro zaś „żyć, cierpieć i tworzyć" było mu prawie jednem i tem samem, mógł „zaiste twierdzić, że z całego życia swego tworzył „poemat dla Boga". Był to zarazem poemat dla Polski, boć „biada, kto daje Ojczyźnie pół duszy"...

On duszę swą oddał Polsce niepodzielnie całą. „Bogiem promienny, odprawiał bezsenny Anielską straż" nad Polską, w ciągłej o Nią trosce, w bezustannem całopaleniu się na Jej usługach.

„Ciągle powtarzam, że kraj się już pali
I na świadectwo ciskam ognia zdroje —
A to się pali tylko serce moje..."

Aż zetlało na proch, którego nie odniósł świat matce — lecz dziś go powierza Polsce na Wawelu...

* * *

Oby z popiołami Juljusza Słowackiego wróciła do nas i rozgościła się wśród nas ta moc, co gnieść nas będzie niewidzialna, aż zwykłych zjadaczy chleba przerobi w ludzi anielskich.

W „Godzinie Myśli" marzył Poeta, że przed nim „przyszłość daleka, świetna okrzykiem ludzi..."

Przeczucie spełniło się.

Przyszłość staje się teraźniejszością, od której nam serca rosną.

Józef Kallenbach.

Witaj!

Na sprowadzenie zwłok Juljusza Słowackiego.

Łódź strojna cicho płynie przez Bałtyku fale
Do polskiego wybrzeża... Powracasz więc w chwale
Z ziemi obcej, powracasz, Wieszczu nasz tułaczy,
Ten królewski kres długiej tęsknocie twej znaczy
Dobry Stwórca. Powracasz na Ojczyzny łono,
Bo Duchowi twojemu dawno objawiono,
Że Ojczyzna twa wolna więc i proch mogiły
Rwał się, aby nawiedzić ten kraj sercu miły
Po tylu, tylu latach, po długiej rozłące —
Więc go wierzby Sekwany żegnały płaczące,
Więc wraca... Przed nim, patrzaj, życiem wiecznie młodem
Tętniące, lecą w słońcu jasnym korowodem
Tęczowe, cudne wizje...

Nad tonią spienioną
W wirze fal — płomiennych grzyw —
Czarodziejskie widma płoną,
Zwity srebrnej mgły osłoną,
Świat baśni powstaje żyw, —
Czarodziejskie dźwięczą lutnie,
Jak fontanny cichy szmer
Z niedosięgłych okiem sfer,
Dziwnie tęsknie, dziwnie smutnie...
W jasnej zorzy, w blaskach idą
Nieuchwytnych mar girlandy:
Jakiś sługa dziewki Wandy —
Jakiś złoty husarz z dzidą —

Jakiś krzyża kapłan świecki
Z tęczy widzeń oderwany —
Stepy widać i kurhany,
Czarowny, wyśniony świat —
Patrz: w turbanie Jan Bielecki,
Mnich i Arab — dawnych lat
Przeminiona chwila błyska,
Wraca na Mistrza zaklęcie —
W migotliwych skier odmęcie
Cudne snują się zjawiska:
W rozpryskach spienionych fal,
W tęczach mieniących się długo
Lśni rycerz zakuty w stal
W krzyżackim płaszczu — to Hugo —
Patrz: nowe jęły się snuć
Obrazy: Lambra mknie łódź
W łagodnym blasku księżyca —
Kordjana posępne lica —
Bar, w dymie armat wynurzan
I Beniowskiego lśni huf,
Płynący w słońcu przez burzan
I w stepach ginący znów —
Przez mgły otoki tęczowe
Rój nowych jawi się snów:
Lech — Derwid — srogi Mindowe —
Ksiądz Marek, co wrogom zabiec
Potrafi z krzyżem, jak z szablą —
Dantyszek z fantazją djablą —
W moczarach ugrzęzły Grabiec,
Depcący wzniosłe powaby
I Chochlik w skórce ze żaby
W gęstwinie wierzbowych baź —
Mazepa, Botwel i paź —
Gopła się szyba kryształi:
Piękna, jak pierwszy brzask rana,
W jaskółek wianku z wód fali
Dziewicza wstaje Goplana —
Nad morzem stepowych traw
Swentyny jasny lśni zjaw —

Alina z dzbankiem na głowie
Malin — i lśniąca tęczowie,
Jak lilja w brylantach ros,
Gdy w brzaskach wschodu się płoni,
Z płaczącą harfą w dłoni,
Której zawistny, zły los
Wybawić ojczyzny nie da,
Śnieżysta Lilla Weneda —
Druidów w łunie lśni stos,
Paląca Wenedów ciała
Roza, kapłanka ich śmiała
I rozwiewne, pełne czaru
Widmo, nieuchwytne wręcz:
Bezimienna — z pod Aaru
Srebrnych kaskad — cała z tęcz...

Pierzchły nagle wśród wiru pian lotne postacie
I znikły; przez Bałtyku nurty, w majestacie
Królewskim płynie statek z prochami Poety,
Jak bystry rumak depcąc spienionych fal grzbiety
I dobija do brzegu...

Płyńcie strojne łodzie
Naprzeciw! Grzmijcie działa! Witajże, narodzie
Wolny, kiedy okowy twe prysły na ćwierci,
Witajże Króla pieśni — przynajmniej po śmierci,
Gdyś za życia królewskiej jego, wzniosłej mowy
Nie rozumiał, nie uznał...

Oto szum wichrowy
Jego skrzydeł twe syny na orli lot wzywa:
Witaj go, Polsko, przezeń wyśniona, szczęśliwa,
Swobodna. To On, orzeł, co twoje kajdany
Szarpał, choć zerwać nie mógł. On, Król-Duch świetlany,
Co drogę wyzwolenia królewskim ci gestem
Wskazał. Dziś sam przybywa i mówi ci:

Jestem!

Przychodzę do Cię, Polsko, bo było mi smutno
Zdala ciebie, gdy wróg cię swą stopą okrutną
Deptał. Gorzki mi długiej rozłąki był przedział.
Przychodzę — ja, com dawno światu przepowiedział,

Że wstaniesz i narody wszystkie się zdumieją,
Gdy wezwane do dzieła wichrową zawieją
W bój ruszą — bezimieńce — na kresów swych straże
I wśród blasku ognistych wieńców się ukaże
Majestat twojej mocy... Jam wódz, co hartował
Na bój ten syny twoje, a gdy wróg na pował
Runął, gdyście wolności blask złoty ujrzeli,
Z cudzej ziemi, jak ze snu obudzon Anhelli
Wracam, aby odpocząć na drogim mi łanie;
Przyjmże mnie, Polsko-Matko, na trwałe mieszkanie,
Bom tułacz, znużon drogą, jak wędrowny żóraw,
Stęskniłem się do twoich pól kwietnych i muraw,
Do tych borów, co dziecku tam, pod górą Bony
U Ikwy fal szumiały — bom bardzo stęskniony
Do Zygmunta kolumny i królów siedliska,
Wawelu...
Witaj, Wieszczu, sercu twemu bliska
Ojczyzna z rozrzewnieniem wita drobną trumnę,
Co mieści szczątki twoje... czy widzisz, jak tłumne
Rzesze biegną Cię witać? jak Ci narodowa
Oddaje hołdy armja?!
Witaj, Mistrzu słowa
Czarodziejski, co serca zniewalasz ku sobie
Królewską mocą pieśni, coś w cudnej ozdobie
Zjawił nam mit przeszłości...
Słysz, harfa zagrała
Derwidowa i Polska twa wolna i cała
Wita Cię. O niewdzięczność już jej nie obwini
Twa lutnia... Patrz — od portu naszego, od Gdyni
Po Karpaty, od Warty do Dźwiny i Niemna
Drgnęła ziemia, krwią zlana świeżą i tajemna
Radość zdjęła lud wokół... Przeczże ciała próchno
Moc ma taką, że, zda się, nowe zeń wybuchną
Łuny na Polskę całą?...
Patrz, z oddali dumna,
Wsławiona pieśnią twoją, Zygmunta kolumna
Wita Cię, oczy Miasta Starego ciekawie
Patrzą... białe Łazienek wyjrzały posągi;
Królewską twoją trumnę, tak, jak królów ongi

Witają wszystkie stany, wita Polska nowa,
A w dali niecierpliwie gród cichy Krakowa
Na przybycie twe czeka — czeka Wawel stary...
Czy słyszysz dziwne szumy we wichrze i gwary?

Przez mroczną dali toń,
W kurzawie, w srebrnym dymie,
Od kwietnych lecą błoń
Zastępy widm olbrzymie,
Krzyk gromki grzmi: „na koń"!
Grzmi w zgiełku twoje imię...
Złocone zorzy łuną,
Miecące blask tęczowie,
Rycerskie zjawy suną,
Proporców płynie mrowie —
We wizji się odsłania
Pył wieków — to królowie,
Z grobowych wstawszy cisz,
Ślą Tobie powitania...
Bojowe surmy, słysz,
Nad kwietną dźwięczą błonią,
Radosne trąby dzwonią
Pogłosem gromkich ech,
I kotły i fanfary...
Czy myli wzrok omamion?
W purpurze, z berłem, stary
Król-witeź idzie, Lech
I z pękiem piór u ramion
Orłowych, on — bez trwogi
W zbroicy, jak na bój,
Dzierżący brzeszczot srogi
W prawicy — Popiel twój
Na rączym rwie bachmacie,
A roty zbrojne z nim —
Przez łuny zgliszcz i dym
W kurzawie złotej błyska
Śmiałego dumna twarz,
Do złotych bram Kijowa
Mknie orzeł biały nasz —

Śrežoga lśni tęczowa
Nad zbrojnych hufców rzeszą,
Rumaki pianę z pyska
Miecąc, kopytem krzeszą
Płomiennych iskier żar —
Snuje się szereg mar,
Bisiorem przystrojony
I złote lśnią korony — — —
W girlandzie cudnych scen,
Jak lotnych klucz żórawi,
W żywych się blaskach jawi
Prześniony, złoty sen,
Wiośnianych pełen kras —
Proporców sterczy las,
Gna Witowt, lśni przez mgły
Grunwaldu bitwa krwawa,
Grzmią kotły, rumak rży
Jagiełły Władysława —
I żmudzki dzwoni róg,
Husarski zastęp bieży
Tęczowych smugą dróg,
Przez pobojowisk pył —
Skrzydlaty, pełen sił
W promiennych blaskach dnia
Za hufem huf rycerzy,
Jak wicher cwałem gna
W bojowych tańców szał —
Jadą wojewodowie,
Hetmani, wojska mrowie,
Za pancernemi roty
Mur snuje się piechoty,
Śpiżowych paszcze dział,
Bagnety w perłach rosy
Miotają blask świetlanie,
Srebrzyste świecą kosy,
Trąb srebrnych słychać granie,
Sztandarów tysiąc pała:
Na twoje powitanie
Wychodzi Polska cała...!

Rozradujże się, Prochu Wieszcza, i w poddasze
Ojczyste wnijdź! Niech bory zaszemrzą Ci nasze
Pieśń słyszaną zamłodu! Niech ruń uśmiechnięta
Wonią kwiatów Cię wita! Niech śpiewem ptaszęta
Kołyszą myśl do dumań! Nad tonią błękitną
Strumyków niezabudki modre niech zakwitną,
Szepcąc Ci: „nie zapomnę", jak dziecku szeptały
Ongi. Niech rozkwitniętych sadów puch Cię biały
Co roku wita, w zorzy wykąpan purpurze.
Niech stepowe dziewanny złociste i róże
Szeleszczą wśród znajomych ojczystych twych zacisz...
Zostań z nami, bo nigdy dusz berła nie stracisz,
Naród uznał, żeś jego królów spadkobierca,
Króluj nam, boś niedarmo wyrzucał ze serca
Słowa pełne łez i krwi i błyskawic świetnych,
Bo dziś oto miljony znalazłeś szlachetnych,
Co głos twój rozumieją. Nie przejdzie twe imię,
Jak dźwięk pusty, lecz naród na czyny olbrzymie
Porwie — w słońce... Na żyzny grunt rzucone ziarna
Plon wydadzą stokrotny, a Polska mocarna
Wdzięcznej harfy twej nigdy słuchać nie przestanie.
— — — — — — — — — — — — — — — —
Witaj nam, Prochu Wieszcza, na ojczystym łanie!

Ks. Tadeusz Karyłowski T. J

Prawa przyrody a ducha.

Należę do pokolenia, które przepojono zamłodu przekonaniem, jako świat ducha nie stanowi żadnej zasadniczej odrębności, lecz tylko dział pewien jednolitego świata przyrody, z czego prostą konsekwencją był wniosek, że sprawy duchowe podlegają prawom wspólnym z przyrodą i że cokolwiek prawdą jest w przyrodzie, jest nią zarazem dla ducha, dla myśli i uczucia. Reakcja przeciw tym mniemaniom bywała z reguły słaba metodycznie, niedostawało jej ścisłości, to też nie zdobywała sobie wpływu na umysły. Jeżeli potem ubywało zwolenników monistycznemu przyrodniczemu światopoglądowi, nie można tego faktu przypisywać odkryciu odrębnych praw dla świata duchowego, boć dotychczas odkrycia takiego nie dokonano, lecz było to objawem następczym odkryć w innych dziedzinach, stanowiąc ich skutek pośredni. Bliższy wgląd w rzeczy wykazał dotkliwe luki w przedwczesnych, pospiesznych generalizowaniach filozofji, opartej wyłącznie na przyrodniczych studjach; rozwiał zaufanie, z jakiem przyznawano przyrodnikom monopol generalizowania za wszystko i za wszystkich. Dedukcyjnie dochodzono do wniosku, że tedy nie mogą obowiązywać te same prawa ducha, którym podlega materja. „Nie mogą". Samo wyrażenie takie mieści w sobie nienaukową apriorycznośćl Bo też zaprzeczenie wspólności praw pochodziło raczej z pewnego odruchu, z buntu przeciwko materjalistycznemu pojmowaniu świata, aniżeli z badań naukowych. To też nie brak historyków, którzy wolą się nad tym przedmiotem nie zastanawiać, a nawet oświadczają, że ich on nic nie obchodzi.

Olbrzymia większość historyków nie lubi słuchać żadnego „filozofowania" około faktów historycznych i patrzy na rzadkie w tym kierunku próby z największą niechęcią. Niektórzy, żądni syntezy i pragnący wiedzieć, na co i poco z takim mozołem opisuje się wydarzenia dziejowe, co nie powinno przecież stanowić magazynu rupieci, pracują nad tem, jakby uczynić z historji naukę ścisłą, nakształt przyrodniczych, i poszukują, coby z tamtych nauk przyswoić historji, jak ją uczynić podobną do nich. Powstaje błędne koło: jakżeż odrzucać rezultaty stamtąd, skąd się chce czerpać metodę? To też robi się pauza i kwestję o wspólność lub odrębność praw świata materji a ducha pozostawia się następnym pokoleniom.

Jest niewątpliwie wiele słuszności w mniemaniu, jako zawcześnie na rozwiązanie tego problemu; istotnie, zbyt wiele jeszcze jest niewiadomych. Z drugiej strony nowe odkrycia darzą nas takiemi niespodziankami, iż nie można się dziwić tym, którzy przestrzegają przed generalizowaniem, zanim się należycie przetrawi nowe zdobycze.

Istnieje atoli sposób badań, zawsze dostępny, zawsze pewny, nie kryjący w sobie żadnego niebezpieczeństwa, mianowicie dochodzenie indukcyjne. Historycy wysnuwali „prawa" z reguły z pominięciem drobiazgowych badań specjalistów. Generalizowanie historjozoficzne polegało zazwyczaj na przeskakiwaniu ogniw, a więc podłoże niedopisywało, zbyt wątłe, niedość spoiste.

Sądziłbym, że czy historyk, czy niehistoryk, nie może tu nic innego robić, jak tylko badać sprawę każdego prawa zosobna, a zawsze metodą indukcyjną, nie bawiąc się przytem w żadne historjozofje. Nie można przesądzać, czy się powiedzie dojść do wyników, któreby mogły być przydatne jakiejkolwiek historjozofji; tem bardziej nie można poszukiwaniom narzucać jakiejkolwiek teorji zgóry. Poszukiwanie naukowe nie zna haseł, a dociekanie naukowe nie troszczy się o to, jakiemu uogólnieniu posłuży kiedyś za fundament; samo dociekanie bowiem niczego nie przewiduje.

Kierując się indukcyjną metodą, powierzając się jej bez względu na to, dokąd mię zawiedzie, daleki też jestem od wszystkich t. zw. systemów filozoficznych naszych czasów.

Mniejsza z tem, że niebardzo uważam je za systematyczne i że częstokroć wyczuwam w nich więcej dialektyki, niż ścisłego rozumowania, ale żaden z nich nie zajmuje się sprawą, którą tu podejmuję. Zależy mi wielce na tem, żeby uniknąć pod tym względem nieporozumienia.

Ograniczam się do stosunku praw przyrody i praw ducha, nie badając stosunku metafizycznego duszy do ciała wogóle, poprzestając na pewnej cząstce tego problematu, mianowicie na cząstce niedostrzeżonej, zaniedbanej, której nikt podjąć nie raczył. W przeciągu dziesięciolecia 1896—1907 wystąpili Bergson, James, Busse i Driesch,[1]) robiąc wyłomy w materjalistycznym światopoglądzie. Słusznie pierwszy z nich uważa radość tworzenia, rozkosz twórczą, za cel właściwy samemu tylko człowiekowi; można się pisać na wiele z tego, co on powiada o kulturze i twórczości, wzmaganej pracą rozwoju dziejowego, ale zasadnicze ujęcie kwestji wydaje mi się u niego niezupełnem. Nie wystarcza stwierdzić, że życie jest czemś różnem od procesów fizycznych i chemicznych, boć życie samo, jako takie, niekoniecznie jeszcze ma być czemś duchowem. Życie mogłoby się okazać jakimś nowym rodzajem procesu materjalnego, poza fizycznemi i chemicznemi; czyż wszystko ma być duchem przez to samo, jeżeli znajduje się poza fizyką i chemią? W takim razie postęp nauk odbywałby się kosztem kurczenia świata ducha; każda nowa nauka groziłaby uszczupleniem możliwości, w obrębie

---

[1]) 1898, Bergson: „Matière et mémoire. Essai sur la relation de corps à l'esprit".

1898, James: „Human immortality. Two supposed objections to the doctrine".

1900, Busse: „Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie".

1903, tenże: „Geist und Körper, Seele und Leib".

1907, Driesch: „The science and philosophy of the organism".

1913, Bergson: „L'âme et corps" — odczyt, wydany w r. 1919 w zbiorze: „Energie spirituelle".

1916, Driesch: „Leib und Seele als Prüfung des psychologischen Grundproblems".

Prof. Rubczyński w swej „Filozofji życia duchownego" zwraca uwagę, jako myśl filozoficzną dzisiejszą wyprzedził w niejednem W. Szokalski: „Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie", 1886.

których dałoby się stwierdzać duchowość. Postęp byłby doprawdy równoznaczny z coraz większem zaprzeczaniem odrębności świata duchowego. Z drugiej strony słusznie zwrócił uwagę już Majewski, [1]) jako Bergson oparł wszystko na tezie, że psychika zwierzęcia a człowieka stanowią dwa odrębne, a jednako całkowite rozwiązania przez przyrodę tego samego problemu, z czego wywikłać można się było ledwie przypuszczeniem jakiegoś zboczenia człowieka z normalnej drogi rozwojowej, jakiegoś „skoku". Czyż Bergson nie tłumaczy danej niewiadomej w ten sposób, że wstawia na jej miejsce niewiadomą inną?

Obojętnem jest dla naszego ściślejszego tematu, czy działalność mózgu jest produkcyjna, czy z Williamem Jamsem tylko permisyjna i transmisyjna. Obojętna kwestja „duszy obszerniejszej", robiącej w dziejach postępy także zapomocą „skoków". Czy to przyjąć, czy odrzucić, jednako na nic się to nie zda poszukującemu wykładnika w stosunkach praw obojga światów. Bo co innego ich samych stosunek, a co innego stosunek praw niemi rządzących. Stwierdzenie, jako świat duchowy jest czemś innem, nie wyjaśnia nic a nic, jakim duch podlega prawom, chyba że zechcemy uciec się do „metody" apriorycznej.

Radykalizm Bussego też niczego nie wyjaśnia. Monizm idealistyczny, doprowadziwszy Bussego do ogólnej formuły, iż upatruje w przejawach fizycznych odbicie bytu duchowego, powszechnego i wszędzie jednego, jakby zawiódł swego twórcę w połowie drogi. Busse zawisł w jakiejś mgławicy dialektycznej. O ileż konkretniejszym jest Erazm Majewski, gdy, przerabiając również monizm na idealistyczny, powiada: „Gdybyśmy siły przyrody zniewalali własnemi siłami fizjologicznemi, wówczas machiny nie dawałyby żadnych plusów, albowiem skutek fizyczny nigdy nie przewyższa przyczyn fizycznych"... Maszyny są przedłużeniem członków ciała, a więc duch rządzi temi siłami. ...Zagadką życia wykazać — zdaniem Majewskiego — jako czynnik niematerjalny rządzi siłami fizjologicznemi. [2])

---

[1]) Majewski Erazm: „Nauka o cywilizacji", tom IV, str. 51.
[2]) Tamże 122, 123, 126.

Idealizm monistyczny jest rozmaity, bo różnemi drogami można sobie wyimaginować syntezę materjalizmu z idealizmem. Naprz. Majewski uznaje wprawdzie, jako duch rządzi siłami fizycznemi (na przykładzie naszym), ale pospiesza wytłumaczyć, że rządzi „prawem fizjologicznem, a dopiero na jego gruncie prawem społecznem". [1]) Wskazówka dość wyraźna, że monizm idealistyczny niewiele folguje idealizmowi.

Dalej idzie Hans Driesch, uznający, że zjawiska życiowe mają prawa odrębne, i rozciągający swą harmonijną ekwipotencjonalność z kształtów na funkcje. Ależ zjawiska życia, to jeszcze nie przejawy duchowe!

Cała filozofja ostatniego pokolenia kręci się w tem błędnem kole istnej gry wyrazów, gdzie myśląc o duchu mówi się „życie" — a pojęcie „życia" służy do zalepiania wszelakich luk w rozumowaniu i braków w obserwacji. Trudno jednak nie wymagać ściślejszego odróżnienia życia od ducha; życie niekoniecznie bywa duchowem, może być ściśle zwierzęcem, cielesnem, fizjologicznem. Mówiąc tedy „życie" — nie mówimy właściwie nic ani na jedną, ni na drugą stronę.

Filozofowie ostatniej doby dużo rozumowali, niewiele stosunkowo badając; byli w niemałym stopniu nieświadomymi racjonalistami. Zaniedbali ukazywać nam sprawdziany. Kiedy n. p. Driesch chce wykazać odmienność budowy elementów świata psychicznego a fizycznego, przytacza trzy spostrzeżenia zagmatwane a trzeciorzędne. [2])

Bardzo też często miesza się w filozoficznych wywodach ostatniej doby kwestję nieśmiertelności duszy a niezniszczalności duchowej. Pośrednio obie łączą się w niejednym punkcie, niewątpliwie; a jednak są to kwestje dwie, a każda wymaga oddzielnego traktowania w nauce. Zasadniczo są też te kwestje wcale nie dwiema postaciami jednej i tej samej, jakby wynikało z wywodów nowszych filozofów. Nieśmiertelność duszy dotyczy wieczności, a niezniszczalność duchowa liczy się tylko z bytem ziemi, do wieczności

[1]) Tamże, str. 123.

[2]) Witołd Rubczyński: „Filozofja życia duchowego", Części I, ustęp III D. — Ani w dziele Rubczyńskiego nie bywa jedno oddzielone wyraźnie od drugiego.

żadnych nie mając roszczeń. Biorąc rzeczy ściśle, możnaby — jak mniemam — uznawać niezniszczalność objawów ducha ludzkiego, przecząc nieśmiertelności duszy.

Badając stosunek praw ducha a materji nie mam potrzeby użyć któregokolwiek z dzisiejszych „systemów" za punkt wyjścia; sądzę nawet, że żaden z nich nie byłby mi przydatny. Jestem historykiem, a historja jest nauką indukcyjną niemniej od chemji, a bardziej od fizyki. Wspomniałem o tych systemach dlatego tylko, żeby uprzedzić zarzut, jakobym ignorował zdobycze pragmatyzmu, paralelizmu, witalizmu, i t. p. Musiałem choć pokrótce wskazać, czemu wszystkie te zdobycze nie zdadzą mi się na nic. Muszę dociekania swe urządzać tak, jakby tamto wszystko nie istniało.

Nie chcę żadnego a żadnego założenia ogólnego, z którego miałbym wywodzić swe szczegóły. Wolę drogę odwrotną. Od szczegółów zacznę i po prawdzie szczegółami będę wciąż operował, ażeby nie stracić konkretnej podstawy wnioskowań, ażeby ani na chwilę nie wyjść z obcowania ze sprawdzianami.

Jeżeli pośród szczegółowego badania nasunie się siłą rzeczy jaki wniosek ogólniejszy, nie ominę go; ale będę do niego przywiązywał wagę dlatego właśnie, że zrodził się samą siłą rzeczy, że nasunął się w sposób taki, iż go pominąć nie można, a nie z tendencji jakiejkolwiek. Przystępując do swego przedmiotu, zapominam, czy wiedziałem cokolwiek przedtem o nieśmiertelności duszy, o metaficznem ujęciu rzeczy, o świecie nadprzyrodzonym. Będzie tem lepiej, jeżeli podczas badania, niekrępowanego żadnemi założeniami, wyłoni się to i owo indukcyjnie.

Bezwzględność przyrodniczego światopoglądu, wykluczanie zasadnicze ducha, poczęło się jednakże załamywać. Doskonałym punktem obserwacyjnym było zawsze to, co pisał prof. W. M. Kozłowski, jeden z najgorliwszych szermierzy przyrodniczego światopoglądu, wielce wojowniczy w tym kierunku, który jednak umiał z „żywymi naprzód chadzać" i bywał i jest echem każdorazowego „stanu nauki". Właśnie podczas układania niniejszego rozdziału padły z jego strony słowa, których przytoczenie dosłowne najlepiej wyjaśni rzecz samą i przebieg tej sprawy.

„Stanowisko przyrodnicze w dążeniu swem, uzasadnionem zresztą, do mechaniczno-przyczynowego tłumaczenia zjawisk świata, nie doceniało człowieka, jak przeceniał go mitologiczno-teologiczny pogląd poprzedniego, romantycznego okresu. Lecz już w ostatniem dziesięcioleciu XIX w. pod wpływem pobudek płynących z dążeń do reformy społecznej, stanowisko humanistyczne zaczyna coraz bardziej równoważyć jednostronność naturalizmu, a bierze stanowczo przewagę w rozwoju myśli wieku XX. Jeżeli nieodzownym warunkiem powodzenia w zakresie przyrodoznawstwa jest obezduchowienie przyrody, usunięcie z niej myśli, jako czynnika wpływającego na bieg jej wypadków, a przez to uczynienie z wiedzy doskonałego, niezależnego od jakichkolwiek bądź poszczególnych celów, więc wszelkim posłusznego narzędzia do opanowania świata, to użycie tego narzędzia spoczywa jednak na przeświadczeniu o możności stanowienia samorzutnie swych celów, o związku naszej działalności z naszym etycznym poglądem na świat. Życie myśli i ducha, wyrugowane z dziedziny przyrodoznawstwa, środka powodzeń ludzkich — zająć winno wysokie i samodzielne stanowisko w humanistyce, nauce celów i wartości ludzkich. Metodyczne ograniczenia i zacieśniania poglądów, niezbędne tam dla tem doskonalszego wykucia narzędzi, nie powinno być podniesiene do dogmatu niepokonanego, do konstytucyjnej zasady świata".

„Ogniwem, ułatwiającem porozumienie między temi dwiema wielkiemi dziedzinami wiedzy: nauką o środkach czyli przyrodoznawstwem, a nauką o celach czyli humanistyką, stały się odkrycia w zakresie budowy i czynności mózgu"...

„Rozwój kory mózgowej, organu świadomości, mogącej wpływać na bieg ewolucji i modyfikować ją przy pomocy wiedzy, nakłaniając do celów ludzkich, staje się punktem zwrotnym w całej sprawie ewolucyjnej; istoty jej pozbawione były automatami, wytworami przypadkowego zbiegu ślepych sił przyrody. Od chwili jej powstania i rozwoju w samodzielny organ myśli ewolucja ta humanizuje się, zaczyna ulegać kierownictwu myśli i woli ludzkiej".

Nie nastąpiło tu wcale jakieś „nawrócenie" Szawła, on

nadal wojuje po staremu z „manją średniowiecczyzny" i wysławia wiedzę przyrodniczą za to, że „wyzwoliła ludzkość od zmory średniowiecczyzny" — jakto wyraźnie zaznaczyć pospiesza na końcu tego samego oświadczenia, z którego zacytowaliśmy tamto, jakby w obawie, żeby tamto nie było źle zrozumiane. To tylko „ewolucja", ale bądź co bądź ku humanistyce, a nam tu o to chodzi. [1])

Ewolucję tę rozpoczął w Polsce Erazm Majewski, a naczelne w niej stanowisko, jako twórca nowego światopoglądu, zajął Jan Danysz we Francji.

Hegemonja przyrodnictwa nad humanistyką polegała zasadniczo na przeświadczeniu, jako wszystko jest przyrodą, a więc tylko przyrodnicy zdołają wykrywać „prawa" — wspólne wszystkiemu. Najsilniejsza, bo najsilniej i najściślej określona reakcja przeciw temu wytworzyła się w nauce polskiej ostatnich lat. Florjan Znaniecki powiada: „Pogląd, że zjawiska kultury powstały ze zjawisk przyrody, a więc są jeszcze przyrodniczemi w swej ostatecznej istocie, jest jawną niedorzecznością"... „Ewolucja przyrody nie może nam wyjaśnić powstania i rozwoju kultury, lecz przeciwnie, historja kultury może dopiero rzucić pewne światło na istotne dzieje natury, tej natury, którą znamy"... „Niepodobna negować realnego wpływu, który zjawiska zmysłowe, ujęte w system przestrzenno-materjalny, wywierają na życie kulturalne. Wpływ ten jednak musi być określony w terminach humanistycznych i badany zapomocą metod nauk humanistycznych". [2])

Mam właśnie zamiar zastanowić się nieco nad sprawą, czy przejawy życia zbiorowego podlegają prawom przyrody. Ani mi w głowie przeczyć a *priori*. Trzeba atoli zbadać zosobna prawa każdego z dwóch światów, materji i ducha, i następnie metodycznie je porównać. Orzekając, jakoby znając prawa przyrody znało się prawa wszelkich życia objawów, popadło się w ciężki błąd, a raczej w istną kopalnię najgrubszych błędów, boć wielce fatalnych w skutkach. Zbadawszy jedną tylko dziedzinę życia, odnieść jej prawa

[1]) W. M. Kozłowskiego „Od tłumacza" przy dziele Jana Danysza: „Geneza energji psychicznej", Lwów 1923, str. IX—XI i XIII.

[2]) Fl. Znaniecki: „Wstęp do socjologji", Poznań 1922, s. 35, 36, 42, 71.

w czambuł do drugiej, bez specjalnych dociekań, jakby mocą jakiegoś dekretu apriorystycznego — było postępowaniem zaiste wielce nienaukowem.

Sądzę, że zagadnienie musi podlec badaniu umyślnemu, osobnemu, specjalnemu. Metoda prosta: brać prawa przyrody jedno po drugiem i przy każdem rozważyć zosobna, czy się stosuje zarazem do świata ducha, a zarazem i do historji. Taka prosta metoda indukcyjna wydaje mi się nietylko stosowną, ale też uważam ją za jedyną mogącą wieść do celu.

Jest to tem potrzebniejsze, ponieważ niekoniecznie rezultat badań musi być ogólnie potakujący, lub ogólnie przeczący; wcale niekoniecznie musi wypaść, jako prawa są tu i tam wspólne, lub też przeciwnie, że żadne z praw przyrody nie ma zastosowania w świecie ducha. Może zachodzić coś trzeciego: może bywać czasem tak, a czasem owak, że nie wszystkie wprawdzie prawa są wspólne, lecz niektóre owszem. Nie widzę tedy innego sposobu, jak osobne śledzenie każdego prawa pojedynczo, bez oglądania się na inne prawa.

Zadanie nielada! Ilu uczonych trzeba, by je wykonać? I jakich uczonych?

Ja tedy tego nie wykonam; mogę co najwięcej dać przykład i zrobić początek. Ale tutaj nie o to mi chodzi, by roztrząsnąć pod tym kątem widzenia wszystkie prawa przyrody, ale tylko o przykład metody.

Wybierzmy się tedy na poszukiwania w zakresie każdego prawa zosobna. Ponieważ prawa materji są udowodnione i pewne, one przeto posłużą nam za wskaźniki, o co pytać.

Tą metodą postępując, spostrzeżemy na samym wstępie, że istnieje cały szereg praw przyrody, wobec których poszukiwanie tożsamości lub odrębności świata ducha zakrawałoby na śmieszność, lub złośliwość. Czyż nie byłoby złośliwością zapytywać, jak to objawy życia duchowego reagują na prawo rozciągłości i podzielności, ściśliwości i rozszerzalności, na prawo ciężkości?[1]) Podobnież posunęłoby

[1]) Nazywa się wprawdzie dość często stolice i wogóle centra zaludnienia „punktami ciężkości" lub nawet wprost „środkami ciężkości" — ale to tylko porównanie i nic więcej! To sposób wyrażenia się, forma lite-

nas w dziedzinę absurdalności poszukiwanie dla świata duchowego trzech stanów skupienia, topnienia i krzepnięcia, skraplania i ulatniania. Same tedy tak zw. prawa ogólne świata materjalnego zawierają aż nazbyt sposobności do zniechęcenia, jako wdajemy się w przedsięwzięcie absurdalne, chcąc tym sposobem dochodzić stosunku praw materjalnych do duchowych. Gdybyśmy przeszli dalej prawa szczegółowo, z mechaniki np. lub termiki, wypadłoby zapisać sporo takich, których roztrząsanie z tego punktu widzenia nie wiodłoby również do niczego.

Te zestawienia mówią nam bowiem nie to tylko, że w tym i w owym zakresie zjawisk świat ducha nie podlega prawom świata materji, lecz mówią coś więcej, ale zarazem coś zasadniczo różnego. Krótka chwila zastanowienia wieść musi do wniosku, jako zestawiamy niepotrzebnie i niewłaściwie sprawy zestawić się nie dające, nie pozostające do do siebie w stosunku ani dodatnim ani ujemnym, nie układające się ni *positive*, ni *negative*. Są to sprawy rozbieżne, dla których zagadnienie np. ciężkości czy ściśliwości nie stanowi wogóle niczego. Gdybyśmy poprzestali na tem i zaprzestali dalszych poszukiwań, musielibyśmy orzec, jako dwa światy, materji i ducha, nie mają z sobą żadnego wogóle związku, nie pozostają do siebie w żadnym stosunku, ani nawet nie w przeciwstawnym, dla braku wrzelakiego *tertium comparationis*.

Rezultat taki miałby nawet oparcie w tem, że podobieństw i różnic dopatrywać się można tylko pomiędzy pojęciami, rzeczami i sprawami jednorodnemi. Różnorodność

racka, ale nie twierdzenie naukowe! Podobnież mawia się o gazach i t. p., porównując gęstość zaludnienia ze stanami skupienia, aleć nikt nie zechce chyba brać autora takiego sposobu wykładu za słowo i żądać od niego naukowej konsekwenji wyrażeń, posiadających w sam raz takie samo znaczenie, jak „zachód słońca", „antypodzi" itp. Inna rzecz, że często gęsto uczony daje się ponieść użytemu przez się porównaniu i sam bierze je nagle na serjo, wysnuwając wnioski naukowe całkiem poważnie... z czego? z czczych słów! To też doprawdy im mniej porównań w dziele naukowem, tem lepiej, bo one bardziej zaciemniają wykład, niż go ułatwiają. Zanim uczony zdecyduje się użyć porównania, powinien trzy razy namyślić się! Od słabości względem własnych porównań nie jest wolny nawet taki myśliciel, jak Erazm Majewski (np. I, 251, 270.)

materji a ducha poświadcza się niejako w absurdalności zestawienia praw rządzących jednym a drugim z tych światów; każdy z nich sobie zosobna! Wszakżeż „prawo" nie jest niczem innem, jak wypadkową wszelkich okoliczności i warunków, wynikiem uwzględnienia wszystkiego, cokolwiek dotyczy istnienia tego przedmiotu badań, o którego prawa chodzi. Jeżeli tedy dostrzegamy rozbieżność w kwestji praw, widocznie zachodzi rozbieżność warunków i okoliczności istnienia, rozbieżność samych rzeczy.

Wniosek przedwczesny, mimo całej swej logiczności! Należy być ścisłym i stwierdzać rozbieżność pod względem ciężkości, ściśliwości, ulatniania czy skraplania itd. itd. Może nie wobec wszystkich praw przyrody zachodzić będzie to samo? Indukcja niech nas prowadzi dalej.

Wśród ogólnych praw fizycznych jedno nasuwa przypuszczenia, że może stosować się do obojga światów, materji i ducha, mianowicie prawo nieprzenikliwości. Dwa ciała nie mogą zajmować tego samego miejsca jednocześnie. Nęci nas kilka sposobów przetransponowania tego prawa na układ duchowy; jeżeli jednak ma się postępować poważnie, systematycznie, winniśmy najpierw określić prawo nieprzenikliwości duchowej, umieć je wyrazić, ubrać w słowa nie dwuznaczne a konkretne. Gdyby zapytać: co to jest ciało, o którem mowa w określeniu prawa nieprzenikliwości, wystarczy najzupełniej odpowiedź prosta, zgoła niefilozoficzna, że ciałem jest wszystko, cokolwiek jest materją, choćby w najdrobniejszej cząstce. Możemy to samo wyrazić słowy: Ani najdrobniejsze cząstki materji nie mogą zajmować tego samego miejsca jednocześnie. Będzie to istotnie zupełnie to samo, bez jakiejkolwiek odmiany sensu.

Jakichże wyrazów użyć, chcąc określić (przypuszczalną) nieprzenikliwość w świecie ducha? Język nasz jeszcze niedość wykształcony, bo wchodzimy w dziedzinę pojęć nowych, czy raczej nowych kombinacyj pojęciami. Mamy mówić o czemś, o czem jeszcze nie mówiono; poruszamy nowy przedmiot, dotychczas nieznany; jakżeż go nazwać, gdy nie był jeszcze wymieniany ni nazwany? Chodzi o to, czy dwa przejawy duchowej strony ludzkiego bytowania mogą się objawiać jednocześnie w tem samem miejscu. Lecz jak tu

rozumieć wyrażenie „miejsce?“ W pewnem zastosowaniu można i w tej dziedzinie mieć na myśli miejsce przestrzenne, jako ograniczoną część przestrzeni, lecz nie zawsze, nie we wszystkiem. Naprz. na tym samym obszarze spotykamy rozmaite religje, rozmaite prądy umysłowe, nieskończoną rozmaitość myśli i uczuć. Świadczy to przeciwko prawu nieprzenikliwości. Ale wyrażenie „miejsce“ można odnieść do zwojów mózgowych, do centrów nerwowych i zapytać, czy ten sam zwój może jednocześnie snuć dwie myśli, ten sam nerw doznawać równocześnie dwóch wrażeń. Być może, że w tym zakresie obowiązuje nieprzenikliwość, ale czyż psychologja doświadczalna jest już rozwinięta na tyle, by móc to na pewno potwierdzić, lub na pewno temu zaprzeczyć?

