

PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM
BÓG JEGO“

Ps. 143.

ROK XLIV.

Tom 175.

LIPIEC — SIERPIEŃ — WRZESIEŃ

1927



KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO“

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Dogmat piekła.

Znamiennem jest, że nasze katechizmy wśród wiekuistych prawd o Bogu kładą też dwie prawdy o człowieku: że człowiek ma duszę nieśmiertelną, że jej wszelako zbawić nie może bez łaski Bożej. Przedziwny zespół! Człowiek, wierzący w Boga i Jego nad sobą Opatrzność, uprzedzającą go w darach natury i łaski, a postępującą za nim w nagradzaniu i karaniu, wedle swobodnego wyboru — chrześcijanin, wierzący w Tróję Świętą i Chrystusa, Słowo wcielone, ma także wierzyć w siebie. Owszem, ponieważ prawdy wiary, to prawdy religijne, które jako takie są przedmiotem czci, przeto chrześcijanin powinien czcić swą godność religijną.

W samej rzeczy nic na świecie niema trwałego, prócz duszy ludzkiej, która też w myśl odwiecznych zamiarów Bożych jest podmiotem Jego wiekuistych przeznaczeń. W niej realizuje się ostatecznie Królestwo Boże, jedyny cel, dla którego Bóg świat wywołał z nicości, dla którego Chrystus zstąpił na ziemię i przebywa na niej. „Wybrał nas w Chrystusie przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi i niepokalanymi przez miłość, i przeznaczył nas ku przybraniu sobie na synów przez Jezusa Chrystusa, z upodobania swej woli, ku chwale świetnej swej łaski, przez którą uczynił nas miłymi sobie w najmiłszym swym Synie“ (Efez. r. I). Dusza ludzka, jako podmiot uświęcenia i uczestniczka chwały Bożej — oto cel, jaki Bóg zamierzył, wywodząc z nicstwa ten świat przemijający.

Większe jeszcze rzeczy mówi nam Paweł św. o duszy, mianowicie, że jest świątynią Bożą, co po trzykroć powtarza

z naciskiem w listach do Koryntjan (I, 3, II, 3 i 6), chcąc odstręczyć od profanacji tej świątyni przez grzech. Majestat duchowny świętych polega właśnie na pojęciu wielkości człowieka. Zrozumieli, że nic doczesnego nie może być kresem ich zabiegów: „do większych rzeczy jam stworzony”. Niema to nic wspólnego z pychą, która wynosi się z rzeczy doczesnych, bo duma chrześcijańska chlubi się z tego, co nieprzemijające, wiekuiste, Boże. To, czem świat gardzi, zwłaszcza krzyż, jest przecież samo w sobie wielkością, jako i pokora i wszelkie czyny duchowne, które są niemniej, lecz więcej rzeczywiste niż świat widzialny. „Uczył mi wielkie rzeczy”. Rzec można, że święci mieli prawdziwe nabożeństwo dla swej godności religijnej, że po Bogu najbardziej miłowali własną duszę, co nie jest wcale łatwą rzeczą, bo być tak dumnym znaczy właściwą miarę do rzeczy przykładać i żyć w prawdzie.

Niestateczny rozum ludzki jest też niedostateczny do pojęcia własnej wielkości człowieka, bo tu wchodzi w grę nieśmiertelność. Najtęższe umysły filozofów zwątpiały wobec tej prawdy. Nie dlatego, jakoby sama w sobie nastrecała trudności niepokonalne — wszak Platon w „Teetecie” prześlicznie rozprawia o powrocie dusz dobrych do Boga, w „Fedonie” o nieśmiertelności — lecz dla nieprzejranych konsekwencji. Lękliwa myśl człowiecza nie śmiała spojrzeć w tę perspektywę bez końca. Cicero powiada (w „Tuskul.” 2, 1), że czytając Fedona, przekonany jest o nieśmiertelności duszy — lecz zamknąwszy księgę, poczyną wątpić. Człowiek jest nie tylko umysłem, a emocjonalne pierwiastki u tych, co poprzestają na ideałach doczesnych, biorą zazwyczaj górę nad rozważą, gdy chodzi o powzięcie wielkiej decyzji życiowej. Myśl, że człowiek urodził się dla wieczności, że zatem czyny jego budzą echo wiekuiste, że on ma osobiście stanowić o swym losie w wieczności, myśl ta nazbyt jest ogromna, ogromem swoim przewyższająca człowieka ziemskiego. Człowiek woli się łudzić, niż śmiało spojrzeć w oczy prawdzie, niż spojrzeć na wielkość własną, woli być małym i przemijającym, jak to wszystko, co go otacza, niż być dumnym z tego, co na to zasługuje.

Lecz Bóg zaradza niestateczności rozumu przez ob-

jawienie, jak wogóle łaska w niejednym jest dopowiedzeniem i dopełnieniem tego, co natura sama ze siebie nieśmiało tylko waży się twierdzić lub zapragnąć. Wiara dopiero, jako odbłask umysłu i poznania Bożego, daje stateczność umysłowi ludzkiemu i utwierdza go w tem, w czem nieśmiałość jest zgubną. Człowiek ma duszę nieśmiertelną — oto proste, a niezgłębiane słowa katechizmu. Jest to, powtarzam, prawda naturalna, rozumowi dostępna, filozofom pogańskim znana, lecz poręczona przez Objawienie, jak wiele innych prawd religijnych lub stycznych z religją. Jest to bowiem nie tylko prawda naturalna, lecz i religijna. Wielkość bowiem duszy nie wyczerpuje się w jej naturalnej nieśmiertelności. „Wierzę w żywot wieczny” znaczy coś więcej. Mówi nam o tem druga prawda wiary, tycząca się człowieka, prawda o łasce Bożej, tym właśnie czynniku, który nadaje duszy wartość religijną i nadprzyrodzoną. Tak zatem w krótkim, a niezgłębianej mądrości poglądzie na Boga, świat, człowieka i życie, zawartym w podstawowych prawdach wiary, wyrażają się trzy wielkości: Najwyższa Rzeczywistość — Bóg w Trójcy jedyny, Chrystus Pośrednik i dusza, która w obcowaniu z Bogiem przez Chrystusa i łaskę Jego iści w sobie w sposób nieprzemijający Królestwo Boże i powtarza z entuzjazmem: „wierzę w żywot wieczny”. Wszystko inne na tym świecie widzialnym, co nie jest Bogiem i duszą, jest przemijające, nawet to, co najświętsze w Kościele, bo to wszystko ma jedynie rację bytu jako środek lub pomoc do zbawienia duszy.

Obok prawd świetlanych i radosnych są w Objawieniu i drugie, także ogromne, lecz w przepastnym, bezdennym swym mroku, prawdy przerażające. Prawdy te nie wyłaniają się z Boga, który jest światłością i miłością, choć bezeń nie istniałyby i dopiero w zestawieniu z Nim nabywają wypukłości, jako Jego antyteza. Jest to „tajemnica nieprawości” czyli grzech oraz jego następstwa doczesne i wiekuiste. Pismo św. zaraz na pierwszych swych kartach, obok dziejów zmiłowania Bożego, kreśli nam dzieje grzechu. Grzech jedynie nie jest dziełem Bożem i dlatego nic w nim nie może być dobrego, podczas gdy wszystko, co Bóg uczynił, jest „bardzo dobrem”. Grzech nie zrodził się z jakiegoś pier-

wiaśtka złego, niezależnego od Boga, nie wyłonił się też ze stworzenia nierozumnego, które może być przedmiotem grzechu, lecz nie jego przyczyną; grzech jest w całości poczęty ze swobodnego wyboru stworzenia rozumnego. — Nie w piekle szukać początku grzechu, lecz w niebie anielskiem, w czasie próby, mającej nieodwołalnie stanowić o wiekuistym losie istot duchowych. Tu rozegrał się pierwszy akt tragedji grzechowej. — Drugi akt miał miejsce w raju. Bogu podobało się początkowo prowadzić ludzi drogą szczęścia doczesnego do szczęścia wiecznego. Lecz człowiek, jak anioł, „nie ostał się w prawdzie“, „gdy we czci był, nie rozumiał“. Grzech pierworodny wraz z następstwami swemi przeszedł, wedle nauki św. Pawła, na cały rodzaj ludzki, który odtąd Bóg prowadzi drogą cierpienia w ślad za Synem swym do chwały. Zresztą wskutek grzechu pierworodnego ród ludzki nie doznał uszczerbku na naturze swojej, jak mylnie twierdzili protestanci pierwotni, lecz postradał jedynie dobra nadprzyrodzone, które mu się nie należały, a które sam Chrystus nadobficie przywraca w tem i w przyszłym życiu.

Kościół, jak z jednej strony stoi na straży godności człowieka, każąc mu wierzyć w jego wielkość w świetle jego wiekuistych przeznaczeń, tak z drugiej strony, sankcjonując przeciwko Pelagjuszowi dogmat grzechu pierworodnego, stoi na straży pokory człowieka, nie pozwalając mu zapominać, skąd problem zła bierze swój początek, że człowiek sam ze siebie nie jest zdolny „stać się jako Bóg“, że nie jest autonomiczną miarą dobra, ani nie ma mocy wyzwolenia się z upadku bez łaski Odkupiciela.

Odkupienie! Nie można nawet rozważać tych tajemnic nieprawości, jak grzech i jego następstwa, na które tak szczególne światło rzuca nasza religja, w oderwaniu od jej całokształtu. Np. prawda o cierpieniu, uwielbionem wprowadzie przez krzyż Chrystusowy, niemniej jednak przykrem dla człowieka, jest tylko połową, owszem, drobną tylko częścią naszej wiary: czemś doczesnem, maluczkim, prędko przemijającym, wedle słów Apostoła, nie mogącym się porównać z wagą wiekuistej chwały, jaką sprawuje. Religja nasza jest przeważnie religją wesela, i to wiekuistego. „Jeśliż tylko w tym żywocie w Chrystusie nadzieję mamy, je-

steśmy nędzniejsi niżli wszyscy ludzie“, przypomina św. Paweł Koryntjanom (I, 15. 19) i dodaje (w. 32): „cóż mi za pożytek, jeśli umarli nie powstają? Jedźmy i pijmy, boć jutro pomrzemy“. — Była to logika pogaństwa. — Przeciwnie entuzjazm pierwszych chrześcijan, z jakim szli na śmierć — nie fanatyczny jednak, bo pełen pokory, miłości i pokoju — da się wytłumaczyć tylko tym życiowym dogmatem chrześcijańskim, że na krzyżu nic się nie kończy, lecz że to dopiero początek nowego szczęśliwego życia. „Przez krzyż do chwały“ — oto jak się usuwa znamię pogańskie, zgorszenie krzyża, ciężące dotąd na cierpieniu. Gdyby nie to właśnie — nie teoretyczne, lecz życiowe — rozwiązanie problemu, chrześcijaństwo nie miałoby może wielu przeciwników, ale też nie miałoby świętych.