Sprawa powikła się odrazu bardziej, jeżeli zapragniemy wiedzieć, czy ten sam ośrodek nerwowo-mózgowy może spełniać równocześnie dwie funkcje (czy też być pomocnym przy ich spełnianiu, boć jeszcze wątpliwe, jak rolę tych ośrodków rozumieć?) Wiemy, że nie może jednocześnie n. p. sprawować chodu i bezruchu, aleć to są funkcje cielesne, choćby pochodziły z nakazu funkcji duchowej. Nie można wykluczać zgóry, czy dla tego rodzaju przejawów nie istnieją prawa osobne, a osobne dla samych funkcyj duchowych. Chodzi o myśl i uczucie. Ależ nie wiadomo, czy myśl, jako taką, uważać również za funkcję? a tem mniej wiadomo o uczuciach. Co to jest myśl, jak powstaje i o ile ma to związek z danem miejscem ciała, o tem bardzo wiele rozmyślano i zgromadzono wiele przyczynków do tej kwestji, lecz jej jeszcze ostatecznie nie rozwiązano.

Przy dzisiejszym stanie nauki nie zdołamy dać stanowczej odpowiedzi na pytanie, czy nieprzenikliwość obowiązuje przejawy ducha w jednostce.

Zagadnienie wikła się ogromnie skutkiem tego, że przejawy duchowe przedstawiają się niejednakowo w jednostce a w zrzeszeniu, indywidualnie a gromadnie. Uznajmy mózg za zrzeszenie włókien jego i zwojów, a któż zaprzeczy, że w tej samej głowie mogą być równocześnie przerozmaite myśli, a w sercu uczucia wręcz z sobą sprzeczne?

Jeżeli zaprzeczymy nieprzenikliwości i stwierdzimy, jako na tem samem miejscu w tym samym organie mogą jedno-

cześnie istnieć dwa lub więcej przejawy duchowej strony ludzkiego bytowania, wejdziemy w labirynt istny zagadnienia nowego: jak się dokonywa to wieloistnienie, ta mnogość równoczesna i jakie zachodzą stosunki pomiędzy poszczególnemi równoczesnemi przejawami, zwłaszcza pomiędzy sprzecznemi?

Historykowi chodzi o wzajemny przestrzenny stosunek cywilizacyj i wogóle wszelkich znaczniejszych prądów umysłowych. Tu na pewno prawo nieprzenikliwości przestrzennej nie istnieje, a co do indywidualnej mogą zachodzić wątpliwości rozmaite, odmienne dla rozmaitych prądów duchowych. Naprz. czyż można wyznawać równocześnie dwie religje, jeżeli się je rozumie lub odczuwa właściwie? Przy rozumieniu niewłaściwem, a właściwie przy nierozumieniu ich możliwem jest t. zw. dwojewierje, znane dobrze w Rosji. Czy można być równocześnie poetą i sknerą, jak uczonym, a świętoszkiem itp. A więc w charakterach ludzkich nieprzenikliwość miewa zastosowanie; ale czy zawsze, czy ze wszystkiem, czy też w jakiemś ograniczeniu?

W zastosowaniu do przestrzeni odpowiedź jest łatwa, a niewątpliwie negatywna. Tu niema nieprzenikliwości! Dostrzegł to już Erazm Majewski, kiedy pisał: „Ciała społeczne rozrastając się i przez to zajmując obszar coraz większy, mogą wzajem na siebie zachodzić, t. j. przenikać się wzajemnie, bez utraty właściwych każdej cech indywidualnych, t. j. bez zlewania się w jedną większą całość. Zjawisko takie zgoła niemożliwe we wszystkich znanych nam ciałach organicznych, tutaj może dochodzić do ostatecznych granic". [1]) Przytacza autor dla przykładu koczowników i rolników na tymże obszarze.

Można zapuścić się bezporównania dalej, niż to czynił Majewski w tym wypadku, i znaleźć materjał na większą skalę. Rozmaite cywilizacje mogą istnieć zachodząc na siebie wzajem, mogą każda żyć własnem życiem, mieszcząc się długo obok siebie na tem samem miejscu, jak to widzimy we wszystkich niemal ogniskach Orjentu, tudzież w Polsce, która jest pod tym względem jakby Orjentu po-

[1]) Nauka o cywilizacji, tom I, str. 275.

czątkiem. Mamy u siebie obok łacińskiej rozlaną szeroko cywilizację żydowską, a w prowincjach wschodnich także słowiańsko-turańską, moskiewską. Wilno przedstawia pstrokaciznę cywilizacyjną, lecz niedużą w porównaniu z Aleksandrją, z Benares i t. p.

Jak się przedstawia takie wzajemne zachodzenie na się różnych cywilizacyj? Czy działanie ich rozchodzi się nakształt owych kręgów, natężających niegdyś uwagę Leonarda da Vinci, kręgów od dwóch kamieni rzuconych do stawu? One się krzyżują i zachodzą na siebie, nie tamując niczem zupełnego rozwoju każdego z systemów, wywodzących się od pewnego rzutu; każdy rzut wywołuje wszystkie konsekwencje kręgowania fal, póki starczy miejsca między brzegami stawu. Lecz gdy wrzucimy równocześnie cztery kamienie, widocznem się staje załamywanie się każdego z systemów fal, bo zbyt gęsta siatka fal sprawia, iż się one wzajemnie tłoczą, psują, łamią, a co najciekawsze, ze zderzeń powstają małe nowe ogniska, wywołujące odrębne tworzenie małych krótkotrwałych kręgów, skazanych na szybki zanik. Uczyńmy to samo w stawie cztery razy większym, którego obszar dość znaczny do obserwowania czterech rzutów i ich skutków. Skutek będzie taki sam, z tą jedynie różnicą, iż nastąpi nieco później. Im większa przestrzeń, tem dłużej trwa wzajemne nieprzeszkadzanie sobie, lecz po pewnym czasie zmącenie kręgów nastąpić musi. Być może, że fizycy obliczą, ile kręgów harmonijnych możliwych jest przy danym obszarze, a wtedy będziemy mieli przed sobą nowe zagadnienie, czy też odkryte przez nich prawo ma zastosowanie w świecie ducha, czy nie. Narazie wie każdy z nas, jako po wrzuceniu znaczniejszej ilości kamieni równocześnie następuje ciężkie falowanie całej powierzchni, nie zachowując żadnych umiarowych kręgów fal; nastaje wzburzenie powierzchni stawu.

Mamy przykład bardziej powikłanego krzyżowania się fal, a jednak nader regularnego, wybitnie umiarowego, w układaniu się fal świetlnych. Zapewne nadawałby się bardziej na obraz arcyzawikłanych stosunków ludzkich, odpowiedziałby lepiej wymogom przejawów świata duchowego. Ale to wszystko tylko przykłady, środki pomocnicze rozu-

mowania, lecz nie rozumowanie samo. Do dostrzegania podobieństwa wiodą zresztą często... pozory. I przy całem podobieństwie pozorów może zachodzić coś całkiem odmiennego. Kto tego dojdzie przy dzisiejszym stanie nauki?

Może się kiedyś okazać, że co innego nieprzenikliwość materji a zgoła inna sprawa z ruchem najrozmaitszych fal rozmaitych objawów fizycznych, fal wodnych, fal głosowych, świetlnych, elektrycznych i t. d. Może się kiedyś okaże, jako pewne kategorje przejawów duchowych podlegają przestrzennie ruchom falistym pewnego rodzaju fal, lub też w różnych okolicznościach fal niejednakich? Ale również jest możebnem, że wszelkie przypuszczenia w tym kierunku okażą się nieusprawiedliwionemi, omyłkami pozorów poprostu i niczem więcej — i wszystko rozwieje się? Może się natomiast wyłonić przypuszczenie jakieś inne, najmniej spodziewane, a o ile trafne, rozsądzą badania, wymagające czasu.

Również może się wkońcu okazać, jako tu wogóle niema żadnej prawidłowości i wszelkie rozważania na temat nieprzenikliwości były niepotrzebne. Niema się czego wstydzić; tego rodzaju wypadki są pospolite w dziejach nauki, która rozwija się po linji bardzo łamanej.

Jeszcze jedna uwaga co do indywidualistycznej strony przedmiotu. Stwierdziliśmy przed chwilą, jako niesposób być równocześnie poetą i Tartuff'em, a zatem coś z nieprzenikliwości tu prześwieca, chociaż nie wiemy, jak się to dzieje. Ale obok tego spostrzeżenie wręcz przeciwne: Oto w jednem indywiduum mogą się krzyżować, mieścić równocześnie (fortunnie czy niefortunnie) rozmaite cywilizacje, wogóle rozmaite przejawy duchowe niejednorodne. Głowy chaotyczne potrafią doprowadzić to do mistrzostwa, a w środowiskach mnogości cywilizacyjnej powszechnym jest typ człowieka, który na różne sprawy zapatruje się według rozmaitych metod cywilizacyjnych; zlepek ujemnych zwłaszcza właściwości dwóch lub więcej cywilizacyj. Jaki tego zlepka walor — o tem na innem miejscu; tu chodzi tylko o to, że jeżeli nawet istnieje nieprzenikliwość w świecie ducha, ma sobie zakreślone jakieś granice ciasne, a wszystko przemawia za tem, że stosują się do tego prawa tylko niektóre przejawy życia

duchowego, stanowiące nieznaczną grupę wobec przygniatającej większości przejawów, których nieprzenikliwość nie obowiązuje.

Cały rezultat naszych roztrząsań możnaby streścić w tem, że o nieprzenikliwości można przynajmniej dyskutować, podczas gdy tamte prawa absolutnie do dyskusji nawet najliberalniejszej nie nadawały się; przy tamtych wszelka dyskusja musiała być odrzucona *a limine*. Niewiele wiemy, ale zawsze bądź co bądź coś; to mianowicie, że sfera możliwa do dyskusji zaczyna się od prawa nieprzenikliwości. Jak na taki drobny rezultat, za długo poraliśmy się z tą rzeczą, ależ to zwykle tak bywa, że czem coś wątpliwsze, tem więcej zajmuje czasu.

Rychlej załatwimy się z jednem jeszcze prawem „ogólnem", ostatniem, a które wspólnem jest na pewno obu światom. Jest niem prawo bezwładności. Mówiąc ściśle, chodzi o ten skutek bezwładności, iż ciało po wyczerpaniu źródła działającej siły ulega jeszcze przez pewien czas następstwom tego działania, zachowując się tak, jak gdyby siła jeszcze działała. Ta obserwacja fizykalna da się stwierdzać często także na przejawach życia duchowego. Wiadomo, że nerwy uspokajają się późno po ustaniu przyczyny wzburzenia, a zdarza się, że się nie uciszą nigdy; ale nie chcę czerpać argumentów ze sfery, którą można uznawać za ściśle cielesną. Przejdźmy do uczuć nie związanych bezpośrednio ze stanem ciała. Widzimy często w życiu publicznem, jako przywódcy pewnych grup cieszą się wprost uwielbieniem swych popleczników; jest to mieszanina podziwu, uznania wyższości, przywiązania gorącego, gotowości do ofiar i sympatji osobistej, posuniętej do zachwytu. Zdarza się, że przywódca okaże się po pewnym czaste niegodnym zaufania. Przynajmniej 90% jego zwolenników poczeka, aż się doczeka kilku skandalów publicznych, a przynajmniej 40% pozostanie mu wiernymi pomimo wszystko, bo pogrążeni są w bezkrytycznem uwielbieniu. Działa tu siła bezwładności. Do tejże kategorji zjawisk wypada zaliczyć fakt, że większość osób biorących udział w życiu publicznem trzyma się z największą konsekwencją zapatrywań nabytych zamłodu, chociaż przebrzmiały już stosunki, na tle których i dla których zapatrywania owe wyrobiły się. Wszelkie zacofanie, skamieniałość

niewspółmierność z życiem stanowią objawy bezwładności. Podobnież ma się rzecz z naukowemi poglądami „inteligentnego ogółu". Bywają niemal zawsze zacofane, czyto we fizyce, czy w historji. Słyszy się co dnia niemal w enuncjacjach dyplomatów, ministrów, naczelników stronnictw istne horrenda, gdy któremu z nich zechce się gadać teoretycznie. Znać, że przestali poddawać się działaniu sił naukowych, że źródła tych sił dawno dla nich wyschły, ale siła bezwładności triumfuje tem bardziej. Cały dzisiejszy stan Europy tłumaczy się bezwładnością; prócz Włoch niema nigdzie zmian w metodach rządów czy parlamentów, ani nawet w ugrupowaniach stronnictw, jakkolwiek dawno przestały istnieć stosunki, dla których powstawały programy owych stronnictw. Wszystko pochodzi z poprzedniego okresu historycznego; nie powstało ani nawet nowe pojęcie państwa. Żyje się przeżytkami, działa się na podstawie siły bezwładności — póki i ta się nie wyczerpie.

Niema takiego objawu myśli lub uczucia, któryby nie trwał dłużej, niż siła, która go wytworzyła. Bezwładność zdaje się działać nawet silniej w świecie ducha, niż w świecie materji. Mam oczywiście na myśli tylko objawy takie, których przydługie trwanie nie wynika z jakiegoś specjalnego postanowienia, lecz obchodzi się bez refleksji. Wierność uczuciom i stałość przekonań nie bezwładnością się tłumaczą. Ale bywają nawyczki w tej i tamtej dziedzinie, nie mające zasadniczo nic wspólnego z hartem, ni z silnym charakterem.

W znaczniejszym zakresie bezwładności w przejawach duchowych, niż materjalnych, tkwi zagadka; wszakżeż spodziewalibyśmy się raczej czegoś przeciwnego.

Bezwładność ustaje, gdy pojawi się działanie nowej siły. O to łatwiej w życiu duchowem, niż w materjalnem, a jednak bezwładność mocniej igra z duchem. Zastanowienie się nad tem zjawiskiem, zrazu ogromnie dziwnem, doprowadzi nas do stwierdzenia pewnej różnicy dwóch światów, dotychczas niedostrzeżonej. Siła bezwładności traci szybko panowanie nad ciałem, bo nader łatwo ciału znaleźć się pod działaniem nowej siły; skoro tylko ją napotka, ule-

gnie jej. Ale czy ulegnie duch, umysł czy serce? Ciało ulec musi, duch nie musi.

Wszelkie ciało podlega wszelkiej sile, w której polu działania się znajdzie. Uwolnionem być może od podlegania pewnej sile tylko przez odpowiednie wzmożenie siły innej; zresztą obowiązuje znany „równoległobok sił". Gdyby umysł i uczucie podlegały także temu prawu, nieuchronnym skutkiem byłby chaos głowy i anarchja serca, boć duch napotyka nieustannie taką mnogość rozmaitych sił na każdym kroku, iż ciągłe a chwilowe podleganie im doprowadzićby musiało do rozstroju. Gdybyśmy musieli ulegać każdemu wpływowi, których dziesiątki działają na nas dzień w dzień, nastąpiłoby pomieszanie zmysłów; w żadnym zaś razie nie mogłoby być mowy o użytku woli, o tem, co zowiemy zrównoważeniem władz umysłowych, a co stanowi warunek życia ponadcielesnego. Użytek rozumu zawdzięczamy tedy tej okoliczności, że nie pozostajemy pod przymusem ulegania każdej sile, któraby mogła działać na nasz ustrój duchowy. Całe nasze człowieczeństwo z tego się rodzi, iż przechodzimy obok mnóstwa sił, nietknięci przez nie, podlegając tylko niektórym. W tem zasadnicza różnica i odrębność świata ducha.

Wyłania się wraz zagadnienie, kiedy, w jakich warunkach, którym siłom podlegamy duchowym, czy też wspólnym materji i duchowi? Od czego to zależy, kiedy której podlegniemy sile? Wyłania się nowy obszerny płat... niewiadomości. Nie uszczupli się go ni w najmniejszej cząstce bez mozolnych studjów. Tu niema żadnych odpowiedzi naprędce! Pozostawiając tedy za sobą duże ciemne pole, idźmy dalej za pierwotnym naszym wątkiem, by dokonać przeglądu tych sił, o których obecnie da się mówić pod kątem podjętej tu kwestji.

(Dokończenie nastąpi).

Prof. Dr Feliks Koneczny.

Początki odszczepieństwa wschodniego.

Jeżeli przyglądać się zaczniemy, jak od całego szeregu wieków kształtują się stosunki między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem, czyli między prawosławiem a katolicyzmem, to zauważymy niezawodnie ze strony katolickiej powszechną niemal nieznajomość prawosławia, a nawet z lekkim odcieniem pogardy połączony brak chęci zapoznania się z niem. Słowa ewangelicznego Natanaela, zastosowane do prawosławia: „Może co dobrego być z Nazaretu?“ (Jan 146), zdają się po dziś dzień wychodzić z ust przeciętnego katolika, gdy spotka się z zagadnieniami o życiu religijnem na Wschodzie.

Ze strony zaś prawosławnych znowu z nielicznemi wyjątkami panuje w stosunku do katolicyzmu głęboko zakorzeniona niechęć, zwłaszcza wśród prawosławnych wierzących. I ta niechęć, niestety, prawie stale się nie zmienia pod wpływem czasu. Oto przed pięciuset blisko laty, bo w 1452 r., wołał tłum konstantynopolitański do legata papieskiego, kardynała Izydora, metropolity kijowskiego, że woli jarzmo tureckie, niż łacińskie, może nie przypuszczając, że za rok nieledwie wybór ten jego stanie się rzeczywistością, po dziś istniejącą. A przed kilkunastu laty uczony teolog prawosławny, profesor Akademji duchownej petersburskiej, Sokołow, w artykule naukowym nie znalazł dla katolicyzmu innego określenia, jak „zgubna zaraza“.[1]) Głośny zaś działacz prawosławia, arcybiskup niegdyś wołyński Antonjusz, w wydanym przez siebie podręczniku katechizmowym powiada, że

[1]) „Гибельная зараза“ — cytowana u A. Palmieri'ego: Theologia dogmatica orthodoxa, Prolegomena t. I (Florentiae 1911) str. 634.

„łacińśtwo odpadło od prawosławnej Cerkwi Chrystusowej i zawiera wiele różnych herezyj... liczą ich ponad pięćdziesiąt". [1]) Lecz nietylko przedstawiciele dawnej, z carskich czasów, oficjalnej cerkwi odzywają się w ten sposób o katolicyźmie. Przed trzema zaledwie laty, już po przewrocie bolszewickim, grono znanych pisarzy religijnych wśród emigracji rosyjskiej wydało wspólną książkę pod tytułem „Rossija i łatinstwo", [2]) zaraz na początku pierwszego artykułu zaznaczając, że ponieważ wyraz „katolicyzm" oznacza powszechność, przeto wolą, mówiąc o katolicyźmie rzymskim, używać wyrazu „historycznego" — „łatinstwo". A w dalszym ciągu jeden z auťorów, p. P. Sawicki, ten mianowicie, który każe katolików traktować w duchu „przebaczenia i miłości", [3]) porównywa ich jednocześnie ni mniej, ni więcej, tylko z bolszewikami. „Bolszewizm i katolicyzm, powiada, międzynarodówka i Watykan są to pod względem historycznym i empirycznym współszermierze i sprzymierzeńcy", [4]) ponieważ i jeden i drugi walczy z prawosławiem. To też dla p. Sawickiego prawosławni, „nawracający się na katolicyzm... podlegają zagładzie duchownej: przechodzą od zupełności Prawdy do skażenia (извращенія) Prawdy, do zrzeszenia, które kościelne pierwiastki złożyło w ofierze ludzkiej pysze". [5]) Słusznie zatem zaznacza recenzent ze strony katolickiej tego wydawnictwa, że „w książce tej objawia się paniczny strach na samą myśl, że w obecnych warunkach może nastąpić chwila, kiedy Rosja stanie się katolicką". [6]) Strach tu zupełnie ten sam, jaki w dawnych wiekach stale napełniał władców Rosji i rządców Cerkwi rosyjskiej przed każdem widmem „łatinskoj jeresi" i „katoliczeskawo ksiendza".

Jednem słowem, od wieków uprzedzenia do katolicyzmu są ogromne i po ludzku sądząc, gdyż nadzwyczajne

[1]) Доброе исповѣданіе: православный противосектантскій учебникъ для катехизаціи народа. Почаевъ 1910. (str. 35, 37) — cyt. u Palmieri'ego l. cit. t. II (Florentiae 1913) str. 136.

[2]) Россія и. латинство. Берлинъ 1923 г.

[3]) P. dz. cyt. str. 12.

[4]) P. dz. cyt. str. 11.

[5]) P. tamże.

[6]) Ks. dr L. Puciata: „Czy się Rosja nawróci?" W *Kwartalniku teologicznym* wileńskim, rok II, 1924, str. 586.

drogi Opatrzności Bożej uchylają się z pod przewidywań i domysłów, długich lat jeszcze trzeba, aż tę przepaść, dzielącą prawosławie od katolicyzmu, da się zarównać. Dziś panuje ta niechęć prawie jeszcze powszechnie, a wraz z nią przeliczne uprzedzenia i brak zrozumienia się wzajemnego.

A przecież były niegdyś czasy, gdy ta jedność Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie była rzeczywistością, i obie strony o tem pamiętają, i myśl o ponownem zjednoczeniu tkwi widocznie w sercach ciągle, objawiając się w dziejach w ponawianych wciąż, choć często nieudanych próbach unji. Lecz może główną przyczyną nieudawania się tych prób jest właśnie to, że twórcy takich unij nie obejmują całokształtu i różnorodności przyczyn, jakie w swym zespole spowodowały odpadnięcie Wschodu od jedności kościelnej. A przecież z punktu widzenia historji niedopuszczalnem jest, aby fakt tej miary oraz tej trwałości przez tyle wieków, ta niechęć i powstałe na jej gruncie odszczepieństwo wytworzyło się odrazu, z inicjatywy choćby tak wybitnej jednostki, jaką był Focjusz, albo pod wpływem ambicyj tak małego człowieka, jak Michał Cerularjusz. Odpowiedź historyka jest jasna: już przed Focjuszem musiał przygotowywać się teren odpowiedni dla schizmy. Ale jakie złożyły się na to czynniki, od kiedy i w jaki sposób działać one zaczęły, to będzie przedmiotem badań naszych.

Literatura w tym przedmiocie, nader ciekawym tak pod względem historycznym, jak i dla działacza na polu religijno-kościelnem, jest dość obfita, a przecież jednocześnie nieliczna, bo choć wielu poruszało to zagadnienie, jednak gruntownej i zadawalającej odpowiedzi brak dotychczas. Z dawnych pisarzy może najgłębiej wejrzał w istotę tej sprawy kardynał Hergenröther w swej znanej monografji o Focjuszu.[1]) Ostatnio zaś jeden z najlepszych na Zachodzie znawców Wschodu chrześcijańskiego, ojciec Marcin Jugie, Assumpcjonista, wydał tom pierwszy dzieła: „Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium“,[2]) gdzie na kilkudziesięciu stronach[3]) o tych rzeczach

[1]) Photius, Patriarch von Constantinopel, Regensburg 1867 (3 tomy).
[2]) Wydane w Paryżu w 1926 r.
[3]) Str. 47—101.

mówi, jakby streszczając opinje poprzedników. Otóż O. Jugie wypowiada takie zdanie o przyczynach schizmy Wschodniej: Jako jej „occasio remota" podaje fakt przeniesienia stolicy cesarstwa rzymskiego z Rzymu do Konstantynopola przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 330 r., z czego wynikły zczasem wygórowane ambicje biskupów tego miasta, z jednej strony niechętnie poddających się władzy zwierzchniczej papieży, z drugiej zaś zbyt powolnych rozkazom i zachciankom świeckich władców tego „nowego Rzymu". A za „principium originale" schizmy poczytuje O. Jugie [1]) sławny ów 28 kanon soboru chalcedońskiego (451 r.), który uchwalił, że stolica biskupia Konstantynopola, jako nowego Rzymu, ma posiadać „te same przywileje nawet w rzeczach kościelnych, co i stolica rzymska i drugie miejsce po niej ma zajmować".

Pozostając z całem uszanowaniem dla głębokiej erudycji w tych rzeczach O. Jugie, niepodobna uznać takiego przedstawienia kwestji za zadowalniające. Przedewszystkiem co do samych podanych przezeń faktów, pierwszy, przeniesienie stolicy, mógł wywrzeć swój wpływ na tworzącą się schizmę, ale niepodobna nazwać go przyczyną nawet odległą tak olbrzymiego dziejowego zjawiska, jakiem jest odszczepieństwo wschodnie. Drugi zaś fakt, czyli kanon 28 chalcedoński, właściwie mówiąc, nic nie tłumaczy: jest on raczej dowodem, że coś już wtedy, w połowie V wieku, musiało być popsutego w pojęciach ludzi Wschodu, gdy ci sami biskupi, którzy tylko co przedtem tak jawnie uznali prymat św. Leona Wielkiego (dzieje soboru chalcedońskiego są znane), teraz wystąpili z tak antykościelnem żądaniem: wszak w myśl brzmienia kanonu sądzićby można, że źródłem władzy zwierzchniczej w Kościele jest, według nich, przebywanie biskupa w tej lub innej stolicy cesarstwa.

Ale co więcej, O. Jugie jakgdyby bagatelizował przyczyny innego rodzaju, niż zdarzenia historyczne i tendencje polityczne ambitnych jednostek. Podczas gdy o kanonie chalcedońskim obszernie rozprawia, [2]) to wszystkie inne przy-

[1]) P. dz. cyt. str. 50 i nast.

[2]) P. dz. cyt. str. 50—66, oraz 86—99.

czyny streszcza na dwudziestu ledwie stronach,[1]) przytem taką np. różnicę w pojmowaniu i filozoficznem uzasadnianiu prawd wiary na Wschodzie i na Zachodzie uważa za przyczynę drugorzędną, pośrednią i załatwia się z nią w kilku zdaniach.[2]) Jest to rzecz zresztą nie nowa. Olbrzymia większość historyków Zachodu, a także i pewna ilość pisarzy wschodnich, jako to Kirejew, Malcew, z pośród Greków Paparrigopulos, a z Rumunów Aleksander Sturza i Dimitrescu oraz paru innych historyków i teologów,[3]) dowodzą, że schizma wschodnia opiera się na tle politycznem, t. zn. katolicy twierdzą, że ambicje patrjarchów konstantynopolitańskich oraz cezaropapizm cesarzy bizantyńskich ją wywołały, prawosławni zaś, że ambicje papieży i nieusprawiedliwiona żądza zagarnięcia władzy nad Wschodem sprawiły jego oderwanie się od jedności. Poniekąd staje na tem stanowisku i sławny „Newman rosyjski",[4]) Włodzimierz Sołowiew,[5]) podkreślając, jak cesarze stale dążyli do zagarnięcia władzy nad Kościołem, aż osiągnęli swój cel przynajmniej częściowo, opanowawszy cały Wschód chrześcijański.

Ale takie jednostronne załatwienie sprawy zupełnie jej nie wyjaśnia, mianowicie nie tłumaczy, dlaczego Wschód, na którym nie brakowało ludzi uczciwych i czystej intencji, tak łatwo poddał się ziemskim ambicjom jednostek, choć potężnych, ale tylko jednostek, i zlekceważył wyraźną wolę Chrystusa Pana, który chciał mieć jedną tylko Oblubienicę-Kościół? To też z innego, szerszego punktu widzenia spojrzeć należy na to zjawisko, by móc odpowiedzieć na to, co wywołało odszczepieństwo wschodnie; mianowicie należy uświadomić sobie, że jak każde zjawisko dziejowe, a zwłaszcza zjawisko tak skomplikowane, i to miało przyczyny i liczne i różnorodne.

Trudno zaprzeczyć, że przyczyny o charakterze poli-

---

[1]) P. tamże str. 66—86.

[2]) P. tamże str. 85—86.

[3]) Podaje ich nazwiska i opinje Palmieri w dz. cyt. t. II 139—143.

[4]) Tak go nazywa M. D'Herbigny już w samym tytule swego dzieła o Sołowjewie (wyd. w Paryżu 1911).

[5]) W sławnem dziele „Россія и Вселенская Церковь" Kraków 1908; p. Wstęp str. 19—49.

tycznym wybijają się tu na pierwszy plan. Cały szereg faktów: i przeniesienie stolicy cesarstwa do Konstantynopola w 330 r. i podział cesarstwa między synów Teodozjusza Wielkiego w 65 lat później, i upadek cesarstwa Zachodniego w 476 r., i liczne objawy cezaropapizmu u cesarzy bizantyńskich, niemniej ambicja patrjarchów konstantynopolitańskich, ich uniżona uległość wobec cesarzy, a opór wobec Stolicy Rzymskiej — wszystko to były przyczyny, bardzo silnie wpływające na to, że zczasem Wschód porzucił jedność kościelną, by z biegiem czasu rozpaść się ostatecznie na narodowe przeważnie, a prawie niezależne od siebie Kościoły. Ale to nie są przyczyny jedyne, które ten rozdział wywołały; owszem, powiedzieć można, że same wyżej wymienione fakty nie wiadomo czyby ów rozłam spowodować zdołały. Były nadto przyczyny inne, równie ważne, a mniej docenianę.

Należą tu przedewszystkiem przyczyny natury psychologicznej. Mianowicie od samego niemal początku chrześcijaństwa tworzyć się zaczął, a w miarę lat coraz bardziej się urabiał nieco odmienny typ chrystjanizmu na Wschodzie, niż na Zachodzie. Jakkolwiek bowiem od chwili ustanowienia imperjum rzymskiego, czyli od czasów Chrystusa Pana, silny wpływ kulturalny Grecji na Rzym nie ulega najmniejszej wątpliwości, to jednak pozostało też coś z dawnego charakteru rzymskiego w ludziach cesarstwa. Filozofowi greckiemu, skłonnemu do nieuchwytnych kontemplacyj, lubującemu się w spekulacji myślowej, przeciwstawiał się praktyczny, czynny, kategorjami prawnemi myślący umysł Rzymianina. I te piętna odmienne uwidoczniły się i na chrześcijaństwie Wschodniem i Zachodniem: jawny tego dowód mamy w herezjach, jakie tu i tam powstawały w pierwszych wiekach. Wszystkie niemal błędy religijne, powstałe na gruncie bądź greckim, bądź wpływów kultury greckiej, jak n. p. w Egipcie, mają charakter dogmatyczny, spekulatywny. Jak pogodzić liczbę trzech Osób z jednością Bóstwa, albo jak łączy się Bóstwo z człowieczeństwem w osobie Jezusa Chrystusa — oto są kwestje, które zajmują i to bardzo zajmują umysły ludzi Wschodu. Przeciwnie, błędy, powstałe na Zachodzie, mają charakter raczej praktyczny, ży-

ciowy, moralny. Montaniści n. p. odłączają się od jedności, ponieważ żądają surowszej karności pokutnej, niż ta, którą przepisywał Kościół. Jedyna wielka herezja dogmatyczna, jaka z Zachodu bierze swoje źródło, to Pelagjanizm, czyli błędna nauka o łasce, a przecież kwestja łaski należy do tych właśnie zagadnień dogmatycznych, które najbliżej łączą się ze sprawami działania ludzkiego i moralności.

I ten typ odmienny religijności, opartej na różnej psychice ludzi Wschodu i Zachodu, pozostał, i to sprawiło, że porozumienie między temi ludźmi, chociaż na wspólnej podstawie ewangelicznej się opierali, było utrudnione, zato łatwo przyjść mogło i w rzeczy samej przychodziło do nieporozumień.

To zapatrywanie dość często znajdujemy u autorów rosyjskich, zwłaszcza pochodzących z obozu t. zw. „słowianofilów". [1]) Wyolbrzymiają oni nawet tę różnicę do tego stopnia, że sądzą, iż katolicyzm rzymski, skuwszy w jarzmo formułek prawnych całego ducha chrystjanizmu, nie może porozumieć się z prawosławiem, które oddycha i przenika się „czystym i wolnym" duchem ewangelicznym. Inni tak daleko nie posuwają się, ale w każdym razie w tej różnicy umysłów i w wynikającym z niej odmiennym typie religijności widzą istotę rozdziału dwóch Kościołów i jako środek jedności wprowadzają ideę wzajemnego uzupełnienia. Taki pogląd znaleźć można nawet u Sołowjewa, [2]) a ostatnio podniósł ją znany filozof religijny rosyjski Bierdiajew [3]) oraz poniekąd Trubeckoj i Kartaszew. [4]) Wszystko to zupełnie nie jest ścisłe: Kościół katolicki nie zakuł ducha chrystjanizmu

[1]) Należy do nich Kiriejewski, Chomiaków, Bielajew, Kolemin i inni wymienieni przez Palmieri'ego w dz. cyt. II str. 143—155. Do nich też zaliczyć można i większość autorów książki: „Россія и Латинство". (Patrz wyżej).

[2]) P. „Три разговора", epilog, gdzie autor wyraża życzenie, aby przy końcu świata zjednoczyły się i uzupełniły: katolicyzm (którego przedstawicielem jest św. Piotr), prawosławie (w osobie św. Jana) i protestantyzm (reprezentowany przez św. Pawła), tworząc razem ideał chrześcijaństwa.

[3]) W odczytach, wygłaszanych przed paru laty po miastach Europy Zachodniej.

[4]) Patrz ich artykuły w książce „Россія и Латинство" str. 121—157.

w formułki prawno-państwowe i obok dekretów papieży i działalności misjonarzy znał zawsze i „Soliloquia" św. Augustyna i mistyczne uniesienia św. Franciszka z Assyżu, lub Jana od Krzyża, to też uzupełnienia żadnego nie potrzebuje. Ale ta myśl ogólna jest słuszna, że te dwa typy religijności rzeczywiście istniały i istnieją, i na tem tle łatwo mogło i może przyjść do nieporozumienia i niezrozumienia się wzajemnego. Uwydatnia się przejrzyście ta różnica w ascezie: dla ascety wschodniego często i po dziś dzień ideałem będzie „apatja" Klemensa Aleksandryjskiego i wpatrywanie się niepojęte, w myśl teoryj tegoż, w rzeczy Boże. Dlatego uciekać on będzie od świata, stanie się „otszelnikiem" i jako „strannik" [1]) chodzić będzie po świecie, szukając Boga i prawdy. Natomiast dla ludzi Zachodu ideałami będą zawsze bohaterowie czynnej świętości: taki Benedykt, taki Augustyn apostoł Anglji lub Winfryd-Bonifacy.

Obok nieporozumień, wynikających z tych dwóch odmiennych typów chrystjanizmu, bardzo istotną rolę odegrały przy tworzeniu się schizmy wschodniej spory, wynikające z niezrozumienia się wzajemnego w sprawach dogmatycznych. Już w zaraniu chrześcijaństwa, bo w II i III w. powstały w dwóch centrach ówczesnego życia na Wschodzie, w Aleksandrji i w Antjochji, dwie szkoły teologiczne, używające każda innej metody, wprzągające w służbę teologji inne systemy filozoficzne (Aleksandryjczycy Platona, Antjocheńczycy zaś Arystotelesa), oraz posługujące się odmiennem słownictwem. Weźmiemy jeden z licznych przykładów: wyraz *αἰτία* u Arystotelesa oznaczą przyczynę sprawczą (causa efficiens), a u Platona wogóle źródło istnienia (origo), a zatem wyrażenie, że Bóg Ojciec jest *αἰτία* Syna, było dwuznacznem, mogło być rozumiane w sensie heretyckim (Bóg Ojciec bowiem nie jest „causa" Syna, a jest Jego „origo") i dawało pole do sporów i posądzania jednych przez drugich o herezję. Tak samo znaczenie wyrazów *οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον* nie miało ściśle określonego znaczenia; te słowa przez heretyków bywały używane w znaczeniu błędnem i dlatego niekiedy w najprawowierniejszych nawet wzbudzały

[1]) „Отшельникъ" — pustelnik, „странникъ" — pielgrzym.

podejrzenia błędu. Jeżeli tak było nawet tam, gdzie dyskutowano jednym i tym samym językiem greckim, to cóż mówić o nieporozumieniach, wynikłych z chwilą, gdy język łaciński, najpierw w Afryce północnej, a potem i na całym Zachodzie stawać się zaczął językiem kościelnym i teologicznym. Dlatego też powiedzieć można, że tak długo nie widać początków odszczepieństwa wschodniego, jak długo językiem całego Kościoła był grecki. Z chwilą zjawienia się łacińskiej literatury kościelnej pole dla nieporozumień było otwarte, bo Wschód nie znał łaciny, [1]) a na Zachodzie coraz mniej umiano mówić po grecku.

Dodać do tego trzeba inną jeszcze przyczynę, bardzo istotną, mianowicie brak ujęcia dogmatycznego na Wschodzie nauki o Kościele: u Ojców Apostolskich, w szczególności zaś u św. Ignacego Antjocheńskiego (umęczony w początkach II w.), zjawia się bardzo jasno i wyraźnie nakreślona nauka o organizacji hierarchicznej Kościoła, potem jednak punkt ciężkości dyskusji o tem, czem jest Kościół i jakie ma właściwości, przenosi się na Zachód. Św. Augustyn zostanie nazwany nietylko Doktorem łaski, ale i Doktorem ekleziologji, gdyż poruszył w swych dziełach i omówił wszystkie niemal zagadnienia dogmatyczne, z ustanowieniem Kościoła związane. [2]) Przeciwnie zaś żaden z wielkich Ojców i Doktorów greckich nic, albo prawie nic w tym przedmiocie nie napisał. [3]) Fakt istnienia Kościoła, jako instytucji, ustanowionej z woli Bożej, jest powszechnie uznany na Wschodzie, podobnie ogólnie uznany jest prymat pa-

---

[1]) Jak znajomość łaciny na Wschodzie była rzadką, mamy dowód, że św. Epifanjusz (315—403), znakomity biskup Salaminy na Cyprze, słynął jako „πενταγλωττα", znał bowiem 5 języków: obok greckiego, hebrajski, syryjski, koptycki i nawet trochę łaciny!

[2]) Patrz monografję: Th. Specht: Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin. Paderborn 1892.

[3]) Taki n. p. św. Cyryl Jerozolimski w IV w., autor sławnych „katechez", w których zawarł całokształt nauki chrześcijańskiej, o Kościele mówi na paru zaledwie stronach. (W katechezie XVIII r. 22—27 w wydaniu Migne'a Patrologia Graeca t. 33 kol. 1043—1050). Inni Ojcowie jeszcze mniej mówią o tem.

pieży,[1]) ale systematycznego i bardziej szczegółowego ujęcia nauki o Kościele u teologów wschodnich nie znajdujemy. Takie przeto zagadnienia, jak to, że Kościół jest i musi być tylko jeden, że ma mieć ten, a nie inny ustrój, że należenie doń jest warunkiem zbawienia, że należy rozróżniać pomiędzy należącymi do ciała i do duszy Kościoła i inne tym podobne kwestje — wszystko to były rzeczy, o których teologowie Wschodu w wiekach, poprzedzających jawne odszczepieństwo Focjusza, nie myśleli wcale.

Wreszcie ostatniego rodzaju przyczynami, które same w sobie były mniejszego znaczenia, ale w związku z poprzednio wymienionemi nadawały popularność ruchowi odszczepieńczemu, było przyzwyczajenie szerokich mas do miejscowych obrzędów i nietolerancja dla różnic dyscyplinarnych i liturgicznych,[2]) nadto nacjonalistyczne uprzedzenia i niechęci Greków przeciw łacinnikom, potęgowane przez zatargi natury politycznej.

Tylko w świetle tych wszystkich przyczyn można zrozumieć i dostrzec rację dostateczną odszczepieństwa wschodniego. Tylko też uwzględniając wszystkie te przyczyny działań na polu zjednoczenia Kościoła, można mieć nadzieję, iż się naprawdę przyczynia do zasypania przepaści, przez wieki wykopanej, a tak bardzo dziś dzielącej prawosławie od katolicyzmu. Zapewne, z tamtej strony większe istnieją obowiązki: trzeba zaprzeć się pychy, trzeba usunąć wiekowe niechęci i uprzedzenia i wrócić do Macierzy-Kościoła. Ale i z naszej strony nie wolno stać bezczynnie, trzeba poznać ten Wschód i ducha, jakim on żyje, aby móc umiejętnie i skutecznie podać rękę do powrotu wracającym. A tej właśnie znajomości Wschodu brak nam wielki.

Kiedyś, przed trzynastu blisko wiekami, list papieża, św. Marcina I (649—655) do chrześcijan Wschodu, wskutek

---

[1]) Wystarczy przypomnieć uległość biskupów wschodnich wobec zarządzeń i orzeczeń Stolicy Apostolskiej podczas Soborów powszechnych: Efeskiego (431) i Chalcedońskiego (451).

[2]) Dość powiedzieć, że Michał Cerularjusz, wśród zarzutów, jakie czyni Kościołowi Rzymskiemu, obok ważnych różnic dogmatycznych, jak *Filioque,* umieszcza zarzuty tego rodzaju, jak poszczenie w soboty wielkopostne, albo golenie bród.

wadliwego pod względem językowym wypowiedzenia po grecku jednej z prawd wiary, wywołał zarzuty, poniekąd usprawiedliwione ze strony Monotelitów.[1]) Sławny w owych czasach obrońca wiary katolickiej na Wschodzie, św. Maksym Wyznawca, pisał z tego powodu w jednym z listów swoich:[2]) „Błagałem Rzymian, aby starannie i ze znajomością dokładną języka greckiego podawali tłumaczenie swoich orzeczeń dogmatycznych, na Wschód wysyłanych". „Wątpię, dodaje św. Mąż, czy mnie posłuchają", i kończy taką groźbą proroczą: „Stanie się, że wtedy o to troszczyć się będą, gdy sami stąd doświadczą szkody".

Przepowiednia Świętego już raz się spełniła: przynajmniej teraz zastosujmy się do jego rady.

---

[1]) Chodziło o wyrażenie: Duch Św. pochodzi od Syna, co przetłumaczono *ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται*. Ponieważ ten ostatni wytaz u niektórych pisarzy wschodnich oznacza pochodzenie od a principio inprincipiato, przeto teologowie greccy unikali tego wyrazu dla określenia stosunku Ducha Św. do Syna.

[2]) W liście do Marinusa, kapłana z Cypru: p. wyd. Migne'a Patrologia graeca t. 91 kol. 136.

Ks. Dr. H. Cichowski.

Nasz stosunek do socjalizmu

(Dokończenie)

Przejdźmy do ważnego punktu, który, zdaniem p. Porczaka, uniemożliwia jakiekolwiek porozumienie między socjalizmem a katolicyzmem. Chodzi tu mianowicie o stanowisko socjalizmu z jednej a katolicyzmu z drugiej strony względem własności prywatnej. Ja w drugiej części swego przeszłorocznego artykułu próbowałem wykazać możliwość zbliżenia tych przeciwległych punktów widzenia. P. Porczak przyznaje, że rzuciłem „szereg śmiałych myśli", sądzi nawet, że obaliłem „klerykalny dogmat o świętości własności prywatnej i niezmienności społecznego ustroju", twierdzi jednak, że moje dowodzenia są moim „głosem osobistym" — i daje do zrozumienia, że rozmijam się w nich z nauką „oficjalnego Kościoła". P. Porczak zdaje się mówić do nas: najpierw zmieńcie naukę Kościoła i niech on sam się wypowie w danej kwestji, a nie jakiś tam ks. Urban, a wtedy dopiero będziemy mogli gadać ze sobą. Przypuszcza zresztą, jak to już wyżej mówiliśmy, że Kościół kiedyś przystosuje się do socjalizmu, kiedy ten stanie się dość silnym, by zmusić do liczenia się z nim.

Otóż tutaj mamy sposobność do wykazania, że p. Porczak dopuścił się wielu sprzeczności w niewielu słowach.

P. Porczak wspomina o „klerykalnym dogmacie" świętości własności prywatnej. Nie wiem, czy od dogmatów „klerykalnych" odróżnia inne dogmaty, które nie są klerykalne, tylko wprost katolickie, czy też te dwa pojęcia utożsamia. Jeżeli nauka katolicka o własności prywatnej nie jest praw-

dziwym dogmatem katolickim, tylko „dogmatem" jakiegoś klerykalizmu, różnego od samego katolicyzmu, to dlaczego tak sceptycznie patrzy na moje usiłowania osłabienia tego dogmatu i sądzi, że „oficjalny Kościół" ich nie uzna, dopóki socjalizm „wzrostem swej potęgi" nie zmusi go do tego? Jeżeli znowu nie rozróżnia między „dogmatami klerykalnemi" i wprost katolickiemi, lecz uważa te dwa wyrażenia za jednoznaczne, to czy naprawdę sądzi, że ja albo tak dalece nie znam dogmatów swego Kościoła, albo tak je lekceważę, żem ośmielił się „obalać" jeden z nich, ów mianowicie „o świętości własności prywatnej"?[1]) I jeszcze: jeżeli ten dogmat jest prawdziwym dogmatem katolickiego Kościoła, to skąd przypuszczenie p. Porczaka, że Kościół jednak tego dogmatu wyrzeknie się kiedyś pod przymusem „wzrostu potęgi" socjalizmu, kiedy Kościół nigdy pod żadnym przymusem nie wyrzekł się żadnego ze swoich dogmatów? I jeszcze: jeżeli nauka Kościoła katolickiego o własności prywatnej, taka, jaką sobie p. Porczak, wbrew mnie, wyobraża, jest prawdziwym dogmatem katolicyzmu, a zatem częścią składową katolickiej wiary — to jaką logiką p. Porczak, zwalczając tę naukę w imieniu socjalizmu, może jednocześnie zapewniać, że socjalizm nie zwalcza żadnej religji, że zatem wierni wszystkich wyznań, nie wyjmując dobrych katolików, mogą z nim współpracować spokojni o swą wiarę? I dlaczego wreszcie p. Porczakowi nie podoba się, gdy ktoś z szeregów katolickich, w danym razie ja, dąży do tegoż celu — do wyszukania jakiegoś pomostu między socjalizmem a katolicyzmem?

Oto sprzeczności, w jakie wikła się polemista socjalistyczny w kilku krótkich wierszach, gdy za wszelką cenę usiłuje przekonać swych „robotników drzewnych", że ksiądz nie może mieć nigdy racji, gdy się zabiera do mówienia czy pisania o socjaliźmie. Oczywiście „robotnicy drzewni" niełatwo te sprzeczności spostrzegą, a my z naszym *Przeglądem*

---

[1]) Inny polemista, który krytykował moje artykuły ze stanowiska chrześcijańskiej demokracji, uznał moje rozumienie własności prywatnej za wyjęte z nauki chrześcijańsko-społecznej. A zatem, według p. Porczaka, już i Chadecja „obaliła" klerykalny dogmat?

do nich nie trafimy, by im te sprzeczności p. Porczaka okazać... Zresztą piszemy nie dla nich, lecz przedewszystkiem dla nas samych, by sobie dopomóc w wyrobieniu sądu o naszym stosunku do socjalizmu.

Przeto jeszcze raz uprzytomnijmy sobie naukę katolicką o własności prywatnej.

Czy nauka katolicka uważa własność prywatną za instytucję „świętą"? W pewnej mierze zapewne tak, skoro i na nią rozciąga tę opiekę, jaka zawiera się w siódmem przykazaniu Bożem: nie kradnij! Ale to przykazanie ochrania także przed przywłaszczeniami prywatnych ludzi własność nieprywatną, lecz wspólną, tam, gdzie ona legalnie istnieje. Socjalizm powinien być bardzo ostrożny w natrząsaniu się z „świętości" własności, w myśl rosyjskiego przysłowia: nie pluj do studni, bo może ci samemu wypadnie z niej napić się. I dzisiaj jeszcze, kiedy socjaliści sami często nie gardzą własnością prywatną, religja strzeże tej ich własności nie w mniejszym stopniu, jak własności „burżujów" i „kapitalistów".

Własność tedy każda, w uczciwy sposób nabyta, jest w pewnem znaczeniu „święta", ale gdyby się rozczytać dobrze w dziełach Ojców Kościoła i traktatach późniejszych teologów, znalazłyby się także wyrażenia, że własność prywatna pochodzi od szatana, to jest znalazłoby się formułę, która w odniesieniu do pochodzenia władzy świeckiej tak gorszy pp. Ptaśnika i Jastrzębskiego z *Naprzodu.*[1]) Rzecz w tem, że częstokroć Ojcowie Kościoła i teologowie późniejsi patrzyli na ludzkość i jej instytucje historyczne z wysokości tego ideału, jaki miał być udziałem ludzi w stanie bezgrzesznym: w owym stanie, według wielu Ojców i teologów (nie wszystkich!), własność prywatna nie byłaby znana, bo nie byłaby potrzebna. Stąd wynikało znowu, że ludzie, dążący do wyższej doskonałości, a więc w pewnej mierze do podniesienia się ponad obecny grzeszny stan, winni wyzbywać się także przywiązania do własności prywatnej i wogóle do wszelkich rzeczy stworzonych. Był to jednak ideał ascety-

[1]) Por. A. Kliszewicz, Średniowiecze a teraźniejszość, *Przegl. Powsz.* lipiec—sierpień 1926, str. 115 i nast.

czny, o którym w Kościele rozumiano, że nie może, w obecnym upadłym stanie ludzkości, stać się dla wszystkich obowiązkowym. Człowiek taki, jakim go zna historja i doświadczenie, o ile ewangelja nie natchnie go szczególnem pragnieniem dążenia do doskonałości wyższej, będzie do pracy znajdował skuteczną pobudkę przedewszystkiem w tem, że wolno mu owoce swej pracy uważać za własne i będzie tem chętniej pracował, o ile pracować będzie mógł na warsztacie własnym. Innemi słowy, własności prywatnej nie uważa się w tem oświetleniu za coś tak istotnego naturze ludzkiej, by ani moralnie nie było wolno, ani psychologicznie nie było możliwem wyrzec się jej. Uznaje się jednak, że w tych warunkach, w jakich ludzkość po grzechu pierworodnym się znajduje i przy tych instynktach, jakie w naturze człowieka obecnej spostrzegamy, własność prywatna jest u p r a w n i o n a, bo naogół ona najlepiej zapewnia ochotę do pracy, a zatem najskuteczniej dopomaga do wyzyskania darów przyrody, czyli — mówiąc językiem nowoczesnym — najkorzystniej wpływa na produkcję. Konieczność więc własności prywatnej, według nauki katolickich pisarzy, w swojem pochodzeniu nie jest absolutna, lecz h i p o t e t y c z n a, uwarunkowana mianowicie tym stanem, w jakim ludzkość faktycznie żyje, i nieobowiązkowa dla jednostek, ale f a k u l t a t y w n a.

Czy zasługuje na nazwę instytucji n a t u r a l n e j? Zależy to od tego, jakie znaczenie nadamy temu wyrazowi. Dopóki oznaczał on ten stan, w jakim pierwsi ludzie zostali stworzeni przez Boga, stan niewinności pierwotnej, ci myśliciele katoliccy, którzy nie przypuszczali istnienia w nim własności prywatnej, mogli też obecnie istniejącą instytucję takiej własności uważać za nienaturalną, za przeciwną naturze. Powoli terminologja teologiczna ustalała się w ten sposób, że stanowi pierwotnej, rajskiej niewinności zarezerwowano nazwę stanu „nadprzyrodzonego", „naturalnemi" zaś poczęto nazywać te właściwości i wymagania natury człowieczej, które przypuszczalnie tkwiłyby w niej, gdyby Bóg stworzył był człowieka bez podnoszenia go do stanu nadprzyrodzonego i które odezwały się w człowieku, kiedy przez grzech z tego stanu wypadł. Przy takiem znaczeniu

wyrazów także instynkt własności wolno uważać za naturalny. Stąd zaś wynika prosty wniosek, że naturalną też jest instytucją własność prywatna, jako potwierdzona w obecnym stanie przez Stwórcę natury. Naturalna, więc też godziwa, czyli nie wolno jej zasadniczo zwalczać i potępiać. W tem znaczeniu należy rozumieć odnośne ustępy encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum,* którą p. Porczak niepotrzebnie cytuje, jako dokument mający udowodnić, że moje rozumienie własności rozmija się z nauką „oficjalnego Kościoła". Takich dokumentów mógłbym sam dostarczyć p. Porczakowi znacznie więcej, nie kłopocąc się wcale, jakobym dostarczał broni przeciwko samemu sobie.

Mamy więc ustalone, że własność prywatna w tym stanie, w jakim ludzkość faktycznie się znajduje, jest według nauki katolickiej instytucją naogół potrzebną, naturalną, godziwą. Ale czy to znaczy, że naturalnym, godziwym i bez zarzutu jest ten p o d z i a ł własności między poszczególnymi ludźmi, na jaki patrzymy obecnie? Czy to znaczy, że nauka katolicka nie dopuszcza żadnych pod tym względem zmian i przesunięć? Czy to znaczy, że własność prywatna obecnych jej właścicieli, w myśl nauki Kościoła, nie może podlegać niczyjej kontroli i regulowaniu? Czy to znaczy wreszcie, że nauka katolicka potępia zasadniczo w s z e l k i e dążenia i próby stworzenia innej własności, niż pojedynczych ludzi, więc własności kolektywnej mniejszych lub większych grup aż do własności państwowej włącznie?

Na te wszystkie pytania musimy odpowiedzieć przecząco. I tą właśnie przeczącą odpowiedzią stwierdzamy możliwość zmniejszenia w praktyce przepaści, jaką zwykło się upatrywać między katolicyzmem a socjalizmem.

Własność prywatna jest instytucją naturalną, ale co sądzić o tym podziale dóbr przyrody, na jaki patrzymy obecnie? Najpierw ci sami teologowie, którzy na pewno byli obrońcami własności prywatnej wogóle, zauważają, że samego podziału ziemi czy innych dóbr przyrody nie dokonał między ludźmi sam Bóg, ani natura, lecz wprowadzili go ludzie. Mówiąc o własności już nie abstrakcyjnej, ale konkretnej, wyraża się św. Tomasz, że ona została jakby dodana do prawa naturalnego wynalazkiem ludzkim: *proprietas iuri*

naturali superaddita fuit per adinventionem humanam, [1]) a Suarez wyraźniej tę rzecz określa, pisząc: „Bezpośrednio nie dał Bóg — mówiąc naogół — nikomu z ludzi własnego i wyłącznego władania jakąkolwiek rzeczą, lecz bezpośrednio uczynił wszystkie rzeczy jako wszystkim wspólne; prywatna zaś własność została wprowadzona częściowo przez „prawo narodów" *(iure gentium)*, częściowo przez prawo cywilne". [2]) Następnie autorowie katoliccy wyliczają cały szereg sposobów, jakiemi poszczególni posiadacze dochodzą do posiadania własności; są niemi: pierwotne zawłaszczenie ziemi, lub jej podział za wspólną zgodą grupy, potem praca własna, dziedziczenie, darowizna, kupno i t. d. Oczywiście ani Kościół, ani pisarze katoliccy nie ręczą za to, że każda faktyczna własność prywatna została nabyta w sposób uczciwy, bez niczyjej krzywdy i dlatego winna być uszanowana, jako świętość nietykalna. Ze względów praktycznych zgodzono się wszędzie na zasadę „przedawnienia" i prawem cywilnem określono liczbę lat, poza które nie sięga się w sprawdzaniu tytułów posiadania danej rzeczy, zasadniczo jednak wolno tworzyć takie prawodawstwo, któreby upoważniało kompetentne władze do kontrolowania tytułów własności i przeszkadzania bogaceniu się jednych kosztem drugich. W naszych czasach obowiązek ten narzucał się władzom państwowym w stosunku do tych, co bez pracy i szczególnych zasług doszli do majątków w czasie wojny. Przed tym moralnym obowiązkiem, którego spełnieniu ze stanowiska katolickiego trzebaby było tylko przyklasnąć, państwa powojenne przeważnie się cofnęły, owszem dopuściły się czegoś wręcz przeciwnego przez tak zwaną „waloryzację" (lucus a non lucendo!) wierzytelności przedwojennych, która pozbawiła tylu ludzi ciężko zapracowanego i zaoszczędzonego grosza, nie dotknęła zaś wcale „nowobogackich", koszta wojny kazała zapłacić tym, którzy posiadali wierzytelności, a zwolniła z tego ciężaru właścicieli posiadłości. Z katolickiego punktu widzenia nie to jest do zarzucenia państwu, że zmuszone po wojnie wkroczyło w stosunki własnościowe

[1]) Summa theol. II, II, qu. 66, art. 2.
[2]) Defensio fidei, ks. III, r. 2, § 14.

osób prywatnych, owszem, to było jego obowiązkiem, ale to, że zagmatwane stosunki uregulowało przeważnie źle, niesprawiedliwie.

Wybiegliśmy nieco naprzód w rozwinięciu naszego tematu — w kwestję uprawnień państwa, o czem jeszcze później będzie mowa. Wróćmy do kwestji naturalności czy nienaturalności tego podziału dóbr materjalnych, na jaki patrzymy. Socjaliści zarzucają katolicyzmowi, że uważając istnienie biednych obok bogatych za fakt zupełnie naturalny, pochodzący ze zrządzenia Opatrzności, z drugiej strony sankcjonując prawo prywatnej własności, tem samem uświęca cały obecny ustrój społeczny, cały system kapitalistyczny z wszystkiemi jego złemi stronami i nadużyciami. Czy tak jest w istocie? czy z wymienionych przesłanek wynika taka konkluzja i czy same przesłanki w takiem znaczeniu rozumie Kościół i nauka katolicka, jakie jej socjalizm imputuje?

To, że biedni obok bogatych zawsze istnieć będą na ziemi, nie późniejszy dopiero Kościół wymyślił; powiedział to Chrystus: „biednych zawsze mieć będziecie" i ta nierówność w podziale dóbr materjalnych zawsze będzie wytwarzać pewną „klasowość" w społeczeństwach, której uznanie przez Kościół tak gorszy socjalistów. Lecz czy wierzą oni szczerze w to, że wszelka nierówność i klasowość zniknie w życiu po urzeczywistnieniu socjalizmu, jak znika w marzeniach utopistów? Jeżeli nie ufają dedukcyjnym rozważaniom, widzącym przyczyny nierówności ekonomicznych w naturalnej nierówności ludzi pod względem siły, inteligencji, sprytu, niech patrzą na doświadczenie kraju, który od dziesięciu lat „urzeczywistnia" ideał socjalizmu. Czy równi są tam ci, których mimo przynależności do partji komunistycznej stać na to, by chodzić w futrach drogich, jeździć klasą pierwszą, jadać wykwintne potrawy, a ci, których na to wszystko nie stać, mimo wyznawania tych samych komunistycznych dogmatów równości? I czy wygrały cokolwiek na zamianie prywatnej własności fabryk na kolektywizm te rzesze robocze, które teoretycznie zostały wyzwolone z pod „panowania człowieka nad człowiekiem", owszem w charakterze wolnych obywateli republiki komunistycznej stały się w teorji współwłaścicielami całej „uspołecznionej" produkcji?

A jakie rękojmie da socjalizm, że jeśli się nie będzie nazywał „bolszewizmem rosyjskim", lecz dajmy na to P. P. S., to ideał równości i bezklasowości urzeczywistni lepiej i pełniej? Nie za złe więc brać katolicyzmowi, że trzeźwo patrzy na świat i życie i nie na mrzonkach utopijnych, lecz na twardej rzeczywistości opiera programy naprawy społecznej; owszem, ten trzeźwy realizm trzeba podziwiać, uznać i kierować się nim w każdej akcji społecznej.

Z przesłanki tej wszakże nie wynika bynajmniej wniosek, by nie należało wcale walczyć z ekonomiczną nierównością ludzi i klas, lub trzeba było ograniczyć się do łagodzenia biedy jałmużną. Nierówności ekonomiczne między ludźmi są faktem i faktem pozostaną, ale faktem są także choroby i epidemje i zapewne zawsze pozostaną, a nie wynika stąd, by walka z niemi była zbyteczna, by higjena zapobiegawcza chorobom nie miała racji bytu, tylko leczenie już epidemją dotkniętych. Istnienie nierówności ekonomicznych jest opatrznościowe (i epidemje nie zjawiają się bez wiedzy Opatrzności), ale opatrznościowe ich znaczenie na tem właśnie polega, że dostarczają ludziom dobrej woli sposobności do pracy nad ich zmniejszaniem, zmniejszaniem coraz energiczniejszem, chociaż bez nadziei całkowitego ich usunięcia z życia. P. Jastrzębski w polemice ze mną zadanie socjalizmu nazwał „misją wyrównawczą", której rzekomo sprzeniewierzył się Kościół katolicki. Możemy zapewnić, że jeżeli socjalizm tę swoją misję zechce spełniać w sposób trzeźwy, nie utopijny, znajdzie w ideologji katolickiej skuteczniejszą podporę i uzasadnienie, niż w teorji marksowskiej.

Tu właśnie dotykamy drugiej przesłanki, rzekomo prowadzącej do obrony *status quo* ustroju społecznego ze wszystkiemi jego niedomaganiami i nadużyciami — do uświęcenia własności prywatnej przez katolicyzm. Zobaczymy, że nie tak beznadziejnie rzecz się ma z tą „obroną", jak to przedstawiają socjaliści.

Widzieliśmy już co nauka katolicka sądzi o p o c h o d z e n i u własności prywatnej; posłuchajmy jak naucza o jej p r z e z n a c z e n i u. Klasycznem pod tym względem jest zdanie św. Tomasza z Akwinu. Rozróżnia on między nabywa-

niem dóbr materjalnych i dysponowaniem niemi, a ich u ż y w a n i e m. Jeżeli się ma na względzie pierwsze, to godziwą jest rzeczą — mówi Doktor anielski — posiadać je jako własne, jeżeli zaś chodzi o drugie, to znaczy o ich używanie, winien je człowiek mieć nie jako własne, ale jako wspólne.[1]) Co to znaczy? Znaczy to, że posiadanie dóbr materjalnych, czyli własność prywatna ma być podporządkowana i ma służyć dobru ogólnemu, a nie obracać się na szkodę ogółu. Z tych samych bowiem powodów, jakiemi ją usprawiedliwiamy wogóle, wynika także i to, że ponad nią stoi wyższe prawo, mianowicie prawo ludzi do życia, życia godnego istot rozumnych, jakimi są ludzie i jeżeli między temi dwoma prawami, prawem innych do życia, a prawem czyjemś do posiadania, zajdzie kolizja, drugie musi ustąpić przed pierwszem. Dlatego cała szkoła katolicka zaprzecza temu, by prawo własności było absolutne, w znaczeniu jakie mu przypisywało prawo rzymskie, a nawet zasady rewolucji francuskiej i jakiego broni szkoła liberalna; według zasad socjologji katolickiej, prawo to jest w z g l ę d n e, bo podporządkowane innemu wyższemu prawu.

Z tego założenia można wyciągnąć dużo praktycznych konsekwencyj. Najpierwszą jest ta, że w konieczności ostatecznej dla ratowania swego życia, zagrożonego głodem czy innem nieszczęściem, każdy ma prawo użyć rzeczy, należącej do kogo innego, nawet wbrew woli jej właściciela i nie popełnia wtedy kradzieży, bo prawo własności ustąpić tu musiało przed prawem wyższem.

Druga konsekwencja to obowiązek ścisły dawania „jałmużny" z tego, co komuś zbywa po zaspokojeniu potrzeb własnych. Oczywiście nie chodzi tu jedynie o jałmużnę w znaczeniu dawania groszy żebrakom, ale także o dobroczynność szerszą, zorganizowaną, mającą na celu zaradzanie rozmaitym potrzebom biedniejszych warstw społecznych. Nie należy wzdrygać się przed tem słowem „jałmużna", skoro ona nie jest tylko gestem wspaniałomyślnym bogacza, ale ścisłym obowiązkiem każdego posiadającego ponad własną potrzebę, służebnością niejako, ciążącą na jego wła-

[1]) Summa theol. II, II, qu. 34, art. 1; por. także qu. 66, art. 2.

sności. I mniejsza o to, czy ten obowiązek nazwiemy obowiązkiem miłości bliźniego czy sprawiedliwości także, o co można wieść spory scholastyczne — dość, że biedniejsi i społeczeństwo mają prawo domagać się, aby ten obowiązek był spełniany przez tych, na których ciąży. Wysokość tych należnych od prywatnej własności świadczeń na rzecz ubogich, oczywiście, nie da się określić na mocy samego prawa naturalnego, miałoby wszakże prawo uczynić to zorganizowane społeczeństwo nawet drogą ustawy i przymusowej egzekucji. Jeżeli tego nie czyni, to zapewne z powodu praktycznych trudności w osiągnięciu tego celu i dlatego, że dobroczynnością, jako tako zaradzającą biedom ludzkim, zajmują się dotąd inne czynniki, jak Kościół, zakony, towarzystwa prywatne. Zasadniczo jednak miałoby prawo uczynić to państwo i ze stanowiska katolickiej nauki trudno byłoby przeciwko temu powstawać.

Idźmy w konsekwencji dalej. Jeżeli prywatna własność ma służyć nie samemu właścicielowi, ale dobru ogółu, to nie widzimy zasadniczego powodu odmówić zorganizowanemu społeczeństwu, mianowicie tym czynnikom, które na straży dobra ogółu stać powinny, prawa pewnej kontroli i ingerencji w sprawy nabywania i gromadzenia przez obywateli dóbr materjalnych i użytku, jaki z nich czynią. Oczywista rzecz, że jeżeli państwo zechce w tej dziedzinie robić i wtrącać się za wiele, sparaliżuje inicjatywę prywatną i więcej zaszkodzi dobru ogółu, niż pomoże, — doświadczenia z etatyzmem w czasie wojny i po wojnie poczynione mogą być skuteczną przestrogą. Tutaj jednak mówimy o zasadach, nie ich szerszem lub węższem stosowaniu — otóż zasady interwencji państwa w stosunki własnościowe ze stanowiska katolickiego nie można poddawać w wątpliwość. Uznaje ją nawet encyklika *Rerum novarum,* która skądinąd tak silnie broni własności prywatnej. Odmawia ona państwu prawa o b a l a n i a własności prywatnej, przyznaje mu wszakże prawo m i a r k o w a n i a u ż y t k u tejże własności i podporządkowywania jej dobru ogółu: *ipsius usum temperare et usum communi bono componere.* Czy to „miarkowanie" i „podporządkowywanie" użytku własności prywatnej dobru ogółu nie musi niekiedy dojść aż do przeszkodzenia gro-

madzeniu się dóbr w rękach nielicznych jednostek, owszem do użycia sposobów, by własność zbytnio nagromadzona w rękach niewielu rozłożyła się na większą ilość posiadaczy — nie śmielibyśmy temu przeczyć. Jeżeli państwo ma prawo przymusowego wywłaszczania na rzecz publicznego użytku, n. p. przy budowie dróg, dlaczegoby nie miało prawa użyć prawnego przymusu wobec posiadaczy w celu złagodzenia wielkich różnic społecznych i niedomagań ekonomicznych, powstałych wskutek zbyt nierównomiernego rozdziału dóbr materjalnych? Leon XIII, naprzykład, stawia jako ideał takie rozszerzenie prawa własności do ziemi, by każdy robotnik posiadał własny domek z jakimś ogrodem. Czy nie mogłoby państwo przymusić w takim celu do rozsprzedaży gruntów, sąsiadujących z ośrodkami fabrycznemi, gdyby właściciele tych gruntów sami nabycia ich przez robotników nie chcieli ułatwić? Podobnież, zdaje mi się, wolno sądzić o przymusowej reformie rolnej, o dopuszczeniu robotników do udziału w zyskach przedsiębiorstw, o ustanowieniu maksymalnych granic posiadania, o ustaleniu wysokości godziwego zysku i wielu jeszcze innych reformach społecznych, które ze stanowiska teorji liberalnej niewątpliwie są zamachem na „święte" i nietykalne prawo posiadania, a które jednak widnieją w programach społeczno-chrześcijańskich, albo nawet już częściowo zostały zrealizowane przy niemałym udziale najlepszych nawet katolików. Wiemy naprz., że w programie włoskiego stronnictwa ludowego, stojącego na gruncie zasad katolickich i działającego pod okiem władz kościelnych, znajdowała się dość radykalna reforma rolna, a mimo to stronnictwo nie otrzymało za to żadnej nagany. Kościół katolicki jedną tylko przypomina zasadę, że nie wolno nawet państwu odbierać tego, co posiadają, jednym, darowywać drugim, co jest i dla jednych niesprawiedliwe, a dla drugich demoralizujące, lecz pomiędzy takiemi „bolszewickiemi" metodami reform społecznych, a petryfikowaniem *status quo* w stosunkach ekonomicznych i społecznych jest jeszcze cała skala stopni pośrednich, i mądra polityka ekonomiczno-społeczna może dużo zrobić w kierunku „wyrównania" zbyt rażących różnic w posiadaniu.

Nie potrzebuję także dodawać, co już w poprzednich artykułach zaznaczyłem, że ze strony katolickiej nauki nie można nic powiedzieć przeciwko upaństwowianiu pewnych gałęzi produkcji przez przymusowy nawet ich wykup z rąk prywatnych, ustanawianiu pewnych monopoli dla państwa czy miast, tem mniej przeciwko dobrowolnemu zrzeszaniu się prywatnych jednostek w kooperatywy wytwórcze i spożywcze, komasowaniu nawet przez jednostki swoich prywatnych majątków w komuny, gdyby im do tego przyszła ochota, chociaż to będzie pewnem socjalizowaniem życia gospodarczego i cofaniem się własności prywatnej.

Oto mniej więcej wszystko, co ze stanowiska nauki katolickiej może być dokonanem w kierunku naprawy stosunków społecznych i gospodarczych. Dalecy więc jesteśmy nietylko od ciasnego konserwatyzmu, broniącego *status quo* w tych stosunkach, nietylko od apologji współczesnego kapitalizmu, operującego ideologją liberalną, a tem bardziej od uświęcenia jego nadużyć, ale także od rozumienia samego prawa własności, jakiego tenże liberalizm broni, od odmawiania społeczeństwu i państwu praw do ingerencji w stosunki własnościowe, których państwu liberalizm nie przyznaje. Mówić po tem wszystkiem, że Kościół jest podporą kapitalistycznego ustroju, takiego jakim on sam być chce, — jest to złośliwa potwarz, którą może podtrzymywać tylko sekciarskie zacietrzewienie.

Czy jednak zasady katolickie, dotyczące własności, takie jakieśmy tutaj wyłożyli, zdolne są stworzyć podstawę do porozumienia z socjalizmem, czy otwierają jakąś perspektywę zbliżenia się z nim? Zapewne, że jeżeli chodzi o komunizm, nie ten komunizm dzisiejszy, godzący się z chłopską własnością i wprowadzający sam „nową politykę ekonomiczną", ale komunizm integralny programu marksowskiego i manifestów bolszewickich z r. 1918, to między nim a nauką społeczną katolicką nie może być porozumienia. On poprostu neguje własność prywatną, podczas gdy nauka katolicka uznaje ją przynajmniej za godziwą. I nie można też mówić o zbliżeniu się z innemi odłamami socjalizmu, choćby z naszą P. P. S., o ile one zechcą brać na serjo i usiłować urzeczywistnić całkowicie ideał komunistyczny

i to wskazanemi przez Marxa metodami. Ale też, pisząc przeszłoroczne artykuły, nie takie zbliżenie czy porozumienie miałem na względzie. Zdawało mi się, że socjalizm trzeźwy, wolny od doktrynerstwa i fanatyzmu sekciarskiego, socjalizm nie rewolucji gwałtownej, ale powolnego ewolucyjnego przeobrażania stosunków gospodarczych, jakim go sobie przedstawia cytowany przeze mnie tyle razy Macdonald, że taki socjalizm nie jest zbyt daleki od zasad katolickich. O nim to zapewne myślał angielski kardynał, kiedy wyraził się, że „Labour Party" zbliża się coraz bardziej do nauki katolickiej. Nauka katolicka a socjalizm taki wychodzą z przeciwnych stron, lecz zmierzają nawzajem ku sobie, że zdaje się dzieli je już tylko wąska miedza. Takiemu socjalizmowi gotówbym nawet pozwolić zatrzymać komunistyczny ideał wspólności dóbr wytwórczych, jeśli zrozumie, że z tego ideału nie należy czynić konkretnego programu, ani chcieć go zrealizować drogą gwałtu i niesprawiedliwości. Wizja taka raju na ziemi, jak wiele innych wizyj, o których wiemy, że nigdy w zupełności urzeczywistnione nie będą, nie straci całkowicie znaczenia: będzie wskazywała nie tyle metę, jak raczej k i e r u n e k, w jakim posuwać się mają usiłowania usunięcia niesprawiedliwości społecznych i możliwie największego złagodzenia bied ludzkich. Utrzymywanie takiego ideału i w takiem znaczeniu nie przyniesie szkody duszom socjalistów, jak nie przyniosło szkody Autorowi „Utopji", którego Kościół katolicki czci jako swego męczennika i wyznawcę.

Piastując ten ideał, jako gwiazdę przewodnią, trzeźwy socjalizm wystawi trzeźwe programy dla realnej pracy. Będzie walczył o lepsze warunki płacy i egzystencji robotnika, o ile to jest osiągalne bez ruiny samegoż przedsiębiorstwa, w którem ten robotnik pracuje; będzie dążył do lepszej, rozumniejszej organizacji pracy; będzie uczył klasy bardziej zależne uniezależniania się, zaszczepiając w nie ducha solidarności, tworząc kooperatywy spożywcze, czy w miarę możności i wytwórcze, jak to mu tak gorąco zalecał Abramowski; będzie głosował za uspołecznieniem, byle bez czyjejkolwiek krzywdy, tej czy innej gałęzi produkcji, w której warunki potemu dojrzały. Słowem, będzie realizował to, co jest zadaniem wszystkich ludzi, przejętych ideą większej

sprawiedliwości i równomierniejszego dobrobytu w społeczeństwie i realizując to wszystko — bez ubocznej walki z religją, z Kościołem — spotka się z życzliwem poparciem i współpracą, często ręka w rękę, z ludźmi nieco innej ideologji, ale niemniej dobrej woli, stojących wyraźnie na gruncie katolickiej nauki społecznej. Z drugiej strony trzeźwy socjalizm wyrzeknie się mrzonki faktycznego „uspołeczniania" tego, co uspołecznianiu się nie poddaje, zwłaszcza mniejszej własności rolnej, rzemiosł, pewnych zawodów wolnych. Pozostaję tu wciąż w granicach stosunków gospodarczych, nie dotykając innych nieuzasadnionych pretensyj socjalizmu marksowskiego, jak stworzenie nowej filozofji, religji i t. p. o czem jeszcze dalej będzie mowa. Istnieją w różnych krajach całe odłamy socjalizmu, które w swej polityce trzymają się tych trzeźwych metod i którym to tylko zarzucić trzeba, że poza realną pracą, w swoich manifestach i odezwach, niepotrzebnie szafują hasłami marksowskiemi, w których wartość praktyczną może wcale nie wierzą. Oto, czegoby należało zaniechać!

Na zakończenie tego przydługiego ustępu o własności prywatnej, niech mi wolno będzie przytoczyć słowa Ojca św. Piusa XI, które zarazem uspokoją obawy, jakie mogłyby w kimś tak wśród katolików jak i socjalistów powstać, że moje rozważania na ten temat są zbyt śmiałe i za daleko idące. *Osservatore Romano* z dnia 18 maja 1926 r. ogłosiło przemówienie Ojca św., wypowiedziane do członków centralnego komitetu włoskiej „Azione Cattolica" w dzień obchodu rocznicy encykliki *Rerum novarum*. Papież zwraca uwagę na niestałość wszystkich wogóle rzeczy i instytucyj ludzkich, małych i wielkich, pochodzącą stąd, że „nie mają one racji bytu same w sobie", lecz mają służyć wyższemu celowi ludzkości. Refleksję tę nasuwa Ojcu św. historja tych rzeczy i instytucyj. Między niemi zaś wymienia i własność, o której tak mówi: „Zapewne, zasada fundamentalna, przykazanie Boże „Nie kradnij" trwa nienaruszonem... lecz ileż różnych form konkretnych przechodziła własność, począwszy od pierwszej u ludów dzikich,... poprzez formę patrjarchalną, a potem poprzez rozmaite formy posiadania przez tyranów,... feodalne... monarchiczne... wszystkie formy

czasów ostatnich!... To samo dotyczy pracy... od pierwotnej pracy człowieka w epoce kamienia,... do kolosalnych organizacyj pracy w niemieckich „Riesenindustrien"... Co za olbrzymia różnica! Trzeba więc koniecznie mieć to na uwadze i przygotować się przez światłe patrzenie w przyszłość i zupełną rezygnację — na tę niestałość rzeczy i instytucyj ludzkich, które niewszystkie są doskonałe, owszem są z konieczności niedoskonałe i zmienne: wszystkie one będą miały powodzenie lub nie, według tego, czy będziemy je tworzyć w tem świetle, którego pomocy we wszystkiem szukać należy".

Czas już na podsumowanie dotychczasowych rozważań. Przez rok, jaki upłynął od moich poprzednich artykułów w kwestji stosunku socjalizmu do katolicyzmu, myślałem dużo na ten temat i nie widzę potrzeby zmiany swego stanowiska i swoich przekonań. Streszczają się one w zdaniu: Zbliżenie się między socjalizmem a katolicyzmem jest możliwe, jeśli socjalizm po pierwsze odrzuci materjalistyczną i ateistyczną ideologję Marxa i powtóre na prywatną własność i komunizm patrzeć będzie mniej doktrynersko i utopijnie i w urzeczywistnianiu swego ideału pójdzie drogą naturalnej ewolucji stosunków. Oczywiście podałem tylko krótki schemat, który byłoby można w szczegółach bardziej rozwinąć, gdyby po stronie drugiej ujawniła się chęć spokojnej i rzeczowej dyskusji. Takiej chęci u naszych socjalistów, jeśli sądzić z polemik pp. Porczaka i Jastrzębskiego, niestety, nie widać jeszcze. A może to przypadek tylko zrządził, że ci, a nie inni polemiści, wystąpili w podniesionej przeze mnie dyskusji.

Gdyby się wywiązała między nami a przedstawicielami naszego socjalizmu dyskusja rzeczowa, przejśćby należało jeszcze na inne punkty polityki socjalistycznej, które Kościół katolicki zmuszony jest jak najenergiczniej zwalczać, jak n. p. kwestję szkoły świeckiej czy religijnej, kwestję prawodawstwa małżeńskiego, stosunku Kościoła do państwa; te wszystkie punkty politycznego programu socjalizmu, które są prostemi *corollariami* materjalistycznego światopoglądu i z odrzuceniem jego straciłyby rację bytu. Z drugiej strony wy-

jaśniłoby się, jak wolną rękę pozostawia Kościół katolicki swoim wiernym w zagadnieniach czysto politycznych, np. w zagadnieniu formy ustroju państwowego, parlamentaryzmu, takiej czy innej ordynacji wyborczej; okazałoby się, jak na czystem nieporozumieniu, lub upartej niechęci do zrozumienia, opierają się zarzuty, czynione Kościołowi co do nauki o pochodzeniu władzy, o stosunku katolicyzmu do nacjonalizmu, pacyfizmu, wojny i wielu innych jeszcze zagadnień. Niestety, powtarzamy, po tamtej stronie nie widać dość chęci do rozmów ze stroną katolicką. Nie tracimy nadziei, że w przyszłości ta chęć się ujawni.

Tymczasem, dopóki się to nie stanie, czy Kościół i ogół wierzących i uświadomionych katolików ma pozostać bezczynnym i obojętnym wobec socjalizmu? Chodzi nam tutaj o socjalizm polski, w szczególności o ten odłam, który skupia się w P. P. S.

Widzieliśmy, że stanowisko Kościoła wobec socjalizmu i jego propagandy może być rozmaitem w różnych krajach, zależnie od tego, jak w danym kraju socjalizm zachowuje się względem religji i katolicyzmu. Jeżeli episkopat jakiegoś kraju występuje stanowczo przeciwko obozowi socjalistycznemu, to dlatego, że nie ma na myśli socjalizmu, jakim on mógłby być, ani nawet socjalizmu faktycznie istniejącego gdzieś w innym szczęśliwszym kraju, ale ma na myśli socjalizm bliższy, we własnym kraju istniejący, a katolickiej wierze i Kościołowi wrogi. Ta norma postępowania wskazana jest dla każdego społeczeństwa katolickiego; według tej normy należy ustosunkować się praktycznie do socjalizmu i u nas.

Z przykrością stwierdzić musimy, że, jak dotychczas rzeczy stoją, nasz praktyczny stosunek do socjalizmu polskiego może być tylko negatywny i odporny. Dlaczego? Musimy dla samych siebie odpowiedź wyraźnie sformułować.