Coś podobnego wypada powtórzyć o g r z e c h u. Grzech jest wprawdzie tylko dziełem stworzenia, mającego swobodę wyboru, lecz Bóg nie byłby grzechu dopuścił, gdyby nie umiał i nie chciał zeń wywieść większego dobra. Tak grzech pierworodny wraz z całym swym ponurym orszakiem jest tłem, na którym jaśnieje tem wspanialej dzieło Odkupienia. Św. Paweł na początku listu do Rzymian stawia twierdzenie, że przez Ewangelię tylko pozyskuje się zbawienie, „albowiem jest mocą Bożą na zbawienie każdemu wierzącemu“ (I, 16). Na dowód tego założenia kreśli ponury obraz ludzkości „bez Chrystusa“, pogan, „którzy prawdę Bożą odmienili w kłamstwo“ (I, 25), i żydów, którzy darmo chlubią się Zakiem, „nie wypełniając jego przykazań“ (r. 2). Dzieje świata przedstawiają się tu jako sąd Boży nad światem: „dowiedliśmy, że Żydzi i Grecy, wszyscy są pod grzechem, jako jest napisano: iż nie masz nikogo sprawiedliwego“ (3, 9n). W 5 rozdziale wykazuje Apostoł skąd to zło wzięło początek. Opisuując uroczystą jakby inaugurację panowania grzechu na świecie, powiada: „przez jednego człowieka (Adama) grzech na ten świat wszedł, a przez grzech śmierć“ (5, 12). Grzech, niby uosobione zło, wkracza na świat, na czele posępnego orszaku niszczycielskich potęg, postępujących pod sztandarem najprzedniejszego wasala grzechu, któremu na imię śmierć. I oto ściele się przed oczyma czytelnika wielkie cmentarzysko ludzkości: „śmierć królowała od Adama“

nad wszystkimi, nie wyjąwszy i tych, co prócz zmayı pierwotnej osobistej winy nie mieli (w. 14). Lecz Apostoł nie zatrzymuje się długo nad tym posępnym obrazem. W szeregu wspaniałych antytez przeciwstawia Chrystusa, nowego Adama, pierwszemu winowajcy. „Nie jako przestępstwo, tak i dar“, oto stały refren tego porównania grzeszności z Odkupieniem (w. 15—19), a kończy: „gdzie obfitowało przestępstwo, łaska więcej obfitowała, aby jako grzech królował na śmierć, tak też łaska królowała przez sprawiedliwość ku żywotowi wiecznemu, przez Jezusa Chrystusa Pana naszego“ (w. 20 i n.). Tak i chrześcijanin nie poprzestaje na rozważaniu nędzy tego świata, nie wznosząc się zarówno ku uwielbieniu Opatrzności, która według genialnych słów św. Augustyna „wolała ze złego dobro uczynić, niż żadnego zła nie dopuszczać“. Podobnie też chrześcijanin, pogrążony w poczuciu własnej słabości, nie poddaje się rozpacz, lecz dźwiga się ku ufności, bo słowo Chrystusowe: „beze mnie nic czynić nie możecie“ (Jan 15, 5) ma swe dopowiedzenie w okrzyku Pawła: „wszystko mogę w tym, który mnie umacnia“ (Fil. 4, 13). Panuje tu pewna zasada równomiernego podziału światła i cieniów, widoczna zresztą już w przedświecie Ewangelji, w pierwszej zapowiedzi Odkupienia, danej w raju. Bóg poręcza tu ludzkości ostateczne zwycięstwo nad złem, mocą Zbawiciela świata, pod warunkiem ciągłej, nieubłaganej walki z uwodzicielem i jego stronnictwem.

Z tego programu św. Augustyn uczynił myśl przewodnią swej wielkiej historjografji, której tytuł „De civitate Dei“. Kreśli tu jakby w trzech aktach przebieg tragedji grzechu, jako walki z Bogiem. Prolog odbywa się w niebie anielskim i w raju, stąd walka przenosi się na ziemię, która będzie jej widownią do końca wieków, a wiekuistym epilogiem będzie uwielbienie zwycięzców i pohańbienie złych.

Piektło jest właśnie tym epilogiem wiekuistym. Jest to spełnianie sprawiedliwego wyroku Bożego, który zapadnie jako wypadkowa dziejowego sądu Bożego nad światem, w dzień ostateczny, a potwierdzenie wyroku, jaki każdy sam na siebie pisze. Z niezawodną pewnością każdy będzie musiał uznać ten wyrok za sprawiedliwy, gdy sama prawda

go oświeci, bo to poprostu utrwalenie jego decyzji życiowej, to kres orientacji, kórą obraliśmy w zgodzie lub niezgodzie z naszym własnem oświeconem sumieniem, w tej doczesności.

Jeśli nie powinno się odrywać szczegółowych wierzeń religijnych od ich podłoża, od idei zasadniczej, która je ożywia — jest to błąd w metodzie, która każe rozpatrywać szczegóły w organicznym związku z całością — to tyczy się to w wyższej jeszcze mierze tych prawd, które same w sobie nie mają napozór nic dodatniego. Zapewne niesłusznie nazwalibyśmy malarstwo sztuką rozkładania cieniów, albo chirurgję sztuką zadawania bólów. Podobnie, jak chrześcijaństwo nie jest tylko religją krzyża, lecz przeważającego już w tem życiu wesela — zapytajmy o to świętych, a choćby zwyczajnych wiernych, pełniących swe obowiązki religijne — tak też piekło nie jest przedmiotem wiary o d o s o b n i o n y m od innych, lecz koniecznem i nader skutecznem ich poparciem, przeciwstawieniem i uzupełnieniem. Dante w tem właśnie poczuciu chrześcijańskiem kładzie na wrotach piekła napis: *fece mi la divina potestate, la somma sapienza ed il primo amore*, „uczyniła mię Boża potęga, najwyższa mądrość i miłość najpierwsza“. Tak poprostu wyraża się poczucie chrześcijańskie, które nie gorszy się z dzieł Najwyższego, „nie myśli złego, ale się weseli z prawdy“, nie wyjawszy i tej. Płomienie dobroczynne piekła iluż to zażrzały do miłości Bożej! Nie jest to paradoksem, że dla olbrzymiej większości ludzi, nie wyjawszy świętych, nie byłoby nieba, gdyby nie ich żywa wiara w piekło. Wszak posiadamy ich świadectwa. Miłosierdzie, znoszące piekło, nie zrodziło się z miłości Bożej, to zupełnie pewne, lecz z pobłażania dla tego, co Bóg ma w nienawiści — a piekło nie jest nawet dostatecznym tej nienawiści wyrazem — t. j. dla grzechu. Fryderyk Ozanam słusznie dziwi się tym, którzy mniemają, że posiadają więcej miłości bliźniego i miłosierdzia, niż święci, jak np. ludzki bardzo św. Augustyn — powiedzmy niż Chrystus, niż sam Bóg. Wróćmy do tego później.

Teraz przejdźmy do przedstawienia rozstrzygającego d o w o d u na istnienie piekła wiekuistego. Dowód ten mamy w Objawieniu Bożem. Wierzący chrześcijanin nie może

przebierać w prawdach wiary. To zasada protestancka. Kto tak postępuje, podstawia własną powagę w miejsce Bożej, uważa własne mniemanie za sprawdzian najwyższy. Niestateczny rozum ludzki nie ma odwagi spojrzeć w oczy prawdziwej suwerennej, nie dopuszczającej kompromisów, nie śmie wyciągać daleko, ba, w nieskończoność sięgających konsekwencji z zasad, choćby niewątpliwych. Objawienie, nieomylny pogląd Stwórcy na rzeczy, przychodzi tu z pomocą, a to objawienie przyswajamy sobie przez wiarę. Z tą chwilą prawdy wieczne przestają nam być obce, stają się nam swoiste, poczynają wywierać wpływ na nasze życie i postępowanie. „Przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć, iż jest, a iż jest oddawcą tym, którzy Go szukają (Żyd. XI, 6). — Zresztą piekło wyrozumowane — nieobce wcale myśli filozoficznej — jest zimne i bezbarwne. Ciemność piekła dopiero w zestawieniu ze światłością wiekuistą staje się zrozumiałą; spiekota jego dopiero wtedy jest uchwytą, jeśli się wie, że to tenże żar miłości Bożej uszczęśliwia niebian i dręczy potępionych...

Znamienną jest rzeczą, że już w pierwotnym Objawieniu Bożem, rzucającem hasło wiekuistej i bezkompromisowej walki dobrego ze złem, obok cienia grzechu i wodza piekielnych zastępów staje świetlista postać Zbawiciela świata. Tego człowiek nie powinien rozłączać, jeśli nie chce gorzyć się z prawdy.

Wiadomo, że przemądra pedagogia Boża w religijnym wychowaniu ludzkości nie od razu powierzyła jej wszystkie tajemnice zbawcze, lecz wedle miary jej dziejowego i duchowego przygotowania, rządzonego prawem Opatrzności. Po pierwszej zapowiedzi Odkupiciela, która miała ludzkość dźwigać ku ufności, że kiedyś odmienią się jej losy wskutek nadprzyrodzonej interwencji Bożej, a tymczasem dawała jej porękę wyzwolenia od złego przez wiarę w zbawczą Opatrzność Bożą — po tym przedświcie Ewangelji, Bóg wybiera jeden naród, odosabia go od wpływów postronnych przez zasadę teokracji i surowe, skomplikowane przepisy kultu. Uczynił to dlatego, aby w potopie powszechnego zepsucia przechować w tym narodzie wspólne dobro religijne ludzkości — wiarę monoteistyczną i nadzieję mesjaniczną. Od-

powiednio do psychologii tego ludu, który przecież zasadniczo nie różnił się od innych, owszem pod względem nie tylko kultury doczesnej, lecz i charakteru na niższym od wielu innych stał poziomie, Bóg przywiązał obietnice doczesne do wierności w przestrzeganiu swego Zakonu, zobowiązał się niejako umową do odpłaty doczesnej za wierną służbę, groził głównie karami doczesnymi i śmiercią przedwczesną za winy. Z powodu częstego odstępstwa żydów od kultu prawdziwego Boga i puszczania przez nich w niepamięć zapowiedzi mesjanicznych, Bóg ponawiał przez proroków i uzupełniał swe objawienia wraz z obietnicami i groźbami. Postać przyszłego Odkupiciela ludzkości zarysowywała się coraz wyraźniej, a zarazem czysto duchowny charakter przyszłej teokracji Bożej, Królestwa Bożego, stawał się coraz widoczniejszym. Jednym słowem, Stary Zakon był „pedagogiem ku Chrystusowi”, jak powiada św. Paweł. Opatrznościowe rządy Boże nad Izraelem zmierzały w pierwszym rzędzie do podtrzymania nadziei mesjanicznych, z których spełnieniem miała się zacząć nowa, ostateczna era zbawcza ludzkości — inne następstwa Odkupienia: pełne poznanie prawdy objawionej, wewnętrzny i nadprzyrodzony charakter sprawiedliwości Nowego Przymierza i t. d. widniały na dalszym planie. Wszak i Chrystus tę samą ekonomję pedagogiczną stosował wobec żydów, a nawet swych uczniów, mówiąc np.: „Jeszcze wam wiele mówić mam, lecz teraz znieść nie możecie” (Jan 16, 12). Duch Chrystusowy dopiero miał wprowadzić Apostołów w pełne zrozumienie tajemnic Królestwa Bożego. „Lecz gdy przyjdzie On Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy” (w. 13).

Nic dziwnego, że „prawdy ostateczne”, które w całej pełni miały się urzeczywistnić dopiero w dokonaniu wszechrzeczy, które miały być epilogiem zbawczych rządów Bożych nad ludzkością, nie występują w Starym Zakonie, zwłaszcza w najstarszych jego księgach z taką dobitnością, jak później, szczególnie w Nowym Zakonie, gdzie Słowo Wcielone, pełne łaski i prawdy, powie: „wam dano jest wiedzieć tajemnice królestwa niebieskiego” (Mat. 13, 11), „was nazwałem przyjaciółmi, bo wszystko, com słyszał od Ojca mego, oznajmiłem wam” (Jan 15, 15). — Już tu, w Starym

Zakonie, panuje zasada równomiernego rozdziału światła i cieniów, t. j. w miarę jak rzednieje mrok, okrywający szczęśliwą przyszłość epoki mesjanicznej, gęstnieje też ciemność, wzmagą się groza krainy śmierci, mającej pochłonać bezbożnych.

Trudno spodziewać się, by nam księgi święte Starego Zakonu opisywały dokładnie np. szczęście niebiańskie, które podówczas dla nikogo dostępnem nie było, bo Chrystus dopiero ze swem Wniebowstąpieniem miał otworzyć bramy niebios dla wybranych. Sprawiedliwi musieli czekać w otchłani na tę chwilę. Dlatego naogół los pozagrobowy nawet sprawiedliwych przedstawia się w Starym Zakonie raczej smutno i żałośnie. Z drugiej jednak strony nie brak przebłysków proroczych, z jednej strony tych „strumieni wesela“, które upoją kiedyś prawych czcicieli Boga, a z drugiej strony onych gorejących przepaści, widniejących na tle łuny światowej, gdy się dokona sąd Boży nad ludzkością, gotowych na pochłonięcie tych, co czynili nieprawość.

Zacznijmy od n a z y piekła. Słowo łacińskie (*infernus, inferi*) i pochodne romańskie znaczą otchłań, podobnie germańskie naogół (*hell, Hölle*). Greckie *hades*, używane niekiedy w Nowym zakonie, pochodzi od *a-idein* (niewidzieć) i oznacza ciemność. Hebrajski wyraz *szeol* jedni wywodzą od źródłosłowu, znaczącego „kopać“ i tłumaczą „otchłań“ (jest to prawdopodobniejsze), a drudzy od „pożądać“ i tłumaczą „miejsce nienasycone“, pożerające wszystkich ludzi. W Starym Zakonie *szeol* jest tymczasowem miejscem pobytu wszystkich zmarłych, z początku bez wyraźnego uwzględnienia różnicy w ich losie pośmiertnym.