Jako katolicy, zwalczać musimy naszą partję socjalistyczną nie z powodu jej stanowiska politycznego, jej republikanizmu naprzykład, czy też jej sympatyj lub antypatyj do tego lub innego konkretnego rządu i ludzi, jacy w nim zasiadają; musimy zwalczać socjalizm u nas nie z powodu jego polityki względem mniejszości narodowych, ustaw

językowych, zagadnień międzynarodowych; musimy go zwalczać nawet nie tyle z powodu jakoby jego program ekonomiczny był w istocie swej i nieuleczalnie zły, reformy żądane szkodliwe, że walczy z kapitałem, organizuje strejki i t. d. Te wszystkie względy mogą służyć wielu katolikom za powód do walki z socjalizmem, ale są to względy natury nie religijnej, lecz politycznej, czy interesu tej lub owej grupy. Jeżeli uważamy za potrzebne dla dobra publicznego zwalczać socjalistyczną politykę na tych polach, nie występujmy w imieniu religji i walki swej nie stawiajmy pod sztandar Kościoła, lecz bierzmy na siebie, jako na obywateli, nie zaś jako na katolików, całą odpowiedzialność podobnej akcji.

Natomiast, jako katolicy, ktokolwiek do Kościoła katolickiego szczerze się przyznaje, wszyscy bez względu na partyjną przynależność i interesy grupowe, musimy zwalczać socjalizm za jego wrogie stanowisko względem naszej religji, naszego Kościoła.

Dowodów zaś wrogiego stanowiska względem katolicyzmu i Kościoła socjalizm polski dostarcza wciąż aż nazbyt wiele. Oczywiście nie czynimy tego zarzutu pogłównie wszystkim socjalistom; dopuszczamy, że oprócz nieuświadomionego tak w katolickich jak i socjalistycznych zasadach tłumu, nie zrywającego wyraźnie z Kościołem ani praktykami religijnemi, mogą także wśród elity socjalistycznej istnieć jednostki, które mniej lub więcej życzliwie odnoszą się do spraw religijnych wogóle, a względem katolicyzmu zachowują jako tako poprawne stanowisko, a może i życzyłyby sobie dojść z nim do porozumienia. Jeżeli są takie jednostki, to jednak chyba bardzo nieliczne. Wnioskujemy to stąd, że kiedy ś. p. Witołd Jodko-Narkiewicz zwrócił się przed śmiercią do swoich towarzyszów po sztandarze z wezwaniem, aby zbliżyli się do katolicyzmu i uznali w nim prawdę, jaką on w nim znalazł, elita socjalistyczna odpowiedziała na to wezwanie grobowem milczeniem. Odezwał się jeden, redaktor Haecker, wchodząc przynajmniej częściowo w myśl zmarłego, ale zaraz został zdezawuowany i w organie, którego sam jest redaktorem naczelnym, musiał umieścić notatkę, że pogląd o możliwości zbliżenia między socjalizmem a ka-

tolicyzmem jest jego prywatną własnością, i redakcja *in gremio* zań nie odpowiada. Widać chodziło bardzo towarzyszom red. Haeckera o to, by nikt nie wnioskował, że ludzi o zapatrywaniach choć trochę życzliwych dla tej idei zbliżenia jest wśród nich więcej. Ostatnio pos. Niedziałkowski, pisząc o stosunku socjalizmu do „nowych zagadnień", pozwolił między wierszami wyczytać, że sam nie jest materjalistą, mówi nawet o bankructwie filozofji materjalistycznej, ale jakoś kwestję stosunku socjalizmu do religji katolickiej wstydliwie pominął, chociaż kwestja ta musiała mu wprost wpraszać się pod pióro, niemniej, jak kwestje stosunku socjalizmu do patrjotyzmu, rewolucji, parlamentaryzmu, które tak wyczerpująco i — trzeba przyznać — bardzo pouczająco omówił.

To pomijanie zagadnienia stosunku socjalizmu do katolicyzmu przez polskich publicystów socjalistycznych, chociaż to kwestja tak żywotna, jak również ta niechęć do katolickich pisarzy, kiedy owego zagadnienia dotkną, jaką ujawnili choćby pp. Porczak i Jastrzębski wobec moich artykułów — świadczą, że obóz socjalistyczny polski, jako całość, wrogo odnosi się do Kościoła katolickiego i tylko nie ma dość odwagi, by jasno i głośno to oświadczyć, bojąc się może, że takiem oświadczeniem wywarłby złe wrażenie na owych „dobrych katolików", jacy się znajdują wśród szeregowców obozu.

Brak takiego jasnego oświadczenia publicystyka socjalistyczna u nas wynagradza sobie walką podjazdową z tem, co dla zamydlenia oczu prostaczków nazywa „klerykalizmem", a co jest w gruncie rzeczy samym Kościołem katolickim, religją. O akcji antyklerykalnej „wielu partyj socjalistycznych" pos. Niedziałkowski wyraża się, że „w umysłach przeciętnych agitatorów antyklerykalizm niezmiernie łatwo przeistacza się w wulgarny libertynizm i tani sceptycyzm, których niepodobna nie nazwać najbardziej zacofanemi metodami myślenia". [1])

Taką „przeciętną" agitację uprawiają niestety, stale socjalistyczne dzienniki u nas. Kiedy dotykają rzeczy religij-

[1]) Książka cytowana, str. 103, przypisek u dołu.

nych, np. obchodów kościelnych, pewnych ceremonij, procesyj, umieją się zdobywać na takie dowcipy, jakiemi popisują się „libertyni" z jakiejś piątej klasy gimnazjalnej (niedawno z okazji jubileuszu kanonizacji św. Stanisława Kostki). Stosunek do całego stanu kapłańskiego, bez którego przecież niema katolicyzmu, jest w prasie socjalistycznej taki, że nie można go nazwać inaczej, jak zohydzaniem. Od długiego szeregu lat czytam uważnie socjalistyczne dzienniki i śledzę mowy socjalistycznych parlamentarzystów. Za cały ten czas pamiętam jedną pochwałę księdza, jaka wyszła publicznie z ust socjalisty, kiedy mianowicie w parlamencie wiedeńskim pos. Liebermann (Żyd!) wyraził się z uznaniem o działalności ks. Świeykowskiego z Gorlic. Natomiast jak często spotyka się w socjalistycznej prasie, zwłaszcza w rozmaitych korespondencjach z prowincji, tylko napaści na księży i ordynarne wyzwiska! W jednej broszurce o 150 str., wydanej przez polskich socjalistów, w której często jest mowa o stanie kapłańskim, o księżach, ani razu nie zostali oni nazwani inaczej, jak „klechami". Oczywiście tego rodzaju antyklerykalizm ideowo nie jest wcale groźny dla Kościoła; zdradza on jednak wrogą postawę względem katolicyzmu całej takiej publicystyki, spełnia wreszcie doskonale swoje zadanie burzenia wiary w duszach prostaczków. Jeżeli ktoś przez całe lata nie czyta żadnego uznania dla księży ani biskupów, zato ciągłe oskarżania ich i drwiny z nich, łatwo dojdzie do wniosku, że cały ten stan składa się chyba z nic niewartych i przewrotnych jednostek, że nigdy nic dobrego nie uczynił, zato dużo złego, a przy takim wniosku, czy może być jeszcze mowa o zachowaniu dobrych uczuć dla wiary i Kościoła, reprezentowanych i obsługiwanych przez tak szkalowanych duchownych?

Ale obok tego ordynarnego skakania do łydek księżych, są i poważniejsze dowody wrogiego stosunku polskiego socjalizmu do katolicyzmu. Publicyści i politycy socjalistyczni systematycznie biorą w obronę wiele rzeczy, które Kościół katolicki zwalcza jako niemoralne i szkodliwe dla społeczeństwa. Kto głośniej od nich domaga się wprowadzenia cywilnych małżeństw i ułatwienia rozwodów, co tak niechybnie prowadzi do rozkładu moralności rodzinnej? Gdzie in-

dziej wśród socjalistów odzywały się głosy w obronie spoistości rodziny (Jerzy Sorel!); u nas słyszymy tylko głosy przeciwne. Kościół piętnuje, jako profanację pożycia małżeńskiego, używanie środków antykoncepcjonalnych, a tem bardziej szerzącą się plagę dzieciobójstwa (oczywiście nie ma ona odwagi nazwać się po imieniu); więc kto, jak nie przedstawiciele naszego socjalizmu (ostatnio dr Diamand) występują w obronie zbrodniczych praktyk i domagają się bezkarności dla nich? Socjalizm walczy z katolickiem wychowaniem młodzieży, wciąż wołając o szkołę świecką, atakując praktyki religijne w szkole (ostatnia interpelacja z okazji okólnika p. ministra Bartla!).

Wreszcie socjalizm atakuje Kościół, jako organizację. Wiemy dobrze o popieraniu przez socjalistów wszelkiej roboty, dążącej do osłabienia Kościoła, a więc wszelkiego sekciarstwa rodzimego i importowanego; w każdem utrudnieniu jego rozkładowej roboty widzą socjaliści „prześladowanie" — oni, którym trudno zdobyć się na głośne potępienie prawdziwego prześladowania, jakie znosi Kościół katolicki w Meksyku. Podczas gdy z szeregów socjalistycznych innych krajów, np. ze Stanów Zjednoczonych, podnosiły się głosy protestu przeciwko temu prześladowaniu, socjalizm polski w *Robotniku* układał hymny pochwalne ku czci Callesa i umieszczał artykuły p. Żuławskiego, z których wynikało, że Calles jest najuczciwszym i pełnym tolerancji mężem stanu, tylko klerykali buntują się przeciwko rządowi i prawu. Że to „prawo" godzi w istotę Kościoła, a zatem w katolicyzm jako taki — nie mówi się wcale. Zresztą nie potrzeba Meksyku. Metody Callesa przedstawiają się naszym socjalistom jako wzór do naśladowania w stosunku do Kościoła w Polsce. Głosi się wprawdzie hasła o religji jako „rzeczy prywatnej", o rozdziale Kościoła od państwa, o wolnym Kościele w wolnem państwie, ale na to, żeby w konkretnych dążeniach całkowicie wynaturzyć sens tych haseł. Pos. Czapiński jest wyrazicielem pragnień swojej partji — co zdaje się trzeba przyjąć wobec tego, że jego właśnie używa partja do wystąpień w Sejmie w sprawach religijnych. Otóż wiemy, co znaczą te hasła w jego ustach. Chodzi mu nie o rozdział, lecz o takie zespolenie Kościoła z państwem, ja-

kie bywało zawsze ideałem tylko najkonsekwentniejszych nacjonalistów i apologetów absolutyzmu państwowego. Kościół ma się stać narzędziem rządu i służyć jego polityce; rząd ma obsadzać biskupstwa i mieć cały kler w rękach, trzymając go na głodowych pensjach po obdarciu Kościoła ze wszystkiego; rząd ma stawiać żandarma pod każdą amboną, niby żeby nie uprawiano na niej polityki. Trzeba tylko dodać żądanie, aby rząd określał z jakiego wosku mają być świece na ołtarzu, a będziemy mieli system, łączący w sobie józefińską opiekę nad religją wraz z bolszewicką i meksykańską „wolnością" religijną. I to się nazywa — chcieć rozdziału Kościoła od państwa! Oczywiście, kiedy się to wszystko socjalizmowi wytyka, słyszy się wykrętną odpowiedź: „my nie walczymy z religją, tylko z politycznemi i społecznemi zasadami Kościoła".

Oto, dlaczego katolicy polscy muszą walczyć także przeciwko socjalizmowi polskiemu. Czy stan tej walki kiedyś ustanie? Moi polemiści sądzą, że tak, mianowicie wtedy, kiedy socjalizm zatriumfuje. „Katolicyzm zawsze liczył się z silnymi i do nich się zastosowywał" — pisze jeden z moich krytyków. Zauważyliśmy już wyżej, że ta zdolność katolicyzmu do akomodacji nie jest tak bezgraniczna. Proponujemy socjalizmowi polskiemu inny sposób zaprzestania walki z Kościołem: rewizję własnych pojęć i ograniczenie pola swojej działalności do spraw czysto politycznych i społecznych bez pretensji reformowania światopoglądów, stwarzania nowej moralności, przekształcania organizacji kościelnej.

Czy na tę zmianę w naszym socjaliźmie można liczyć? Rozpaczać nie można, bo *sanabiles fecit Deus nationes,* więc chyba i partje! Tylko o tę zmianę u nas zapewne będzie trudniej, niż gdzie indziej. Składa się na to kilka swoistych przyczyn. Nie chcemy kłaść zbytniego nacisku na okoliczność, podkreśloną przez innych, że w socjaliźmie polskim wielką rolę odgrywają żydzi z pochodzenia. Ci, odrywając się od swego pnia ortodoksyjnego stają się najczęściej wyznawcami ateizmu i odnoszą się wrogo do każdej religji, a do tak zorganizowanej religji, jaką jest katolicyzm, w szczególności. Oni też stanowią najlepszy materjał na konsekwentnych marksistów. Ta okoliczność tłumaczy może częściowo,

dlaczego socjalizmowi polskiemu tak trudno zająć bardziej rzeczowe stanowisko względem katolicyzmu, a natomiast tak skłonny jest do uprawiania płytkiego i krzykliwego antyklerykalizmu. Ale, powtarzamy, nie chcemy tej okoliczności zbytnio akcentować zwłaszcza wobec faktu, że najjaskrawszych wystąpień przeciwko Kościołowi w prasie i na trybunie sejmowej podejmują się socjaliści pochodzenia polskiego. Chcemy zwrócić uwagę na dwie inne przyczyny, które, naszem zdaniem, głównie powodują wrogi stosunek polskiego socjalizmu do katolicyzmu.

Jedną z tych przyczyn jest płytkość myślenia, cechująca ogół inteligencji polskiej, a więc nietylko socjalistów, lecz ogół inteligencji naszej, nie wyjmując katolików. Płytkość ta objawia się zwłaszcza w stosunku do zagadnień religijnych. Pokolenie, które dzisiaj jeszcze nadaje ton życiu narodu, wychowywało się w czasach zabobonnej wiary w „naukę", która jakoby już dawno rozprawiła się z religją — i wychowywało się przeważnie w szkołach, w których wpływ religji był celowo ograniczany przez wrogi rząd zaborczy i w których katecheta trzymany był niemal pod dozorem policyjnym; nic dziwnego, że i on sam i reprezentowany przez niego Kościół tracił wszelką powagę w oczach uczniów, stając się celem ich docinków. Wyrobiła się więc w całem tem pokoleniu postawa myślowa wobec religji, jako jakiegoś przeżytku, wobec Kościoła, jako czegoś stojącego na marginesie ludzkich stosunków i zainteresowań. To pokolenie, wogóle mało interesujące się prądami myśli, jakie później ujawniły się na Zachodzie, nie słyszało także o nowoczesnym renesansie myśli i życia katolickiego, samo także nie zajęło się nigdy zrewidowaniem swego stosunku do religji. Część tego pokolenia ze względu na tradycję narodową i z oportunizmu, acz sceptyczna w duchu, nie poszła na walkę z Kościołem, owszem uważa się za katolicką, lecz katolicyzm mało rozumie, a jeszcze mniej skłonna jest do czynnej pracy nad realizowaniem jego zasad w życiu publicznem. „Od tego są księża" — powiedziano sobie, a to spowodowało, że wielu sądzi, że katolicyzm to interes samego kleru — to klerykalizm. Socjaliści nasi wyszli z tej samej szkoły i tylko tem się różnią od opisanych wyżej „katolików", że

mniej dbając o tradycyjne formy, wyciągają praktyczny wniosek z lekceważenia, jakiem nasiąkli względem religji katolickiej. Wnioskują logicznie, że należy ją zwalczać i zwalczają ją pod nazwą „klerykalizmu".

Płytkość myślenia, niechęć do gruntownych rozważań, nieznajomość nawet katolicyzmu w całej jego ideowej i życiowej wielkości przeszkadzają im widzieć, że wojując z katolicyzmem pozbawiają się pomocy systemu, w którym znaleźliby tyle usprawiedliwień dla swej społecznej akcji, o ile ona, nie wpadając w utopję, dąży do realnych i szlachetnych celów. Im wystarcza zdawkowy frazes, że Kościół jest sprzymierzeńcem ich wroga, kapitału, powtarzanie zaś tego frazesu i walka w imię jego z Kościołem jest, naszem zdaniem, jednym z powodów, że nasz, podobnież płytki, obóz katolicki podejrzewa niekiedy każdą żywszą akcję społeczną, i tym sposobem przynajmniej bezczynnością swoją ułatwia kapitalizmowi jego nadużycia.

W płytkości myślenia trzeba szukać także wytłumaczenia, że socjaliści nasi tak rzadko rozumieją, jak ich „antyklerykalizm" jest obcy istotnemu duchowi socjalizmu. Nie religja, jak sądził Marx, ale przejęty przez socjalizm razem z całym materjalistycznym światopoglądem, właśnie z wrogiego obozu liberalnego „antyklerykalizm", a właściwie wrogi stosunek do religji, jest istnym jadem ludu. Jad ten w duszach socjalistów występuje jako nienawiść do ludzi z poza ich obozu i jako pesymizm nie rozjaśniony promieniem wiary w nadprzyrodzoną wartość i cel ludzkiej egzystencji.

Drugą przyczyną, dla której trudno będzie socjalizmowi polskiemu zbliżyć się do katolicyzmu, jest potrzeba konkurowania z komunizmem. Zdradził się z tem jeden z moich krytyków, pan Porczak, pisząc dosłownie: „Propozycje ks. Urbana uważam za nie do przyjęcia. Przypuśćmy bowiem, że znaleźliby się socjaliści, którzy przyjęliby je. Czyż ks. Urban uważa, że kwestja „ugody" byłaby załatwiona a socjalizm okiełznany? Przyszliby inni socjaliści, którzyby porzuconą walkę podjęli i poprowadzili". P. Porczak motywuje to tem, że pozostałaby przecież nienaprawiona krzywda ludzka etc. Mamy tutaj typowe *qui pro quo*, stosowane w polemice przez socjalistów. Czyż ja choć jednem słowem

żądałem zaniechania walki z wyzyskiem, z niesprawiedliwością, z kapitalizmem? Marksowskie pojęcie „walki klas" pozwoliłem sobie skrytykować argumentami, zapożyczonemi od socjalisty Macdonalda, zresztą w całym artykule chyba przypuszczałem potrzebę walki z tem, co w stosunkach gospodarczych i społecznych jest złem, walki, jaką prowadzić musi każdy obóz robotniczy. Głównie chodziło mi o zaprzestanie walki z religją, z katolicyzmem. I mam wrażenie, że zaprzestania tej walki tak boi się p. Porczak, by nie przyszli inni i nie podjęli jej. Na tych innych nie potrzeba czekać. są nimi komuniści. Ci wierni wykonawcy ateistycznego programu Marxa wydali wojnę wszelkiej religji, z bezbożności czyniąc urzędowe wyznanie, obowiązujące w ich partji i w wychowaniu młodzieży. I dziwna rzecz, kiedy w realizacji swego ekonomicznego programu natrafili na dużo przeszkód nie do pokonania i częściowo cofnęli się (NEP, drobna własność rolna i miejska, drobny handel wewnętrzny), to w walce z religją nie ustępują ani na włos, owszem coraz okrutniej ją prowadzą. Dzieje się to dlatego, że muszą przecież wskazać na coś, jako powód swych niepowodzeń i muszą owo „coś" zwalczać, by nie stracić reszty moralnego kredytu wśród swoich wiernych. Tu już o tyle rozeszli się z Marxem, że kiedy Marx „ideologję" panującą wraz z religją uważał za prosty refleks kapitalistycznego układu społecznego, mającą po załamaniu się go zginąć, oni, bolszewicy, w tej ideologji widzą przeszkodę do urzeczywistnienia komunistycznego ideału i spodziewają się go urzeczywistnić, gdy wychowają nowe bezbożne pokolenie ludzi. Integralny komunizm ma tu być „refleksem" nowej ideologji. Ponieważ elementem ideologji dotychczasowej jest religja, więc precz z nią! Wychowani w bezbożności „komsomolcy" utworzą nowy świat komunistyczny.

Polski komunizm nie różni się pod tym względem od rosyjskiego. Nie mówiąc o zakordonowej polskiej prasie bolszewickiej, ta, która u nas doprasza się o głos, jest z gruntu ateistyczna. Dowodem *Nowa Kultura,* która o tyle tylko ustępowała zagranicznemu *Bezbożnikowi,* że nie zamieszczała jeszcze (chyba ze względu na cenzurę) wstrętnych ilustracyj ośmieszających rzeczy religijne; zresztą jej

redaktorzy, jak kandydat na polskiego Łunaczarskiego J. Hempel, walkę z wszelką religją uważają za jeden z najpierwszych punktów programu komunistycznego. Oni też, polscy komuniści, objęli niedawno protektorat nad wegetującym związkiem wolnomyślicieli polskich, zespalając w jedno walkę z wiarą z wywrotową akcją polityczno-społeczną.

Otóż mam wrażenie — a wyznanie p. Porczaka w niem mię utwierdza — że socjalizm nasz obawia się strat na rzecz swego konkurenta, komunizmu, jeżeli zaprzestanie walki z katolicyzmem, a tem bardziej, jeśli szukać będzie zbliżenia się z nim. Tak długo przyzwyczajało się socjalistyczną rzeszę do hałaśliwego „antyklerykalizmu", że chyba uwierzyła ona, że walka z „klechami" stanowi niemniej istotne zadanie socjalizmu, jak walka z „kapitałem". Czyż nie może się stać, że kiedy się walki z Kościołem zaniecha, wyzyskają to komuniści, głosząc, że socjalizm wogóle zaparł się swoich celów. Już i tak tyle mu zarzucają: i patrjotyzm, i parlamentaryzm, i ewolucjonizm; miałby przybyć jeszcze jeden zarzut „sklerykalizowania się"? A tego zarzutu uniknąć najłatwiej, bo „walka z klerykalizmem" najtaniej kosztuje!

Kiedy widoki na zaniechanie walki socjalizmu przeciwko katolicyzmowi, przynajmniej narazie, są niewielkie, walka obronna ze strony katolicyzmu jest konieczna. I dyskusyj, w rodzaju podniesionej przeze mnie, na temat możliwości zbliżenia socjalizmu do katolicyzmu, nie należy uważać za jakąś kapitulację lub zawieszenie broni. Dyskusje pokojowe między walczącemi obozami mogą się toczyć, chociaż na froncie bojowym walka nie słabnie. Oczywiście, nie jest ona celem sama w sobie, tylko środkiem obrony wyższych spraw i interesów ludzkich, więc życzyć sobie należy jej zakończenia, a wyrazem takich życzeń właśnie są usiłowania podjęcia pokojowych rozmów. Kiedy one doprowadzą do porozumienia, wtedy dopiero walka osłabnie, albo i zupełnie ustanie.

Jak walczyć z socjalizmem? Nie mogę tutaj kreślić całego planu, wymagałoby to bowiem znacznego rozszerzenia mojej pracy. Streszczę się w dwóch słowach: prawdą i czynem!

P r a w d ą, unikając najpierw przypisywania socjalizmowi grzechów, jakich on nie popełnia, skoro i prawdzi-

wych, niestety, ma zbyt wiele, demaskując za to każdą jego robotę, która zmierza do podkopania wiary; powtóre pogłębiając znajomość nauki katolickiej, by nie potępiać w socjaliźmie w imię religji tego, co jest w nim dodatniego i co z nauką katolicką da się pogodzić.

Czynem, pracując szczerze pod sztandarem wiary nad realizowaniem we wszystkich dziedzinach życia, nie wyłączając stosunków społecznych i polityki, sprawiedliwości, szanowania godności ludzkiej, wyzwalania człowieka z żelaznych kleszczów pieniądza i maszyny. Nie bójmy się tego, że w akcji katolickiej spotkamy się często z socjalizmem i te same postulaty praktyczne, co i oni, będziemy musieli popierać. Raczej należy nam obawiać się, aby bezczynność katolickiego obozu nie dostarczała nowych powodów do oskarżań Kościoła, że staje się współwinowajcą nadużyć istniejącego systemu. Jeszcze więcej strzec się, aby z kapitalizmu i liberalizmu ze wszystkiemi jego akcesorjami nie czynić jakiegoś nietykalnego dogmatu i nie wciągać religji do pomocy w jego konserwowaniu za wszelką cenę.

Walka czynna z socjalizmem to nareszcie tworzenie katolickich organizacyj robotniczych, zawodowych. Socjaliści widzą w nich rozbijanie robotniczej solidarności; niestety, sami je, jako konieczność, wywołali. Encykliki Leona XIII wezwały wierzących robotników do organizowania się pod sztandarem katolickim wtedy, kiedy socjalizm nadał ruchowi robotniczemu piętno antyreligijne. Gdyby nie to piętno akcji socjalistycznej, „rozbicie" klasy robotniczej prawdopodobnie nie miałoby miejsca, a i dzisiaj jeszcze widzimy, że tam, gdzie ruch robotniczy nie wciąga do swego programu walki z religją, jak n. p. w angielskiej Partji Pracy (przypominamy świadectwo kard. Bourne'a), niema też takiej potrzeby organizowania osobnych związków robotniczych katolickich. U nas, jak i w wielu innych krajach, są one koniecznością, jeśli nie mamy pchnąć w objęcia wrogiego wierze naszej obozu tych zastępów naszych robotników, którzy obok walki o lepsze warunki materjalnej egzystencji pamiętają jeszcze i o owem „najważniejszem" dla człowieka, o zbawieniu duszy swojej. Że te organizacje katolickie osłabiają socjalizm, to rzecz oczywista, ale też niechaj socjalizm wini

za to swoją „antyklerykalną", a właściwie antyreligijną politykę.

Do czynnej walki z socjalizmem obowiązani są wszyscy katolicy, ale obowiązane są przedewszystkiem te odłamy inteligencji, które jeszcze życzą sobie zwycięstwa zasad religijnych w stosunkach społecznych. Nie da się to osiągnąć bez jej współdziałania i dlatego w ostatnich czasach tak gorąco Kościół wzywa inteligencję świecką do tego, by pracowała nad pogłębieniem własnego wykształcenia religijnego i wzięła udział w apostolstwie Kościoła. Problem uchrześcijanienia publicznego życia redukuje się dzisiaj przedewszystkiem do problemu uczynienia naszej inteligencji prawdziwie katolicką.

Ks. Jan Urban T. J.

Kazimierz i Jan Machniccy.

(Mickiewicza: „Dziadów Część III". Żeromskiego: „Wszystko i nic". Goszczyńskiego: „Król Zamczyska").

W scenie siódmej III części „Dziadów" w opowiadaniu Adolfa Januszkiewicza o Adolfie Cichockim była pierwotnie mowa o Kazimierzu Machnickim, znanym działaczu narodowym w pierwszych trzech dziesiątkach w. XIX. Pierwszą wiadomość szczegółowszą o Machnickim podał w r. 1908 Szymon Askenazy w książce: „Łukasiński". Tutaj to wspominając o nim, zauważył na stronie 10 tomu I: „nie był to jeszcze wtedy ów warjat Machnicki, obłąkany „Król Zamczyska", jakiego po Mickiewiczu odmaluje Goszczyński, wyniszczonego po tylu przebytych mękach, ponurego dziwaka i szaleńca, a jeszcze z piętnem niezwykłości na czole". Mylną tę wiadomość sprostował sam Askenazy w przypisach (w tomie I, na str. 332), pisząc: „Co się tycze „Króla Zamczyska", to jakkolwiek Goszczyński wziął bezpośrednie szczegóły tej postaci z innego, Jana Machnickiego, obłąkańca istotnie przemieszkującego na zamku odrzykońskim, niewątpliwie jednak do przędzy poetyckiej wplótł rysy psychiczno-polityczne, należące do indywidualności Kazimierza".

Niestety jednak to sprostowanie Askenazego uszło uwagi późniejszych autorów, piszących o tej sprawie; pierwsza tylko jego wiadomość, uwzględniona przez nich, stała się powodem pomieszania dwóch odrębnych osobistości: Kazimierza i Jana Machnickiego.

I tak zaraz w tym samym roku, w którym ukazała się książka Askenazego, powtórzył za nim ów mylny szczegół

Henryk Mościcki w cennej zresztą skądinąd pracy: „Wilno i Warszawa w Dziadach Mickiewicza". Tło historyczne trzeciej części Dziadów" (Warszawa, 1908), pisząc na str. 124 n. o Kazimierzu Machnickim w ten sposób: „Nie był to jeszcze wtedy ów warjat Machnicki, obłąkany król zamczyska, jakiego po Mickiewiczu odmaluje Goszczyński, znękanego po tylu cierpieniach dziwaka i szaleńca".

Ten sam błąd powtarza w r. 1914 Antoni Mazanowski, utrzymując, że bohaterem „Króla Zamczyska" jest Kazimierz Machnicki, człowiek nieugiętego charakteru, dzielnego umysłu i serca, przeznaczony na naczelnika listopadowego powstania, zamieszkały w ruinach zamku odrzykońskiego. [1]) Tak samo bez żadnych zastrzeżeń utożsamia Machnickiego w „Dziadach" z bohaterem „Króla Zamczyska" wydawca III części „Dziadów" w warszawskiej Bibljoteczce narodowej. [2])

Najdosadniejszym wkońcu wyrazem tego łączenia obu odmiennych postaci w jedną jest utwór dramatyczny J. S. Petrego p. t. „Mocarze", w którym autor wprowadza Kazimierza Machnickiego jako emisarjusza Towarzystwa patrjotycznego; zamieszkując w r. 1845 ruiny zamku Kamień pod Krosnem w Galicji, prowadzi Machnicki w dramacie pod maską szaleństwa robotę konspiracyjną. Popełnił w ten sposób autor szereg błędów historycznych; utożsamił przedewszystkiem Kazimierza Machnickiego z Janem Machnickim, przeniósł dalej działalność jego w okolicę Krosna, gdzie Kazimierz Machnicki nigdy nie przebywał. Wkońcu akcja utworu rozgrywa się w r. 1845, to znaczy już po śmierci Machnickiego, zmarłego w r. 1844. [3])

Wobec tego wypada rzecz całą jeszcze raz oświetlić należycie, by zapobiec tak rażącemu błędowi, raz po raz powtarzanemu.

---

[1]) Wypisy polskie na VII klasę gimnazjalną. Kraków, 1914, str. 272.

[2]) Nr. 64. Warszawa, 1924, str. 195.

[3]) J. S. Petry. „Z dramatu „Mocarze". Lwowskie wiadomości muzyczne i literackie 1926, nr 13, str. 2—3 (fejleton). Wkładając w usta Machnickiego słowa: „Wszystko i nic" (w scenie VI), czyni autor aluzję do znanego fragmentu Żeromskiego, wydanego pod tym tytułem (Por. niżej w ustępie II).

I.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Kazimierz Machnicki, wprowadzony przez Mickiewicza w pierwotnym rzucie sceny siódmej III części „Dziadów", jest osobistością zupełnie odrębną od bohatera powieści Goszczyńskiego, Jana Machnickiego. Przekonywującym, niezbitym dowodem jest tu przedewszystkiem różnica imion (Kazimierz — Jan), ponadto historja obu tych postaci.

Dzieje Kazimierza Machnickiego są dostatecznie znane, wystarczy więc przypomnieć tylko w krótkości ważniejsze szczegóły z jego życia. Kazimierz Machnicki, pochodzący z rodziny szlacheckiej wielkopolskiej, urodził się w r. 1780 z ojca Antoniego i matki Zuzanny z Gniazdowskich. Odznaczając się niezwykłemi zdolnościami, poświęcił się studjom prawniczym, które uzupełnił, bawiąc przez pewien czas na uniwersytetach w Heidelbergu i Hadze. Powróciwszy do kraju, poświęcił się zawodowi sędziowskiemu; jako sędzia pokoju przebywał w Łomży. Askenazy charakteryzuje go jako umysł niezwyczajny, niezawisły, wszechstronnie wykształcony, charakter z natury dziwnie wyrobiony i jak stal hartowny. W Łomży poznał Machnickiego Walery Łukasiński, piastujący wówczas stanowisko adjutanta przy inspektorze popisów, Konstantym Jabłonowskim.

Poznanie się obu tych mężów, połączonych z biegiem czasu najwznioślejszym, o jakim marzyć można, związkiem przyjaźni, wpłynęło później na losy obu w sposób decydujący. Łukasiński, ujęty niezwykłemi zaletami serca i umysłu Machnickiego, ufał mu bezgranicznie, zasięgał jego rady w sprawach politycznych, zważając tylko na jego zdanie (o resztę hałastry, jak się sam wyraził, nie dbał). Co więcej, Machnicki odegrał w zawiązanym związku przez Łukasińskiego właściwą rolę kierowniczą, nie wysuwał się jednak nigdy na pierwszy plan, zawsze stały w swych przedsięwzięciach, gotów znosić największe prześladowania w obronie świętej sprawy.

Pod wpływem wypadków wojennych w r. 1809 porzuca Machnicki urząd sędziego, zaciągając się do szeregów wojska polskiego, walczącego z armją austrjacką. 5 lipca został

mianowany kapitanem pierwszego pułku galicyjsko-francuskiego. W kampanji rosyjskiej 1812 r. brał udział w bitwach pod Dubienką, Uściługiem. W r. 1813 mianowany przez generała Haukego majorem placu w oblężonym Zamościu, odznaczył się niezwykłą energją; jak wiadomo, oblężeni mimo zaopatrzenia Zamościa w żywność tylko na trzy miesiące, bronili się przez dziewięć miesięcy z prawdziwie nadludzkiem męstwem i poświęceniem, nie ulegając zimnu, głodowi, chorobom.[1]) Po kapitulacji Zamościa wstąpił Machnicki 2 marca 1816 r. do piątego pułku piechoty linjowej w randze majora, wnet jednak, bo już 15 marca wystąpił z armji, spowodowany do tego niemożliwemi stosunkami, panującemi wówczas w wojsku.

Znana jest powszechnie działalność spiskowa Machnickiego, podjęta wspólnie z Łukasińskim, zakończona uwięzieniem i osadzeniem obu w r. 1822 w więzieniu karmelickiem w Warszawie. Według aktów komisji śledczej, Kazimierz Machnicki trwając upornie w przyjętej przez siebie zasadzie, nie chciał żadnego uczynić zeznania, ograniczając się podczas licznych przesłuchiwań na powtarzaniu swego dilemma: „Albo rzecz, o którą pytany jestem, jest mi wiadoma, albo nie. W pierwszym wypadku postanowiłem nic nie wyjawić; w drugim nic wyjawić nie mogę". Ostatecznie sąd wojenny uwolnił go dla braku dowodów, polecił jednak rozciągnąć nad nim ścisły nadzór policyjny. Po raz drugi aresztowano Machnickiego w lutym 1826 r.; kaźń jego więzienna trwała tym razem trzy lata.

---

[1]) O oblężeniu Zamościa w r. 1813 por. „Dziennik oblężenia Zamościa w r. 1813, przepisany z oryginalnego rękopisu gen. Haukego Maurycego przez hr. Ludwikę Hauke, uzupełniony i w noty objaśniające zaopatrzony przez J. Kosińskiego". Rękopis ten znajduje się w Bibljotece Zakładu nar. im. Ossolińskich we Lwowie pod nr 5274 (liczy 290 stron). Dziennik ten z oryginalnego rękopisu ogłosił Aleksander Rembowski w pracy: „Spadek piśmienniczy po generale Maurycym hr. Hauke", z rękopisu wydał i przedmową poprzedził ... Warszawa, 1905. (Na str. 167—420: „Dziennik oblężenia twierdzy Zamościa z r. 1813"). O monetach, wybitych w Zamościu przez Machnickiego, z napisem: „Boże! dopomóż wiernym ojczyźnie" por. rozprawkę Mieczysława Rutkowskiego: „Monety bite w czasie oblężenia Zamościa w 1813 r." (Bibljoteczka „Kroniki powiatu Zamoyskiego" l. 13). Zamość, 1919.

W chwili wybuchu powstania listopadowego był przeznaczony Machnicki na naczelnika całej akcji, projekt ten jednak nie doszedł do skutku. Po upadku powstania listopadowego opuścił Machnicki Polskę; na emigracji żył w niezwykłej nędzy; pod koniec życia paraliż odebrał mu mowę. Zmarł w Marsylji 15 października 1844 r.[1])

O więzieniu Machnickiego w latach 1822—1824 pisze Askenazy, że cela jego znajdująca się na drugiem piętrze (nr. 15) była „najobszerniejsza o dwóch oknach: dano mu ją z musu, z uzasadnionej obawy o jego zdrowie i życie. Machnicki bowiem odmawiał raz na zawsze korzystania z jakichkolwiek ulg, nawet dopuszczanych przez ostry regulamin więzienny. Nie chciał on nigdy korzystać z dozwalanej od czasu do czasu dla koniecznych względów higjenicznych przechadzki pod strażą po korytarzu i nigdy oprócz na indagacje z celi swojej nie wychodził; sam jeden odrzucił ofiarowaną sobie przechadzkę po ogrodzie więziennym, na co udzielone zostało pozwolenie wyjątkowe jemu, Dobrogojskiemu i Koszutskiemu skutkiem przedstawienia dr. Baldaufa o groźnem ich osłabieniu i niezbędności dla nich świeżego powietrza. Podobnież odrzucał wszelkie ulgi, nikogo nie chciał widywać, z nikim zamienić słowa, i kiedy mu do celi obiad dzienny przynoszono, „zamykać — wołał — zamykać", z wstrętem przepędzał strażnika, żądał, by go co rychlej zostawiano w samotności. W ten sposób nietylko że z nieposkromionym uporem odmawiał Machnicki żądanych wyznań i najmędrszym sztukom indagacyjnym komisji śledczej poprostu nieprzełamane przeciwstawiał milczenie, ale ciskał jej w oczy swą wzgardę i własnowolnie obostrzając swoje położenie, demonstrował jej zgóry nieskuteczność wszelkiej próby kuszenia lub wymuszenia".[2]) W innem miejscu zaznacza jednak Askenazy, że podczas

[1]) O Kazimierzu Machnickim nie mamy dotąd wyczerpującej pracy. Życzyćby można gorąco, by przepiękna ta postać doczekała się w najbliższym czasie należytej monografji. Niezwykle ubogą literaturę o nim przytacza Askenazy l. l. t. I, str. 331 n.; por. nadto tamże t. II, str. 368 n.

[2]) L. l, II, 166 n.

uwięzienia Łukasiński, Machnicki i Koszutski byli najwięcej nękani.[1])

W opowiadaniu Januszkiewicza uwypuklił Mickiewicz najważniejsze rysy charakterystyczne Machnickiego, nadto pewne szczegóły, odnoszące się do jego przejść więziennych, znane mu niezawodnie z opowiadań. Nieścisła jest jednak wzmianka poety „o kilkunastu latach" przebytych w więzieniu (w. 162), na co zwrócił już uwagę Mościcki,[2]) Machnicki był więziony tylko kilka lat (por. wyżej). Czy szczegóły o żonie Machnickiego w w. 87 n., 95, 108 nn., 175 odpowiadają rzeczywistości, trudno rozstrzygnąć; znane źródła historyczne nie wspominają o jego małżeństwie. Nie są też stwierdzone historycznie męki fizyczne, o których wspomina Mickiewicz;[3]) według Askenazego miano stosować wobec Machnickiego przedewszystkiem szereg tortur moralnych, które jednak nie potrafiły ugiąć niezłomnego charakteru więźnia.

Znane wiersze poety, że Machnicki

pytany, myśląc zawsze, że jest w swem więzieniu,
ucieka w głąb pokoju i tam pada w cieniu,
Krzycząc zawsze dwa słowa: „nic nie wiem, nie powiem".
I te dwa słowa jego stały się przysłowiem (ww. 171—174).

wyzyskują przytoczony powyżej szczegół o dylemacie Machnickiego.[4])

Według słusznego przypuszczenia Askenazego, jednem ze źródeł ustnej tradycji związkowej był dla Mickiewicza pułkownik Piotr Ludomir Łagowski (ur. 1776+1843), który w r. 1832 opowiadał mu „cuda" o owych zdarzeniach.[5])

---

[1]) L. l. II, str. 170.

[2]) L. l. str. 191.

[3]) Dziembowska Anna: „Ze wspomnień literackich o Łukasińskim". *Przegląd wielkopolski.* Poznań 1914, str. 215 n.

[4]) Ten sam motyw wykorzystała Irena Jawska (Irena z Jawitzów Panenkowa) w opowieści dramatycznej: „Łukasiński" (Lwów, 1914, str. 100). W utworze Jawskiej występuje Machnicki w akcie I i III. Epizodycznie wprowadza Machnickiego Zygmunt Filax w dramacie: „Łukasiński" (Wiek nowy, Lwów, 1914, nr. 3781 nn,) w odsłonie drugiej.

[5]) Korespondencja Adama Mickiewicza IV, 5. Askenazy l. l. I 333. Mościcki l. l. 191.

W ostatecznej redakcji sceny VII usunął Mickiewicz z opowiadania Januszkiewicza nazwisko Machnickiego, zastąpiwszy je nazwiskiem Adolfa Cichockiego. Askenazy przypuszcza z wielkiem prawdopodobieństwem, że na zmianę tę wpłynął sam Machnicki, co zgodne było z jego charakterem.[1]) Nie mamy jednak żadnych wiadomości, że poeta znał Machnickiego osobiście.

II.

Po Mickiewiczu wprowadził jeszcze do literatury pięknej postać Machnickiego Stefan Żeromski we wspaniałym fragmencie: „Wszystko i nic. Popiołów sprawa druga".[2]) Ustępy, poświęcone w tym utworze Machnickiemu, stanowią najpiękniejszą jego część. Występuje tu Machnicki jeszcze w pełni sił, skreślony jako nieustraszony bojownik o wolność i niepodległość Polski. Oto jak mistrzowsko scharakteryzował Żeromski Machnickiego: „... był wzrostu więcej niż średniego, prosty, szeroki w barkach, silnie zbudowany, choć szczupły z pozoru. Twarz jego była prześliczna, pociągła, niemal chuda. Duże, niebieskie przeźroczyste, iście jastrzębie oczy zimno patrzyły na wszystko z uwagą, z medytacją i zastanowieniem wewnętrznem, jak gdyby z rachunkiem nieustającym. Nos był jak wyrzeźbiony w kamei, nieco wydatny, chrząstkowaty, pociągły. Mały wąs — ledwie przysłaniał foremne usta. Na owalu twarzy i na brodzie znać było śniady ton po ogoleniu zarostu. Ciemne i gęste, ale już szarzejące włosy były krótko przystrzyżone i zaczesane na bok od przedziału na lewej stronie czaszki... mógł mieć lat czterdzieści pięć lub sześć, ale młodość jeszcze nie znikła z tej twarzy i postaci. Wszystko w nim było harmonijne i jakby dopasowane w sposób wysoce doskonały. Ruchy swobodne, naturalne i niewymownie zgrabne nadawały się do rysów twarzy i jej wyrazu. Każde spojrzenie i każdy gest były szczególnie, możnaby powiedzieć, nieodwołalnie, kategorycznie piękne i stanowiące ostatni wyraz tego, coby być

---

[1]) L. l. I, str. 332.

[2]) Po raz pierwszy ogłoszone w krakowskiej *Nowej Reformie* w roku 1914, w wydaniu książkowem w Warszawie w r. 1919.

powinno w danych okolicznościach, chwili i miejscu. Coś niepospolitego, nakazującego bewzględne posłuszeństwo, władczego było w każdym uśmiechu, spojrzeniu, ruchu równych, skrzydlatych brwi, w każdem skinieniu ślicznej ręki i cichem słowie. Widać tu było od rzutu oka, że pod osłoną tych kształtów, tak zastanawiająco doskonałych, istniał i działał niezłomny rozum, a same rysy oblicza były tylko zewnętrznemi doskonałości jego symbolami. Lecz w tem pięknie twarzy widać było również łamanie się uniesień, milczenie pasji, zatajenie, opanowanie, zastygnięcie w lodowaty spokój tortur duszy. W błysku przejrzystych oczu, w badawczem, inkwizytorskiem ich spojrzeniu, strzelała niekiedy wewnętrzna furja, która jednak niezwłocznie nakazowi czegoś wyższego stawała się uległą".

Akcja fragmentu Żeromskiego odbywa się w 1825 r., naco naprowadzają następujące okoliczności: 1) według wzmianki powieściopisarza liczy Machnicki lat 45 lub 46 (str. 33); Machnicki urodził się w r. 1780, stąd wypada rok 1825; 2) według wzmianki pomieszczonej na str. 37 wyszedł Machnicki z więzienia rok temu; mowa tu o pierwszem uwięzieniu Machnickiego, trwającem od 1822 roku do 14 czerwca 1824 r. I tu więc wypada jako czas akcji rok 1825.

Zapoznawszy się jak najdokładniej z historją Machnickiego, przyczem oprócz dzieł historycznych oparł się też niezawodnie na tradycji, skreślił Żeromski wspaniały wprost obraz działalności Machnickiego, obraz w literaturze pięknej najpiękniejszy i najpełniejszy. Udział Machnickiego w bitwach pod Dubienką, Uściługiem, (str. 73), w oblężeniu Zamościa (str. 73, 88), dalej działalność jego w spisku Łukasińskiego staje żywo przed oczyma czytelnika. W niezwykle podniosłych słowach oświetlona jest śmierć spiskowców Dobrzyckiego i Koszutskiego (str. 48),[1]) z potępieniem zaś przedstawiona zdrada Karskiego, Nagórskiego (str. 39), a nawet Likurga, jedynego człowieka, za którego jak mówi Machnicki, „dałbym był rękę prawą; nie! dałbym był gardło, —

[1]) Szczegóły o śmierci Dobrzyckiego i Koszutskiego w więzieniu nie są zgodne z rzeczywistością, obaj bowiem nie umarli w więzieniu. Por. Askenazego l. l. t. II według indeksu.

i to nie! — dałbym był głowę — ten człowiek nas wydał". (str. 38, 41, 85).

Jako niezłomna, jakby z granitu wykuta rysuje się wobec tego postać Machnickiego, pana swego umysłu, wbijającego sobie za dnia i w nocy hasło, któreby przetrwało wszystko, sam rozum, a nawet śmierć. Tem hasłem było dlań zdanie, które mówił i pisał na wszystkie pytania dawane mu ustnie i na piśmie przez dwa lata: „Albo wiem i nie chcę powiedzieć, albo nie wiem i w takim razie nie mogę powiedzieć." Formułka ta, myśl ta, była dlań jedyną pocieszycielką po utracie wszystkiego (str. 42, 73).

Wspomina też Żeromski w opowiadaniu swem ó zdradzie Likurga, pod którem to imieniem działał Łukasiński w związku wolnomularstwa narodowego.[1]) Wzmianka ta odnosi się do zeznań złożonych przez Łukasińskiego 17 i 18 października 1825 r. w sprawie Towarzystwa patrjotycznego. Askenazy, zastanawiając się nad tem, jakie pobudki skłoniły go w tej chwili do postanowienia, którego dotychczas ani najwyszukańsza sztuka śledcza, ani trzechletnia męczarnia więzienna wymusić na nim nie zdołała, skłonny jest do przypuszczenia, że pobudki te musiały być czyste, nie wywołane ani obawą czyto ostrzejszej kary więziennej, czyto kary cielesnej, ani też katowaniem go. Sądzi natomiast Askenazy, że jedynym powodem owych zeznań było zwątpienie Łukasińskiego o ludziach, sposobach, samem swojem przedsięwzięciu związkowem.[2])

Odmiennie zapatruje się na tę sprawę Żeromski, potępiając zeznania Łukasińskiego, przeciwstawiając mu natomiast stałość Machnickiego, który mimo zeznań swego towarzysza niczego nie wyjawił w czasie badań w grudniu 1825 r.

Nie ulega wątpliwości, że Machnicki miał być głównym bohaterem sprawy drugiej „Popiołów"; wynika to niezbicie z wyznaczenia mu dominującej roli w zachowanym fragmen-

---

[1]) Askenazy l. l. I, 237: „Łukasiński nazywał się Likurg... Machnicki, obrany członkiem honorowym kapituły, trzymał się z zasady na uboczu i ani nazwiska swego do żadnego aktu nie przyłożył, ani pseudonimu nie używał." Alegorję prawodawcy Likurga przejął Łukasiński z „Ruin" Volneya. Tamże I. 241.

[2]) L. l. II, 267 nn.

cie. Nieodżałowana szkoda, że Żeromski zamiaru swego nie zdołał wykonać; niemożliwość wyjazdu do Paryża, gdzie pragnął zbadać materjały rękopiśmienne, odnoszące się do działalności Machnickiego, miała stanąć na przeszkodzie urzeczywistnieniu planu. W zachowanych rękopisach Żeromskiego, o ile mi wiadomo, nie zachowały się żadne wskazówki co do drugiej części „Popiołów".

Poza fragmentem: „Wszystko i nic" wspomina jeszcze Żeromski o Kazimierzu Machnickim w „Wiernej rzece": tutaj to opowiada Salomei Brynickiej Hubert Olbromski o uwięzieniu ojca swego Rafała przed rewolucją listopadową „za dawne — dawne sprawy z Machnickim".[1]) W drugiem zaś miejscu Salomea i Józef Odrowąż „mówili ze sobą o mądrym, przebiegłym, twardym i nieustraszonym wodzu, który przecie jest gdzieś na tej ziemi, Napoleon z duszą Machnickiego".[2]) W ten sposób ubocznie złożył wielki twórca ponownie hołd tak bardzo ukochanej przez siebie postaci.

III.

O Janie Machnickim, bohaterze „Króla zamczyska", podał w r. 1852 po raz pierwszy dokładniejszą wiadomość jako o osobie rzeczywistej, a nie wytworze fantazji Goszczyńskiego, Karol Szajnocha w artykule: „Oryginały. Wspomnienie podróżne".[3]) Twierdzi on, że „fantazja poety, wiedziona zwyczajem czasu, lubiącym doszukiwać się sensu w bezsensie, piękna w moralnej i plastycznej szpetności, upiększyła w znanej powieści „Króla zamczyska" szlachetnemi rysami, jakich biedny Machnicki w rzeczywistości by-

[1]) Wydanie trzecie. Warszawa 1921, str. 106.

[2]) L. 1. str. 181.

[3]) Rzecz ta jest ogłoszona w *Dzienniku literackim* z roku 1852, na str. 283—287, podpisana literami N. R. W puściźnie literackiej Karola Szajnochy, będącej dziś własnością bibljoteki Ossolińskich we Lwowie, przechował się autograf tego artykułu, pisany ręką Karola Szajnochy, wobec czego nie ulega najmniejszej wątpliwości, że praca ta wyszła z pod jego pióra. Jak wiadomo, Szajnocha jako redaktor *Dziennika literackiego* wypełnił rocznik pierwszy licznemi swemi pracami. Por. notatkę Ludwika Finkla: „Papiery i korespondencja Karola Szajnochy" w *Przewodniku bibljograficznym* (Lwów), 1927, str. 40, który mylnie jednak podaje tytuł artykułu Szajnochy, jako „Machnicki".

najmniej nie miał. Był to niestety tylko zwyczajny szlachcic, obłąkany bałwochwalczą żądzą i czcią imienia i tytułów, które wreszcie zupełnie zmysłów go pozbawiły. W swojej chorobie umysłowej mniemał się królem zamczyska, a w licznych pismach i listach przybierał nazwę i tytuł Rożysława hrabiego Potockiego".

Wspomina dalej Szajnocha o rękopisach pozostałych po nim wierszem i prozą, przechowanych w klasztorze franciszkańskim w Krośnie, gdzie spędził ostatnie lata życia. Wbrew jednak Goszczyńskiemu, który spodziewał się w owej puściźnie literackiej Machnickiego znaleźć utwory rzadkiej poezji, pełnej wielkich i nowych pożytecznych pomysłów, chociaż ubarwionych fantazją obłąkańca, stwierdza Szajnocha na podstawie zaznajomienia się z utworami Machnickiego, że „nie miała ani proza jego wiele rzadkiej poezji, ani poezje jego wiele fantastycznego polotu obłąkańca". [1])

Dodaje przytem następujące, niezwykle charakterystyczne słowa: „Jedna i druga krążyły w towarzyskiej sferze pospolitego zawrotu głowy, któremu nie chorobliwe rozsłabienie mózgu, a raczej tylko zbyt miłosne wpatrzenie się w słońce dostojności miana początek dało. A jako promienie słońca na niebie najwięcej w porze zachodu rażące i niebezpieczne są oczom, tak też i towarzyskiej dostojności tej słońce grozi dziś umysłom więcej niż kiedyś. Bo po długim blasku w zenicie przyszła mu dziś u nas pora wieczorna i świeci już z zachodu. Jest to właśnie najpoetyczniejsza pora słońca, pora uczucia i marzeń, pora aureoli wspomnieniowej, pora rozrzewnienia pożegnawczego. Temci baczniej godzi się w tej chwili uczuciowych i fantastycznych pokus czuwać nad całością rozumu, który najpotrzebniejszym jest w mroku..."

Artykuł Szajnochy pozostał jednak zupełnie nieznany

---

[1]) Szajnocha przytacza jako próbki stylu Machnickiego: 1) wiersz p. t.: Echo koresponduje damie, zamkniętej w sali zamkowej, 2) List pisany do p. Ł. z Sieklówki 25 maja 1821 r.; obie rzeczy nie mają żadnej wartości literackiej. Wobec tego zdaje się nie ulegać prawie wątpliwości, że wiersze Machnickiego, przytoczone w powieści, są utworami samego Goszczyńskiego.

do dziś dnia historykom naszej literatury; wydobywam go dopiero teraz z roczników *Dziennika literackiego.*

Nie znał go też Władysław Bełza, który drugi zkolei zajął się osobą Machnickiego w r. 1881 w artykule: „W królestwie ruin". Na podstawie szczegółów, opowiedzianych mu przez współczesnych Machnickiemu, losy „króla zamczyska" przedstawiają się w następujący sposób:

Jan Machnicki, urodzony w r. 1780, był synem włościanina w Białobrzegach, wiosce leżącej w dawnym obwodzie jasielskim. Odznaczając się wielką chęcią nauk, zwrócił młody Machnicki na siebie uwagę dziedzica Adama Urbańskiego, który zająwszy się nim gorliwie posyłał go na własny koszt do szkół w Krośnie. Wskutek nieznanych bliżej okoliczności (prawdopodobnie śmierci opiekuna) skończył tylko t. zw. poetykę, poczem sam uzupełniał swoje wykształcenie. Przez szereg lat był urzędnikiem w Dukli, zajętym w komisji rachunkowej, obliczającej t. zw. podatek urbarjalny. Było to jednak zajęcie za ciężkie na jego wątłe siły; coraz częściej zaczął się zaniedbywać w pracy, w rachunkach popełniał liczne pomyłki. Po pewnym czasie zwolniono go ze służby: od tej chwili popadł w zupełne obłąkanie, do którego przyczynił się także upadek powstania listopadowego.

Według opowiadania, jakie Bełza posłyszał o Machnickim,[1]) „postawa jego była dumna i fantastyczna. Nosił wieniec z dzikich róż na głowie, a w ręku zamiast berła, piastował pęki polnego maku. Mówił płynnie i z niezachwianą pewnością siebie... Miał przedziwny dar słowa i wielce bujną fantazję, która wprawdzie zbaczała nieraz na manowce, ale te wyskoki były tak genjalne, że nie chciało się opowiadającego zwracać na właściwe tory. Często, jakby w natchnieniu, improwizował wiersze (swoje, czy cudze — niewiado-

[1]) W wydawnictwie: „Dla Zagrzebia". „Album Koła literackiego we Lwowie". Lwów, 1881, str. 159—164. Artykulik ten wyszedł po raz drugi z pewnemi nieznacznemi zmianami i dodatkami w książeczce autora: „Iwonicz i jego okolice". Lwów, 1885 (jako rozdział zatytułowany: „Odrzykoń", str. 78—97). Na opowiadaniu Bełzy opiera się wzmianka o Machnickim w książeczce dra A. Gabryszewskiego: „Iwonicz". Lwów, 1906, str. 86 nn.

mo), odznaczające się piękną formą, głębszą myślą, wiejącą z nich nadto niezwykłą jakąś tęsknotą". Machnickiego zapamiętał też jakiś włościanin, który opowiadał Bełzie szczegóły o nim, pokrywające się z opowiadaniem Goszczyńskiego. Zmarł Machnicki w r. 1841 w Krośnie, gdzie też spoczywają jego zwłoki.

Wiadomości, podane przez Bełzę, stoją w pewnej sprzeczności z faktami, przytoczonemi przez Szajnochę; według Szajnochy był Machnicki pochodzenia szlacheckiego, według Bełzy pochodził z rodziny włościańskiej. Podobnież w przedstawieniu Szajnochy występuje Machnicki w świetle niezbyt sympatycznem w przeciwieństwie do opowiadania Bełzy.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Szajnocha, znany zresztą ze swej ścisłości i dokładności, pisząc o Machnickim w r. 1852, podał o nim prawdziwsze wiadomości, w kilka lat po jego śmierci zbierając o nim świeże jeszcze wiadomości. Bełza pisał o nim w r. 1881, w czterdzieści lat po jego śmierci, kiedy żywa tradycja o Machnickim zatarła się, a postać jego stawała się już legendarna. Do tego na opowiadanie Bełzy wywarła pewien wpływ powieść Goszczyńskiego; owo idealne przedstawienie nieszczęśliwego obłąkanego zawdzięcza Bełza poecie.

Ponadto jeszcze pod jednym względem obniża Szajnocha postać Machnickiego; przytaczając nieudolne próby jego wierszem i prozą, obalił twierdzenie Goszczyńskiego o znacznym talencie poetyckim króla zamczyska. Wogóle Machnicki w powieści Goszczyńskiego jest postacią wyidealizowaną, nie odpowiadającą zupełnie rzeczywistości.

Ale i owe szczegóły, podane przez Bełzę, nie przedostały się do literatury naukowej. Zwróciłem na to uwagę już w r. 1896 w sprawozdaniu z wydania „Króla Zamczyska" w opracowaniu Mikołaja Mazanowskiego (Lwów, 1896),[1]) i moje uwagi przeszły jednak bez wrażenia. Podobnie wzmianki Gabrjela Korbuta, że Jan Machnicki był postacią rzeczywistą,[2]) nie uwzględnili autorowie piszący

[1]) Muzeum (Lwów), 1896, str. 387.

[2]) Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Tom V (r. 1909), str. 72.

o „Królu Zamczyska". Jeszcze w r. 1922 prof. Józef Tretiak[1], w przedmowie do wydania tej powieści twierdził, że „postać Machnickiego do chwili obecnej znaliśmy tylko z tej powieści i nie wiedzieliśmy, o ile ona miała byt realny, niezależny od fantazji autora". Prof. Tretiak, nie znając ani artykułów Szajnochy i Bełzy, ani też uwag moich i p. Korbuta, stwierdza jako rzecz rzekomo dotąd nieznaną, że Machnicki istotnie był rzeczywistą postacią, opiera się przytem na świadectwie Ludwika Grzymały Jabłonowskiego, Feliksa Konopki i Eugenji Stojowskiej.

Ze szczegółów podanych przez Tretiaka nowym jest jedynie ten, że wspomniany Jabłonowski zawiózł Goszczyńskiego w r. 1833 do zamczyska Machnickiego i w ten sposób spowodował powstanie „Króla Zamczyska".[2])

[1]) Bibljoteka narodowa. Serja I, nr 50 (Kraków, 1922), str. 23 nn.

[2]) Za Askenazym podał M[arjan] A[bramowicz] w Wielkiej Encyklopedji powszechnej ilustrowanej (w tomie 45 (1910), str. 142), że Kazimierz Machnicki nie jest bohaterem „Króla zamczyska", ale i ta notatka przeszła bez wrażenia. Podobnież J. St. Harbut w pracy: „Noc listopadowa w świetle i cieniach procesu przed najwyższym sądem kryminalnym (Warszawa, 1926) mówi o mylnem utożsamianiu Kazimierza Machnickiego z bohaterem „Króla zamczyska" (str. 297 i 500), w szczegóły jednak nie wchodzi (Dodane po napisaniu niniejszej notatki).

Wiktor Hahn.

Prace historyczno-literackie w r. 1926.

(Dokończenie)

8. Od pozytywizmu do czasów najnowszych.
(Sienkiewicz, Prus, Asnyk, Wyspiański, Miciński).

W okresie pozytywizmu na pierwszy plan wysuwa się powieść, od niej więc zaczniemy. Naczelny pisarz okresu, Henryk Sienkiewicz, został uczczony godnie przez cudzoziemkę Monikę M. Gardner, w pracy: *The patriot novellist of Poland: Henryk Sienkiewicz, (London, I. M. Dent).* Autorka, szczera i bardzo zasłużona przyjaciółka naszego narodu, występująca nie z pierwszą już pracą z zakresu literatury polskiej, dała rzecz naprawdę piękną. Cel książki jest informacyjny; jest to zarys syntetyczny, poświęcony przedewszystkiem rozpatrzeniu twórczości autora „Trylogji", którego autorka uważa za jednego z największych powieściopisarzy historycznych świata. Po króciutkim zarysie biograficznym zapoznaje autorka czytelnika kolejno z nowelistyką Sienkiewicza, którą ceni bardzo wysoko, poświęca dalej najobszerniejszą część książki „Trylogji" w dalszych rozdziałach rozbiera powieści społeczne, „Quo vadis?", które uważa za najlepszą powieść Sienkiewicza, „Krzyżaków", ocenionych dość surowo, nakoniec rzeczy stworzone w ostatnim okresie życia, w którym na dokładniejszy rozbiór zasługuje tylko „W pustyni i w puszczy". Wszystkie omawiane utwory są przytem streszczone w sposób mistrzowski i bogato ilustrowane dobremi przekładami fragmentów. Autorka zna doskonale swój przedmiot, porusza się swobodnie w dziedzinie polskiego dorobku historyczno-literackiego, posiada duży talent literacki i umiejętność bystrego spojrzenia. Dzięki tym wszystkim zaletom oddała przez swą książkę pierwszorzędną usługę nietylko sprawie propagandy naszej zagranicą, ale i naszej historji literatury.

Rzeczą prawdziwie naukową jest rozprawa A. Bronarskiego p. t. *Stosunek „Quo vadis" do literatur romańskich,* nagrodzona na konkursie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Autor zwraca na początku uwagę na niezwykłą miedzynarodową popularność tematu, który opracował Sienkiewicz, potem maluje ewolucje stosunku krytyków zagranicznych do twórcy „Quo vadis", poczem, opierając się na wskazówce samego powieściopisarza, zarówno jak i tych pisarzy zachodnich, którzy zarzucali mu plagiat, zestawia stosunek „Quo vadis?" do Chateaubrianda, do „Acté" Dumasa, do „Antychrysta" Renana, dalej do innych historyków francuskich, a wreszcie do zapomnianego romansu „Mondo antico" Agostina della Spada i do noweli „Le Martyr do St. Saturnin„ Soulliégo. Z historyków francuskich Sienkiewicz korzystał istotnie, choć niejednokrotnie służyli mu oni tylko za pośredników w dotarciu do historyków rzymskich. Z romansopisarzami są niekiedy uderzające analogje, z zestawień jednak wychodzi Sienkiewicz zwycięsko. Charakterystyką „Quo vadis?", jako dzieła, łączącego, co jest właściwością największych arcydzieł, romantyzm z realizmem i określeniem, co należy uważać za oryginalność prawdziwą, oraz na czem polega oryginalność Sienkiewicza w stosunku do literatur romańskich, kończy się ta sumiennie napisana rozprawa. [1])

Mądry nauczyciel narodu, Bolesław Prus, miał prawo nawoływać innych do pracy nad sobą, bo sam dawał jej najlepszy przykład. Wgląd w tę jego cichą, a wytrwałą pracę dają fragmenty z rękopisu, znajdującego się w Bibljotece publicznej w Lublinie, które ogłosił z odpowiednim komentarzem F. Araszkiewicz (Księga pam. Ign. Chrzanowskiemu j. w.) Oprócz osobistych wynurzeń Prusa podał autor poglądy jego na cnoty społeczne, uwagi o zadaniach socjologiczno-społecznych, o pracy, o pięknie, a w końcu zestawił wykaz rękopisów Prusa w Bibljotece lubelskiej. Część tego rękopisu zakwalifikował Dr. Araszkiewicz jako fragmenty projektowanej przez Prusa teorji twórczości literackiej i ogłosił je w „Pam. Liter." Autor, który obdarzył już historję literatury pracą o filozofji Prusa, zastanawiając się w broszurze: *Film a Faraon Prusa* (*Odb. z Ziemi Lubelskiej nr. 97 19*) nad rodzajem wyobraźni autora „Placówki" stwierdza, że jest ona ruchową i rysunkową t. j. operującą linją, a nie barwą a nadto chętnie konkretyzującą abstrakcje. W metodzie twórczej Prusa widzi duże

[1]) Prof. Chrzanowski ogłosił przedruk zapomnianej pierwszej redakcji noweli Sienkiewicza *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela*, która była drukowana w r. 1879 w „Gazecie Lwowskiej" bezimiennie p. t. *Z pamiętnika korepetytora*. Rzecz dzieje się w tej pierwszej redakcji na terenie warszawskim. Okazuje się, że Sienkiewicz istotnie napisał nowelę o szkole rosyjskiej i przerobił ją potem, a nie, jak przypuszczano zmienił ze względu na cenzurę środowisko jeszcze przed napisaniem noweli. (H. S. Z pamiętnika korepetytora ze wstępem Ign. Chrz. Nakł. Gebethn. i Wolffa).

Artykuł Z. Wasilewskiego: *Z życia H. S. (Myśl Narod.)*, zawiera listy Sienkiewicza do autora, dowodzące, zdaniem jego, zbliżenia się poety od czasów rewolucji 1905 r. do obozu Nar. Demokracji.

Praca Dr. W. Dobrowolskiej: „Sienkiewicz jako malarz śmierci" (Tarnów), choć wyszła w roku 1926 nosi jednak datę 1927 r., stąd, w myśl przyjętej zasady, muszę odłożyć jej omówienie.

analogje ze sztuką kinomatograficzną, tak, jak ją określa Irzykowski: jest ona widzialnością niewidzialności, myślą w ruchu, jest przesiąkniętą przez psychikę materjalnością, życiem, ruchem, sztuką, w której wypadki są schematyczne. Wywody swoje ilustruje autor scenami „Faraona". [1])

O rozpoczętem wydaniu Pism Dygasińskiego wspomniałam na początku. Szkoda, że zaczęto od powieści i to niepierwszorzędnych, pozostawiając na później przedmowę Brücknera i życiorys pisarza, napisany przez jego córkę. Wydawnictwem zajmuje się zięć Dygasińskiego, p. Wolert, który dał już krytyczne wydanie „Godów życia". Oparcie się na autografie umożliwiło przywrócenie archaizmów, usuwanych przez wydawców, „poprawiających" bez ceremonji śliczny, bogaty język wspaniałej, a niezawsze należycie ocenianej legendy, oraz przywrócenie ustępów, usuniętych przez cenzurę. Wydawca dodał objaśnienia, stanowiące wynik jego własnych badań, przedewszystkiem omówienie symboliki „Godów".

Poezję epoki reprezentuje przedewszystkiem Asnyk.

Dr. Chorowiczowa snuje wnioski z przejrzenia bogatej kolekcji rękopisów Asnyka, znajdującej się w zbiorach Zakładu im. Ossolińskich. Zawiera ona przeważnie bruljony, mocno różniące się od redakcyj drukowanych. Ze sposobu cyzelowania wierszy okazuje się, że Asnyk dbał nietyle o walory czysto artystyczne, co raczej o możliwie najbardziej precyzyjne oddanie myśli filozoficznej. Drugie spostrzeżenie Dr. Chorowiczowej dotyczy częstego u Asnyka przerabiania zamierzonych dłuższych epicznych poematów na krótkie liryki, lepiej odpowiadające rodzajowi jego talentu. (*Na marginesie nieznanych utworów A. Asnyka, Pam. lit.*) Prof. Chrzanowski napisał artykuł syntetyczny o Asnyku w związku z mającem się ukazać zbiorowem wydaniem jego dzieł. (Przegl. współcz. nr. 45). Asnyk bliski jest sercu znakomitego uczonego, jak o tem świadczą liczne cytaty wierszy Asnyka w jego pracach; mimo to umie się on zdobyć na bezstronną ocenę jego wielkiego talentu, dalekim będąc od przeceniania go. Za dominującą cechę uważa w poezji Asnyka liryzm, który przepaja nawet jego utwory dramatyczne. Wydobywa prof. Chrzanowski istotne walory Asnyka: nadzwyczaj subtelny artyzm i ogólnoludzkie wartości ideowe, przyczem przeprowadza bardzo ciekawą paralelę idei filozoficznych twórcy „Nad głębiami" z współczesną mu myślą filozoficzną. — W rozprawie: *Echa włoskie w poezji Adama Asnyka* (*Warszawa*) zestawia prof. M. Mann wszystkie poezje Asnyka, oddające piękno krajobrazu włoskiego, zawierające reminiscencje zachowanych we Włoszech dzieł sztuki klasycznej, wreszcie zastanawia się nad

[1]) Artykuł p. t. Bolesław Prus ogłosił E. Lo Gatto w Europa orientale nr. 9. n.

echami włoskiej poezji: zestawia „Sen Grobów" z „Boską komedją", „Orfeusza i Bachantki" z utworem poety z XV w., Poliziana, a wreszcie szereg liryków Asnyka z poezją Leopardziego i Carducciego. Zasługuje na uwagę nawiasowe zestawienie ody Leopardiego „All'Italia" z „Grobem Agamemnona" Słowackiego. Rozprawa pisana pięknie, bogato ilustrowana urywkami poezyj Asnyka, pozostawia wrażenie wysoce estetyczne.[1])

25 letnia rocznica wystawienia „Wesela" ożywiła zainteresowanie się ogółu Wyspiańskim i przyczyniła się do ogłoszenia wspomnień żyjących jeszcze przyjaciół i znajomych wielkiego poety zarówno o genezie samego utworu jak i o niezwykłej indywidualności twórcy tego dzieła. Najciekawszy wśród nich jest artykuł prof. St. Estreichera p. t: *Narodziny Wesela* (Przegląd współcz. nr. 48), wnikający w stosunki społeczeństwa, przeciwko którym zrodziła się reakcja Wyspiańskiego. Prof. Estreicher oświetlił sprawy głęboko i trafnie w przeciwstawieniu do anegdotycznej historji Boya. Wznowieniu „Wesela" poświęciła osobny numer „Gazeta literacka", pomieszczając m. i. wspomnienia T. Żuka-Skarszewskiego, J. Kotarbińskiego i A. Chmiela. Interesujące są też wspomnienia M. Szukiewicza, zaprzeczające, jakoby Wyspiański był wizjonerem (Głos Narodu 276), mające jednak związek raczej z twórczością malarską twórcy witrażów. — Dosyć głośną stała się sprawa rękopisów Wyspiańskiego, znalezionych przez J. Dürra w Muzeum Narodowem i zinwentaryzowanych przez niego w broszurze p. t. *Zapomniane autografy Wyspiańskiego w Muzeum Narodowem w Krakowie* (*Kraków, Nakł. Tow. Mił. książki*). Przy tej sposobności autor uważał za stosowne wystąpić z ciężkiemi zarzutami przeciw wydawcom zbiorowego wydania dzieł poety, które wychodzi nakładem Bibljoteki polskiej. Rękopisy rzeczy już wydrukowanych, to tylko fragment dramatu o Batorym i noty do Bolesława Śmiałego, które P. Dürr ogłosił równocześnie w „Ruchu liter." nr. 8. Reszta to rzeczy drobniejsze, prócz rękopisu teatralnego „Wesela". Na broszurę Dürra odpowiedział prof. Sinko („Czas" nr. 274) obniżając znaczenie jego odkrycia, (o rękopisach W-go w Muzeum Nar. wydawcy wiedzieli, nie mieli jednak przyczyn do przypuszczania, że znajdzie się wśród nich materjał do pierwszych tomów), przyznając jednakowoż, że wydanie „Batorego" istotnie nie opiera się na autografie i pomijając sprawę Not do Bolesława. W sposób dostateczny natomiast odparł zarzuty co do korygowania interpunkcji poety.

Odkrycia p. Dürra mają w gruncie rzeczy o wiele mniejsze znaczenie, niż artykuł prof. Sinki: *St. Wyspiańskiego pytajniki na marginesie Piśmiennictwa „Wilhelma Feldmanna"* (*Przegl. współ. nr. 49, 50*). Oprócz tych pytajników, odnoszących się do krytyki

[1]) Ze spuścizny rękopiśm. Faleńskiego ogłoszono „Z pism Starego Zakonu fragment przekładów" (Myśl. Narod. 13).

utworów poety, który kwestjonował zwłaszcza posądzenie go o brak ścisłości historycznej, zamieścił prof. Sinko w tym artykule obszerne wyciągi z listów Wyspiańskiego do Rydla, zawierające mnóstwo sądów o czytanych dziełach literackich, oraz o utworach Rydla. Podane przez prof. Sinkę wiadomości mają wartość nadzwyczaj cennych źródeł, oświetlających pytanie, co sądził Wyspiański o utworach obcych, a, co ważniejsza, i o utworach swoich.

Z prac o utworach Wyspiańskiego notujemy w r. 1926: St. Kolbuszewskiego: *U wrót „Wyzwolenia"* (*Myśl Nar. 24—6*) i J. Rachwała: *Akropolis St. W-go. Źródła i ideologja* (*Tarnów, nakł. Jelenia*). Pierwszy z tych autorów ogłosił już kilka cennych rozprawek o Wyspiańskim. Tu w dość zawiłem rozumowaniu wiąże genezę „Wyzwolenia" z pracą poety nad przystosowaniem do sceny „Dziadów" Mickiewicza i z jego fragmentem dramatycznym „Mąż". Fragment ten jest założeniem, którego wnioskiem jest „Wyzwolenie", a znajomość jego wyjaśnia ideę „Wyzwolenia". P. Rachwał zaczyna w swej broszurze od dość łatwego zestawienia scen „Akropolis" ze „źródłami" to jest Iljadą i Biblją, dorzucając do nich jeszcze, w sposób może niezupełnie przekonywujący „Sen Cezary" Krasińskiego. Niemniej już w tem zestawieniu rzuca autor szereg myśli, rozjaśniających znaczenie niejednego symbolu poety. W drugim rozdziale daje własną interpretację „Akropolis", jako hymnu na cześć życia, a zarazem proroctwa niepodległości narodu. Interpretacja ta jest zwartym i konsekwetnym systemem, czyni zagadkę „Akropolis" łatwą do rozwiązania, tłumaczy w sposób ogólnie przystępny wiele niejasności o ile jednak wnika istotnie w myśl poety, nie podejmuję się osądzić, a mam pod tym względem wiele wątpliwości.

Nieznane misterjum T. Micińskiego *W katedrze Ornaku*, osnute na tle wydarzeń politycznych podczas wojny, omawia i ocenia S. Rutyna w czasopiśmie Koła polonistów Uniw. Poznańskiego „Nowe Wici". (nr. 2, 3). Rzecz ta, której ideologja wspiera się na ideologji „Nietoty", ma odznaczać się ogromnem bogactwem motywów, a brakiem dobrej konstrukcji. Jest to misterjum najobszerniejszym utworem w spuściźnie rękopiśmiennej Micińskiego, która zawiera wiele rzeczy godnych wydania. [1])

9. Wielcy umarli: Żeromski, Reymont, Kasprowicz.

Śmierć wyrwała z pośród nas w tak krótkim przeciągu czasu trzech największych luminarzy polskiej literatury współczesnej. O wszystkich trzech pisano z tego powodu bardzo wiele. Wśród powodzi okolicznościowych wspomnień stosunkowo niewiele można

[1]) Por. wywiad z Arturem Górskim w „Wiadom. liter.", nr. 19 Z spuścizny tej użyczył A. Górski „Nowym Wiciom" do opublikowania fragment „W katedrze Ornaku", oraz wiersze „Muza" „Fragment" (nr. 1, 2).

znaleźć broszur i artykułów, wnikających głębiej w problemy twórczości znakomitych pisarzy. Twórczość Żeromskiego stała się powodem sporów, toczonych przeważnie o sprawy ideowe, a nawet wprost partyjne. W stosunku do Żeromskiego jest to stanowisko usprawiedliwione, gdyż pisarz ten przepełnia swoje powieści problemami życia narodowego, głosząc ich rozwiązania nieraz wprost przez usta swoich bohaterów. I rzecz ciekawa, że w ujemnym sądzie o Żeromskim jako nauczycielu społecznym, spotykali się ludzie należący, jak można sądzić, do przeciwstawiających się sobie obozów politycznych. J. E. Skiwski obok wad artystycznych (nieumiejętność tworzenia charakterów postaci pierwszoplanowych i akcji) zarzuca mu dekadentyzm, a we wskazaniach społecznych podstawianie uczuć i rojeń w miejsce czynu. (*Kilka myśli o Ż-m. i żeromszczyźnie* (*Myśl Narodowa, nr. 30—33*). Romantyzm, oczekiwanie „trzeciego cudu" (pierwszym wskrzeszenie Polski, drugim „cud nad Wisłą"), mającego rozwiązać problemy społeczne w Polsce — to główne zarzuty, stawiane Żeromskiemu w bardzo dobrze pisanej broszurze Bronowicza, w którego oczach walka klas jest najproduktywniejszym motorem życia dziejowego, a rząd proletarjatu najbardziej patrjotycznym rządem na świecie. Mimo ciasnego doktrynerstwa umiał jednak autor dostrzec bardzo trafnie wiele rysów, szczególnie w rozdziale pierwszym, omawiającym „Przedwiośnie" (np. symboliczność wędrówki Baryków do kraju, jakby w myśl Mickiewiczowskich słów, że każdy Polak jest pielgrzymem, dążącym do wolnej ojczyzny). Apoteozą Ż-go można nazwać popularną książeczkę Wojeńskiego: *St. Ż. Rozbiór treści ideowej* (*Warsz. Czarski*). Autor informuje o ideologji Żeromskiego, nie zajmując się stroną artystyczną i wszystko w tej ideologji „tłumaczy na dobre"; za naczelny rys jej uważa kult bohaterstwa, jako rozwiązanie bolesnego konfliktu między złem, a dobrem.[1]) S. Kołaczkowski (w Przegl. Współcz. 45) widzi w twórcy „Ludzi bezdomnych" zespolone pierwiastki romantyzmu, neoromantyzmu, naturalizmu i modernizmu, wyrosłe na podłożu pozytywistycznem; przeciwnie prof. Ujejski pisze o *Ostatnim Wajdelocie* (Gaz. lit. nr. 5, 6). Przemówienie K. Kolbuszewskiego w pracy zbiorowej „Wilno Ż-mu" podnosi jako cechy jego twórczości: pesymizm, patrjotyzm, demokratyzm, erotyzm, mistrzowstwo formy i języka; Limanowski pisze o „mistycyźmie" Ż-go, inni autorowie tej publikacji (Hulewicz, Łopalewski, prof. Zdziechowski) zajmują się stosunkiem jego do społeczeństwa. Zajęto się również oświetle-

[1]) Zagranicą informowali o Żeromskim m. i.: Z. L. Zaleski w „Le monde slave" nr. 1. St. Hulanicka we wstępie do pracy, wydanej z p. Kepińską-Giustiniani: „Etienne Z. pages choisies" (Paris, Amis de Pologne), Lo Gatto: S. Ż. studio critico (Roma, Anon. Rom. Ed.).

niem różnych stron twórczości;[1]) naukowe znaczenie mają dwie prace, oświetlające świadomą troskę poety o język: H. Ułaszyna: *Ż. a język polski* (*Przegl. współcz. 50*) i J. Birkenmajera: *Żeromski jako lingwista* (*Język pol., nr. 5, 6*), oraz obszerna, na szerokiej podstawie pisana rzecz Borowego: *Ż. i świat książek* (*Przegl. współcz. 51 i osobno*).