Właściwym wyrazem na oznaczenie piekła jest *gehenna*. Nazwa ta pochodzi od hebr. *gehinnom*, po polsku dolina Hinнома. Jest to wąwóz, położony na południe od Jerozolimy, który pierwotnie stanowił granicę między pokoleniem Judy i Benjamina, jak to wynika z ks. Jozuego (15, 8). Za czasów królewskich wąwóz ten stał się siedzibą kultu Molocha, bożyszczka fenickiego, któremu żydzi ofiarowali swe dzieci, kładąc je na rozpalonych łapach miedzianego potwora. „Zbudowali wyżyny Tofet, skarży się Jeremjasz, aby palili syny swe i córki w ogniu“ (7, 31), „przeło oto dni

przyjdą, mówi Pan, i nie będą więcej zwać Tofet doliną syna Hinnom, ale doliną morderstwa i będą grzebali w Tofet, ponieważ nie będzie miejsca“ (w. 32). Odtąd hańba przywarła do tego miejsca. Pobożny król Jozjasz kazał je sprofanować, jak opowiada IV ks. Król., „splugawił też Tofet, które jest na dolinie syna Hinnom, aby żaden nie poświęcał syna swego i córki przez ogień“ (23, 10). Gehenna stała się śmietniskiem Jerozolimy, gdzie wyrzucano też trupy niepożrzebane, które pożerane przez ogień lub toczone przez robactwo wstrętne przedstawiały widok. Gehenna, ów wawóz ponury, przeklęty przez Boga i ludzi, który każdy zdaleka omijał, Gehenna, jako miejsce zgnilizny, stała się wnet symbolem piekła, tego wielkiego śmietniska wszelkiej nieprawości. Już Izajasz kończy swe proroctwo słowy: „Wynijdą mężowie i ujrzą trupy mężów, którzy wystąpili przeciwko mnie: robak ich nie zdechnie, a ogień ich nie zgaśnie i będą aż do sytości widzenia wszelkiemu ciału“ (66, 24). Do tego to miejsca i znanego już żydom obrazu nawiąże Zbawiciel, gdy powie (Mar. 9, 43): „a jeśliby ręka twa gorszyła cię, odetnij ją: lepiej jest tobie wniść do żywota ułomnym, niż mając obie ręce iść do piekła w ogień nieugaszony, gdzie robak ich nie umiera, a ogień ich nie gaśnie“. Może przy tych słowach wzrok Jego podążył ku dolinie Hinnoma. — W każdym razie w Nowym Zakonie piekło stale się nazywa gehenną. — Prócz tego są tu i inne nazwania, wszystkie, rozumie się obrazowe, jak i owo najplastyczniejsze. Piekło zwie się „piecem ognistym“, zapewne znów w związku z Tofet, ołtarzem Molocha, „ogniem wiecznym“ (15 razy w Ewangeljach), św. Jan w Apokalipsie nazywa je „jeziorem ognia gorejącego“, „przepaścią“. Nieraz powtarza się wyrażenie „ciemności zewnętrzne“ w ustach Zbawiciela, gdzie jest antyteza do światłości wiekuistej domowników Bożych; o „burzy ciemności“ mówi św. Juda (por. I krąg piekła Dantejskiego). „Zatrącenie i zguba“, oto inna odmiana tejże myśli (nieraz u św. Pawła), wkońcu „śmierć wtóra“, jak mówi św. Jan w Objawieniu, śmierć, na którą się nigdy nie umiera.

Z nazwy, która, rzecz prosta, może być tylko słabym obrazem rzeczywistości, przejdźmy do istnienia tej rze-

czywistości, t. j. piekła wiekuistego. Niepopularny to dogmat. Kościół, jak po wsze czasy miał nadludzką śmiałość być sumieniem ludzkości, sumieniem nieprzedajnem, bezkompromisowem, tak też z iście nadprzyrodzoną odwagą obstawał przy powierzonym sobie skarbie objawienia Bożego, nie wyjąwszy i tego kamienia obrazy, jakim jest dla „humanitaryzmu“ dogmat sankcji wiekuistej. Sekty od Kościoła oderwane dawno się go pozbyły, nie chcąc razić zbyt swych wyznawców lub pragnąc zjednać nowych kosztem tanich kompromisów. Mieliśmy świeży dowód tego na Hodurowcach, którzy wraz z celibatem znieśli i dogmat kary wiecznej. Otóż właśnie prawda o piekle w dziejach Objawienia Bożego od początku i stale przejawia się jako podstawa porządku moralnego i nadprzyrodzonego. Aby się o tem przekonać, wystarczy krótki przegląd odnośnych danych Pisma św. i podania chrześcijańskiego.¹⁾

Zacznijmy od pierwotnego objawienia Bożego w Starym Zakonie. Jak u wszystkich ludów, tak też u Żydów wiara w życie pozagrobowe stanowi istotny składnik religii. Stan zmarłych w *szeolu* przedstawia się początkowo bardzo niejasno. Bez pomocy objawienia nawet narody bardziej rozwinięte nie miały o tem pojęć wyraźnych, a Żydzi mało oddawali się spekulacji. Wierzyli w życie przyszłe, lecz bardziej myśleli o powodzeniu doczesnem, osobistem i narodowem. Objawienie początkowo niewiele dodało do tych idei, stopniowo tylko je rozwijało. W każdym razie Izrael miał wzniosłe pojęcie o sprawiedliwości Bożej i znaczne poczucie odpowiedzialności wobec Boga, i osobistej i narodowej. Najstarsze księgi moralne (Job, Psalmi, Kazn., Przyp.) niejednokrotnie poruszają problem nierównomierności, między cnotą, względnie występkiem, a ich odpłatą doczesną i kierują myśl ku odpłacie pośmiertnej (por. Ps. 36, 48, 72, 91). Pojawia się tu też myśl sądu powszechnego nad ludzkością, choć w najbliższej perspektywie jest to może sąd mesjaniczny nad narodami (Ps. 95, 109). — Prorocy więcej światła wnoszą w ideę sankcji pozagro-

¹⁾ Dowód jest naszkicowany przeważnie na podstawie wyczerpującej pracy M. Richarda, w *Dictionnaire de théologie catholique*, art. „Enfer“.

bowej. Co do Izajasza, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że końcowa jego wizja, wyżej przytoczona, dotyczy piekła, choć przedstawionego pod symbolem *gehinnomu*. Prorocy, zwłaszcza Ezechjel, kładą też większy jeszcze nacisk na indywidualną odpowiedzialność przed Bogiem. Powtarza się też myśl o sądzie powszechnym, przyczem tło eschatologiczne (ostateczności) i apokaliptyczne tego sądu odcina się nieraz wyraźnie od bezpośredniej treści narodowo-politycznej (por. Izaj. r. 24—27, 30, 34, 35). Daniel mówi już bez ogródki o ostatecznym zmartwychwstaniu bezbożnych „na wieczną hańbę“, jak ma tekst oryginalny (12, 2). Najobszerniej o losie złych po śmierci rozprawia ks. Mądrości (r. 5).

Tych wierzeń Żydów o odpłacie pośmiertnej nie można tłómaczyć wpływem narodów postronnych, bo eschatologia żydowska ma początek nadprzyrządzony i jest zawsze wyższa od pogańskiej. Wprawdzie dostrzega się i w niej ewolucję, lecz stałą, aż do pełnego światła (Nowy Zakon nawiązuje do Starego). Początkowo jest niedoskonała, lecz nigdy nie jest błędna; niema w niej przymieszki mitów, panteizmu, dualizmu, metempsychozy, bajecznych podań o królestwie podziemnem, jak w Indjach, Egipcie, Grecji i Persji.

Wierzenia Żydów za czasów Chrystusa Pana przejawiają się w ich literaturze apokryficznej (podszywającej się pod imiona osób biblijnych), jak „Ks. Henocha“, która mówi o sądzie, karze pośmiertnej i to karze wiecznej, o karach cielesnych (ogniu, ciemnościach). Podobnie wyraża się „Apokalipsa Barucha“, t. zw. „Psalm Salomona“, „Ks. Jubileuszów“ i inne. Wedle świadectwa Józefa Flawjusza, faryzeusze „wierzą, że dusze są nieśmiertelne i że zależnie od tego, czy człowiek był cnotliwy czy też występny, w podziemiach odnoszą nagrodę lub karę“ („Staroz. żyd.“ I, 18, 3).

Przejdźmy do Nowego Zakonu. — Nic dziwnego, że nauka Zbawiciela o wieczystości piekła przez Żydów zaczępiana nie była. Nie była to widocznie nauka nowa. Już św. Jan Chrzciciel groził gniewem wiekuistym tym, którzy odrzuca ofiarowane im przez Mesjasza zbawienie: „oczyszcź boisko swoje i zgromadzi pszenicę do spichlerza swego, a plewy spali ogniem nieugaszonym“ (Łuk. 3, 17). — Zba-

wiciel, głosząc dobrą nowinę i prawo Nowego Przymierza, powraca najczęściej do motywu wiecznego zbawienia i odrzucenia, do gehenny ognia. Tej prawdy naucza wprost i w przypowieściach. W kazaniu na górze zaleca miłość bliźniego i czystość pod grozą „gehenny ognia“ (Mat. 5, 22, 29 n.). Tekst o zgorszeniu (Mar. 9, 42—48), przytoczono już wyżej. W pierwszej serji przypowieści o Królestwie Bożem (Mat. 13), znajdujemy dwie o piekle: o „kąkolu“ i o „sieci“, ze stałym refrenem: „wrzucą ich w piec ognisty, tam będzie płacz i zgrzytanie zębów“. W przypowieści o „wielkiej biesiadzie“ (Łuk. 14) czytamy, że niegodni „nie skosztują“ jej. Znana przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łuk. 16) mówi, że bogacz „pogrzebany w piekle“ cierpi „męki w płomieniu“. Przypowieść o „godach królewskich“ (Mat. 22) i o „talentach“ (25) kończy się rozkazem: „wrzucie go w ciemności zewnętrzne, tam będzie płacz i zgrzytanie zębów“ (por. o „10 pannach“ Mat. 25). Wkońcu wielka mowa eschatologiczna Zbawiciela o sędzie ostatecznym kończy się nieodwołalnym wyrokiem: „Idźcie ode mnie przekłci w ogień wieczny!“ (Mat. 25, 41) i wykonaniem tego wyroku: „i pójdą ci na mękę wieczną, a sprawiedliwi do żywota wiecznego“ (w. 46). Słów tych nikt z Ewangelji nie wykreśli, a są zbyt jasne, by znaczenie ich mogło ulegać dyskusji.

Niektórzy chcieli te słowa tłómaczyć przenośnie, rozumiejąc „wieczny“ o trwaniu „długowiecznem“, lecz ostatecznie skończonem. Racjonalna egzegeza takiego wykładu nie dopuszcza. Przedewszystkiem zauważyć należy, że wyraz *aionios*, „wieczny“, powtarza się w Nowym Zakonie 71 razy. W 60 wypadkach znaczenie jego wyłącza wszelką wątpliwość, bo trzy razy użyto go o wieczności Bożej, 55 razy o „życiu wiecznym“, trwającym bez końca, a dwakroć o nieprzemijających owocach Odkupienia (Żyd. 13, 20 „testament wieczny“, Obj. 14, 6 „ewangelja wieczna“). W dalszych 3 tekstach *aionios* znaczy „przedwieczny“ (o zamierzeniach Bożych, por. Rzym. 16, 25; 2 Tym. 1, 9; Tyt. 1, 2). W jednym wypadku znaczenie tego wyrazu może podlegać dyskusji, kiedy to św. Paweł, zalecając Filemonowi, by przyjął zbiegłego niewolnika Onezyma, pisze: „bo być może

dlatego odbiegł od ciebie, abyś ty go przyjął zpowrotem na wieki, już nie jako niewolnika, ale zamiast niewolnika, jako najmilszego brata" (15 n.). I tu jednak nic nie przeciwi się dosłownej interpretacji słowa *aionios*. Pozostaje 7 wypadków, w których kary piekielne nazwane są wiekui-stemi (Mat. 18, 8; 25, 41. 46; Mar. 3, 29; 2 Tess 1, 9; Żyd. 6, 2; Jud. 7). Mając na uwadze teksty powyższe, nie mamy powodu zacieśniać tego wyrażenia w tych właśnie wypadkach, tem bardziej, że antyteza do „życia wiecznego“ jest tu aż nazbyt widoczna. Jeżeli Chrystus mówi (Mat. 25, 46): „pójdą ci na mękę wieczną, a sprawiedliwi do żywota wiecznego“, to zasady filologicznego choćby wykładu nie pozwalają na to, byśmy w jednym i tem samem zdaniu jedno i to samo wyrażenie tłómaczyli raz dosłownie, a raz przenośnie. W takim razie wolnoby nam było bez żadnego powodu nadawać słowom znaczenie wprost przeciwne temu, jakie mają z natury (wieczny znaczyłoby niewieczny czyli doczesny), a to nie uchodzi. Św. Augustyn powiada wprost (*De civ. Dei* 21, 23): „jest to wielką niedorzecznością twierdzić, że żywot wieczny będzie bez końca, a męka wieczna będzie miała koniec“. To samo powtarza się nieraz w pismach jego i innych Ojców Kościoła. — Zważmy i tę okoliczność, że tu mowa o sądzie „ostatecznym“, że jest to „wyrok“ rozstrzygający, w ustach Sędziego nieomylnego, a wyrok nieodwołalny, wyrażony jasno i dobitnie, w sposób, który nie dopuszcza wątpliwości o losie potępionych.

W innych miejscach Ewangelji powiedziano znów bez zastrzeżeń, że ogień piekielny jest „nieugaszony“ (n. p. Mar. 9, 42 nn.), że „robak ich (potępionych) nie umiera, a ogień ich nie gaśnie“ (tamże). Św. Augustyn, rozważając te słowa, powiada: „jakakolwiek to kara, którą oznaczają robak i ogień, niezawodnie jednak, skoro „nie umiera“ i „nie gaśnie“, przepowiedziana jest jako kara bez końca“ (Do Orozjusza r. 6). — Niemniej wymowna jest antyteza, powtarzająca się u św. Jana, między „żywotem wiecznym“, a zagładą wiekui-stą, którą w Apokalipsie nieraz nazywa „śmiercią wtórą“ czyli pozbawieniem duszy jej życia nadprzyrodzonego.

Dogmat sankcji wiekuiстей i w listach Apostolskich

występuje w całej swej grozie. Św. Piotr poświęca mu znaczny ustęp (cały niemal II rozdział) swego wtórego listu. Św. Paweł wylicza po trzykroć grzechy (głównie przeciw V, VI i VII przykazaniu Bożemu), „o których opowiadam wam, jakom przedtem opowiedział, iż którzy takowe rzeczy czynią, królestwa Bożego nie dostąpią” (Gal. 5, 29, por. I Kor. 6, 9 n. i Efez. 5, 5). To bezwarunkowe wyłączenie z Królestwa Bożego jest równoznaczne z wiecznem odrzuceniem potępionych.

Te to niedwuznaczne dane Pisma św. stanowią niewzruszoną podstawę, na której opiera się Podanie chrześcijańskie, przekazywana z wieku na wiek nauka Ojców Kościoła i późniejsza spekulacja teologiczna. Wiekuiste potępienie tych, co w niezgładzonym grzechu ciężkim schodzą z tego świata, to prawda fundamentalna etyki chrześcijańskiej, nigdy niezadawniona ani przyćmiona nawet w świadomości Kościoła powszechnego. Zdarzały się dyskusje co do pewnych szczegółów, których Pismo św. nie podaje, jako to co do miejsca piekła, charakteru kary zmysłowej, chwili jej rozpoczęcia, losu dzieci nieochrzczonych, lecz sama istota sankcji wiekuistej nigdy ze strony prawowiernych nie była podawana w wątpliwość.

W tem znaczeniu nie można też mówić o historii tego dogmatu, historie natomiast mają błędy, zaprzeczające istnieniu kary wiecznej, historyczną też jest opozycja Kościoła przeciwko zakusom herezji i spekulatywne pogłębienie samego dogmatu. W tej myśli można mówić o potrójnej fazie w historii dogmatu o piekle. Jest to naprzód stan spokojnego, niezakłóconego posiadania tej prawdy, trwający aż do wystąpienia Origenesa w wieku III. Następuje okres walki o dogmat, zaczepiony przez uczonego Aleksandryczyka. Wkońcu ponawiane orzeczenia władzy nauczającej sankcjonują dogmatycznie powszechne wierzenia o karach wiekuistych.

W pierwszym okresie, w najstarszych pismach chrześcijańskich, powtarza się nieraz nauka o „dwóch drogach” (por. Mat. 7, 13 n.) czyli dwóch alternatywach dobrego lub złego życia, wiodących ku życiu lub zatraceniu wiecznemu. „Dwie są drogi”, tak się zaczyna t. zw. „Nauka XII Apo-

stołów" (ok. r. 80), „jedna życia, a druga śmierci, lecz wielka zachodzi różnica między obiema drogami". Myśl ta powtarza się w t. zw. liście Barnaby (r. 19 i 20) i w liście św. Ignacego Męcz. do Magnezjan (5, 1), na początku II w. W tychże i współczesnych im pismach nieraz jest mowa o wiekuistym ogniu potępienia, przejętym, rzecz prosta, z nauki Ewangelji, wraz z dosłownem jej przytoczeniem. W II wieku apologetci chrześcijańscy, biorąc w obronę rozumność i nadprzyrodzony początek wiary objawionej przez Chrystusa, nie pomijają milczeniem i kary wiekuistej dla bezbożnych (św. Justyn, Tacjan, Atenagoras, św. Teofil z Antjochji). Niektórzy z nich zapuszczają się już w spekulację, jak Minucjusz Feliks i Tertuljan. Zwłaszcza ten drugi, pojmujący piekło bardzo realistycznie, usiłuje pogodzić jego istnienie z przymiotami Bożemi. Słusznie zauważa (przeciwko Marcjonowi 2, 11), że dobroć Boża musi iść w parze z Jego sprawiedliwością, że zło zatriumfowałoby na świecie, gdyby nie groza piekła, mszczącego bezprawie (tamże r. 13). — W tym okresie, poczynając od św. Justyna, pojawia się myśl, zresztą odosobniona, że t. zw. kara zmysłowa piekła dotknie potępionych dopiero po zmartwychwstaniu i sądzie ostatecznym. Idea ta zrodziła się zapewne pod wpływem trudności, jak wytłómaczyć działanie ognia na dusze od ciał odłączone, a przetrwała na Zachodzie do VI w. Dla wyjaśnienia tej trudności niektórzy, jak Tertuljan (O duszy r. 7) przypisywali duszom pewne ciała eteryczne, powołując się na przypowieść o bogaczu ewangelicznym, który niebawem po śmierci „pogrzebion jest w piekle" i cierpiał „męki w tym płomieniu" (Łuk. 16, 22. 24). Prywatna ta opinia o zwłoce kary zmysłowej nie dotyczyła przecież istoty dogmatu o piekle wiekuistym i nigdy szerszych nie zatoczyła kręgów, owszem bardzo wczesnie zwalczano ją energicznie. Na przełomie II i III w. Ojcowie, zwalczający Gnostyków, jak św. Ireneusz i św. Hipolit, z naciskiem głoszą wieczystość kar piekła.

Dopiero w III wieku uczony Aleksandryczyk Origenes, który pierwszy podjął próbę stworzenia syntezy teologicznej dogmatu chrześcijańskiego, w wielkim stylu i wywarł znaczny wpływ na późniejszych, przy całej zasadniczej swej ,

prawomyślności (nie chciał bowiem być heretykiem), nie oparł się przecież pokusie uzgodnienia wiary objawionej z filozofją grecką nawet i tam, gdzie o porozumieniu nie mogło być mowy. Dotyczy to przedewszystkiem jego nauki o ostatecznym powrocie wszystkich stworzeń rozumnych do Boga, t. zw. apokatastazie. Pod wpływem Platona uczy Origenes, że świat widzialny jest miejscem karni dla duchów upadłych, wygnanych z nieba, których przeznaczeniem jest stopniowo się oczyszczać, aż po przebyciu próby życiowej i następującej ekspiacji pośmiertnej połączą się znów z Bogiem i zapanuje powszechna harmonja moralna. Będzie to wszelako tylko koniec danej epoki światowej. Po pewnym okresie duchy niebiańskie ostygną ponownie w miłości Bożej i, zaklęte w ciała, dalszą pielgrzymkę pokutną odbywać poczną — i tak bez końca. Origenes dobrze sobie zdaje sprawę, że ta nauka nie odpowiada powszechnemu nauczaniu Kościoła, że byłoby niebezpiecznem głosić ją zwyčajnym wiernym, których trzeba postrachem utrzymywać na drodze obowiązku, to też nie brak w jego pismach tekstów zupełnie prawowiernych, a doktryna o apokatastazie zarezerwowana jest dla elity duchownej, dla „doskonałych“, którzy się z niej gorszyć nie powinni.

Z wystąpieniem Origenesa kończy się okres spokojnego posiadania dogmatu o sankcji wiekuistej. Walka zrazu nie przybiera form najostrzejszych. Uwielbienie dla geniuszu wielkiego Aleksandryjczyka, który był synem męczennika i sam umarł wskutek tortury, jaką wycierpiał za wiarę za prześladowania Decjusza (w r. 254), kazało milczeniem pokryć jego błędy. Nie znaczy to jednak, że je pochwalano. Wielbiciele Origenesa, jak św. Pamfil i św. Grzegorz Cudotwórca, nie myślą bronić jego apokatastazy. Inni odróżniają w nim filozofa od prawowiernego świadka tradycji chrześcijańskiej. W każdym razie nawet zwolennicy jego mają naukę poprawną pod względem eschatologicznym. Nie brak jednak i podówczas już głosów ostrzegawczych i potępiających niekościelną naukę Origenesa, jako to biskupów aleksandryjskich, Demetrjusza, który pozbawił go władzy nauczania w tamtejszej szkole katechetycznej, oraz jego następców, Heraklasa i św. Piotra. Walka rozgorzała na dobre

z chwilą, gdy wpływ Origenesa ogarnął szersze warstwy, gdy heretycy nawet, jak Arjanie, poczęli nadużywać jego imienia (w nauce o Trójcy Św.). Spory dokoła osoby i nauki jego napełniają sporą część V i VI w., aż dekret synodu w Konstantynopolu w r. 543, potwierdzony następnie przez papieża Wigiljusza, położył im koniec. Potępiono tu stanowczo jego poglądy eschatologiczne, w szczególności zaś apokatastazę, którą pierwszy z dołączonych do dekretu anatematyzmów nazywa „potworną“. Następne sobory powszechne, V do VIII, ponawiały potępienie nauki Origenesa.

Tymczasem wielcy uczeni greckiego Kościoła, zwłaszcza św. Jan Chryzostom, wykładali pozytywnie dogmat chrześcijański o karze wiecznej. Ten wielki znawca i miłośnik dusz ludzkich omawia w swych homiliach na św. Mateusza i Listy św. Pawła obszernie tę doniosłą prawdę życiową i rozprawia się zasadniczo z wszystkimi możliwymi zarzutami, wyjętymi jakby z ust ludzi współczesnych. Powtarza nieraz, że kazania o piekle są wprawdzie przykre, lecz niezmiernie pożyteczne, owszem konieczne. Dowodzi istnienia piekła nie tylko z Pisma św., lecz także ze zgody powszechnej i z konieczności sankcji moralnej, i to wiekuistej, bo doczesna nie wystarcza. Zwalcza apokatastazę i występuje przeciwko fałszywemu miłosierdziu, które przynajmniej chrześcijan od grozy piekła wyzwalać pragnie, nie zważając na to, że wiara bez uczynków na większe zasługuje potępienie. Zbija dalej cały szereg zarzutów, które po dziś dzień zaprzatają umysły wielu. Złotousty kaznodzieja wyjmuje je z ust i serc swych słuchaczy, zda się z nimi rozmawiać, uprzedza możliwe odpowiedzi i dalsze trudności, nie pozostawia żadnej w zawieszeniu; odnosi się nieprzeparte wrażenie, że odchodzili przekonani. Tak na zarzut, że Bóg tylko grozi piekłem, lecz groźby tej nie wypełni, bo jest dobry i miłosierny, odpowiada przytoczeniem całego szeregu wypadków z historii św., w których Bóg i najstraszniejsze groźby urzeczywistniał, jak w czasie potopu, w Sodomie, na Faraonie, Żydach niewiernych i t. p. Do tych przykładów nieraz powraca. Wogóle na temat „piekło a miłosierdzie Boże“ często rozprawia, owszem z pewną, rzec można, lubością, nad nim się rozwodzi, odsłaniając tajniki swej du-

szy szlachetnej, brzydzącej się bezprawiem, bolejącej nad jego bezkarnością, radującej się z ostatecznego triumfu sprawiedliwości. Nie waha się twierdzić, że piekło jest właśnie dowodem miłosierdzia Bożego, cóżby się bowiem działo na ziemi, gdyby nie jego groza! Piekło jest skutkiem miłości Bożej, która nas przez obawę przynagła do usilnego starania się o zbawienie. Dobroć Boża stworzyła piekło, abyśmy w poczuciu naszej odpowiedzialności moralnej, stanowiącej najcenniejszy przymiot wolności, zdążali do nieba. Zresztą miłować Boga i zachowywać Jego przykazania nie jest dla człowieka religijnego rzeczą trudną — tem bardziej jednak obrażona i wzgardzona miłość Boża takiej kary domagać się będzie. Na zarzut, że kara wiekuista, zwłaszcza za grzech chwilowy, sprzeciwia się sprawiedliwości, odpowiada powołaniem się na sprawiedliwość ludzką, której przecież nikt nie ma za złe, że za jedną zbrodnię skazuje na bezterminowe więzienie. Czyż społeczeństwo nie usuwa na zawsze z pośród siebie winowajcę, karząc go śmiercią? Zresztą grzech jest większym złem niż piekło, które słabym jest jeszcze wyrazem tej nienawiści, jaką Bóg ma do grzechu. Czyż da się pomyśleć, że św. Paweł, Nero i szatan kiedyś jednym szczęściem cieszyć się będą? pyta św. Jan oburzony. Na dalszy zarzut, że nikt z piekła nie powrócił, odpowiada: „Lecz Chrystus zstąpił z nieba, aby nam je objawić!“. — Nie wdając się zresztą w próżne dociekania, gdzie też piekło znajdować się może, wypowiada to sławne zdanie: „Nie pytajmy, gdzie jest, lecz jak go uniknąć“ (do Rzym. hom. 31, 5). Liczne są moralne zastosowania nauki o piekle. Zdaniem św. Chryzostoma źródłem niewiary w piekło nie jest rozum, lecz przewrotność serca. Kazania tego Świętego o piekle możnaby z niemałym pożytkiem, prawie dosłownie, i dzisiaj powtórzyć.