Że słusznem było zwrócenie uwagi na pewne pierwiastki w dziele Żeromskiego, które na czytelników niedość krytycznych mogą nieraz, choćby przez nieporozumienie tylko, oddziałać destrukcyjnie, tego dowodziło najlepiej poruszenie opinji z racji wystawienia *Dziejów grzechu,* przerobionych na scenę, przeciwko czemu już z artystycznych względów zaprotestował słusznie Z. Wasilewski (Myśl Nar. 38). Jako obrońcy i interpretatorzy idei Żeromskiego wystąpili J. Iwaszkiewicz i L. H. Morstin (Wiad. lit. 48, 50). Podobne a wiele gorętsze rozprawy wywołało przedtem wydanie *Przedwiośnia,* tego niejako ostatniego słowa Żeromskiego. Najobszerniej i najbardziej metodycznie zajął się niem St. Kasztelowicz, dowodząc, że istotną ideę reprezentuje tam nie Baryka, lecz Gajowiec, a pochód na Belweder jest aktem rozpaczy, jak zdrada w „Wallenrodzie". (*Wallenrodyzm „Przedwiośnia" S. Ż.,* Warsz. Gebethner). Szereg myśli do pojmowania „Przedwiośnia" dorzucili inni krytycy, jak Z. Morstinowa (gorzka prawda rzucona w twarz społeczeństwu), jak J. Birkenmajer (poeta nie miał sił rozstrzygnąć narodowego dylematu), jak A. Grzymała-Siedlecki, jak H. Zahorska i inni. Ostatecznie, mimo niedociągnięć artystycznych, można przewidzieć, że dzieło to pozostanie trwale w literaturze, jako jedna z najsilniejszych rzeczy twórcy „Popiołów". Problem, tego najlepszego z utworów dramatycznych Żeromskiego, zajmował jeszcze i w tym roku. Ruch ten zainicjowała zeszłoroczna rozprawa W. Borowego (*O „Przepióreczce" Ż-go,* Warszawa-Łódź, Nasza Księgarnia, 1925); autor widzi w tem dziele gloryfikację pracy; przeciwne stanowisko zajął Płomieński, uważając Przełęckiego za bankruta pracy. (*Problem pracy w „Przepióreczce" Ż-go, Refleksje krytyczno-polemiczne. Warsz. Gebethner, 1926*). Polemiką z drem Borowym w pojmowaniu „Przepióreczki" jest rzecz Wł. Gackiego (Łódź 1926), który widzi w tym utworze dotkliwą satyrę. W bystrem ujęciu St. Cywińskiego jest „Przepióreczka", jak cała twórczość ostatnich lat Ż-go, „walką z romantyzmem" (Dod. do Dzien. Wil. nr. 2). Po sporach ideowych umysł wypoczywa przy czytaniu odczytu St. Papée'go (*Teatr S. Ż.*

[1]) Górski K. Idea Polski w twórczości Ż. (Ziemia nr. 1), Patkowski: Ideologja regjonalna Ż. (j. w.), Al. Janowski: Piękno Polski u Ż. (j. w.), T. Łopalewski: Ż. jako poeta czynu zbrojnego (Na szlaku Batorego. Księga zbior. oficerów rezerwy, Wilno), S. Skalski: Postacie lekarskie w utworach Ż. (Lekarz polski, nr. 4—6), Sterling-Okuniewski: Ideał lekarza u Ż. (Świat, nr. 31) i i.

Poznań), który zajął się przedewszystkiem artyzmem dzieł scenicznych Żeromskiego, kreśląc ewolucję techniki dramatycznej poety. Rzetelnym przyczynkiem do znajomości metod twórczych Żeromskiego staje się artykuł St. Piołun-Noyszewskiego; wydobył on ze wspomnień rodzinnych szereg postaci i wydarzeń niezwykłych a rzeczywistych, które znacznie przetworzone, stały się rdzeniem „Wiernej rzeki". (*„Dwór w Niezdołach"* (*wątek rzeczywistości w „Wiernej rzece" S. Ż-go*), *Tyg. Ilustr. nr. 14 i 15.*) Rzecz ta daje zarazem wyobrażenie o szlacheckiej i bohaterskiej tradycji, która wykołysała młodość twórcy „Popiołów". Wspomnienia osobiste o wielkim pisarzu są bardzo cenne i dobrze, że pojawiło się kilka prac w tym rodzaju.[1]) Tego rodzaju rzeczy posiadają trwałą wartość dokumentu, podczas gdy wszelkie rozważania ideologiczne trzeba uważać za coś tymczasowego, co po bardziej szczegółowych studjach nad ogromnym dorobkiem poety i po uzyskaniu perspektywy czasowej będzie musiało ulec rewizji.

Czeka to zapewne i próby paraleli obu największych dzisiejszych powieściopisarzy polskich: pojawiło się ich kilka, jak prof. Kallenbacha (Przegląd Współcz. 46). prof. Dyboskiego (Slavonic Review 12), J. Iwaszkiewicza, (Pologne Litteraire 2), S. Papée'go (Przyj. Szkoły 7).

O Reymoncie pisano stosunkowo mniej. Może dlatego, że jego spokojna w swej żywiołowości twórczość, nie stawia nierozwiązanych problemów etycznych i politycznych, nie podnieca namiętności ideowych (są takie!). Umiar i dojrzałość etyczna i artystyczna jego dzieł budzą uczucia pełni i harmonji, niema w nich goryczy, niepokoju, rozpaczliwego szamotania się w sieci spiętrzonych zagadek życiowych. Nie wiem, czy różnica ta nie wypływa, w części przynajmniej, z różnego zgoła stosunku obu pisarzy do zagadnień religijnych w życiu i twórczości. Trudno coś twierdzić kategorycznie. Faktem jednak jest, że zdobyta pewność prawdy religijnej daje spokój. Znamienne wyznanie o stosunku Reymonta do katolicyzmu zawiera urywek jego listu do Pawła Cazin, przyjaciela Polski, znakomitego tłumacza Paska, przedru-

[1]) Jak St. Posnera: „S. Ż. Charakterystyka w świetle wspomnień" (Warsz. Un. Lud.) o działalności Ż-go jako socjalisty, a zwłaszcza E. Migasińskiego: „Wspomnienia o S. Ż." (Warsz.), zebrane przez autora od mieszkańców Nałęczowa, który zrósł się nierozdzielnie z życiem poety i społecznika i wspomnienia osobiste, zawarte w odczycie Dra Biernackiego: „S. Ż. i jego ideologja" (Lublin, Tow. Bibl. Publ.). Podobną wartość ma urywek listu poety, opisujący przejście jego podczas wojny (w publ. „Wilno Z-mu"). Z drobniejszych przyczynków historyczno-literackich ogłosił F. Araszkiewicz: „Oddźwięk idei Staszicowskich w „Popiołach" Żeromskiego" (Głos Lubelski, nr. 17), S. Warszawska: „Żeromski a Słowacki" (Na marginesie jednej sceny „Popiołów" (Illustr. Kurjer Codz. 67, Dod.), K. Klein: Na marginesie „Przedwiośnia" (Ruch liter. nr. 5). Wydanie „Puszczy, Jodłowej" i „O Adamie Żeromskim wspomnienia", tych rzeczy tak pięknych i szlachetnych, wywołało kilka charakterystyk. — Bibljografja Ż-go rozpoczęta w „Gazecie liter." (nr. 20 i n.) jest niezupełna.

kowany przez „Wiadomości literackie" (nr. 7) z „Revue catholique". Strona ideowa utworów twórcy „Z ziemi chełmskiej" mniej jednak zajmuje autorów szkiców o nim, niż strona artystyczna, przyczem rozpatruje się ją głównie pod kątem widzenia „Chłopów". Ten charakter mają sprawozdawcza praca Lo Gatto, nierównie samodzielniejsze studja tłumacza „Chłopów" Fr. L. Schoella, taki artykuł Srockiego w „Est Européen" (nr. 1), A. Świętochowskiego w „Tyg. Ill." (nr. 2), L. Płoszewskiego w „Ziemi" (nr. 2) i wreszcie wspomnienia w dziennikach. Osobno na uwagę zasługują artykuły Z. Falkowskiego w Dod. do Dzien. Wileńsk. (*Artyzm R., Reymont jako kolorysta* i *Ostatnie utwory R.*), świadczące o prowadzonej systematycznej pracy krytycznej nad twórczością wielkiego artysty. Sądzę jednak, że autor, nie tracąc barwności swego stylu, powinien dążyć do większej przejrzystości w szczegółach. Charakter rewizjonistyczny ma interesujący artykuł S. Kołaczkowskiego: *Kilka uwag o Reymoncie* (*Przegl. Współ. nr. 46*). Autor w charakterystyce Reymonta nie wychodzi, jak wszyscy, od „Chłopów", w którem to dziele poeta czuł się już skrępowany „zadaniami" twórczości, lecz od „Fermentów" i „Komedjantki", jako ostatniego ogniwa twórczości spontanicznej i widzi w ich twórcy przedewszystkiem czystej wody naturalizm, ale o swoistym charakterze, bo będący w gruncie rzeczy impresjonizmem. — Niedocenioną, a głęboką wartość powieści historycznych Reymonta podnosi A. Szelągowski na tle uwag o roli powieści historycznej wogóle (Tyg. Ill. nr. 2 i 49). — Ostatni utwór Reymonta, a raczej szkic do noweli p. t. „Gęsiarka", ilustrujący wymownie jego metodę twórczą, pomieścił „Tygodnik Ilustr." (nr. 2) [1]).

Pisząc o powieściopisarzach nie podobna pominąć wydania dwóch pamiętników literackich o pierwszorzędnej wartości, malujących znakomicie tak odrębną psychikę ich twórców. Są to St. Przybyszewskiego: *Moi współcześni* (Warszawa) i J. Weyssenhoffa: *Mój pamiętnik literacki* (Poznań). Zwłaszcza pierwszy z nich jest dla poznania bujnej, paradoksalnej postaci autora bezcenny. [2])

---

[1]) Materjał dla monografji o Reymoncie zawierają wspomnienia Grzymały-Siedleckiego w „Dzienniku Bydgoskim" nr. 1, ks. Z. Dreiera: *Metryka Wł. St. R. (Warszawianka 3)*. A. Wodzińskiego: *Reymont o sobie (Autobiografja twórcy Chłopów) (Kurj. Warsz. 1)*, wspomnienia K. Makuszyńskiego: *W Kołaczkowie Panu Reymontowym* i Z. Dębickiego: *Reymont w Ameryce*, pomieszczone w nrze „Tyg. Ill.", poświęconym Reymontowi (nr. 2).

Z tytułu tylko wspomnieć mogę wydaną już w r. 1927 doskonałą, przejrzystą pracę K. Bukowskiego: *Wł. St. Reymont (Ossol. Nasza Bibl. nr. 16)*, obejmującą całokształt twórczości, poprzedzony zarysem biograficznym, z dołączonem zestawieniem bibljograficznem.

[2]) A. Bar ogłosił broszurę „bibljofilską": *Pierwszy utwór Przybyszewskiego* (Kraków); jest nim chłopięcy wiersz do Kasprowicza. Broszura zawiera komentarz w postaci listu Przybyszewskiego. — 25-letni jubileusz A. Struga wywołał kilka artykułów m. i. w „Wiad. liter." nr. 49.

W. J. Chwalewik w kilku artykułach „Myśli Nar." (nr. 39) zastanawia się *Czy Conrad jest pisarzem polskim*, rozważając kolejno reminiscencje i motywy polskie (które są bardzo nikłe), podłoże psychiczne i pogląd na świat. W artykułach: *Conrad a Anglja i Polska* zebrał szereg wypowiedzeń się stwierdzających, że więź Conrada jako człowieka z ojczyzną była dość słaba (tamże nr. 10, 11). Sprawę stosunku Conrada do Polski ujmuje, jak się zdaje, intuicyjnie trafnie Marja Dąbrowska, widząc jej wyraz w „Lordzie Jim" i w „Korsarzu": był kosmopolitą, ale porzucenie Polski budziło się w nim jak niespełniony obowiązek (Wiad. lit. 28/9 i „Pologne litter" 3). Bardzo ciekawy jest też artykuł S. Napierskiego: *Z uwag o J. Conradzie* (Wiad. lit. 32).

Śmierć Kasprowicza, największego z współczesnych polskich poetów, w połowie roku 1926, odbiła się głośnem echem w całej Polsce. Uczcili go wszyscy wybitni i mniej wybitni pisarze, czasopisma poświęcały mu całe numery. Numer *Wiadomości literackich* (43) zgromadził artykuły pierwszorzędnych piór. Obok syntetycznych artykułów Ortwina, Kołaczkowskiego, Kozickiego, Dąbrowskiej, A. Górskiego, obok prac zwracających uwagę na jedną cechę jego: Orkana (*Podhale w życiu K.*), Nowaczyńskiego (*Poeta słowiańskiej tęsknicy*), Dębickiego (*Główki dziecięce*), znajdujemy tam, co jest bardzo cenne, szereg wspomnień osobistych o Kasprowiczu Wittlina, K. Alberti, E. Łunińskiego (te szczególnie interesujące), M. Tretera, A. Chołoniewskiego, K. Makuszyńskiego, P. Choynowskiego, A. Słonimskiego. *Pologne littéraire* (nr. 1) zamieszcza artykuł Kołaczkowskiego i przekłady poezyj twórcy „Księgi ubogich", *Tygodnik Ill.* (nr. 33) obok artykułu Kleinera i St. Furmanika, wspomnienia Z. Dębickiego i opisy pogrzebu, *Myśl Narodowa* w szeregu numerów dała cenne materjały (w nrze 13 opis domu na Harendzie i szkic bibljografji, w 32 opis ostatnich chwil, pogrzebu, przedruk testamentu i wiadomość o portretach, w 35 urywki z dziennika Marji Kasprowiczowej p. t. *Z poufnych wyznań K., Dodatek lit. do Dziennika Wileńsk.*, poza artykułem Cywińskiego, ogłasza wspomnienia A. Sadzewicza i A. Chybińskiego.[1]) Materjałów takich w postaci wspomnień może się zebrać spora wiązanka także i w dziennikach.[2]) Oświetlono różne strony bujnego życia i niezmordowanej pracy uczonego i poety; ze wspomnień tych często wyziera także serdeczna

---

[1]) Z obcych czasopism poświęca dużo miejsca Kasprowiczowi „Rivista di letterature slave" w swym 1 numerze, drukując artykuły Z. Wasilewskiego o całej twórczości, Lo Gatto o hymnach i szereg przekładów liryków poprzedzonych wstępami. St. Furmanik drukuje artykuł inform. w „l'Est Europ." nr. 10—12.

[2]) N. p. Z. Wasilewski: *J. K. w Słowie Polskiem* (Słowo Pol. nr. 223 i n.), K. Bartoszewicz: *Szczerość K-a* (Dziennik Bydgoski nr. 235 n.).

dobroć człowieka. Prócz wspomnień osób, bliżej lub dalej od poety stojących, ogłoszono kilka jego listów. [1])

Z prac syntetycznych o twórczości Kasprowicza, oprócz wspomnianych wyżej artykułów przygodnych, zasługuje na uwagę szczególnie praca W. Borowego (Przegl. współcz. 53), w której autor podkreślając siłę i jednolitość, jako zasadnicze cechy twórczości autora „Hymnów", rozwija wszystkie wzloty i upadki filozofji Kasprowiczowskiej, by poświęcić wkońcu należne słowa jego miłości przyrody i jego wartościom artystycznym. Pięknym obrazem ideologji poety jest praca K. Górskiego: *Tatry i Podhale w twórczości J. K.* (*Zakopane, Nakł. Zwierzchn. gmin.*), jedyna właściwie większa rzecz o Kasprowiczu wydana w zeszłym roku. W trzech rozdziałach omawia autor stosunek Kasprowicza do krajobrazu górskiego, do ludu i refleksje, wywołane przez góry. W rezultacie daje w skrócie historję duszy poety, historję, której momenty powtarzają się czasem dwukrotnie, gdyż i w pierwszych rozdziałach zajmuje autora przedewszystkiem ideowy i nastrojowy sposób reagowania Kasprowicza; momenty artystyczne: nie to, co poeta powiedział w zetknięciu z górami, ale jak powiedział, zajmują za mało miejsca w książce. W każdym razie wrota do analizy estetycznej górskiej poezji Kasprowicza pozostały otwarte. Mimo tego ograniczenia tematu książka p. Górskiego, napisana z talentem, ładnie wydana, daje dużo estetycznego zadowolenia i zbliża nam bardzo wielkiego poetę-filozofa. — Jedną, ale bardzo dla niego charakterystyczną stronę umiłowań Kasprowicza przedstawił Z. Dębicki w broszurze wydanej przez Gebethnera i Wolffa dla uczestników Zjazdu bibljofilów p. t. *Kasprowicz poeta-bibljofil.* Rzecz ta, pisana z prawdziwem umiłowaniem pięknego stylu, przepleciona osobistemi wspomnieniami autora ze wspólnego z Kasprowiczem obcowania z książką, daje nam wyobrażenie o olbrzymiej erudycji poety i o jego cichych zamiłowaniach, uwidocznionych w bibljotece, zbieranej ze znastwem i pietyzmem. [2]) Zwrócono uwagę na niektóre dzieła Kasprowicza. Utworem, który przeszedł niespostrzeżenie, „Marchołtem", zajął się prof. Sinko, stwierdzając, że poeta chciał go uważać za dzieło życia, za wszechpoemat. Obszerne streszczenie prof. Sinki poprzedza ocenę, w której autor zestawia to misterjum, które pozostało niedokończonym

---

[1]) K. Balmont w pięknem wspomnieniu o K. przytacza urywek listu jego o sobie (Tyg. Ill. nr. 36), list z r. 1896 do K. Bartoszewicza (Słowo Pol. nr. 280, list do Slewińskiego, poprzedzający katalog jego wystawy (Kurj. Pozn. nr. 460), listy ogłoszone w wspomianym artykule Wasilewskiego w „Słowie Polskiem".

[2]) Na zaniedbanie prac o wspaniałych zasługach Kasprowicza, jako tłumacza zwraca słusznie uwagę w krótkiej notatce J(ózef) B(irkenmajer) w „Kurj. Pozn." nr. 490. „Kasprowicz jako dziennikarz i krytyk teatralny" to tytuł artykułu H. Maykowskiego (Przegl. Poranny 249).

torsem, z dramatami Ibsena. (Por. Czas, nr. 193—5 [1]). Żywe zainteresowanie obudziło ostatnie dzieło poety, wydany w r. 1926 zbiór wierszy *Mój Świat*. Zgrzebna forma, uboga myśl tych „pieśni na gęśliczkach i malowanek na szkle" podzieliła zdania: jedni uznali je za wynik obniżenia talentu, dla innych jest „Mój świat" wyrazem najwyższego wzniesienia w rozwoju jego twórcy. [2]) Ta różnica zdań nieprędko się wyrówna. Mimo świetnych książek Wasilewskiego i Kołaczkowskiego, nie zostało jeszcze wypowiedziane ostatnie słowo o wielkiego poety „górnej i chmurnej" twórczości.

Próby charakterystyki polskich uczonych Al. Brücknera, J. Łosia i W. Bruchnalskiego wywołały jubileusze ich działalności (Por. m. i. Przegl. współcz.). Artykuły o naukowej pracy nieodżałowanego K. Morawskiego wydrukował St. Łempicki (*K. Morawski jako badacz Odrodzenia w Polsce*, Kwart. hist., zesz. 1), Hammer i Witkowski (Przegl. Współcz. 52). Śmierć zasłużonego patrjoty i uczonego, który godnie nosił puściznę wielkiego imienia, Wł. Mickiewicza, wywołała szereg gorących wspomnień m. i. *Wł. Mickiewicza literackie prace i zasługi* omówił doskonale do tego powołany prof. Pigoń (Dod. do Dzien. Wil. 7) [3]).

Ujmując krótko wyniki przeglądu prac hist.-literackich za r. 1926, można twierdzić, że są one dość poważne. Coprawda dopomogli historycy. Wśród najważniejszych dzieł, jak monografja Grabowskiego o Słowackim, praca Kallenbacha o towianiźmie, Kucharskiego o Fredrze, prace Krzyżanowskiego o powieści staropol., wydanie podręcznika Pilata, mamy dwie monografje historyczne: prof. Konopczyńskiego o Konarskim i Leśniewskiego o Staszicu. Prócz tego nie można zapominać o nowych wydaniach pierwszorzędnych monografji dawniejszych, nadewszystko Chrzanowskiego o Bielskim i Kallenbacha o Mickiewiczu. Rok 1926 przyniósł nadto mnóstwo drobniejszych przyczynków i materjałów; zasługa to, jak i prowadzenie bibljografji „Ruchu liter." i „Pamiętnika liter.", którego rocznik był tego roku niezwykle bogaty. Sprawa wydawania tekstów gorzej się przedstawiała; najwybitniejsze zjawiska to nadal „Biblj. Narod.", oraz rozpoczęte wydanie pism Fredry.

---

[1]) J. Birkenmajer zwrócił uwagę na kasprowiczowski przekład „Pieśni o żubrze" Husowczyka, oraz na studjum p. t. „Pieśń o żubrze i Pan Tadeusz". Przekład ten, jak się zdawało zaginiony, odnalazł się w odpisie. (Kurjer Pozn. nr. 484, 588).

[2]) Por. recenzje Dory Gabé w „Le monde slave", nr. 12, J. Birkenmajera w „Kurj. Pozn." 374, E. Breitera i J. N. Millera w „Wiadom. liter." (nr. 43), W. Zawistowskiego w „Tyg. Ilustr." nr. 7 i i.

[3]) O ekspanzji literatury polskiej świadczą przekłady. Obok szeregu przekładów nowszych powieściopisarzy pol. na język rosyjski i czeski warto zanotować wydanie w r. 1925 ost. tomu Reymonta „Chłopów" w przekładzie F. Schoella, oraz „Dam i huzarów" i „Irydjona" (już w r. 1927) przez zasłużonych tłumaczy prof. Noyes'a i jego żonę na j. angielski.

Mniej do historji literatury, jak raczej do żywej rzeczywistości należało, to, co jednak było bardzo charakterystyczne w roku ubiegłym: chór żałobny, brzmiący jednak radosmą dumą, za trumną trzech wielkich zmarłych doby dzisiejszej i wywołanie pamięci zmarłego przed stu laty Staszica. W ten sposób tęcza naszych uczuć ponad wiekiem nieszczęść połączyła tych, co byli pierwszem pokoleniem w niewoli, co wykuwali moc, z tymi, którym moc ta pozwoliła dotrwać godnie, jako pokoleniu w niewoli już ostatniemu.

Dr. Zofja Ciechanowska.

Przegląd piśmiennictwa.

Św. Tomasz z Akwinu: Summa teologiczna. Dosłowny przekład z łacińskiego, staraniem redakcji „Wiadomości katolickich" (Kraków, Pędzichów-boczna 5). Tom I, o Bogu, str. 312: tom II, o Trójcy Św. str. 216, wielka 8-a, Kraków 1927. Cena tomu I opr. 18 zł.; tomu II 16 zł.

Bezsprzeczne arcydzieło teologji katolickiej, które w czasie soborów powszechnych trydenckiego i watykańskiego leżało obok Pisma św. na stole na sali obrad, do którego odsyłają ustawicznie także ostatni papieże, jako do niewyczerpanego arsenału broni zaczepnej i odpornej przeciw nowoczesnym nawet błędom filozoficznym i teologicznym, nie zostało dotychczas przyswojone językowi polskiemu. A jednak ogół katolików świeckich nie może go czytać w oryginale, a przy dzisiejszym upadku studjów klasycznych po gimnazjach nawet alumni seminarjów duchownych powoli dopiero wchodzą w zrozumienie łacińskiego tekstu pism Doktora Anielskiego. To też przekład Summy teologicznej i Summy filozoficznej św. Tomasza staje się coraz więcej piekącą potrzebą. Nie naszą tylko. Świeżo bowiem zabrali się do takiejże pracy Anglicy, wydając: „The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas" (London, Burnes & Oates, E. Washbournes Ltd. Orchard Street, W 1, 28, przekład anonimowy), a przed nimi Francuzi, mianowicie: P. Thomas Pègues O. P.: Commentaire français littéral de la Somme théologique. Paris, P. Téqui, 82, rue Bonaparte (przekład swobodny, jak już wskazuje sam tytuł). Przy dzisiejszym zwrocie sfer inteligentnych do religji spotkało się z wielkiem uznaniem poznańskie Wydawnictwo dzieł Ojców Kościoła w polskim przekładzie, przy dzisiejszem zajęciu się średniowieczem śledził polski świat filozoficzny i teologiczny pilnie losy rozpoczętego przekładu Summy teologicznej św. Tomasza, który od paru lat ukazywał się jako dodatek do krakowskich *Wiadomości katolickich.* Nie wszyscy byli mu chętni. Odezwał się nawet głos, że język nasz nie dorósł jeszcze do oddania Tomaszowych filozoficzno-teologicznych subtelności. Nie zniechęciło to

jednak anonimowych pracowników. Rozpoczęli oni teraz wydawać w dodatku do *Wiadomości* Summę filozoficzną czyli „Contra Gentes" św. Tomasza, a tymczasem w dwóch tomach ukazał się w roku obecnym początek przekładu Summy teologicznej, mianowicie w t. I. Pars I. Quaestio I—XXVI, t. j. cała nauka filozoficzno-teologiczna o Bogu, a w t. II. Quaestio XXVII— XLIX, t. j. cała nauka o Trójcy Przenajśw. (Qu. 27—43) oraz początek traktatu o pochodzeniu stworzeń od Boga (Qu. 44—49).

Przekład nie opatrzony żadnym wstępem. Zaznaczono tylko, że tłumaczono z wydania łacińskiego, dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, więc z najlepszego, jakie posiadamy wogóle, a na innem miejscu, że starano się „o bezwzględną wierność tłumaczenia", dla której musiano poświęcić niejednokrotnie doskonałość stylu. Pod koniec I tomu podano spis ważniejszych wyrażeń łacińskich z ich odpowiednikami polskiemi.

Nie tu miejsce na szczegółowe omówienie wartości tego przekładu, gdyż dopiero częstsze używanie go pozwoli dojrzeć wszystkie jego zalety lub braki. Przyznać jednak trzeba, że już pierwsze zapoznanie się z nim robi wcale korzystne wrażenie i zdaje się, że ukrytych jego autorów tylko zachęcić trzeba do wytrwania w podjętej pracy a czytelników do dzielenia się z nimi swemi krytycznemi spostrzeżeniami, za które autorowie tylko wdzięczność mieć będą. Oto n. p. niektóre moje uwagi: Uważam za nieszczęśliwy podział Summy teologicznej na rozdziały i paragrafy, choć tak samo uczynili tłumacze angielscy. Trzeba było, mojem zdaniem, zostawić „Kwestje" i „artykuły", albo, jeśli już chodziło o spolszczenie, podzielić na „Zagadnienia" i „człony zagadnień", a nie wprowadzać rozdziałów, zwłaszcza że Summa filozoficzna jest podzielona w oryginale właśnie na rozdziały w przeciwieństwie do Summy teologicznej. Język tomu I wydaje mi się lepszym, co pewno przypisać trzeba, że to już wydanie II, a także, że o wiele trudniej oddać po polsku wykład tajemnicy Trójcy Przen. Korekta powinna być pilniej prowadzona. Natrafia się na zdania zawiłe, które lepiejby może było rozbić na dwa w polskim przekładzie, n. p. na str. 20 w 13—14 w „Odpowiadam": „ponieważ bowiem skoro skutki zależą od przyczyny, więc jeśli skutek istnieje, musi przedtem istnieć przyczyna" brzmi za ciężko. Wogóle znający łacinę zajrzy łatwo do oryginału, ale dla innych wielką pomocą byłby choć króciutki komentarz do miejsc trudniejszych. Wyrażenia polskie naogół szczęśliwe, n. p. *potentia* i *actus*, oddane przez możność i czyn, *proprium* przez — swoistą właściwość, *potentia permixta actui* — możność, zmieszana z czynem i t. d. Niekoniecznie szczęśliwe częste używanie wyrazu istotność na oddanie: *essentia* (wystarcza może samo: istota), zamiast w „*corpus* paragrafu" lepiej może poprostu: w środku artykułu i t. d. Lecz te wszystkie uwagi podlegać mogą dyskusji i tylko szczegółowa analiza przekładu poda jego należytą ocenę.

Atoli ogólne wrażenie jest dodatnie i praca nad dalszym ciągiem przekładu wskazana.

Traktaty obecne o Bogu i Trójcy św. oddadzą usługę nietylko osobom duchownym ale i świeckim, które pragną pogłębienia zagadnień, dotyczących stosunku rozumu do wiary, istnienia Boga, przymiotów Bożych, wiedzy i opatrzności Bożej, wykładu filozoficzno-teologicznego tajemnicy Trójcy Przenajśw., pochodzenia świata od Boga drogą aktu stwórczego. Wszyscy znajdą tam ze zdziwieniem jasno rozwiązanych wiele trudności filozofów nowoczesnych, n. p. i tę Kanta czy Hume'a, przeciw przyczynowości z tego względu, że „stosunek skutku do przyczyny nie należy do pojęcia bytów, bez niego bowiem można rozumieć pewne byty. Zatem mogą istnieć bez niego". Na co odpowie św. Tomasz: „Chociaż stosunek do przyczyny nie wchodzi do definicji bytu, który jest spowodowany, idzie jednak (wolałbym: wynika jednak) za temi rzeczami, które należą do jego pojęcia, z tego bowiem, że coś jest bytem przez uczestnictwo, wynika, że ma przyczynę od innego" i tłumaczy to obszerniej w środku zagadnienia: Czy jest potrzebnem (wolałbym: koniecznem — *necessarium*), by wszelki byt był stworzony przez Boga? (T. II. rozdz. 44, § 1). — Sama część pierwsza Summy teologicznej ma 119 kwestyj, przełożono dopiero 49, wielki więc jeszcze trud czeka pracowników. Ale w wielkich rzeczach nawet zacząć dobrze jest godnem pochwały. Zatem tłumaczom anonimowym „Szczęść Boże"!

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

Ks. Dr. J. Kruszyński: Studja nad porównawczą historją religji. Poznań. Księgarnia św. Wojciecha. 1926. Str. XII + 428 in 8°.

Zainteresowanie dla etnologji religjoznawczej wzrasta nietylko zagranicą, ale i u nas w kraju. Pocieszający bezwątpienia symptom. Niestety niewielu tylko dziełami możemy się dotychczas poszczycić w tej dziedzinie. Z tem większem przeto uznaniem należy podnieść inicjatywę Ks. Dra J. Kruszyńskiego, który w przystępnie i zajmująco napisanej książce zechciał zaznajomić szersze koła polskiej inteligencji z tą nowożytną gałęzią wiedzy.

Przyznajmy odrazu, iż autor nie ogranicza się do jednego specjalnego problemu, ale z rozmachem porusza cały szereg dosyć rozbieżnych a zawsze trudnych tematów, wiążąc całość ogólnym tytułem studjów nad porównawczą historją religii.

Książka obejmuje trzy oddzielne części. W pierwszej zamieszczono „rozprawy, mające za przedmiot oświetlenie zagadnień religijnych w prehistorji". W części drugiej podaje uczony autor przegląd głównych teoryj o genezie religji oraz ich krytykę, zestawiając równocześnie zasadnicze elementy pozytywnej odpowiedzi na zawiły problem. Wreszcie część trzecia zawiera pięć rozpraw, pozostających w luźnym związku z całością dzieła, jest

zatem, według myśli autora, dodatkiem, który ma się przyczynić „do gruntowniejszego rozpatrzenia zagadnień" poruszanych w poprzednich rozdziałach. Barwny i ciekawy tryptyk!

Oczywiście zgóry można przewidzieć, iż w ramach jednej pracy nie można omówić gruntownie i wyczerpująco tylu i tak doniosłych tematów. Siłą rzeczy dość często syntetyczne twierdzenia zajmą miejsce analitycznych dowodów a etnologiczne analogje posłużą za przesłanki zbyt może ogólnych w swojej treści wniosków. To znowu, jak n. p. w części drugiej i trzeciej omówienie poruszonych tematów staje się prawie z konieczności może zbyt pobieżne, uproszczone a konsekwentnie chwilami nieścisłe, gdyż niepodobna na kilku czy kilkunastu stronicach zestawić zasady i opisać metodę, która kieruje porównawczem badaniem religij, czy też poddać gruntownej krytyce teorje panbabilonizmu, magji, totemizmu itd. Przegląd literatury porównawczej historji religji musiał wypaść w tych warunkach zbyt schematycznie i ograniczyć się do pobieżnego zestawienia odnośnych dzieł, bez głębszej i uzasadnionej oceny wartości wymienionych prac, stąd korzyść z tego przeglądu, zwłaszcza dla początkujących, będzie prawdopodobnie dość problematyczna. Zaznaczamy nawiasem, iż dziwnym przypadkiem pominął n. p. autor wybitne dzieło ks. Pinard'a de la Boullaye, które w dziedzinie porównawczego studjum religij posiada dziś, tak w zakresie historji jak i metody, wprost pierwszorzędne znaczenie.

Nie możemy tutaj oczywiście podać krytycznej analizy poszczególnych rozdziałów, choć każdy z nich porusza niezwykle ciekawe problemy. By jednak nie zostać w sferze ogólników, poświęćmy choć parę słów doniosłemu zagadnieniu, które stanowi temat pierwszej części dzieła.

Czy człowiek prehistoryczny, praojciec współczesnej ludzkości, posiadał religijne wierzenia? A jeśli tak, jaką była jego religja? Oto ogólny temat pierwszej części omawianej książki. Kwestji tej niedawno poświęcił obszerne dzieło ks. Th. Mainage O. P. Dopatrując się w paleolitycznym człowieku zachodniej Europy najstarszych autentycznych resztek przedhistorycznej ludzkości i przyjmując tezę, iż magiczny kult zwierząt był szeroko rozpowszechniony wśród przedstawicieli jaskiniowego człowieka, usiłuje wspomniany autor wykazać, że kult ten jest jedynie zwyrodniałym przeżytkiem chronologicznie wcześniejszej czci jednego prawdziwego Boga. W czystym zatem monoteizmie streszcza się religja najstarszej przedhistorycznej ludzkości. Synteza ta niezwykle śmiała spotkała się jednak w naukowych kołach z dosyć surową krytyką, gdyż wnioskiem swym zasadniczym wybiega ona bezsprzecznie poza ramy faktycznych przesłanek.

Otóż ks. Kruszyński przejmując całkowicie poglądy ks. Mainage'a, podaje w pierwszej części swojej książki właśnie streszczenie wyżej wspomnianego dzieła. Można tylko żałować, iż au-

tor nie zwrócił, jak się nam zdaje, uwagi na dość liczne i naukowo uzasadnione zarzuty postawione dziełu jego poprzednika; a przecież obecna praca mogła na tem tylko zyskać!

Reasumując swoje wywody, formułuje autor w ostatnim rozdziale zasadniczy wniosek: „człowiek więc z epoki paleolitu posiadał wyobrażenie o Bogu jedynym i daleko w mniejszym stopniu był narażony na utratę tej wiary, aniżeli dzisiejsze szczepy żyjące w stanie pierwotnym" (str. 150). Przesłanki tego twierdzenia przygotowano w rozdziałach uprzednich. A więc w rozdz. 3 bada autor ślady religji w okresie czwartorzędowym. Ponieważ kopalne szczątki paleolitycznej kultury, w postaci kamiennych narzędzi, nie wykazują żadnego związku z religijnemi wierzeniami ich archaicznego twórcy, zaś z obserwacji piszczeli czy czaszek paleolitycznego człowieka niepodobna odcyfrować jego religji, przeto jedyną prawie dźwignią, na której można jako tako oprzeć pewne hipotezy, stanowią malowidła i rysunki skalne troglodytów. Dokoła też tych pierwotnych malatur, odkrytych w pieczarach i grotach, które patrzyły na życie jaskiniowego człowieka, zogniskowały się głównie spory prehistoryków na temat religijnych wierzeń paleolitycznej epoki. Niestety ilu uczonych, tyle w tej kwestji odmiennych opinij.

Analizując szczegółowo warunki zewnętrzne, w których często znajdują się wspomniane malowidła, jak brak światła (str. 41), trudny, nieraz bardzo trudny dostęp (42—43), opierając się dalej na treści wspomnianych utworów i technice wykonania (44—45), autor odrzuca hipotezę o genezie jaskiniowych malatur z pobudek estetycznego wrażenia, a przyznaje im charakter religijny, mówiąc ściślej, dopatruje się w nich przejawów magicznego kultu zwierząt. Wniosek jasny i kategoryczny: „w s z y s t k i e (podkreślam) te malatury i rzeźby w jaskiniach, służących pierwotnemu człowiekowi za mieszkanie, były wykonywane t y l k o (podkreślam) pod wpływem pobudek religijnych. Idee religijne górowały podówczas nad innemi i one to skłoniły człowieka do utrwalenia swych uczuć w malarstwie i rzeźbie".

Tymczasem wystarczy wziąć do ręki choćby ostatnie dzieło Luquet'a (L'Art et la Religion des Hommes fossiles, Paris 1926), by się przekonać, że zestawione przez autora dowody, nie są bynajmniej tak oczywiste i że w każdym razie oparty na nich wniosek jest stanowczo za ogólny, zbyt kategoryczny. Ks. Breuil, którego autor słusznie nazywa „jednym z najlepszych znawców w tej sprawie" (str. 32), omawiając przejawy sztuki czwartorzędowej w odniesieniu do hipotetycznej religji tej epoki skromnie wyznaje, iż obecny stan wiedzy nie pozwala na rozstrzygnięcie tej kwestji. Nazwijmy zatem rzecz po imieniu: religijny charakter paleolitycznej sztuki jest jedynie naukową, mniej lub więcej prawdopodobną, hipotezą.

Ale przyjmijmy kategoryczną opinję autora. W każdym ra-

zie od kultu zwierząt czy magicznych praktyk, do „wyobrażenia o Bogu jedynym" droga daleka! Ponieważ prehistorja zagadki tej rozwiązać nie może, przeto autor ucieka się „do pomocy etnografji, która powinna mieć wiele w tym względzie do powiedzenia" (str. 46). Zapomocą etnologicznych analogij, bo o naukowo pewnej tożsamości nie może być mowy — analogij zaczerpniętych wśród dzisiejszych ludów dzikich usiłuje odcyfrować religijne znaczenie malatur przedhistorycznych (47—53) i wykazać, iż wspomniany kult zwierząt jest jedynie późniejszym produktem religijnej degeneracji. Paleoaustralczycy, Arunta, Buszmeni, Eskimosi, Czerwonoskórzy, Czukczowie, Tunguzi, Zunowie i t. d. jawią się przed nami w barwnym korowodzie, by swą psychologją pozwolić nam dotrzeć do tajników duszy paleolitycznego człowieka. Chwilami kiedy etnograficzne źródła wysychają, autor, z niemałym zresztą talentem, usiłuje odtworzyć psychologję jaskiniowego człowieka, wprowadzając w swoje dedukcje niemało elementów zupełnie hipotetycznych (n. p. str. 40, 50, 71, 72, 101—103, 116). Mielibyśmy niemało zastrzeżeń wobec tak przeprowadzonego etnologicznego dowodu; odchyla się on może w niejednym punkcie od zasad historycznej metody (zob. roz. 12), która się domaga uwzględnienia etnicznego wieku, rozwoju kultury materjalnej, pokrewieństwa, wzajemnych wpływów kulturalnych i rasowych tych plemion, z których się czerpie dowody. Wszak dowolnem grupowaniem analogicznych zjawisk skrajni ewolucjoniści dowodzili w ciągu lat ostatnich, iż najstarszą formą religji był manizm, animizm (roz. 14), fetyszyzm czy magja (roz. 15, 17), totemizm (roz. 16) i t. d. zależnie od gustu poszczególnego teoretyka. Może więc trochę niebezpiecznie wstępować choćby częściowo w ich ślady, nawet dla wykazania tezy wprost przeciwnej.