Na Zachodzie nauki Origenesa nie wywarły takiego wpływu, jak wśród Greków. Św. Hieronim, który początkowo z nim sympatyzował, lecz później stanowczo odeń się odwrócił, bronił się zacięcie przeciw pomawianiu go o „origenizm“. „Chwaliłem go, pisze (list 84), jako egzegetę, lecz nie jako dogmatyka, słauiłem wielki jego umysł, nie zaś wiarę, filozofa, nie apostoła. Jeśli mi wiarę dać chcecie, nigdy ori-

genistą nie byłem; jeśli mi nie wierzycie, teraz nim być przestałem". — Wprawdzie niektórzy pomawiają św. Hieronima o zbytnią łagodność względem chrześcijan, zmarłych we wierze prawdziwej chociaż grzeszników, lecz niema dowodu na to, że ma na myśli chrześcijan niepokutujących. Owszem, wielki egzegeta łaciński nie znajduje słów dość ostrych na samo przypuszczenie, że tenże będzie los Matki Bożej, co niewiast złego życia, ten sam Apostołów i szatanów. „Zmysłaj, dodaje w tej wycieczce przeciw apokatastazie, jakie chcesz lata i potęguj epoki, przedłużaj męki choćby w niezmiernie długie okresy: jeśli tenże ostatecznie jest koniec wszystkich, to nic nie znaczy to, co przeminęło, nie zależy nam bowiem na tem, czem byliśmy niegdyś, lecz czem zawsze będziemy" (w Koment. na Jonasza 3, 6).

Genjusz teologiczny św. Augustyna, tak potężny w afirmacji dogmatu, tak subtelny w dociekanii jego treści, a ostrożny i wahający się w rozstrzyganiu zagadnień drugorzędnych, nie tylko nie wątpi w istnienie piekła wiekuistego, lecz, przy całym swym idealizmie, pojmuje je bardzo realistycznie, nawet co do kary ognia.

Zbytecznem jest przytaczać dalsze świadectwa. Późniejsi Ojcowie głoszą poprostu prawdy wieczne, tyżące się człowieka, narówni z innemi, nie mając już potrzeby rozprawiać się z herezją, wyjąwszy jakąś anonimową grupę t. zw. „miłośniernych", których jeszcze w VI wieku zwalcza wielki kaznodzieja ludowy, św. Cezary z Arles, a później św. Grzegorz W., który, rzecz można, ujął w całokształt przekazany tradycją dogmat o piekle i położył też kres wahaniom, spowodowanym przez błakające się jeszcze tu i ówdzie mniemanie o zwłoce, w karach dla potępionych.

W następnej epoce, stanowiącej jakby pomost między okresem patrystycznym a rozkwitającą teologią scholastyczną, liczni kompilatorowie zbierają materiały z pism Ojców Kościoła w celach praktycznych. Praca myśli ogranicza się do roztrząsania różnych zagadnień pomniejszych, dotyczących stanu potępionych.

Z wiekiem XII poczyną się praca systematyczna nad stworzeniem syntezy teologicznej dogmatu o piekle. Z wiekopomnemi dziełami św. Tomasza z Akwinu konstruk-

cja spekulatywna w głównych zarysach była dokonana. Następne wieki przyniosły krytyczne rozpatrzenie materiału pozytywnego, na którym oparła się spekulacja. Z biegiem czasu wyeliminowano cały szereg tekstów starozakonnych, któremi posługiwano się dotychczas w piśmiennictwie naukowym i kaznodziejstwie dla uzasadnienia dogmatu o piekle, które w samej rzeczy, przynajmniej w dosłownem znaczeniu, można interpretować inaczej, czy to o szeolu, czy o sądzie Bożym w ogólności lub doczesnym. Przytoczyliśmy wyżej powody, dla których eschatologia starozakonna, poddana opatrnościowemu prawu rozwoju, nie może uchodzić za pełny wyraz odwiecznych przeznaczeń człowieka. Natomiast klasyczne teksty Pisma św. Nowego Przymierza pozostały w całości nietknięte, owszem wskutek głębszego wnikięcia w całokształt nauki objawionej mogły tylko zyskać na znaczeniu i sile dowodowej.

Tymczasem wraz z nowopowstałymi herezjami mnożyły się też definicje dogmatyczne, dotyczące sankcji wiekuistej. Z soborów powszechnych należy tu wymienić laterański IV z r. 1215, który przeciw Albigensom wyznawał ponownie wiarę Kościoła powszechnego w powtórne chwalebne przyjście Chrystusa na sąd ostateczny, aby „wszystkim oddał wedle uczynków ich; tak odrzuconym, jako też wybranym, którzy wszyscy zmartwychpowstaną we własnych swych ciałach, aby odebrali według uczynków swych, dobrych czy złych: tamci wraz z szatanem karę wiekuistą, a ci z Chrystusem chwałę wieczną”. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że nagroda i kara będą odłożone do końca świata, bo tu mowa o pełnej odpłacie za czyny po zmartwychwstaniu, kiedy to cały człowiek wraz z ciałem odniesie plon tego, co posiał w tem życiu. Wyraża to dobitnie wyznanie wiary, jakie kilkadziesiąt lat później cesarz bizantyński, Michał Paleolog, przedłożył papieżowi Grzegorzowi X na unijnym soborze w Lyonie z r. 1274. Powiedziano tam, że „dusze tych, co w śmiertelnym grzechu schodzą z tego świata, nie bawem zstępują do piekła”. — Obydwa orzeczenia łączy papież Benedykt XII w swej dogmatycznej konstytucji z r. 1336, określając, że „dusze umierających w grzechu śmiertelnym niebawem (*mox*) po swej śmierci zstępują

do piekła, gdzie cierpią męki piekielne, że jednak i w dzień sądu wszyscy ludzie staną przed sądową stolicą Chrystusa, aby zdać sprawę z czynów swoich, aby każdy odebrał według tego, co czynił w ciele, albo dobre albo złe". Sobór florencki w r. 1439 powtórzył poprostu słowa wyznania lyońskiego.

(Dokończenie nastąpi).

Ks. Marjan Morawski T. J.

„Dwa stołki“ J. U. Niemcewicza.

Nieznana komedja z r. 1830.

Ilekroć historyk literatury polskiej, w zeszłym lub bieżącym stuleciu, zabierał się do nakreślenia życiorysu J. U. Niemcewicza, po rozejrzeniu się w ogromie jego dorobku, opadały mu ręce. Wszak to już temu lat ośmdziesiąt sześć, kiedy Stefan Witwicki wśród emigracji paryskiej, świeżo po zgonie Nestora poetów polskich nawoływał (25. V. 1841 r.) do napisania monografji, do uczczenia rozległych zasług Niemcewicza: „Zasługi pióra J. U. Niemcewicza nie są jeszcze należycie ocenione. Przyzna kiedyś potomność, że wszystko, co w nowej literaturze życie wziąć miało, on pierwszy poruszył, zaczął lub wskazał“.

Zachęta Witwickiego przebrzmiała bez skutku. Tylko sędziwy wódz emigracji polskiej, a wówczas świadek jedyny trudów Niemcewicza od Sejmu Czteroletniego do znojów wygnańczych nad Sekwaną i Tamizą, tylko książę Adam Czartoryski uczcił pamięć wiernego druha młodości życiorysem, pełnym prostoty i niezrównanego wdzięku, kreślonym jednak ręką, drżącą od starości, z myślą raczej o pokoleniu zmarłym niż o żyjących lub potomnych, z powściągliwością surową w szczegółach, ale ze wzruszeniem szczerem, przejmującym zawsze jeszcze do głębi.

Niemcewicz, znany dziś ogółowi polskiemu głównie z *Powrotu Pośły*, już choćby tym tylko utworem scenicznym odrazu zaznaczył, o co mu szło w literaturze: nie rozrywkę chciał w niej mieć, ale upust energii obywatelskiej, nie wytechnienie w trudach pośły na Sejm Wielki, ale objaw tej samej myśli społecznej, niejako ciąg dalszy mów swych

sejmowych, już nie do kolegów posłów wygłaszanych, ale do inteligentnej warstwy narodu.

I dlatego to ważniejsze utwory Niemcewicza mają wartość nieprzemijającą; są bowiem zwierciadłem epoki, dokumentem psychologicznym, który nic z swej wartości nie traci pomimo, że jest w formie dziś dla nas przestarzałej, a cóż dopiero dla ludzi Sejmu Czteroletniego! Wiadomo, jakie rekriminyacje Targowicy wywołał *Powrót Posła*, zaraz po pierwszych przedstawieniach, entuzjastycznie przez patryotów przyjęty. I w tem okazała się istotna siła twórcza poety-posła. Na dnie każdego jego utworu poetycznego żarzył się ogień patryjotyczny, ogrzewał całość, a żar ten udzielał się czytelnikom, lub widzom. Niemcewicz nie był autorem czy dramaturgiem z popędu literackiego, ale z potrzeby oddziaływania na masy i pobudzania rodaków do czynów społecznych. Ta sama żądza czynu, która kazała mu na sejmie przemawiać w obronie wieśniaków, doprowadziła go konsekwentnie do Maciejowic, do ran na polu bitwy obok Kościuszki, do więzienia w petropawłowskiej twierdzy, do towarzyszenia Kościuszcze aż za ocean do Ameryki, do stwierdzenia demokratyzmu swego nie w słowach tylko, ale w życiu twardem farmera amerykańskiego, co rąbał sobie sam drzewo na opał, bez rozczulania się nad własnem drzewem genealogicznym. Nie masz przemian w zasadach Niemcewicza; jest w całym jego życiu jedna stała linja rozwoju, poczynając od takich śmiałych na owe czasy w sejmie czteroletnim słów z r. 1787: „Wyrzucano mi — mówił wtedy Niemcewicz — że ja chłopom powrócić chcę wolność, że cudzoziemskiemu napojony jestem maksymami... Widziałem obce kraje, ale dlatego Polskę kochałem i kocham nadewszystko... Całe życia mojego szczęście znajdować będę w powodzeniu i uszczęśliwieniu Ojczyzny mojej. Bodajbym zatem nigdy na inny nie zasłużył zarzut jak na ten, że chłopów chcę widzieć wolnymi...”

W tych kilku słowach trzydziestoletni poseł program życia swego nakreślił — pozostał mu wiernym do grobowej deski. Miał jedną wspaniałą, niezapomnianą wiosnę w życiu swem długiem, wiosnę Trzeciego Maja i wspomnieniem tej wiosny krzepił się w późnej starości:

Szczęśliwy, kto ów widok wspaniały pamięta,
Gdy od Dniepru do Warty miłość kraju święta
Do znakomitych odmian, do pamiętnych czynów
Zgromadziła w obrady dzielnych Polski synów,
Gdy wolni od przesądów, głosem wspólnej zgody
Dawali miastom p r a w a , rolnikom s w o b o d y .

Rzec można, że z powietrzem Trzeciego Maja zaczerpnął on tchu na resztę życia, nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich, co w nim widzieli po upadku Polski żywe Jej wcielenie...

Kiedy zaś z Ameryki powrócił na stałe do Księstwa Warszawskiego, kiedy wziął znowu czynny udział w życiu politycznem narodu, stał się dla społeczeństwa swego jakby sumieniem jego i nieobranym, ale powszechnie uznanym wyrazicielem ducha narodu; znakomicie określił to A. Czartoryski w swej jedynej monografii o Niemcewiczu: „Nie był on na czele, ale był we wnętrzach, w sercu, w czuciach narodu, był typem serdecznego szlachcica polskiego, wzorem prawym patriotyzmu dla masy narodowej“. Istotnie, trudno sobie dzisiaj wyobrazić, do jakiego stopnia Niemcewicz był wyrocznią opinii polskiej w owych latach Księstwa Warszawskiego i rozpoczynającego się Królestwa Kongresowego. — Rzekłbyś, że na ulicach Warszawy widziano nie jego tylko, ale przy nim jakby cień nieodstępny dobrowolnego wygnańca z Solury, towarzysza z pod Maciejowic; że spoglądając na pocziwą twarz autora *Powrotu Pośła* widziano zarazem niezapomniane, ukochane oblicze Naczelnika w krakowskiej sukmanie. — Potęgą był Niemcewicz wówczas i nie żaden namiestnik, nie W. książę Konstanty, ale on rządził sercami milionów, pozbawionych wówczas tchu na własnej ziemi.

Niemcewicz był jednak spętany, jak wszyscy wtedy. Byłby mógł działać przez teatr, jak działał przez *Śpiewy historyczne*, ale dramaturgja jego osłabiona była przez cenzurę, która albo wszelkie aluzje patriotyczne wyrывała, jak kwiaty z grządek, albo wogóle sztuk jego nie dopuszczała na scenę. Nie zrażało to jednak niestrudzonego pisarza. Nie o ambicje autorskie mu szło, ale o działanie ze sceny narodowej, o budzenie z uśpienia, o przemawianie do sumień... Gdy

do sceny go nie dopuszczano, energia pisarska szukała ujścia w pamiętnikarstwie. Przeżywał czasy, kiedy W. Ks. Konstanty znęcał się nad rzekomą Konstytucją Królestwa, kiedy Nowosilcow od Krakowa do Wilna wietrzył zamiary młodzieży patriotycznej i szukał tylko pretekstu, aby wznowić procesy filareckie. W pamiętnikach Niemcewicza z lat 1824—1828 kryją się obserwacje jego czujne nad duszą społeczeństwa polskiego; drżał o jej czystość i piętnował tam odstępców, spadkobierców Targowicy. Szczególnym wstrętem przejmowały go amfibie polityczne, ci wszyscy, którzy sprytnie umieli udawać patriotów, zabiegając równocześnie o łaski Konstantego i Mikołaja, łaszcząc się o order, starostwa, tytuły i pensje, stając się według świetnego wyrażenia „wontarjuszami podłości”.

Wszystkich, siadających na dwu stołkach, napiętnował Niemcewicz w swych Pamiętnikach. Ale tego mu było za mało. Żyłka dramaturgiczna kuśliła go silnie i uległ jej, pisząc komedję p. t. *Dwa stołki*, w pamiętnym roku 1830, na kilka miesięcy przed wybuchem listopadowym.

Wiedział dobrze, że taka komedja nie dostanie się wtedy na scenę, że nawet czytelników wówczas mieć nie może; ale natchnienie poniosło go bez względu na skutek doraźny; może pisał w słodkiej nadziei, że dożyje wolnej, narodowej sceny... W każdym razie, chciał pozostawić w *Dwu stołkach* jakby ciąg dalszy pamiętników swych z lat 1829 i 1830.

Rzecz zrazu satyrycznie była pojęta, z biegiem natchnienia nabrała przyprawy tragicznej. Z poza śmiechu przebija łkanie nad dolą tragiczną Polski, oddanej na pastwę satrapy bez czci i wiary. Jak zwykle bywało u Niemcewicza: miłość ojczyzny stała się pobudką twórczości. Sprawa narodowa go unosiła; mniej dbał o formę i poprawność. Raz napisanego dzieła nie wygładzał, a pisał jak najspieszniej, z niesłychaną łatwością i dlatego w *Dwu stołkach* tętni życie, szczerość, bezpośredniość uczuć, pomimo wszelkich t. zw. „nierówności”, niewyglądzonych w bruljonie.

Nienawiść wroga była zbyt u niego żywiołową, aby się mogła dać jakimkolwiek względom okiełzać; ta nienawiść skupiła się tu na postaci Nowosilcowa. Tego znał i zbliża i długo: przeznał go nawskróś i odpłacił mu sowicie.

Niemcewicz umiał nie tylko kochać, ale potrafił też nienawidzić za miliony rodaków, co wówczas cierpieli katusze dla Polski i za Polskę. Nieodżałowana to szkoda, że rwący potok życia rewolucyjnego w wolnej Warszawie r. 1831 nie pozwolił Niemcewiczowi na wystawienie *Dwu stołków* na oswobodzonej polskiej scenie!

Przebieg rewolucji, sejmowa defronizacja Mikołaja, spalanie wszelkich mostów między Warszawą a Petersburgiem byłoby zmusiło Niemcewicza do zmian w zakończeniu *Dwu stołków*, wszelkie zaś przerabianie było mu z natury nie-miłe. Komedja pozostała, czem była w pierwotnem ujęciu i zamiarze: wielkiem ostrzeżeniem sumienia narodowego i znakomitym dokumentem ważnego w dziejach naszych przełomu. Jako dokument wejdzie ten utwór nie tylko do historii literatury naszej, ale także do skarbcza doświadczeń politycznych. Oto lat dziewięćdziesiąt siedm minęło od tego lata, kiedy w zacisznym Ursynowie pod Warszawą autor *Powrotu posła* zamykał *Dwoma stołkami* ogromny zakres działalności swej dramaturgicznej i z dumą godziwą podpisywał na autografie *Dwu stołków* koniec d. 6 sierpnia 1830 r.: „w 73 roku życia mego”. Mało komu z pisarzy polskich danem było dożyć tak płodnej starości.

Przed stu laty twórca *Konrada Wallenroda* w Moskwie w połowie listopada 1827 roku pisał: „Czyjeż imię wzbudzić może w sercu młodego polskiego poety żywsze uczucia szacunku i podziwienia nad imię J. U. Niemcewicza? Od matiek naszych przywykliśmy słyszeć opowiadania jego czynów i przygód, jego pieśni dały nam najwcześniej uczuć wdzięki poezji...” W Niemcewiczu uznawał Mickiewicz „pierwszego narodowego poetę” już wtedy, kiedy nie przewidywał, że za lat kilka potem w gronie wychodźców nad Sekwaną będzie składał hołd publiczny ogromnym zasługom obywatelskim i piśmienniczym *Śpiewów historycznych*.

Trud wiekowy Niemcewicza nie poszedł na marne. Ale ogrom zasługi takiej zdaje się być jeśli nie zapomnianym, to z pokolenia w pokolenie zapominanym. A jednak jedyny autor jedynej monografji o Niemcewiczu ks. A. Czartoryski miał już przed 80 laty doskonałą świadomość wartości dzieł Niemcewicza, kiedy twierdził: „Każda zagubiona karta ta-

kiego serca i pióra byłaby dla nas wielką i dotkliwą szkodą”. — A oto nie karta jedna, ale dramat cały zagubiony wstaje z martwych i mógłby do nas ze sceny wolnej i narodowej przemówić”. Zanim to przecie kiedyś nastąpi — o co od lat siedmiu czyniłem starania — podzielmy się dziś przynajmniej krótką treścią *Dwu stołków* i bodaj małemi wyjątkami.

W akcie pierwszym w osobie Damona daje Niemcewicz typ szlachcica ambitnego. Jest on chciwym majątku i pragnie znaczenia swego rodu. Aby dojść do celu Damon nie waha się być w zażyłości z Nowosilcowem, czyni to jednak przebiegle, maskuje się wobec rodaków, ma więc jeszcze i w opinii dobre imię i jest u rządu rosyjskiego w łasce. Damon ma jednak ciężkie zmartwienie. Jedynek jego Walery, zamiast starać się o rękę bogatej panny, jedynej córki bogatego obywatela Kleona, kocha ubożuchną pannę z rodu zasłużonego Leliwów, ale zbiedniałego po klęskach Polski. Walery, wedle słów ojca, zadaje się z uczonym poetą Miłoszem¹⁾, który kocha właśnie córkę Kleona, wzajem przez nią kochany. Otóż Damon chce nadewszystko utracić Miłosza, uniemożliwić jego starania o rękę córki Kleona; a nie będzie to trudnem, jeśli się tylko uda na czas jakiś wsadzić Miłosza do „Karmelitów”, t. j. do więzienia politycznego, pod pozorem spiskowania przeciw rządowi rosyjskiemu. Niema zaś chwili do stracenia, bo Kleon już się zgodził na oddanie córki swej Miłoszowi. Oto dwie sceny z tego pierwszego aktu:

AKT I. SCENA III.

DAMON. — ZYZOW.¹⁾

(otwierają się drzwi, Damon z niskimi ukłonami prosi Zyzowa, by wszedł, dalej całując go w ramię mówi:)

DAMON.

Ach, mógłbym się spodziewać jakże dzień ten drogi!
Dostojny mój protektor raczył wnieść w me progi —
Wdzięczność moja prawdziwie nad wszystkie wyrazy.
Jakież mi, Panie, raczysz przynosić rozkazy.

ZYZOW.

Jak zwyczajnie obszedłem zakątne ulice —
Ach! jakież tam cycaste, sławne krasawice...

¹⁾ Zyzow = Nowosilcow.

Zmordowałem się strasznie, schnie mi podniebienie,
Czuję jakiś żar w sobie, straszne mam pragnienie,
Każ dać wody i rumu!

DAMON.

Dla takiego Pana
Nie lepszaż będzie świeża butelka szampana?
Właśnie wyjęta z lodu?

ZYZOW.

Szampan dobry przy stole, lecz rano, wieczorem
Zwykłem się tylko chłodzić rumem lub likworem.

DAMON.

(woła na sługę, ten wchodzi)

Oto masz od mej małej piwnicy kluczyki;
Przynies z kąta butelkę rumu Jamaiki
I zimnej wody, tylko z królewskiej krynicy.
Ale tam ciemno, lepiej weź kawałek świecy. —
Jaki się w tem i honor i łaska jednoczy:
Pan w kropli rumu mego usta swe umoczy,
Usta, na których dobroć i szczerłość jedyna
Siedzą, jak na gałązce niewinna ptaszyna.

ZYZOW.

Sadisia!

(Damon przez uszanowanie nie śmie siadać i stoi)

DAMON *(sfojąc)*

Wyznam szczerze, dziwi mnie niemało
Widzieć tu Pana, czy się co nowego stało?

ZYZOW *(siedząc)*

Próżno nad wszystkim czuwać z troskliwością czynną,
Wszystko tutaj nie idzie jakby iść powinno.
Każdy wydział osobne ma jakieś swe rządy:
Niespokojnej młodzieży niepodległe sądy —
Zawsze tej dawnej Polski zbrodnicze wspomnienie
Tańczy po ich głowach, pragną mieć znaczenie.
Sny głupie, szczęściem, że już na wieki zniknęły:
W hosudarze dziś wasze Piasty i Jagiełły...

(Służący przynosi rum i wodę. Zyzow nalewa pełną prawie szklanek rumu i kilka kropel wody, pijąc:)

Przedni rum, jak on ostrość tej wody łagodził
Nic na świecie krwi ludzkiej tak prędko nie chłodzi.
Rozpływa się po żyłach, nie idzie do głowy...

DAMON.

On sprawia, że Pan zawsze tak świeży i zdrowy!

ZYZOW.

Ale, mamże ja wierzyć wieści niestychanej,
 Że dziś sprawa Kleona, że pewien wygranej?
 Byłoby to dla władzy obelgą niemałą!
 Człowiek, który rządowi przygania tak śmiało,
 Co się z swej uczciwości tak pysznie wynosi,
 Co się czołgać nie umie i o nic nie prosi,
 Miałby wygrywać sprawy, jak na złość rządowi?
 Coż na to nasz gosudar, sowiet jego powie?

DAMON.

Może sprawa zbyt słuszna?

ZYZOW.

To śliczna przyczyna!