Przyjmijmy jednak z autorem bez żadnych zastrzeżeń, iż jaskiniowe malowidła i rysunki podobnie jak i pogrzebowe zwyczaje (roz. 4), są objawem wiary w jedną najwyższą istotę, mimo to zagadka paleolitycznej religji nie została jeszcze rozwiązaną. Dlaczego? Z tej prostej racji, iż wszelkie ślady jakiejkolwiek religji paleolityku nie przekraczają eburneńskich pokładów z Brassempowy (str. 144). Znajdujemy się zatem zaledwie w epoce orinjackiej, a jeśli uwzględnimy słynne odkrycie Dra Capitan'a i Peyrony'ego, dokonane w Ferrasie (r. 1921), to co najwyżej możemy sięgnąć epoki musteryjskiej, stwierdzając w niej istnienie pogrzebowych rytów i pierwszych zawiązków sztuki. Natomiast całą epokę szelleńską i aszelleńską osłania mrok nieprzeniknionej zagadki. Szczęka z Mauer czy też czerep z Piltdown nie zdradzą tajników paleolitycznej religji. A przecież można słusznie przypuszczać, iż szelleńska epoka nie patrzy bynajmniej na kolebkę paleolitycznej ludzkości, zaś na cyfry zestawione przez autora w roz. pierwszym niewielu, jak się nam zdaje, zgodzi się geologów i antropologów! To też jeśli przypuszczenia na temat teisty-

cznej religji, oparte na interpretacji malatur człowieka z epoki reńskiej, obracają się w orbicie dość kruchych a w najlepszym razie prawdopodobnych hipotez, to wszelkie wnioski, a tem bardziej kategoryczne twierdzenia, na temat pierwotnego monoteizmu w epoce niższego paleolityku, nie opierają się na dostatecznych pozytywnych danych, przechodzą raczej w sferę filozoficznych dedukcyj.

I autor wie doskonale o tem, iż najstarsze paleolityczne ślady jakiejkolwiek religji nie sięgają pokładów niższego paleolityku (str. 32). To też niemałe odczuwamy zakłopotanie, czytając na str. 144 słowa: „Współczesnego historyka mniej mogą zajmować ślady wierzeń religijnych, pochodzących z epoki krzemienia gładzonego (sic), z tak zwanego okresu Chelles, Saint-Acheul i Mouster (zapewne le Moustier). Ludy, żyjące w tej epoce, uczyniły już pewien postęp na polu kultury .. Chodzi tu przedewszystkiem o ślady najstarsze (podkreślam), sięgające epoki reńskiej (L'Age du Renne)". Czyżby epoka reńska była starszą od epoki szelleńskiej, a kultura szelleńska bardziej rozwiniętą niż kultura orynjacka, solutrejska czy magdaleńska? Widocznie mamy tu do czynienia ze złośliwym chochlikiem drukarskim, wszak odnośna tablica na str. 11 jest wykonana bez zarzutu!

W każdym razie, według naszej skromnej opinji, końcowy wniosek autora (str. 150) nie da się niestety, przynajmniej obecnie, oprzeć na prawdziwie naukowych danych, a kwestja religji paleolitycznego człowieka, by już nie mówić o religji najpierwotniejszej ludzkości, pozostaje nadal zagadką.

I może właśnie dlatego sam autor kilkakrotnie apeluje do Ksiąg Objawienia, by z nich zaczerpnąć decydujący dowód na monoteizm najpierwotniejszej ludzkości (str. 34, 99), tylko że wtedy, zapominając o wyraźnem założeniu (str. 82), porzuca teren wiedzy, a opiera się wyłącznie na wierze.

Poddając lojalnej, choć zbyt pobieżnej, dyskusji zasadniczą tezę omówioną przez uczonego autora w pierwszej części, pomijamy milczeniem drobne usterki i nieścisłości w szczegółach, których niełatwo w tego rodzaju pracy uniknąć.

Zato z tem głębszem uznaniem podziwiamy głęboką erudycję i wielką odwagę, z jaką autor omawia w swem dziele tyle doniosłych a trudnych tematów. Jesteśmy przekonani, iż książka ks. Kruszyńskiego może oddać niemałe usługi, zapoznając czytelnika z najważniejszymi problemami współczesnej etnologji religjoznawczej i budząc zapał do głębszego studjum poruszonych przez niego zagadnień. *Ks. E. Kosibowicz T. J.*

Iosephus Hontheim S. I.: Theodicea sive Theologia naturalis in usum scholarum. Fryburg, Herder, 1926, str. VIII + 324.

W znanym „Cursus philosophicus in usum scholarum" Jezuitów niemieckich zastąpiono dawną Kosmologję Haana nową,

opracowaną przez Franka, Teodyceę zaś czyli naukę o Bogu, wydano w opracowaniu Hontheima, w miejsce dawnej Teodycei Boeddera. Hontheim napisał już dawniej wielką Teodyceę (1893), dziś już wyczerpaną, więc nietrudno mu było obrobić to mniejsze wydanie, które jednak uwzględnia wszystkie nowsze zagadnienia, dotyczące poznania Boga, zagadnienia tak ożywione w naszych czasach. Do tych zagadnień zaliczam, co autor mówi o modernizmie (str. 40), o zasadzie aksiologicznej, niem. *Wertprinzip* (str. 28), co wplata czy w wykład czy w trudności przy wykładzie różnych dowodów na istnienie P. Boga (niepotrzebnie może i zbyt pretensjonalnie wyrażonych w terminologji greckiej). Jak cały „Cursus" tak i Theodicea Hontheima jest utrzymana w duchu raczej suarezjańskim, niż ściśle tomistycznym, co się przejawia zwłaszcza w zagadnieniach, dotyczących wiedzy Bożej oraz współdziałania Bożego ze stworzeniami, atoli zdania przeciwne traktowane są poważnie, a punkt widzenia autora broniony spokojnie. Ponieważ zaś uwzględnione są wszystkie nowsze prace, godne uwagi, przeto nie powinno braknąć tego podręcznika w żadnej bibljotece profesorskiej ani seminaryjnej.

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

Ks. Władysław Lohn T. J.: Chrystus nauczający. Ustanowienie i skład urzędu nauczycielskiego. Kraków, Wydawn. Księży Jezuitów, 1927, str. 204.

Źródłem wiary katolickiej jest objawienie Boże. Lecz gdzie szukać tej skarbnicy wiary? kto ją założył i gdzie się obecnie znajduje instytucja, stojąca na straży Boskiej nauki? Na te pytania odpowiada książka ks. Lohna, profesora teologji dogmatycznej w kolegjum „Bobolanum", w Lublinie.

Światło z nieba przyniósł ludzkości przedewszystkiem ten, co jest odblaskiem Ojca, odwieczny Syn Boży; — Chrystus, Słowo Wcielone, w którym są wszystkie skarby mądrości i umiejętności, nauczał osobiście, jak długo przebywał widzialnie na ziemi. Odchodząc do Ojca zostawił zastępcę, apostolski urząd nauczycielski, jaki za Jego pełnomocnem zleceniem ma przedłużać aż do końca wieków w całej ludzkości akcję oświaty potrzebnej synom Bożym.

W dziesięciu rozdziałach: Mistrz z Nazaretu, — Jezus żąda wiary, — wiecznie uczy, — nieomylnie, — Echo wieków, — Biskupi, — Sobory, — Papież, — Nie wystarcza Pismo św. — Tradycja, — autor wykazuje genezę, zadanie i naturę tego urzędu nauczycielskiego w Kościele.

Dziełko to, skromne objętością lecz obfite treścią, zajmie poczesne miejsce w niezbyt bogatej jeszcze polskiej literaturze popularno-teologicznej i odda usługi nietylko kaznodziejom i katechetom, ale każdemu, ktokolwiek zechce zdać sobie sprawę, skąd my możemy być pewni, że ta lub owa prawda została obja-

wioną przez Boga. Napisane w sposób naukowy, gdyż wszystkie jego twierdzenia wzajemnie ze sobą jasno powiązane i oparte na ścisłych i solidnych dowodach, z dokładnem przytoczeniem źródeł, nadawałoby się także na nagrodę w wyższych klasach szkół średnich, gdyż styl jego potoczysty i forma przystępna dla umysłów, nie posiadających osobnego wykształcenia teologicznego.

Ks. Br. Bojułka T. J.

Ks. Dr. W. Kwiatkowski: Palingeneza, str. 59. Nakładem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu. 1927.

Punktem wyjścia pracy Ks. Kwiatkowskiego jest książka prof. Lutosławskiego: „Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej". Autor postawił sobie za zadanie zbić wszystkie dowody Lutosławskiego, mające rzekomo dowodzić prawdziwości reinkarnacji. Zadanie to niebardzo wdzięczne, ponieważ wiele z dowodów Lutosławskiego jest wprost naiwnych, a zwłaszcza egzegeza profesora wileńskiego jest więcej niż wątpliwej wartości. Ks. Kwiatkowski w krótkich, jasnych, przystępnych uwagach wykazał główniejsze dowolności, nieścisłości, a nawet sprzeczności argumentacji Lutosławskiego. Dlatego jego praca będzie bardzo pożyteczną przeciwwagą bałamutnej i szkodliwej propagandzie, uprawianej przez prof. Lutosławskiego na rzecz reinkarnacji.

S. B.

M. Meschler S. J.: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt. I. Teil: Text u. Erklärung des Exerzitienbuches. II. u. III. Teil: Ausführung der Betrachtungen. — Herder, Freiburg in Br. 1926. Str. 362 + 372 + 486, in 12°.

Obok Ewangelji dwie nieduże książki wywarły i wywierają ciągle ogromny, niedoścignięty prawie wpływ na chrześcijańskie życie wewnętrzne. „Naśladowanie Chrystusa", przypisywane powszechnie Tomaszowi à Kempis, i „Ćwiczenia duchowne", ułożone przez Założyciela Jezuitów, św. Ignacego Loyolę. „Naśladowanie" dla swej prostoty, serdeczności i szerszego rozwinięcia myśli znajduje się nieporównanie częściej w rękach ludzkich, niż „Ćwiczenia", które nadzwyczaj zwarte w swej formie, na pierwszy rzut oka niezbyt pociągające, nie dla każdego są odrazu dostępne. Bo też ułożone zostały nietyle dla pobożnego, dorywczego czytania, jak przedewszystkiem do głębokiego przeżycia osobistego w szeregu logicznie i psychologicznie określonych medytacyj i innych praktyk religijnych.

Dlatego wymagają, zwłaszcza w początkach, doświadczonego kierownika, któryby umiejętną i pewną ręką prowadził odprawiającego te ćwiczenia. Wymagają komentarzy, któreby przebogaty, ale niezmiernie zwięźle ujęty skarb myśli i uczuć rozpro-

wadziły, wyjaśniły i odpowiedniem zastosowaniem opatrzyły. Jest rzeczą zupełnie naturalną, że takich kierowników i komentatorów wydaje najwięcej ten Zakon, który się narodził z „Ćwiczeń duchownych" i w nich się ustawicznie odradza.

Z pośród kierowników i komentatorów „Ćwiczeń" w ostatnich dziesiątkach lat wybił się na pierwsze miejsce O. Meschler (* 1830, † 1912). Pełnił on w Towarzystwie urząd Mistrza nowicjuszów przez 25 lat. Na tem stanowisku musiał co roku, w t. zw. wielkich, bo miesięcznych rekolekcjach — które każdy nowicjusz jezuicki na początku życia zakonnego odprawia — objaśniać książeczkę „Ćwiczeń" i rozwijać jej krótkie, lapidarne punkta medytacyj w obszerniejsze rozmyślania. Wyborne to były wykłady. O ich dobroci zwiedziano się wkrótce. Na liczne prośby ogłasza je O. Meschler drukiem, wychodzą za jego życia w trzech wydaniach, zostają na kilka języków tłumaczone, ale zawsze „als Manuskript", wyłącznie dla użytku członków Zakonu.

Ruch rekolekcyjny, już przed wojną wcale pokaźny, rośnie coraz bardziej po wojnie. Kodeks kanoniczny uczynił z „Ćwiczeń duchownych" oficjalny niemal środek do budzenia, rozwijania i potęgowania życia wewnętrznego. Nakazane są całemu duchowieństwu, a katolikom świeckim mocno zalecone. Zagranica zwłaszcza, gdy jej idzie o wyrobienie elity katolickiej wśród inteligencji świeckiej, używa tego środka w formie „rekolekcyj zamkniętych" z dużem powodzeniem.

Te racje skłoniły Jezuitów niemieckich, aby z wybornego komentarza O. Meschlera uczynić dobro publiczne, dostępne dla wszystkich. Wydali je więc zeszłego roku u Herdera w 3 tomach. Pierwszy z nich zawiera dosłowny tekst całej książeczki „Ćwiczeń", a obok niego znakomite wyjaśnienia O. Meschlera, będące wybornem wprowadzeniem w to arcydzieło literatury religijnej. Można śmiało powiedzieć, że w tym tomie znajdzie czytelnik wszystkie najbardziej charakterystyczne rysy ascezy św. Ignacego należycie podkreślone i uwydatnione mistrzowską ręką. Dwa następne nieco obszerniejsze tomy trzeba nazwać wielkim zbiorem rozmyślań, atoli rozmyślań nie jakichkolwiek, ale tych, które zawiera książeczka „Ćwiczeń" w swoich 4 „tygodniach". Wszystkie, począwszy od medytacji o celu stworzenia poprzez prawdy wieczne i życie Zbawiciela aż do kontemplacji o miłości bożej, zostały tutaj gruntownie rozwinięte.

O tem wielkiem dziele O. Meschlera trzeba powiedzieć, że jest proste, jasne i gruntowne. Nie trzeba tutaj po wielokroć czytać tego samego zdania, żeby wreszcie odkryć, że zawiera ono prostą rzecz, tylko w zagmatwany sposób wyrażoną. Jest gruntowne, ks. Meschler miał zawsze wstręt do t. zw. „Zuckerwasseraszese". Jest przebogatą kopalnią materjału tak dla osobistych rekolekcyj, jak i dla dawania ich kapłanom, zakonnikom, świeckim. Mogą służyć jako solidny materjał do wykładów, kazań

i prywatnych rozmyślań. Niniejsze dzieło jest niewątpliwie bardzo poważną pozycją w literaturze religijnej wogóle, a wśród komentarzy do Ćwiczeń św. Ignacego jednym z najwybitniejszych.

Ks. J. Andrasz T. J.

L. Pastor: Geschichte der Päpste. Klemens VIII, 1592—1605. Herder, Freiburg in Br. 1927, str. XXII + 804.

Panowanie Klemensa VIII jest dla nas szczególnie interesujące, ponieważ ten papież był od r. 1588 nuncjuszem w Polsce. Wybrany papieżem w r. 1592 miał do przeprowadzenia bardzo wiele trudnych zadań. Właśnie walka religijna we Francji rozgorzała do ostateczności, za Henryka IV uspokaja się po zniszczeniu ekonomicznem całego kraju. W Hiszpanji znowu „arcykatolicki" Filip II dąży nietylko do utrwalenia wpływów nad Kościołem, ale wprost do stworzenia hiszpańskiego narodowego kościoła. Niebezpieczeństwo tureckie na nowo się rozpętało i wisi groźnie nad Europą, i Klemens zabiega usilnie o zawiązanie Ligi antytureckiej. Na Zachodzie znowu w Anglji podnosi się na nowo fala krwawych prześladowań katolicyzmu. Tylko w Belgji, Niemczech i Polsce troska papieża dotyczy restauracji katolickiej, zresztą wszędzie indziej przeciwności i prześladowania.

Nas interesuje najwięcej stosunek Klemensa VIII do Polski. Naprzód omawia Pastor sprawy polsko-szwedzkie, więc podróż Zygmunta do Szwecji, dokąd po smierci swego ojca, Jana, wyprawia się na koronację w r. 1593. Koronowany przez protestanckiego arcybiskupa zbyt mało miał woli i zdecydowania, aby w swe ręce wziąć inicjatywę polityki. Prawda, że przed przyjazdem jeszcze Zygmunta Karol zorganizował akcję dla Zygmunta nieprzychylną i zdecydował się zagarnąć całą władzę, ale gdyby Zygmunt słuchał zdecydowanych rad nuncjusza Malaspiny, innym torem potoczyłyby się sprawy.

Za mało jednak akcentuje autor, że sprawy polskie, niechęć szlachty, zmuszała Zygmunta do połowicznego działania. Tak samo w stosunku Polski do Rzymu może zbyt mała znajomość spraw wewnętrznych polskich się przebija. O ile poznać można z literatury, to informacje swe o wewnętrznych stosunkach polskich czerpie Pastor tylko z relacyj nuncjuszów, a inny materjał rękopiśmienny, nawet opracowany, jest mu obcym.

Druga sprawa, jakiej dotyka autor, to sprawa Dymitra Samozwańca, właściwie tylko początek tej awantury przypada na panowanie Klemensa, który odrazu na pierwszą wieść o ukazaniu się Samozwańca napisał własnoręcznie na raporcie nuncjusza: „drugi Sebastjan" (po śmierci króla portugalskiego Sebastjana w roku 1578 zjawił się fałszywy Sebastjan, sprawiając wiele zamieszania).

Trzecia sprawa ówczesna to unja brzeska. Tutaj idzie autor wiernie za pracami ks. biskupa Likowskiego; wogóle zna literaturę do tego przedmiotu, a nawet polemikę i recenzje, na jakie się nieraz w notatkach powołuje. Tylko dzięki nieznajomości geografji wspomina o biskupie jarosławskim (str. 405), o mieście Pultova, zamiast Pułtusk (str. 405).

Ostatni rozdział poświęca Pastor omówieniu działalności Klemensa VIII jako mecenasa sztuki i nauki. A była ta działalność nadzwyczaj wybitną, jeśli wspomnimy, że to były czasy Baroniusza i Maffei, wielkich historyków, że toczyły się wtedy słynne spory teologiczne *de gratia,* że wtedy żył Tasso, wtedy Giordano Bruno; klementyńskie dekrety, *vulgata biblia,* rozwój misyj zamorskich; wtedy też założono sławną salę Clementina, dokonywano wykopalisk archeologicznych (otwarcie sarkofagu św. Cecylji); rozwój bibljoteki watykańskiej i drukarni — oto działalność Klemensa VIII!

W dodatkach ogłasza Pastor 88 dokumentów, przeważnie korespondencyj, dotychczas niedrukowanych. Dla nas więcej interesującemi byłyby: list do szacha perskiego w sprawie ligi antytureckiej (30.IX 1592, 2.V i 24.II 1601), misja O. Possevino we Francji (Protokoły Congr. s. Inquis. z września 1593), list Zygmunta III z Upsali (8 marca 1594), nuncjusza Malaspino z Upsali (8 marca 1593), list kard. Aldobrandini do Malaspiny (30.IV 1594), nuncjusza Malaspiny „na pełnem morzu" (15.VIII 1594), obszerna bardzo relacja Malaspiny o stosunkach kościelnych i politycznych w Szwecji. Interesującemi mogą być również rachunki dworu papieskiego oraz wykaz skazanych przez rzymską inkwizycję.

Ks. K. Konopka.

Stan. Grabski: Rzym czy Moskwa? Nakł. Księgarni św. Wojciecha, 1927, str. 144.

Henryk Rolicki: Cele i drogi propagandy wywrotowej. Nakł. jak wyżej, 1927, str. 101.

Pierwsza z wymienionych broszur jest najlepszą, jakie dotąd pojawiły się u nas o bolszewiźmie. Jest ona broszurą popularną, ale nie w tem znaczeniu, by była odpowiednia dla „ludu" w jego ogromnych masach, przeczytać ją jednak może oprócz czytelnika z „inteligencji" także każdy inteligentniejszy robotnik i włościanin. Daje bolszewizmu historję i charakterystykę, zestawia go ze światem, zbudowanym na religji chrześcijańskiej i cywilizacji rzymskiej, wskazuje na „forpoczty" bolszewizmu u nas, któremi według autora są: sekciarstwo religijne, rozpasanie obyczajowe i kłótnie partyjne, nawołuje do obrony Polski przed ich rozkładowem działaniem. Z wyjątkiem paru słabych zgrzytów polityczno-partyjnych, cała treść broszury jest utrzymana w duchu katolickim.

Zasługuje też na szerokie rozpowszechnienie. Broszura zapowiada, że pocznie pod redakcją autora wychodzić specjalne czasopismo antybolszewickie.

Nie możemy zato tak bez zastrzeżeń pochwalić i zalecić broszury drugiej. Treścią jest ona pokrewną tamtej, choć nie koncentruje swej uwagi na samym bolszewiźmie, lecz omawia ogólniej prądy wywrotowe w życiu politycznem, społecznem i moralnem. Jako lekarstwo na nie, wskazuje powrót „do etyki rzymsko-katolickiej", „do rzymskich i rzymsko-katolickich pojęć hierarchji". Hasła są dobre, tylko jaką konkretną treść mieszczą? U autora dużo retoryki, ogólników, z pod których przezierają polecenia „nacjonalizmu", włoskiego faszyzmu, rzymskiej ideologji o stosunku jednostki do państwa i t. d. Jeżeli na „nacjonalizm" możnaby się godzić pod warunkiem, że wyraźniej i w zgodzie z nauką katolicką zostanie zdefinjowany, to rzymską ideologję państwa a tem bardziej faszyzm można chwalić tylko z dużemi zastrzeżeniami, których treść można znaleźć w licznych już enuncjacjach Stolicy św. Autor tego nie czyni i dlatego broszura nasuwa obawy, że może uchodzić za propagandę pojęć czy organizacyj niezupełnie harmonizujących z katolicyzmem. A szkoda, bo od publikacyj na tematy aktualne, wychodzących w tak katolickiej firmie wydawniczej, jaką jest księgarnia św. Wojciecha, każdy ma prawo oczekiwać, by ze stanowiska ideologji katolickiej nietylko nie podlegały wyraźnej krytyce, ale nawet wątpliwościom żadnym.

Ks. J. Urban.

Dr. Stan. Piekarski: Wyznania religijne w Polsce. Warszawa, wydawnictwo M. Arcta, 1927, str. VIII + 158.

Do pisania o prawnem stanowisku wyznań religijnych w Polsce nikt bardziej nie mógł czuć się powołanym, jak Dr. Piekarski, który od samego powstania niezależnej Rzeczypospolitej aż do ostatniej chwili zajmował stanowisko Dyrektora Departamentu Wyznań w Ministerstwie Wyznań i Oświecenia Publicznego. Wydał też bardzo pożyteczną książeczkę, na którą złożyły się wykłady, jakie o tym przedmiocie miał w Stowarzyszeniu Urzędników państwowych w Warszawie.

Podaje właściwie analizę prawnego stosunku każdego z istniejących w Polsce wyznań, na podstawie Konstytucji i ustaw szczegółowyeh, które ten stosunek normują. Autorowi nie chodzi o krytykę tych ustaw, o wypowiedzenie swego zdania o tem, jak sprawy wyznaniowe u nas powinnyby być uregulowane, lecz o wniknięcie w ducha i treść ustaw istniejących, by je dać poznać tym, którzy je znać powinni i których obowiązkiem jest ścisłe ich wykonywanie. Mamy więc obszernie omówioną treść Konkordatu z r. 1925, normującego stanowisko prawne katoli-

cyzmu, następnie krócej — ze względu na tymczasowość istniejących przepisów — położenie prawne prawosławia, wyznań ewangelickich, różnych uznanych sekt, żydostwa, islamu i t. d. W dodatku podany jest tekst konkordatu i całego szeregu rozporządzeń rządowych, odnoszących się do jego wykonania.

Książeczka ma znaczenie wybitnie praktyczne i dlatego zasługuje na życzliwe przyjęcie przez urzędników państwowych, księży i wogóle ludzi, interesujących się sprawami religijnemi w Polsce.

Ks. J. U.

Stan. Pawłowski: Mapa Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce. Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa, 1926.

W braku lepszej, trzeba przyjąć z pochwałą tę mapę, która jest pierwszą, uwzględniającą podział administracyjny Kościoła w Polsce, wytworzony przez Konkordat z r. 1925. Powiedzieliśmy „w braku lepszej", bo nawet przy przyjętej podziałce 1 : 1.500.000 można było umieścić znacznie więcej miejscowości i kościołów, aniżeli zrobiono. Szkoda, że jakąś osobną linją nie oznaczono granic diecezyj obrz. grecko-ruskiego, który jest przecież także częścią „Kościoła" (nie obrządku) rzymsko-katolickiego. Możnaby także oznaczyć granice między diecezjami poznańską i gnieźnieńską, chociaż obie podlegają temuż arcypasterzowi. Prosimy autora o mapę większą i dokładniejszą.

Ks. J. U.

Księga Pamiątkowa Zjazdu Katolickiego w Warszawie. Nakładem Gł. Komitetu obchodu. Warszawa, in 8⁰, str. 400.

Wbrew obawom niektórych osób powiodło się Gł. Komitetowi wydać obszerne sprawozdanie z pamiętnego Zjazdu katolickiego, odbytego w dniach 28—30 sierpnia ub. roku w stolicy. Zaopatrzone przedmową J. E. Ks. Kardynała Kakowskiego, podaje ono program i zwięzły opis przygotowawczych prac, a następnie samego obchodu 200-letniej rocznicy kanonizacji św. Stanisława Kostki i złączonego z nim kongresu, oraz pielgrzymki młodzieży polskiej do Rzymu. Najważniejszą wszakże część, nadającą trwałą wartość niniejszemu wydawnictwu, stanowią referaty, wygłoszone zarówno na plenarnych jak sekcyjnych posiedzeniach. Jest ich — poza przemówieniami okolicznościowemi — ponad 30 i obracają się wszystkie dokoła głównego tematu Zjazdu: moralno-religijnego odrodzenia narodu przez podniesienie małżeństwa, rodziny i katolickiego wychowania młodzieży. Referaty te, opracowane starannie przez osoby fachowe, duchowne i świeckie, są nietylko pouczające same w sobie, ale stanowią też cenny zbiór materjałów do artykułów i odczytów dla działaczy katolickich. Całość jest wydana gustownie i ozdobiona ilustracjami niektórych

scen Zjazdu. (Nabyć ją można w Sekretarjacie Generalnym Akcji Katolickiej, Warszawa, ul. Miodowa Nr 17, m. 12; cena 15 zł.).

S. P.

Stielers Handatlas. Wydanie 10, na nowo obrobione pod kierunkiem Prof. Dr. Haack'a Gotha, J. Perthes, 254 map.

Któż nie zna tego atlasu, który już od 100 lat wychodzi i z którym spotykamy się tak często i u nas! Nic więc dziwnego, że gdy rok temu wyszło pierwsze powojenne wydanie, niejeden rad był atlas ten posiadać.

Ale co ten atlas przynosi? Czy my, Polacy, powinniśmy go nabywać. Ukazała się wprawdzie fachowa bardzo recenzja, zwracając uwagę najwięcej może na techniczną stronę tego atlasu. (Polski Przegląd kartograficzny nr. 4, str. 153 i nr. 13—14 str. 139), ale pismo to poza ścisłym kołem uczonych nie jest znane. Otwieramy — naturalnie — naprzód mapę Polski. Ale tutaj odrazu nas dziwi, że dla Polski mamy dwie mapy, jedna „Polen" a druga „Galizien". Istotnie jest to mapa dawnej austrjackiej Galicji, czyli kraju nieistniejącego dzisiaj... A „Polen" jakaż ta Polska! Od wschodu widzimy Polskę, graniczącą, jak należy z Bolszewją, ale od zachodu widzimy granicę dawną prusko-rosyjską, czorwonym kolorem (tylko lekko i nieznacznie bardzo przerwaną linją), biegnącą od Torunia po Kalisz Kościanę. Jest tam wprawdzie koło żarnowieckiego jeziora jakaś zielona linijka, nieznaczna, w której można się domyśleć obecnej polskiej granicy, ale to, co widzimy, to nie jest Polska. To tylko dawne Królestwo Kongresowe bez Wielkopolski, a nawet jakby umyślnie zielony kolor użyty na oznaczenie granic robi wrażenie, że to tylko to samo dawne pod moskalem gniecione królestwo.

Krótko mówiąc niemieccy geografowie zaznaczyli wszędzie dawne granice niemieckie. I to się nazywa atlasem naukowym! Po pokoju wersalskim!

Dziwną też się wydaje naukowa ścisłość niemiecka w traktowaniu polskich nazw: mamy więc „Warschau" zamiast Warszawy, „Lemberg", „Bjelostok", „Wilna" i t. p. Wogóle do słowiańskich nazw ma wydawca jakąś słabość: pewną trudność sprawia mu widać posługiwanie się temi nazwami, jakby chińszczyzną jaką n. p. na mapie 47 (dla krajów czechosłowackich) pisze „Tirnau" zam. Trnava, „Vazsecz" zam. Vazec, „Preszburg" zam. Bratislava, „Altsohl" zam. Zwolen. Wogóle dawne madziarskie lub niemieckie nazwy zamiast słowackich obecnych. A nie można powiedzieć aby nazwy słowiańskie były wydawcy obcemi, bo n. p. w spisie nazw podaje wyraźnie: Poznań (sic) siehe Posen, Wilno s. Wilna, Bydgoszcz s. Bromberg.

Jak to wytłumaczyć? Recenzje niemieckich pism bronią wydawcę w ten sposób: wydawca nie chciał wprowadzać zmian po-

wojennych nigdzie — tylko w Niemczech, gdzie każdą kolej czy drogę podczas wojny zbudowaną uwzględnił, ale w reszcie krajów nie zmieniono niczego, zaznaczając tylko nieco granicę powojenną. Powołują się w tym względzie nawet na jakieś uchwały zjazdu geografów w Lipsku. Naukowo nie jest to ścisłem — no i jakby to wyglądało, gdybyśmy chcieli niemieckie nazwy polonizować.

Niewiadomo już dla jakich racji nie uwzględnił wydawca i nowszych odkryć na Antarktydzie i północnym biegunie, zmiany granic niektórych w Afryce i innych rzeczy. Z tego powodu atlas ten nie jest wiernym, zalecać go nie można. Szkoda, iż tego rodzaju publikacje budzą w umysłach naszych powątpiewanie o solidności niemieckiej nauki, jakby przyćmionej przez myśl odwetu chyba, która nie chce uznać porządku powojennego rzeczy.

Ks. K. Konopka.

Marja Rodziewiczówna: Niedobitowski u bastjonu. Lwów, nakładem Wydawnictwa Polskiego, 1926; str. 173 in 8°.

Jest to 10 obrazków z kresów wschodnich na tle powojennem — obrazków, jakie powinny wejść do historji, podobnie jak książka Szczuckiej czy Kozickiej. — Dwóch żołnierzy polskich wraca do rodzinnego folwarku, z tułaczki wojennej po Syberji czy Murmaniu. Folwark spalony, odbudowują go własnemi rękami. Ale skoro się tylko dowiedziano o ich powrocie, sypią się nakazy płatnicze, podatki nowe i zaległe, a gdy niema czem płacić, sekwestrują ziarno na zasiew przygotowane, biorą ostatnie biurko stare, jakie cudem ochroniła służba od zniszczenia. „Za co oni nas tak prześladują, paniczu — pyta stara dworska sługa. — Dręczył wróg moskal, dręczył niemiec pijawka, dręczył bolszewik szatan, ale dlaczego dręczy każdy z tych nowych polaków? Co my Polsce zawinili? My się o nią modlili, my jej, jak zbawienia wyglądali!" Oto pierwszy obrazek.

Wróciły dzieci, którym gdzieś w Rosji ojciec, właściciel majątku, umarł, matkę w powrocie wywlekli chorą na tyfus z wagonu. Dzieci małe same wracają. Ale od drzwi dworu odpędza ich nowy właściciel, któremu rząd nadał „opuszczony, bezpański" folwark. Gdy do starosty poszli dobrzy ludzie z temi sierotami, ten pyta: „Czy są w posiadaniu aktu zgonu — potrzebujemy papieru" — zresztą termin minął. Sejm Rzpltej, popierając sprawę polszczenia kresów, obdarza żołnierzy ziemią bezpańską... Może pan apelować do głównego urzędu w Warszawie, ale trzeba dołączyć plany majątkowe, akt zejścia rodziców, zaświadczenie urzędu emigracyjnego"... Aż krew się burzy na ten cynizm urzędnika. („Czterech małych Mystkowskich").

A co chłopi miejscowi, ruscy, mówią, patrząc na takie poczynanie polskiej administracji? „Żeby tu był jeden carski urzędnik, albo germaniec z pytką", zaraz byłby porządek. A tak:

„Wełyka Polsza do neba, a durnaja jak treba", mówi poleszuk, patrząc, jak urzędnicy nasi, nasłani niewiadomo skąd, biorą się do rządzenia krajem, nie mając pojęcia o miejscowych stosunkach. („Obywatel K. Suprunik").

Takie to „szkice węglem" ciągną się poprzez całą książeczkę. Szkice charakteryzujące wszystkich na kresach: urzędnika, twardego szlachcica-polaka, chłopa bandytę i księdza, który zachęca do pracy słowy: „nie ten tu zostanie, co popsuł, ale ten, co zbuduje". („Jutrznia").

Czyta się te niepodobne do wiary tragedje kresowe, oparte na faktach autentycznych, jakby fantasmagorje. Dobrze jednak, że ktoś napisał o tej martyrologji, którą niechaj każdy pozna, jeśli o kresach chce rozprawiać, albo na nie jechać i na nich pracować.

Ks. K. K.

Kurs Instrukcyjny Ligi Katolickiej. Warszawie. Nakładem Komitetu Główn. Akcji Kat. w Warszawie 927. Str. 185.

Wzmagający się obecnie u nas ruch na polu akcji katolickiej żąda przedewszystkiem wyszkolenia ludzi, którzy zrozumiawszy jej znaczenie, potrafiliby stać się kierownikami, zdolnymi do porwania i umiejętnego prowadzenia szerokich mas ludności. Celowi temu służył też specjalny Kurs instrukcyjny, urządzony kilka miesięcy temu w Warszawie pod przewodnictwem J. E. ks. kard. Kakowskiego. Zabierały w nim głos osoby duchowne i świeckie, znane przeważnie szerzej z swej działalności, między niemi także biskup częstochowski, ks. T. Kubina. Z dwunastu referatów, wygłoszonych przy tej okazji, poświęcono trzy pierwsze ogólnym zasadom i podstawom Ligi kat., w pozostałych zaś zajęto się szczegółami i podano praktyczne wskazówki, jak organizować poszczególne stany, jaki ma być stosunek inteligencji i duchowieństwa do Ligi, jak zabezpieczyć stronę finansową i t. d. List Pasterski J. E. ks. kard. Kakowskiego, okolicznościowe przemówienia podczas Kursu, oraz kilka gotowych statutów (Ligi kat. warszawskiej, stowarzyszenia mężczyzn, kobiet i młodzieży) uzupełniają całość książki, którą należy polecić wszystkim, interesującym się sprawą Kościoła i Ligi kat. w kraju. Jakkolwiek bowiem Kurs zajmował się przygotowaniem pracowników dla Ligi archidiecezji warszawskiej, a statuty zamieszczone odnoszą się do organizacyj na jej terenie, to jednak podstawowe zasady akcji katolickiej są wszędzie te same, a praktyczne wskazówki, tu podane, rzucają wiele światła i mogą co najmniej stanowić cenny materjał do dyskusji. (Książkę powyższą, w cenie 5 zł., można nabyć w Sekretarjacie Jen. Akcji Kat., Warszawa ul. Miodowa nr. 17 m. 12).

P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Herdera, Freiburg im Breisgau, 1927.

— Kleines Messbuch für die Sonn-und Feiertage. Str. 638 in 16.
Prof. Jakob Schuhmacher: Kirchengeschichte in Zeit und Lebensbildern. Mit 12 Textbildern und 5 Tafeln. Str. 112.
Dr. Sebastian Hahn: Kirchengeschichte. Mit 3 Einschaltbildern und 9 Tafeln. Str. 164.
Alois Schmidt: Katholische Apologetik. Mit einem Titelbild. Str. 100.
Dr. Josef Weingartner: Marienverehrung und religiöse Kultur. Neun kurze Marienpredigten mit einem Titelbild. Str. 67.
Dr. August Schlatterer: Jahrbuch der angewandten Naturwissenchaften. Str. 402.
Josef Gründer: Handbuch zum deutschen Einheitskatechismus. Verlag der Bonifatius = Druckerei, Paderborn, 1927. Str. 367.
— Kleine Schulbibel für das Bistum Breslau mit 53 Textbildern. Str. 0.
Ludovicus Lercher S. J. Institutiones theologie dogmaticae in usum scholar[illegible]. Volumen I. continens libros tres: de vera religione, de Ecclesia Christi, de traditione et Scriptura. Oeniponte, 1927. Typis Feliciani Rauch. Str. 658.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha 1927.

Ks. Biskup Zygmunt Łoziński: Rozważania majowe dla duchowieństwa. Str. 358.
Ks. Antoni Szlagowski: Mowy narodowe. Str. 292.
R. P. Cuthbert: Żywot św. Franciszka z Assyżu. Przekład autoryzowany Anny Szottowej. Str. 408.
Ks. dr. W. Kwiatkowski: Palingeneza. Str. 59.
Stanisław Grabski: Polska czy Rzym. Str. 144.
Maciej Wierzbiński: Wolność. Powieść z czasów odrodzenia Wielkopolski. Str. 498
Marja Czeska-Mączyńska: Dymy. Powieść. Str. 130.
Prof. dr. Edward Lubicz-Niezabitowski: Postacie żywych zwierząt, według własnych zdjęć z natury, dokonanych przeważnie w poznańskim ogrodzie zoologicznym. Zeszyt I.

Nakładem Gebethnera i Wolffa. 1927.

Zygmunt Szweykowski: „Lalka" Bolesława Prusa. Str. 360
Zdzisław Dębicki: Portrety. Str. 324.
Eliza Orzeszkowa: Dwa bieguny. Wydania zbiorowego t. XXIV. Str. 188.
Stanisław Przybyszewski: Mściciel. Dramat w 3 aktach. Str. 73.
Kornel Makuszyński: Ponure igraszki. Str. 284.
Zofja Nałkowska i Marja Jehanne Wielopolska: Księga o przyjaciołach.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1927:

J. J. Rousseau: O umowie społecznej. Bibl. Narodowej — serja II. Nr. 44. Przełożył i opracował Maciej Starzewski. Str. LXIV + 154.
Stanisław Lisiecki: Nauka Platona o prabycie duszy. Str. 111.
Mieczysław Hartleb: Nagrobek Urszulki. Studjum o genezie i budowie Trenów Kochanowskiego. Str. 158.
Witold Krzyżanowski: Ekspanzja kapitału Stanów Zjednoczonych Ameryki północnej. Str. 27.
— Pamiętniki Pawła Popiela (1807—1892) Str. 256.

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności. Kraków, 1927.

— Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akad. Umiejętności. T. XXI. Nr. 3. marzec 1927.

Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres: Classe de philologie, Classe d'histoire et philosophie II partie Juillet-décembre 1925 N⁰ 1—2 A Janvier-février 1927 Serie A: Sciences mathém.

Włodzimierz Kubijowicz: Życie pasterskie w Beskidach magórskich. Prac Komisji Etnograficznej Nr. 2. Str. 64 + 12 ilustr. i 1 mapa.

Jan St. Bystroń: Pieśni ludowe z polskiego Śląska. Z rękopisów zebranych przez ks. Emila Szramka, oraz z rękopisów dawniejszych A. Cinciały i J. Rogera. Zeszyt I. Pieśni balladowe. Str. 97.

Nakładem różnych.

Dr. Stefan Vrtel-Wierczyński: Bibljografja literatury polskiej za rok 1919. Nakł. Ministerstwa W. R. i O. P. Lwów 1926. Str. 164.

Tenże: Rozmowa człowieka ze śmiercią w liter. średn. polskiej i czeskiej. Nakł. Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich, Lwów 1926. Str. 50.

Klemens Jędrzejewski: Pius XI na tle chwili dzisiejszej. Rzecz wygłoszona na akademji papieskiej w Płocku, dnia 11 lutego 1927 r. Nakł. Autora, Płock 1927. Str. 16.

Ks. Charszewski: Z bojów o Żeromskiego. III. Moje bluźnierstwa i nie moje wersalstwa. Nakł. Księgarni Powszechnej, Włocławek 1927. Str. 20 in fol.

— Archiwum historji i filozofji medycyny oraz historji nauk przyrodniczych. Pod redakcją Ad. Wrzoska. Tom VI, zesz. 1. Poznań 1927.

Stanisław Grabski: Kryzys myśli państwowej. Nakł. Księgarni Polskiej, Warszawa 1927. Str. 175.