Jeśli wygra, to na was spadnie cała wina...
 Wszakżeś mi to przyrzekał, zapewniał codziennie,
 Że Kleon przegra sprawę, przegra ją solennie.
 Wszakże pod tym warunkiem obietnica dana,
 Że brat weźmie infułę, syn klucz szambelana...
(pije drugą szklankę rumu i zaczyna się faczać — bełkotając)
 ...Do was jest słuchać mego każdego skinienia.
 Kto do względów łask naszych, chce pozyskać prawo,
 Niech się pożegna z Bogiem, sumieniem i sławą.
 Jeżelibym rozkazał z mostu w Wisłę skoczyć,
 Wrzucić się w prewet, z głową w plugastwie się zmoczyć,
 Wraz to czynić należy, bo pocóż u kafa,
 Gratyfikacje wasze i hojna zapłata!
 Niech to będzie prawidłem dla każdego sądu,
 Że człowiek, gdy na łaskę zasłużył u rządu,
 Choćby zabił lub otruił, zabrał własność cudzą,
 Zawsze wygrać powinien. Lecz ten, kogo łudzą
 Te tam blichtry honoru i sława uczciwa,
 Choćby był czysty jak dzień, niech zawsze przegrywał
(Tacza się i prawie upada, Damon go tapie)
 Cóż znów, jak się w mej głowie, wszystko wkoło kręci?

DAMON.

Kto tak głęboko myśli, bez przerwy pracuje,
 Nie dziw, że czasem w głowie zawrót jakiś czuje.
 W wielkich swoich widokach Pan się nazbyt sili,
 Prawda, że nam nie dadzą wytchnąć ani chwili!
 I dziś znów, chłopcy w szkołach krnąbrne i zuchwałe,
 Knują pomiędzy sobą sprzysiężenie małe.

ZYZOW *(z radością)*

Bunt między studentami! to nowina wielka.

DAMON *(na boku)*.

Przedniego Miłoszowi wypłacam figielka!
Długo u Karmelitów postękasz nieboże!

SCENA IV.

Ciż sami. CEFIZA.

CEFIZA *(sposstrzegając zdziwiona)*.

Nie wiedziałam, kto tu jest: natrętnam jest może?

ZYZÓW *(pijany, faczając się)*.

Pas du tout! elle n'est pas mal!

(postrzegając, że niepewny na nogach)

lękam się przypadku

(do Damona)

Odejdźmy stąd, zostaniesz u mnie na obiadku!

(odchodzi)

(Damon do żony odchodząc — cicho)

Nie wspominaj przed nikim, że Zyzow był u mnie!

W akcie drugim: Damon w monologu przyznaje się do tego, że ma podłe zamiary co do Miłosza. W dialogu z Pamfilem, donosicielem prywatnym, Damon występuje jako lichy służalec rządowy, ale zaraz w następnej scenie, w rozmowie z Kleonem przedzierzga się w Katona patriotyzmu polskiego. Kleon wie jednak dobrze, co o Damonie myśleć. Mówi do siebie: „Szeptają sąsiedzi, że nasz jegomość pono na dwóch stołkach siedzi“. Komedja nabiera naraz cech dramatycznych, bo oto wchodzi na scenę uroczą córką Kleona, Delfina, w towarzystwie swej guwernantki i uwiadamia ojca o niespodzianem uwięzieniu Miłosza przez Nowosilcowa. Oto urywek, kończący efektownie akt drugi. W całej sztuce Nowosilcow stale jest nazywany Zyzowem (z powodu, że był zezowatym; tak zresztą J. U. Niemcewicz stale nazywał Nowosilcowa w listach poufnych do księcia Adama Czartoryskiego).

AKT II. SCENA VI.

KLEON, DELFINA, GUWERNANTKA.

DELFINA.

(z pomięszaniem, wchodzi spieszno)

Daruj, ojcze, że ciebie aż w tym szukam domu,
Ale w nieszczęściu moim mogęż lepiej komu

Powierzyć się, jak tobie? od ciebie wybrany,
Ten Miłosz, co tak do mnie szczerze przywiązany,
Dla którego ja życie poświęcić gotowa,
Osadzony w więzieniu przez zbirów Zyzowa.

(ocięta łączy z oczu)

KLEON.

Cóż słyszę? Dziecię moje! uspokój twą trwozę!
Wieść ta jest może płonna, wierzyć jej nie mogę...
Tak daleko się Zyzow jeszcze nie ośmiela,
Żeby się ważył targnąć na obywatela,
Nie przekonawszy wprzód...

GUWERNANTKA.

Nie wiesz jeszcze, Panie,
W jakim są święte prawa w kraju naszym stanie:
Nie potrzeba dowodów, dosyć urojenia,
Dość zemsty, by niewinnych wtrącić do więzienia,
Niech się przed tobą ciężkie otworzą zapory,
Wnijdź do turm, ach, co mówię, wnijdź w mnichów klasztory,
Ujrzysz tysiące ofiar, usłyszysz ich jęki,
Na wolnych niegdyś rękach, srogich kajdan brzęki.
Pytaj, za co więzieni? — a zalani łzami,
Odpowiadając z westchnieniem: „my nie wiemy sami”.

KLEON.

O, Boże, kędyż nasze opiekuńcze prawa?
Wszędy ucisk, niewola, zemsta i niesława.

DELFINA.

Ojcze, jeśli chcesz ulgę przynieść mojej nędzy,
Nieszczęsnemu na pomoc przybywaj co prędzej.
Wspomnij, jak ci jest miłym, jak nam jest życzliwym,
A nadewszystko wspomnij, że jest nieszczęśliwym,
Że jest mym narzeczonym, że jest synem twoim.

(rzucając mu się do nóg)

Miej litość nad rozpaczą, ciężkim żalem moim.

KLEON.

(podnosząc córkę)

Wstań, córko, znieść nie mogę tej twojej rozpaczey,
A lubo w tej stolicy wpływ mój nic nie znaczy,
Lubo w domach przedniejszych nie powstałem nogą,
Lubo nie znam tych figur, co to wszystko mogą,
Przymuszę się, by żal twój uśmierzyć głęboki,
Ale do kogóż najprzód obrócić me kroki?

GUWERNANTKA.

Do Damona, on w ścisłej przyjaźni z Zyzowem,
Powróci Miłoszowi wolność jednym słowem.

KLEON.

Mylicie się, bo Damon Zyzowem się brzydzi,
Bywać u niego, nawet mówić się z nim wstydzi.
Ależ owoż i Wścibski!

SCENA VII.

Ciż sami i WŚCIBSKI.

GUWERNANTKA.

Ach, Wścibsiu kochany,
Ty, coś na wielkim świecie tak dobrze widziany,
Powiedz, coś słyszał, co się dziś z Miłoszem stało?

WŚCIBSKI.

Tylko powoli, wraz wam rzecz opowiem całą.
Na trzy obiady dzisiaj byłem zaproszony...

DELFINA.

(na boku, niecierpliwie)

Jakże z swemi obiady zawsze naprzykrzony.

WŚCIBSKI.

Nie wiedząc, co mam czynić, po rozwadze długiej
Idę do Pani Łodzia, tam obiad o drugiej.
Tak kruchej sztuki mięsa i tak przyrastałem
Nie znajdziesz, choćbyś szukał po Warszawie całej.
Usiadłem niedaleko mej panny Moniki —
Jużeśmy zupełę zjedli i już paszteciki
Z mleczek, z pieprzem, cybulką, z świeżemi truflami...

DELFINA.

Zmiłuj się! daj nam pokój z tymi przysmakami,
Do rzeczy!

WŚCIBSKI.

Właśnie kiedym zjadł kotletów cztery,
Wchodzi cały zmieszany nasz dobry Walery.
Cóż ci? pytamy. Ciężkie wydając westchnienia,
— „Miłosz — rzecz — wtrącony został do więzienia!”

KLEON.

Jakim prawem? przez kogo? z jakiej przyczyny?

WŚCIBSKI.

Żeby być uwięzionym, czyż potrzeba winy?
Dziś się nawet obejdzie bez pozorów marnych:
Dość zemsty, dość zawiści i podstępów czarnych.

DELFINA.

(zalamując ręce)

Już więc memu nieszczęściu wątpliwości nie ma!

WŚCIBSKI.

Jak go brano, widziałem własnymi oczyma
Chciał go Walezy bronić, ciężkim żalem zdjęty,
Lecz przez wodza siepaczków został odepchnięty,
Nie dano mu się nawet zbliżyć do tarasu.

DELFINA.

Idźmy biednemu w pomoc, ach, nie traćmy czasu!
(do ojca)

W tobie, ojcie kochany, jedyna obrona!

KLEON.

Idźmy! co czynić, trzeba zapytać Damona.

Koniec aktu 2-go.

W akcie trzecim widzimy podle postępowanie Damona, który pisze donos na Miłosza i wręcza go żandarmowi, a w rozmowie ze synem charakteryzuje sam dwulicowość swego postępowania.

AKT III. URYWEK SCENY II.

DAMON i WALERY.

WALERY.

Ojcie, ratuj Miłosza.

DAMON.

Uczynię, co w mej mocy, lecz i ty, mój panie,
Chciałbym, żebyś odmienił twe postępowanie:
Oddawna się już zbieram wytknąć ci twe wady,
Które chciałbym, by moje poprawiły rady.
A najprzód, pocóż w zdaniu twym być tak upartym
I tak w każdej rozmowie niebacznie otwartym?
Nic ci z tego nie przyjdzie, a może narazić,
Może nawet którego z rządzących obrazić...
Patrz, Oront, że nikomu nigdy nie przyganiał,
Że umiał zawsze milczeć i nisko się kłaniał,

Bez talentów, rozsądku, na dostojenstwach szczyt
 Stań — i jakże pańskie dziś prowadzi życie!
 Patrz, Stasik, bez talentów, bez serca, rozsądku,
 Jak małpa, co na dobrej nadziei przylądku,
 Gdzieś tam między Kafram koziołki wywraca —
 Patrz, jak się przez swą podłość wynosi, z bogaca.

WALERY.

Chcesz-że, ojcze, by syn twój z pierwszej życia doby,
 Takimi się znaczenia dorabiał sposoby,
 Zebrał wstęg, złotych haftów, lub klucza na tyle?
 Jak t a k żyć, lepiej spocząć na wieki w mogile!

DAMON.

Otóż, ta wasza żywość i ta zagorzałość!
 Nie jestem i ja ślepy na sławy twej całość,
 Jest średnia droga, którą gdy człek postępuje,
 Wznosi się i na dobrej sławie nie szwankuje,
 Lecz w tem trzeba zręczności i sztuki używać:
 Czasem pójść nurkiem i znów między wodą pływać.
 Miej to sobie, mój synu, za zasadę główną,
 I z cnotliwym i z podłym być dobrze zarówno.
 Niedosć mieć łaskę u tych, co dziś władzę mają,
 Trzeba i tym pochlebiać, co ich otaczają,
 Choćby łotr jak ropucha był brzydki i płaski,
 Bezecny jak Hankiewicz, podły jak Szaniawski,
 Staraj się mu podobać, to nieźle powiedzie...
 Jeślić się na galowym być zdarzy obiedzie,
 A Pogończyk gdzieś w tyle usiedzie przy damie,
 Całuj Zyzowa w rękę, a przynajmniej w ramię,
 Znów, gdy się zagałuszy Zyzow przy kielichu,
 Poleć do Pogończyka — i mów mu pocichu,
 Że kraj w nim jednym tylko ma ufność, nadzieję,
 Że przyjaźń twa dla niego nigdy nie omdleje,
 Tym sposobem, człek sprawni i zręczny i skryty,
 Że koza będzie cała i razem wilk syty.

WALERY.

Ojcze, choć jestem twoim rozkazom powolnym
 Iść takimi drogami nie czuję się zdolnym...
 Lecz jakiegokolwiek będzie me postępowanie,
 Wiedz ojcze, że się nigdy nie powstydzisz za nie.

Dowiadujemy się następnie, że do komisji śledczej,
 która ma badać rzekomą winę Miłosza, należy także i Da-
 mon. Damon chce tak sprawę pokierować, aby Kleon oddał

córkę swą synowi Damona Waleremu, a Damon za to obowiązuje się wyzwolić Miłosza z więzienia.

Akt czwarty rozgrywa się w refektarzu Karmelitów, gdzie zebrani są sędziowie śledztwa z Nowosilcowem na czele. Niemcewicz daje tu upust swej nienawiści do Nowosilcowa i do rusofilów ówczesnych. Jest to parodia anormalnych ówczesnych stosunków sądowych i politycznych. Data napisania głównej sceny: 30 lipca 1830 r. wyjaśnia bardzo wiele, bo jest to czas przebywania cara Mikołaja w Warszawie podczas koronacji jego na króla polskiego.

AKT IV. SCENA I.

Teatrum wystawia refektarz Karmelitów; na środku stoi stół w podkowę. Wchodzą Haukie, Pempuch, Damon, Erast i inni badacze śledztwa — wszyscy całują się serdecznie.

HAUKIE.