Ks. Alojzy Majewski P. S. M.: Podróż misyjna do Afryki. Nakł. Księży Pallottynów, Wadowice 1927. Str. 172.

O. Piotr Charles T. J.: Na drodze do przewrotu. Autoryzowany przekład z franc. Nakł. Akadem. Związku Misyjnego, Kraków, 1927. Str. 15.

O. Wł. Szołdrski C. SS. R.: Św. Klemens Hofbauer, Apostoł Warszawy. Nakł. OO. Redemptorystów, Kraków, 1927. Str. 190.

— Kościół Dominikanów i kaplica P. Jezusa w Kościanie. Włocławek. 1927. Str. 104 + 10 ilustracyj.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Faszystowska konstytucja pracy. — Okólnik p. ministra Dobruckiego o polskiej YMCA.

Rzym obchodzi corocznie, 21 kwietnia, rocznicę swego założenia przez legendarnych braci. Faszyzm nadał temu obchodowi charakter narodowego święta, nawiązując teraźniejszość Italji do historji starożytnej Romy. W tym roku obchód urządzony został w sposób szczególnie uroczysty z tego powodu, że połączono z nim ogłoszenie *Carta del Lavoro,* uważanej przez jej twórców za uwieńczenie rewolucji faszystowskiej i zarazem za akt o znaczeniu przełomowem w historji zmian społecznych całego świata.

„Karta pracy", zatwierdzona przez Wielką Radę partji faszystowskiej pod przewodnictwem Mussoliniego, nie jest ustawą w ścisłem znaczeniu tego słowa, nie została ona bowiem ani uchwaloną w swojem brzmieniu przez Izby prawodawcze parlamentu włoskiego, ani ogłoszoną przez króla. Jest ona raczej manifestem rządzącej w kraju partji, częściowo streszczającym to, co w zakresie prawodawstwa społecznego zostało już zrobionem w ostatnich latach, częściowo zapowiadającym dalsze reformy. Że zaś przy obecnym ustroju Włoch wola rządzącej partji, a raczej jej Wodza i dyktatora państwa, Mussoliniego, jest wszechwładną, dlatego manifest partyjny i w danym wypadku można uważać za rodzaj konstytucji ramowej, do której niechybnie dostosowane zostaną szczegółowe ustawy i przepisy, o ile jeszcze w jakimś punkcie są potrzebne.

Ogłoszony akt można więc nazwać „konstytucją" gospodarczo-społeczną o niezmiernej doniosłości, konstytucją, która, jeżeli ją potwierdzi życie, może się stać osią zwrotną stosunku między kapitałem a pracą w całym świecie. Po-

myślana śmiało i oryginalnie, ma ona stworzyć z całego przemysłu kraju jeden spoisty organizm gospodarczy, służący do wzmożenia dobra narodu, jako całości, pod rządami panującej dziś partji politycznej.

Faszystowska karta pracy jest tem oryginalna, że zrywa zarówno z ideologją socjalistyczną, jak i z nauką „klasycznego" liberalizmu gospodarczego. Zrywa z socjalizmem, bo wychodzi z zasady własności prywatnej i podkreśla znaczenie inicjatywy prywatnej dla produkcji; usuwa także możność takiej walki klasowej, któraby się wyrażała w zaprzestaniu pracy ze szkodą wytwórczości krajowej. Ale odwraca się także od ideologji liberalnej, przyznając państwu prawo daleko idącej ingerencji w stosunki między kapitałem i pracą, organizując klasę pracującą w związki zawodowe, wprowadzając przymusowo zasadę kontraktów zbiorowych, zapewniając pracującym prawo wglądu w organizację wytwórczości i udział w jej zyskach, narówni z innym czynnikiem produkcji — kapitałem. Komunizm ze swego stanowiska nazwie zapewne ten system nową odmianą kapitalizmu, zaś zwolennicy dawnej szkoły liberalnej nazwą go zakapturzonym socjalizmem; w gruncie rzeczy nie jest on ani jednym, ani drugim. Jest śmiałą próbą syntezy tych pierwiastków dodatnich, jakie się znajdują i w jednej i w drugiej z dwóch przeciwległych sobie ideologij i jest negacją pierwiastków innych, które w jednej z owych ideologij są utopijne, a w drugiej — niesprawiedliwe.

W ten sposób swoją treścią faszystowska „karta pracy" najbardziej się zbliża do społecznej ideologji, rozwijanej w szkołach katolickich, a znajdującej najpełniejszy swój wyraz w encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum*. Niewiadomo czy jej redaktorzy świadomie wzorowali się na encyklice Wielkiego Papieża, gdyż w samym tekście karty niema żadnej co do tego aluzji. Do tych samych wniosków, które z nauki kościelnej wyprowadzał przed 36 laty Papież robotników, mogły faszystów doprowadzić doświadczenia życia społecznego w ostatnich dziesiątkach lat: z jednej strony pozostawianie spraw gospodarczych wolnej grze interesów sprzecznych, co zrodziło jako reakcję teorje socjalistyczne, z drugiej strony anarchja i upadek ekonomiczny, jakich przedsmak miały Włochy w epoce „socjalizowania" produkcji przez elementy komunistyczne w przeddzień dojścia do władzy faszystów. Bądź co bądź jest to zasługą partji niemałą, że z doświadczeń życiowych wyciągnęła odpowiednie konsekwencje i postanowiła je w czyn wcielić, chwałą zaś ideologji katolickiej pozostanie to, że ona na tak długo uprzedziła w swych wywodach i wskazaniach ogłaszane dziś normy prawne.

Rozbiór szczegółowy i ocenę społecznego prawodawstwa Włoch dzisiejszych odkładamy na później. Ułatwi nam je zapewne praca, jaką w formie memorjału dla Mussoliniego sporządził p. Bottai, podsekretarz w min. korporacyj. Memorjał ten, zapowiadany przez pisma włoskie, ma być obszernym komentarzem do „karty pracy" i wogóle do prawodawstwa społecznego i gospodarczego i ma być przetłumaczony na różne obce języki. Tutaj, w „Sprawach Kościoła" ograniczamy się do tych kilku ogólnych uwag. Nowe prawodawstwo włoskie usiłuje wskrzesić — tylko w formach dostosowanych do potrzeb nowych — w postaci jednolitych związków zawodowych społeczną organizację średniowiecza, którą niebacznie zburzyła Wielka Rewolucja w imię wolności i równości jednostek. Organizację produkcji opiera na solidarności, jaka — w przeciwieństwie do teorji marksowskiej — winna cechować wzajemny stosunek obydwóch czynników wytwórczości: kapitału i pracy. Tej ostatniej zapewnia równorzędność z kapitałem, dopuszczając związki zawodowe do wglądu w warunki wytwórczości. Z drugiej strony nie dopuszcza teroru i anarchji ze strony tychże związków, w postaci strejków, poddając mogące wynikać spory sądowi korporacyj, do których wchodzą przedstawiciele stron obu, a w razie konieczności — interwencji państwa. Uwzględnia momenty etyczne pracy, mówiąc o potrzebie jej doskonalenia; pamięta o duchowych i kulturalnych potrzebach pracujących, zapewniając im wypoczynek tygodniowy i t. d. To są momenty, które z katolickiego punktu widzenia zasługują tylko na uznanie. „Karta pracy" świeci jeszcze pewnemi brakami: tak, n. p., pozostawia otwartą kwestję długości dnia roboczego, sprawę ubezpieczeń społecznych podnosi tylko w formie obietnicy, która zresztą — można być tego pewnym — rychło będzie spełniona.

Co do pewnych konkretnych zagadnień społecznych i gospodarczych wyczuwa się w polityce faszyzmu pewne ścieranie się jeszcze opinij. Tak, n. p., „karta pracy", odczytana 21 kwietnia, głosiła w art. 13: „Skutki kryzysów w produkcji i wahań monetarnych powinny być rozłożone zarówno na wszystkie czynniki produkcji", a w tekście ogłoszonym w *Gazetta Ufficiale* z dnia 30 kwietnia cały ten ustęp został opuszczony. Domyśleć się można dlaczego. Widocznie przeciwko zrzucaniu części skutków kryzysów gospodarczych i finansowych na barki robotników, którzy najmniej są takim kryzysom winni, zaprotestowały organizacje robotnicze. Ale czy przeciwko uwolnieniu robotników od ponoszenia tych skutków nie zaprotestuje obecnie ze swej strony kapitał, jeżeli przyjętą zostanie zasada wglądu robotniczych organizacyj w prowadzenie produkcji i podziału

zysków? *Gazetta Ufficiale* wprowadza pewne zmiany także do art. 6 i 14 pierwotnej redakcji „karty pracy", a niewiadomo, czy na tych zmianach już koniec.

W każdym razie „karta pracy" naogół została przyjęta życzliwie przez świat robotniczy, jako dająca robotnikom duże prawa i korzyści, nieco mniej życzliwie przez właścicieli przedsiębiorstw, chociaż i ci muszą czuć wdzięczność dla faszyzmu za uratowanie produkcji od katastrofy, jaką gotowali jej komuniści kilka lat temu i za odwrócenie zmory strejków, zawsze wprowadzającej czynnik niepewności w stosunki i kalkulacje gospodarcze. Katolicy zapewne poprą nowe prawodawstwo gorąco. Już w tym roku z okazji rocznicy encykliki *Rerum novarum* duchowieństwo i organizacje katolickie Wiecznego Miasta zostały wezwane, aby współdziałały przy wprowadzeniu w życie nowego prawodawstwa i usiłowały je przepoić doreszty duchem nauki chrześcijańskiej.

Bo powiedzmy, nakoniec, że zasady „karty pracy", jakkolwiek mają tyle punktów stycznych z ideologją społeczną katolicką, nie są przecież ze stanowiska tejże ideologji bez zarzutu. Teoretycznie za bardzo uwypuklają zaraz w art. 1. nacjonalistyczną teorję o państwie, które utożsamiają z systemem faszystowskim. W artykułach bardziej praktycznych przeprowadzają zasadę dyktatury partyjnej i nawet korzyści materjalnej członków partji, gdy, naprz., na przedsiębiorców wkładają obowiązek dawania pierwszeństwa przy werbowaniu do pracy — robotnikom należącym do rządowej partji. Możnaby taką zasadę zakwestjonować ze stanowiska moralności i wyższego dobra samejże partji. Państwo uważa „Karta pracy" za jeden organizm gospodarczy, ale utożsamia je bez reszty z „narodem włoskim". Nie razi to może w kraju,, gdzie obce narodowości stanowią prawdziwą *quantité négligeable*, ale jak taką zasadę usprawiedliwić i jak w praktyce przeprowadzić w krajach o ludności mocno niejednolitej pod względem narodowościowym? W tych i innych może jeszcze szczegółach prawodawstwo społeczne i gospodarcze Włoch faszystowskich wymaga pewnej rewizji i udoskonaleń, które może zdoła wprowadzić do niego katolicyzm włoski. Inne kraje, nie wyłączając Polski, śledzić powinny pilnie dalszy rozwój tego prawodawstwa i patrzeć na jego praktyczne owoce. Dotąd Rosja Sowiecka popisywała się przed światem śmiałą próbą przebudowy gospodarczej, — i egzamin wypadł marnie. Teraz kolej na popis Włoch faszystowskich, którym życzyć należy lepszego wyniku egzaminu.

W zeszycie poprzednim omówiliśmy obszernie wystąpienie naszego episkopatu w sprawie polskiej YMCA. Społeczeństwo katolickie miało prawo spodziewać się, że polscy kierownicy tej instytucji dołożą wszelkich starań, by dostarczyć władzom kościelnym wszelkich rękojmi, że kierunek religijny Imki w Polsce przystosuje się do wymagań religji katolickiej. Zanim to nastąpi, dla dobrych katolików pozostają miarodajnemi przestrogi Stolicy św. i naszych Pasterzy i ci z pomiędzy kierowników Imki, którzy należą do Kościoła katolickiego nie z imienia tylko, są chyba w sumieniu obowiązani nie czynić nic, coby zachęcało społeczeństwo katolickie a zwłaszcza młodzież do lekceważenia i ignorowania przestróg Kościoła.

Niestety, dotąd nie słychać o żadnym kroku „katolickich" kierowników Imki, któryby zmierzał do likwidacji przykrego dyssonansu. Owszem sprawa się skomplikowała wskutek wkroczenia czynnika nowego, przedstawiciela rządu w osobie p. ministra W. R. i O. P. Dobruckiego. Mianowicie pod datą 28 kwietnia został skierowany do kuratorów okręgów szkolnych okólnik ministerjalny, polecający, by władze szkolne nie czyniły młodzieży szkolnej przeszkód w korzystaniu z urządzeń Imki, jej kursów, wykładów — w charakterze „uczestników" nie członków — owszem, by dyrekcje szkół i nauczycielstwo zainteresowało się więcej polską Imką, wniknęło w jej ducha, co ma służyć do wyrobienia sobie „jasnego i objektywnego sądu" o działalności tej instytucji.

Okólnik ministerjalny, tak życzliwy polskiej YMCA, a zupełnie ignorujący głosy księży biskupów o tej instytucji, postawił w prawdziwie trudne położenie naturalnych duchowych opiekunów katolickiej młodzieży szkolnej, księży prefektów. Ci przecież, już chociażby na zasadzie § 8 rozporządzenia tegoż ministerstwa z dnia 9 grudnia 1926 r., są nietylko nauczycielami, ale w zakresie życia szkolnego duszpasterzami młodzieży szkolnej. „Ich szczególnym obowiązkiem jest czuwać nad życiem religijnem i nad wychowaniem moralnem młodzieży". Oczywista rzecz, że skoro kompetentne władze kościelne, nawet władza najwyższa Stolicy Świętej, przestrzegły przed ideologją Imki, jako szkodliwą dla wychowania katolickiego, obowiązkiem księży prefektów jest także przestrzegać powierzoną im młodzież przed uczęszczaniem do Imki, co najmniej na te wykłady, odczyty, które dotykać mogą zagadnień religijnych czy moralnych. I oto, spełniając ten swój kapłański i wychowawczy obowiązek, należący do ich kompetencji w myśl okólnika p. wicepremjera rządu Bartla, wchodzą w kolizję z nowym okólnikiem p. ministra Dobruckiego, który poleca nauczycielstwu

ułatwienie młodzieży uczęszczania do Imki. Nic dziwnego, że postawieni w tak dwuznacznej sytuacji księża prefekci warszawscy czuli się zmuszonymi ogłosić oświadczenie, że dla nich miarodajnym w poglądach na Imkę jest sąd Kościoła, a jeden z zasłużonych kapłanów doszedł nawet do przekonania, że w sytuacji, w jakiej katechetę katolickiego stawia najnowsze rozporządzenie ministerjalne, trudno księdzu nosić odznaczenie ze strony rządu, którego przedstawiciel tak rozmija się z przestrogami Kościoła w sprawie religijnego wychowania młodzieży. Może to czyn zbyt gorący, ale uczucie, z jakiego wypłynął, zasługuje na wyrozumienie.

Trzeba także wyciągnąć wnioski praktyczne. Nie wiemy, czy nasi księża biskupi już zajęli określone stanowisko wobec okólnika p. Dobruckiego. Wiemy natomiast, że młodzież szkolna katolicka z wiedzą władz szkolnych w pełni zaczyna korzystać z urządzeń Imki. Może nie będzie szkody, jeżeli to korzystanie ograniczy się do gimnastyki i pływania, chociaż i w tym razie niejakie niebezpieczeństwo nie jest wykluczone, bo młodzież zachęci się także do poddania się pod dalsze wpływy wychowawców z Imki. Gorzej, jeśli władze szkolne forytować będą udział chłopców i dziewcząt katolickich w słuchaniu odczytów w Imce, korzystanie z jej bibljotek i t. d., bo wtedy sprzeczność z przestrogami władz kościelnych będzie widoczna. Wtedy władze szkolne zasłużyłyby na zarzut, że pozytywnie i wprost przykładają rękę do podkopywania w oczach młodzieży Kościoła i jego kierownictwa religijnego. Przypuszczamy, że te władze niedość sobie zdają sprawę jak destrukcyjną byłaby taka robota i jak niezgodną nawet z konstytucją polską (art. 130), konkordatem ze Stolicą świętą (art. 13) i z okólnikiem tak poprawnym p. dra Bartla.

Kończymy nowym gorącym apelem do „katolickich" kierowników Imki: Połóżcie, Panowie, koniec temu gorszącemu widowisku. W waszej to mocy!

Już po złożeniu niniejszych „Spraw Kościoła" nadeszła wiadomość, że na tajnym konsystorzu papieskim, 28 maja, Prymas Polski, ks. Arcybiskup gnieźnieński i poznański, Dr. A. Hlond, został mianowany kardynałem Św. Rzymskiego Kościoła.

Nowemu Purpuratowi i nasza Redakcja składa należne homagjum i życzenia serdeczne: ad multos annos!

Ks. Jan Urban T. J.

IV Zjazd Związku Zakładów Teologicznych w Polsce.

W listopadzie 1921 r. na pierwszym Zjeździe we Włocławku, dzięki inicjatywie Ks. Prof. Borowskiego, rektora Seminarjum duchownego we Włocławku, powstał Związek Zakładów Teologicznych w Polsce pod wezwaniem św. Jana Kantego. Za główny cel wytknął sobie: wspomaganie się wzajemne członków w sprawach, dotyczących wykształcenia i wychowania możliwie jednolitego młodzieży duchownej, popieranie i rozwijanie nauk kościelnych, pielęgnowanie ducha kapłańskiego oraz wzajemnej łączności, staranie się o zabezpieczenie materjalnego bytu profesorów i wychowanków. Jednym z głównych środków do osiągnięcia tego celu są wspólne zjazdy, z których drugi odbył się w Lublinie w lipcu 1923 r., trzeci w Łomży w kwietniu 1925 r., czwarty zaś świeżo w Kielcach w dniach 20—22 kwietnia 1927 r. Wydano już trzy „Pamiętniki" zjazdowe, z których dowiadujemy się, o czem radzono na zjazdach, a także o nadzwyczaj pomyślnym rozwoju organizacji. Podczas gdy w I Zjeździe wzięło udział 26 przedstawicieli 15 seminarjów duchownych, w Zjeździe drugim uczestniczyło już 47 członków Związku z 17 zakładów teologicznych w Polsce, na trzeci, mimo niewygodnej komunikacji kolejowej, przybyło 56 członków Związku, przedstawiających 21 zakładów, na czwarty zaś zjazd w Kielcach stawiło się 71 przedstawicieli 25 środowisk Związku, który liczy 10 biskupów i 221 członków.

Organizacją IV Zjazdu zajął się bardzo umiejętnie dotychczasowy Zarząd Związku, zwłaszcza jego prezes, ks. prałat Dr. Piotr Kremer, prof. Uniwersytetu lubelskiego, oraz sekretarz Związku, ks. prof. W. Korniłowicz. Zawczasu otrzymali członkowie Związku zaproszenia wraz z dokładnym drukowanym programem posiedzeń i referatów. Protektorat nad Zjazdem objął ks. biskup Łosiński, który chciał tym Zjazdem uświetnić 200 rocznicę założenia Seminarjum kieleckiego. Zaszczycił też swą obecnością wszystkie posiedzenia plenarne, a niezrównaną uprzejmością pociągał wszystkich ku sobie. Podejmowali przybyłych delegatów nadzwyczaj gościnnie a bezinteresownie: rektor seminarjum kieleckiego, ks. prałat W. Niemierowski i wicerektor, ks. prof. Pawłowski. Obradom przewodniczył ks. prałat Borowski z Włocławka. Nie brakło na nich przestawicieli Wydziałów teologicznych Warszawy i Lwowa oraz studjów zakonnych OO. Dominikanów, Jezuitów i Misjonarzy.

20 kwietnia po Mszy św., odprawionej przez ks. biskupa Łosińskiego, na intencję Zjazdu, odbyło się w sali teologicznej posiedzenie inauguracyjne, na którem po zwyczajnych powitaniach, odczytaniu listów i telegramów przeważnie od ks. biskupów, błogosławiących Zjazdowi i solidaryzujących się z nim, nastąpiły trzy wykłady programowe, około których skupiła się cała praca tegorocznego Zjazdu. Za cel bowiem wytknięto sobie tego

roku dążność do ujednolicenia programu studjów filozoficzno-teologicznych na naszych wyższych uczelniach i w seminarjach duchownych. Znaną jest bowiem rzeczą, że inny program i inne pod tym względem wymagania miały seminarja czy wydziały teologiczne w różnych byłych zaborach. Dziś chodzi episkopatowi polskiemu o porozumienie wzajemne i pod tym względem. To też ks. H. Betto, rektor seminarjum duchownego w Łomży, mówił o organizacji studjów filozoficzno-teologicznych w seminarjach duchownych b. zaboru rosyjskiego, ks. Dr. Kwolek prof. Instytutu teologicznego w Przemyślu, w pięknem ujęciu historycznem przedstawił stan studjów filozoficzno-teologicznych w seminarjach duchownych b. zaboru austrjackiego, a ks. Dr. Kowalski, prof. Pisma św. w Sem. duch. w Poznaniu, przedłożył, w zastępstwie ks. Dra Karłowskiego, referat tegoż o studjach obecnych w Sem. duch. w Poznaniu. Uzupełnił go uwagami o studjach w Sem. duch. w Pelplinie delegat tamtejszy, Ks. Dr. Glemma. Okazało się, że różnice w programach różnych seminarjów są o wiele większe, niż mniemano powszechnie dotychczas.

Wynikło stąd tem żywsze zajęcie się pracą sekcyjną na posiedzeniach popołudniowych. Na sekcji biblijnej referował Ks. prof. Zawistowski z Lublina o metodzie nauczania Pisma św. w seminarjach, na sekcji dogmatyczno-apologetycznej mówił Ks. Dr. K. Kowalski z Poznania o stosowaniu Summy teologicznej św. Tomasza i całego jego systemu do nauk filozoficzno-teologicznych w seminarjach, podczas gdy ks. Chmielewski z Łucka omawiał stosunek profesora dogmatyki do systemów teologicznych wogóle. Sekcja prawno-kanoniczna dyskutowała nad ujednoliceniem nauczania prawa kanonicznego w seminarjach, sekcja historji Kościoła, pod przewodnictwem Ks. biskupa Godlewskiego, wysłuchała i poddała dyskusji referat Ks. prof. Skibniewskiego T. J. z Lublina o warunkach pracy nad historją Kościoła, przyczem zwróciła uwagę na konieczność opracowania udziału duchowieństwa polskiego w powstaniu z 1830 roku wobec zbliżającej się setnej rocznicy tego tak ważnego w dziejach naszych wydarzenia. W sekcji homiletyczno-patrologicznej referował Ks. prałat Pilch z Kielc, wyniki swej ankiety, dotyczącej programu i metody nauczania homiletyki w naszych seminarjach; na sekcji filozoficznej omawiano na tle referatu Ks. Dra Chojnackiego z Warszawy sprawę nauczania psychologji doświadczalnej, a na tle referatu Ks. Dra Pastuszki z Sandomierza sprawę studjów filozoficznych wogóle; na sekcji społecznej referował wyniki swej ankiety o wykładzie socjologji w seminarjach Ks. prof. Dr. A. Szymański z Lublina. Miała też swe posiedzenie organizacyjne sekcja ascetyczna pod przewodnictwem Ks. Dra. Szurka ze Lwowa, a postanowiono powołać do życia w łonie Związku jeszcze dwie sekcje: liturgiczną i pasterską.

Z wynikami obrad sekcyj zapoznali się członkowie Zjazdu w drugim dniu, w którym na rannem posiedzeniu referował Ks. prof. Żukowski z Przemyśla, jak sobie przedstawia plan jednolity dla wszystkich seminarjów w Polsce pod względem studjów teologicznych, a Ks. Dr. Pastuszka, jakim powinien być plan studjów filozoficznych w tychże zakładach. Uzupełnił ich wywody i referaty poprzedniego dnia, ilustrowane drukowanemi prospektami, Ks. Wasilewski, rektor seminarjum w Pińsku. Wywiązała się nad tem piekącem zagadnieniem bardzo żywa dyskusja, ujęta przez przewodniczącego w następujące punkta: 1. miejsce nauk praktycznych w całokształcie studjów seminaryjnych; 2. kolejność przedmiotów; 3. przedmioty poszczególne; 4. ilość godzin na poszczególne przedmioty i wogóle; 5. ilość profesorów i liczba ich godzin; 6. odpytywanie uczniów, colloquia, egzamina; 7. seminarjum filozoficzne; 8. wykłady nadobowiązkowe; 9. język wykładowy i sprawa podręczników. — Ponieważ w zasadzie przeprowadzili już biskupi w Polsce okres pięcioletni studjów seminaryjnych dla alumnów po ukończonej maturze gimnazjalnej, Płock i Wilno nawet sześć lat, przeto ogólnie przeważało zdanie, że na filozofję należy poświęcić całe dwa lata z poważnem uwzględnieniem historji filozofji, a na studja teologiczne trzy lata, przyczem jednak już w pierwszych dwóch latach filozoficznych można umieścić przedmioty lżejsze, przygotowujące wprost do teologji. O ile jednak chodzi o dalsze kwestje, nie można ich było omówić, a tem mniej rozstrzygnąć w szczegółach. Postanowiono zatem wybrać osobną komisję, która ma opracować jednolity program seminaryjnych studjów filozoficzno-teologicznych w Polsce, uwzględniając prace i życzenia poszczególnych sekcyj Związku i poszczególnych seminarjów. W każdym razie Zjazd ten i żywa wymiana myśli posunęły tę sprawę znacznie naprzód, a przedewszystkiem uprzytomniły obecnym trudność i delikatność tego problemu.

Z innych referatów zasługuje na uwagę życiowo ujęty wykład Ks. prof. Pilcha o oddziaływaniu zakładów teologicznych na kler i społeczeństwo, zwłaszcza przez urządzanie kursów filozoficzno-teologicznych i pasterskich dla duchowieństwa parafjalnego i inteligencji świeckiej, referat Ks. Dra Kalinowskiego z Warszawy o niebezpieczeństwie zbytniego intelektualizmu u kleryków, a także dwa referaty Ks. prałata Rokosznego z Radomia o stosunku kleryków do Pisma św. i o przygotowywaniu prac monograficznych o naszych seminarjach. Zjazd zakończył się 22 kwietnia przedpołudniem sprawozdaniem z działalności Związku, złożonem przez składającego urząd swój dotychczasowego prezesa, Ks. prof. Kremera, i wyborem nowego Zarządu, do którego weszli: Ks. Dr. Pilch z Kielc, jako prezes, Ks. prałat Szurek ze Lwowa, jako wiceprezes, Ks. prof. Dworak z Kielc, jako sekretarz, Ks. prof. Klepacz z Kielc, jako skarbnik, Ks. prałat Kremer, jako członek zarządu i Ks. prof. Sonik z Kielc oraz Choromański z Warszawy, jako zastępcy.

Wiele miast zapraszało Związek na przyszły Zjazd do siebie. Przemawiali w tym względzie w imieniu swych biskupów, Ks. prof. Lisowski ze Lwowa, Ks. rektor Jasiński z Łodzi, Ks. kanonik Lubianiec z Wilna, Ks. prof. Kowalski z Poznania. Już zgodzono się na Lwów. Ponieważ jednak Polskie Towarzystwo teologiczne przygotowuje swój pierwszy Zjazd na koniec czerwca 1928 roku właśnie we Lwowie, przeto przyjęto zaproszenie J. E. Ks. prymasa Hlonda na r. 1929 do Poznania. Zjazd zamknęła przemowa Ks. biskupa Łosińskiego oraz uroczyste *Te Deum* w kaplicy. Wyjeżdżaliśmy z Kielc pełni wrażeń najmilszych, wzmocnieni w bratniej miłości, zachęceni do dalszej pracy nad coraz gruntowniejszem wykształceniem i wychowywaniem polskiego kleru tak świeckiego jak i zakonnego na większą chwałę Boga i dobro dusz, a przez to i na pożytek Polski. *Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.*

Z życia organizacyjnego młodzieży pozaszkolnej.

Dziś, kiedy coraz częściej bywamy świadkami zlotów przedstawicieli różnych stowarzyszeń naszej młodzieży, interesującą będzie rzeczą zapoznać się bliżej z najsilniejszą jej organizacją, jaką jest Zjednoczenie Młodzieży Polskiej. Wydane po raz pierwszy sprawozdanie i osobna broszurka o ustroju i działalności Zjednoczenia odsłaniają przed nami obraz pracy, dokonanej tu w ciągu kilku ostatnich lat oraz dzisiejszy jej stan.

Przedewszystkiem zaznaczyć należy, że organizacja ta obejmuje wyłącznie młodzież pozaszkolną, t. j. rolniczą, robotniczą, rzemieślniczą, kupiecką i biurową, w wieku od 14—25 lat; starsi mogą być tylko członkami wspierającymi, honorowymi lub senjorami. Pewne kategorje tej młodzieży posiadały już przed wojną gdzie niegdzie swe organizacje; w Poznańskiem istniały one jeszcze w ubiegłym wieku, na Śląsku Ciesz. poczęto je tworzyć w r. 1906, w Warszawie od roku 1905 zakładano Koła Młodzieży Wiejskiej i t. d. Bardziej systematyczna praca, zmierzająca do połączenia rozrzuconych po kraju związków i oparcia ich na jednolitych, nowożytnych podstawach organizacyjnych, rozwinęła się jednak dopiero w r. 1919. Dzięki inicjatywie związków poznańskich odbył się w lutym tegoż roku pierwszy ogólno-polski zjazd, na którym założono centralę dla organizacyj młodzieży pozaszkolnej, pod nazwą „Zjednoczenie Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej", z siedzibą w Poznaniu (ul. Pocztowa nr. 14); kieruje ona całym ruchem, a na czele jej stoją obecnie ks. Walerjan Adamski i ks. L. Bilko.

Ustrój Zjednoczenia jest federalistyczny, a więc obmyślany bardzo szczęśliwie, pozostawiając bowiem autonomję poszczególnym stopniom, omija tem samem drażliwe strony systemu centralistycznego. Najniższym stopniem jest tu organizacja lokalna „Stowarzyszenie", podwójna zawsze, męska i żeńska (koedukacji się nie uznaje). Przez zebrania, wykłady, kółka, kursa, o ile to

jest możliwe, we własnym domu, dąży ono do wszechstronnego wychowania i wykształcenia młodzieży pod względem religijno-moralnym, oświatowym, fizycznym, zawodowym, gospodarczym. Naczelną jego władzą jest zebranie walne wszystkich członków, które wybiera z siebie komitet wykonawczy; kierownictwo doradcze i prawne spoczywa w ręku patronatu, złożonego z osób starszych. Stowarzyszenia, istniejące na pewnym terenie (diecezji, województwa), łączą się w „Związek", który zapomocą stałego biura ze stałymi pracownikami, wizytacyj, zjazdów i kursów czuwa nad spełnianiem obowiązków przez poszczególne Stowarzyszenia, załatwia wspólne ich sprawy i pomaga w pracy. Wszystkie wreszcie Związki na obszarze Rzeczypospolitej są członkami centralnej organizacji „Zjednoczenia Młodzieży Polskiej"; najwyższą władzę nadzorczą i ustawodawczą stanowi Rada Naczelna, złożona z przedstawicieli wszystkich Związków, która stałe kierownictwo spraw powierza wybranemu przez siebie Zarządowi, jako władzy administracyjnej. Dziś zjednoczenie obejmuje 23 Związki (męskie i żeńskie) w różnych stronach kraju, a w nich około 1000 Stowarzyszeń i do stu tysięcy członków (z tego około 60% młodzieży męskiej).

Finansowa strona organizacji oparta jest na zasadzie samowystarczalności, wkładki a gdzie niegdzie przedsiębiorstwa stanowią główne źródła dochodu; subwencje są przeważnie prywatne, częściowo kościelne a państwowe w drobnej tylko mierze. Najważniejszem przedsiębiorstwem Zjednoczenia jest założona w roku 1920 własna drukarnia i księgarnia p. n. „Spółka Akcyjna Ostoja" (Poznań, ul. Pocztowa nr. 15); przysparza ona funduszów dla prowadzenia akcji, a zarazem dostarcza potrzebnych druków, broszur i czasopism. Produkcja jej rozwija się coraz lepiej, samych czasopism miesięcznych wydaje się tu cztery: „Kierownik stowarzyszeń młodzieży" (1.900 egz.), „Przyjaciel młodzieży" (męskiej; 15.000 egz.), „Młoda Polka" (dla młodzieży żeńskiej; 13.000 egz.) i „Mały światek" dla dzieci (9.000 egz.).

Organizacja ta, dzięki swemu apolitycznemu charakterowi i trosce o wszechstronne wyrobienie młodzieży zasługuje na ogólne poparcie. Stan jej obecny byłby bezwątpienia świetniejszy, gdyby na przeszkodzie nie stała mała liczba osób, przygotowanych fachowo i oddanych duszą takiej pracy, oraz brak funduszów, koniecznych do urządzenia kursów, objazdów, utrzymania współpracowników i t. d. Trudności te nie zrażają jednak kierowników, którzy wolą pracować powoli, ale systematycznie i gruntownie, a liczą słusznie, że akcja ich spotka się z należnem uznaniem społeczeństwa, z jego moralną i finansową pomocą.

Ks. S. P.

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

Druk ukończono 1 czerwca 1927 r.

Spis rzeczy tomu 174.

Artykuły.

Str.

M. Paciorkiewicz: Poezja w życiu św. Franciszka z Assyżu 3

Wł. Massalski: Ekspanzja islamu w świetle nowych poglądów 20

A. Zahorska: Paweł Claudel i jego dzieło 36

T. Karyłowski: Pochodzenie hymnu „Te Deum" 59

A. Kwiatkowski; Profanacja zwłok bł. Andrzeja Bobola w świetle dokumentów 1919—1922 (Dokończenie) 74

Dr. Z. Ciechanowska: Prace historyczno-literackie w r. 1926 . . . . . 89, 231, 335

J. Urban: Nasz stosunek do socjalizmu 145, 314

T. Estreicher: Z dziejów alchemji 163

St. Podoleński: W kwestji nowego prawa małżeńskiego w Polsce. 186

Dr. E. Reicher: O. Rafał Kalinowski. Szkic biograficzny . 205

Józef Kallenbach: Genjuszowi Poezji 273

T. Karyłowski: Witaj! 278

Prof. Dr. Feliks Koneczny: Prawa przyrody a ducha . 285

Ks. Dr. H. Cichowski: Początki odszczepieństwa wschodniego. 303

Wiktor Hahn: Kazimierz i Jan Machniccy. 341

Przegląd piśmiennictwa.

Handelsmann Marceli: Francja i Polska 1795—1845. Studja nad dziejami myśli politycznej, rozwój narodowości nowoczesnej, t. II. (K. Konopka) 118

Czołowski A. i Janusz B.: Przeszłość i zabytki województwa tarnopolskiego. Z 160 ilustracjami i kartą zabytków. (K. Konopka) 119

Dr. Marjan Seyda: Polska na przełomie dziejów. Fakty i dokumenty. Od wybuchu wojny do zbrojnego wystąpienia Stanów Zjednoczonych. (K. Konopka). 120

Ks. Bron. Gładysz: Ks. Maciej Sarbiewski a reforma hymnów brewjarzowych za czasów Urbana VIII. (K. Konopka) 121
Ks. Aleksander Bastrzykowski: Monografja historyczna parafji Jankowice kościelne Sandomierskie. (J. Rostworowski) 122
Stanisław Wędkiewicz: Dyktator. Uwagi na marginesie współczesnej publicystyki francuskiej. (S. B.) 123
Monografje artystyczne — pod redakcją M. Tretera. (S. B.) . 124
Prof. Dr. Leon Wachholz: O zaburzeniach umysłowych u dzieci i młodzieży. Podręcznik dla rodziców, wychowawców i nauczycieli. (St. Podoleński) 125
Władysław Mickiewicz: Moja Matka. (T. Karyłowski) . . 126
Mieczysław Brahmer: Petrarkizm w poezji polskiej XVI w. (T. Karyłowski) 126
Zgoda Narodów. Miesięcznik poświęcony propagandzie i organizacji pokoju. (J. Rostworowski) 127
Ks. Biskup Dr. Teodor Kubina: Cud wiary i polskości w Ameryce. (J. Rostworowski) 249
Dr. Karl Künstle: Ikonographie der Heiligen mit 284 Bildern. (St. Bednarski) 250
Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Peregrynacja do Ziemi św. 1582—1584. Wydał Jan Czubek, jako część II Tomu XV Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. (St. Bednarski) 251
Ks. Dr. Al. Pechnik: Zarys filozofji historji. (Fr. Kwiatkowski) 253
Ks. Ks. Staich-Obuchowicz: Nauki majowe o Królowej Korony Polskiej. (J. Godaczewski) 254
Polski Przewodnik Katolicki, staraniem Kat. Towarzystwa Wydawniczego, pod redakcją Adama L. Szymańskiego. Rocznik I, r. 1927. (S. P.) 255
Dr. Bogdan Suchodolski: Kochaj życie — bądź dzielny. (J. G.) 256
Dr. Paul Wilhelm Keppler: Wasser aus dem Felsen. I. B. — Anton Worlitscheck: Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. (J. G.) 257
Z nowszych powieści. Piotr Choynowski: Młodość, miłość, awantura. — Włodzimierz Perzyński: Uśmiech losu. — Tenże: Nie było nas, był las. — Zofja R. Nałkowska: Choucas. Powieść internacjonalna. — Gustaw Olechowski: Żołnierz Pański. — M. Domańska: Gdy zabrzmi złoty róg. (A. Zahorska) 257
Św. Tomasz z Akwinu: Summa teologiczna. Dosłowny przekład z łacińskiego, staraniem redakcji „Wiadomości Katolickich". Tom I, o Bogu; tom II, o Trójcy św. (Fr. Kwiatkowski) 368
Ks. Dr. J. Kruszyński: Studja nad porównawczą historją religji. (E. Kosibowicz) 370
Josephus Hontheim C. S. I.: Theodicea sive Theologia naturalis in usum scholarum. (Fr. Kwiatkowski) 374
Ks. Władysław Lohn T. J.: Chrystus nauczający. Ustanowienie i skład urzędu nauczycielskiego. (Br. Bojułka) 375
Ks. Dr. W. Kwiatkowski: Palingeneza. (S. A.) 376

M. Meschler S. J.: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt. I Teil: Text u. Erklärung des Exerzitienbuches. II u. III Teil: Ausführung der Betrachtungen. (J. Andrasz) 376
I. Pastor: Geschichte der Päpste. Klemens VIII, 1592—1605. (K. Konopka) 378
Stan. Grabski: Rzym czy Moskwa. Henryk Rolicki: Cele i drogi propagandy wywrotowej. (J. Urban) 379
Dr. Stan. Piekarski: Wyznania religijne w Polsce. (J. U.) . . 380
Stan. Pawłowski: Mapa Kościoła rzym.-kat. w Polsce. (J. U.) . 381
Księga Pam. Zjazdu kat. w Warszawie. (S. P.) 381
Stielers Handatlas. Wydanie 10, na nowo obrobione pod kierunkiem Prof. Dr. Haack'a. (K. Konopka) 382
Marja Rodziewiczówna: Niedobitowski u bastjonu. (K. K.) . . 383
Kurs instrukcyjny Ligi kat. w Warszawie. (P.) 384
Nadesłane 128, 261, 385

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Kwiecień: Konferencja Ks. Biskupów w Warszawie. — Organizacja „Ligi katolickiej" w archidiecezji warszawskiej. — Narodowa organizacja młodzieży i harcerstwo katolickie we Włoszech. (J. Urban) 131
Maj: Polska YMCA i stosunek jej do Kościoła katolickiego. (J. Urban) 262
Czerwiec: Faszystowska konstytucja pracy. — Okólnik p. ministra Dobruckiego o polskiej YMCA. (J. Urban) 387
Sprawa praktyk religijnych w szkole. (St. Podoleński). . 140
Konferencja pacyfistów katolickich w Warszawie. (J. Rostworowski) 271
IV Zjazd Związku Zakładów teologicznych w Polsce. (Fr. Kwiatkowski) 391
Z życia organizacyjnego młodzieży pozaszkolnej. (S. P.) . . . 395