Witam was przyjaciele, rado moja droga,
Ty, co wierzys^z w Zyzowa więcej niżli w Boga.
Nim senator swem przyjściem raczy nas zaszczyścić,
Muszę was w tej tu sprawie cokolwiek oświecić.
Wiadomo wam aż nadto, jak ta młodzież szkolna,
Nie tylko, że jest pusta, dzika i swawolna,
Ale już w niedorzecznym, szalonym zapale
Przeciw rządowi buntury śmie knować zuchwale,
Ustawnie nań rzucając spojrzenia ponure,
Powstaje na Zyzowa, przeklina cenzurę.
Wszystkie sposoby młodzi do tego użyte,
By stworzyć między sobą towarzystwa skryte...
Celem jej (słowom moim zawierzyć należy)
Cnotę, duch narodowy zachować w młodzieży —
Więcej wam powiem (niema w tem żadnej potwarzy)
Ustawnie się im powrót dawnej Polski marzy...
Stąd to usiłowaniem każdego młodzika
Rozkrzewiać narodowość i czystość języka.

SCENA II.

Ciż sami i ZYZOW.

Haukie i Pempuch lecą naprzeciw Zyzowa i całują go w rękę, inni w rękę lub w ramię, oprócz Erasta.

ZYZOW.

Pozdrawlaju was wszystkich lubieżne me drugi.

WSZYSCY.

Najświeńiejszego Pana pokorniuchne słuęi.

ZYZOW.

Brzydki przypadek dzisiaj nas tutaj zgromadził.

PEMPUCH (*znów z koszem przypada*)

Jabym wprzód świewiejszemu posilić się radził...

(*Zyzow pije rum. inni zajądają*).

ZYZOW, *skończywszy pić*.

Dawolno: teraz treba wziąć się do roboty.
Wiadome już wam pewnie niesłychane psoty,
Tajemne towarzystwa, narodowe szaty,
Co knują szkoły wasze, jak zawsze knowały,
W tych niesłychanych buntach, w tym szkaradnem dziele,
Znany z swej działalności pan Miłosz na czele —
Ale już jest w warownem więzieniu zamkniętym.

ERAST.

Pan Miłosz więcej roku nie jest już studentem,
Stał się obywatelem, żyje nad prawami
I nikt go bez dowodów obciążać więzami
Nie powinien.

ZYZOW.

Ach, przebóg, cóż to wy pleciecie!
Czyż do tej chwili jeszcze wy tego nie wiecie,
Że Gosudar, którego ja się zawsze radzę,
Wyższe nad wszystkie prawa nadał bratu władzę,
Że ten może dowolnie wyznaczać pokuty,
Więzić, bić i gdy zechce, srogie dawać knuty!

ERAST.

Zakon, który nam król dał, i jak ufam szczerze,
Jedną jest prawną władzą — innej ja nie wierzę.

DAMON.

Pozwólcie, bym ja do tej sprawy nie należał.

ZYZOW.

Jakżeś waćpan obietnic swych prędko odbieżał!
Tym krokiem wszystkie dawne zasługi utracisz,
I pamiętaj, że mi to djabelnie zapłacisz...
Dziś Gosudar przybywa; między syny sucze
Rozdają krzesła, w tyle przypinają klucze,
Chcesz-że, żeby cię droga minęła zapłata?
Dla ciebie i dla syna i dla twego brata?

DAMON *(do siebie)*.

Cóż pocznę? — w jakież ślepy wpadłem dzisiaj szpony!

ZYZOW.

Niechaj tu zaraz stawa Miłosz oskarżony!

(Siadają wszyscy koło stołu).

ERAST.

Co ja, którego żądze nie uwodzą żadne,
Który mniej dbam, czym w łasce, czyli z niej wypadnę,
Kiedy widzę gwałt, prawa jawne uciśnienie,
Gdy Boga i cześć moją nadewszystko cenię,
Gdy niewinnej ofiary nie mogę ocalić,
Nic mi nie pozostaje, tylko się oddalić
(kłania się i wychodzi).

ZYZOW.

Rad jestem, że buntowszczyk już nie między nami.
To całe ważne dzieło my dokończym sami.

SCENA III.

(Ciż sami, siadają, Miłosz prowadzony od żandarmów).

ZYZOW.

Zagajam sąd tajemny, nakazuję ciszę,
Niech Haukie zapytuje i protokół pisze.

HAUKIE *(biorąc pióro, do Miłosza)*.

Za co tu siedzisz?

MIŁOSZ.

Ja pytam Wać Pana,

Gdyż dotąd wina moja jeszcze mi nieznana.

HAUKIE.

Odpowiedź w samym wstępie zuchwała i harda,
Maluje się w niej rokosz i sądu pogarda.
Pocierpisz za nią!

ZYZOW *(cicho)*

Haukie, z początku łagodnie...

Niech się słodkim sposobem wyświecają zbrodnie.

(do Miłosza, słodko się uśmiechając)

Mów szczerze, bunt wasz, jakim był knowany celem?
Nic ci nie będzie, stoisz przed twym przyjacielem.
Próżno zataić, wszystko już nam jest wiadomo,
Że się pośród was spisek knował pokryjomo,
Że skryte towarzystwo było zawiązanem...
Cóż powiesz?

MIŁOSZ.

Żadne nigdy nie było mi znanem.

ZYZOW.

Bądź pewien, że od rządu hojnie będziesz wspartym,
 Ale potrzeba, żebyś był szczerym, otwartym.
 Wiemy, że do tych związków ktoś tam więcej wpływał —
 Któż was do tego dzieła namawiał, wyzywał?
 Wiem, że Pan, co to długo zagranicą siedział,
 Był pierwszym hersztem waszym i o wszystkim wiedział...
 Wymień nam twych współników, a sam będziesz wolnym...

MIŁOSZ.

Oskarżać, mówić fałsze nie jestem ja zdolnym;
 Nie wiem o żadnym buncie, ni o żadnym spisku,
 Wiem tylko, żem ofiarą waszego ucisku.
 Jestem niewinnym — ale, gdybym i zawinił,
 Nic przed waszym-bym sądem w obronie nie czynił.

(obracając się do Zyzowa)

Któż ty jesteś? Zaciętym ojczyzny mej wrogiem —
(do drugich)

Wy, co nie znacie wstydu przed ludźmi i Bogiem,
 Któż was sędźmi mianował? Jakże bez obawy
 Pogardzacie sumnieniem i świętymi prawy!
 Jestem niewinnym, wolę te więzy, cierpienia,
 Niżli waszą przewagę, wstydne powodzenia.

HAUKIE *(z gniewem)*

To nazbyt! Niech jegomość w ciupie jeszcze siedzi,
 Niech mu za cały pokarm dadzą parę śledzi,
 Ale wody ni kropli — pragnieniem dręczony
 Wszystko panicz wyśpiewa, choćby nieproszony.

MIŁOSZ.

Nie dziwi mnie ta srogość, te podstępny zdradne,
 Nie pierwszy ja ofiarą waszej zemsty padnę.

ZYZOW.

Kiedy dobre sposoby stają się próżnemi
 Niech oskarżyciel stawą z zeznaniami swemi.
 Mów Damonie! tu będą dowody widoczne.

DAMOM.

(z największem pomieszaniem na boku)

O, wielki Boże! cóż ja nieszczęśliwy pocznę?
 Jaki wstyd! *(do Zyzowa)* ja nie w żadnym szkodzenia widoku
 To tylko powiedziałem, com usłyszał z boku...
 Mogłem być oszukany...

ZYZOW.

Postrzegam oddawna,
 Że te wasze obroty i ta zręczność sprawna,
 Chciałyby wszystkich pierwszych dostąpić godności
 I razem nie obruszyć tej tam publiczności —
 Już odtąd Zyzow w tobie wiary nie pokłada.

MIŁOSZ.

Mogęż uszom mym wierzyć? jak okropna zdrada!
 Możnaż się tak zapomnieć, tak brzydko osławić?

DAMON (*do Haukie*).

Przyjacielu, ach racz mię z tej toni wybawić!

HAUKIE.

Widzę ja. myśląc nad tym szczególnym przypadkiem,
 Że Damon, będąc sędzią, nie może być świadkiem.

ZYZOW.

Ni to świadkiem, ni sędzią! niech go djabli biorą!

.....
 (*Nowosilcow znużony pije, inni jedzą — Miłosza wyprowadzają*).

Akt piąty daje rozwiązanie utworu. Zaczyna się nastrojowym momentem, kiedy Damon po nocy bezsennej, o godzinie piątej nad ranem zwierza się przed żoną z popełnionej nikczemności, poczem żona doradza mu natychmiastowe zerwanie z Nowosilcowem, wyjazd na wieś i tam oddanie się pracy nad ludem... Ale Damon nie odrodził się jeszcze duchowo. Żal mu orderów i zaszczytów... Walery zaś w obronie czci ojcowskiej odbył pojedynek, a matka wprowadza ranionego syna do pokoju Damona. Tymczasem Kleonowi udało się na audjencji u króla otrzymać uwolnienie Miłosza z więzienia. Młody bohater zjawia się już wolny na scenie; następują oczywiście zaręczyny Miłosza z Delfiną, a Walerego z ukochaną Jadwigą Leliwianką. Wszystko się więc dobrze kończy, a Niemcewicz podkreśla morał swej komedji końcowemi jej wierszami;

Każdy tę dawną prawdę już powinien wiedzieć,
 Jak jest rzeczą zdrażliwą na dwóch stołkach siedzieć.

Wobec tego, że *Dwa stołki* J. U. Niemcewicza nie przeżyły dotychczas próby ogniowej na scenie, jałowem byłoby zastanawiać się nad wartością sceniczną tej komedji

politycznej, której świeżość musiała oczywiście zwietrzeć po stu latach i przejść już do historii ucisku Polski za Mikołaja. Natomiast wartość obyczajowa *Dwu stołków* przechowała się wiernie w tym dramacie, w którym komizm wielokrotnie ociera się o nikczemność ludzką. Dziedziczne wartości duchowe i wady polskie nad Wisłą przetrwały wiek cały; odżyły w czasie wojny światowej i trwają w Polsce wyzwolonej. Któż zaprzeczy faktom, świadczącym, że obok Damonów i Pempuchów, siadających na dwóch stołkach za czasów Beselera i Bobrńskiego, mieliśmy i mamy Kleonów prawych, Miłoszów niezłomnych i Walerych dzielnych, jak mieliśmy i mamy przezacne Polki w typach jak narzeczone Miłosza i Walerego. Niemcewicz żył zbyt długo, a poznał zbyt gruntownie niepożyłą wartość Polski, aby stać się pesymistą, lub zważyć o swym narodzie. Wysztytował on bezlitośnie i tępił nieubłagane wszystko, co naokół widział w Polsce niedobrego i szkodliwego, ale czuł instynktowo, że duch narodu przetrwa czasy upadku i podziałów rozbiorowych, aż dożyje sprawiedliwych sądów bożych. Albowiem spoglądając u schyłku starości na długie pasmo życia, oddanego niepodzielnemu Ojczyźnie, mógł roić o rozkoszach, czekających go w przyszłym życiu; ale nawet wśród szczęśliwości niebios, nie chciał się wyrzec pamięci o Polsce przeszłej i tak marzył:

Niech wzrok mój z gwiazdzistego spuściwszy sklepienia
 Widzę ojczyzny mojej przysłe przeznaczenia:
 Jakże jej losy kryje wieków poczet długi,
 Czy już tam z kości naszych wstaje Chrobry drugi,
 Albo dzielny Batory? Czy silnem ramieniem
 Nad tem dzikich Kałmuków ohydne plemieniem
 Mści się już srożej śmierci, Ojczyźnie zadanej
 I udzielnosci naszej, haniebnie zdeptanej?
 Boże! jeśli me rany, więzy i wygnanie
 Zasługują w Twych oczach na politowanie,
 Daj, bym w wiecznym przybytku za nagrodę całą,
 Cieszył się Polski szczęściem, potęgą i chwałą.

Modlitwie starca poety stało się wreszcie po stu latach zadość...

Józef Kallenbach.

Filozoficzne źródła kolektywizmu.

Daleko jesteśmy od czasów, w których spór o kwestję filozoficzną rozpalał umysły ludzkie, daleko jesteście — a możnaby dodać: niestety! — od tego potężnego ruchu myśli, obejmującego wszystkie niemal jednostki, który częstokroć dzielił świat na dwa obozy, jak n. p. w sporze o uniwersalja, od tego gorącego przejęcia się sprawami myśli, które cechuje n. p. średnie wieki. Można powiedzieć, że jednym z haseł dzisiejszych stało się *primum vivere, deinde philosophari*, że żyjemy pogrążeni całkowicie w utylitaryzmie, materjalizmie, walce o chleb i o pieniądz, że doba dzisiejsza jest dobą praktyki, a jeśli już musi być mowa o teorii, to chyba jedynie teorii ekonomicznej.

A jednakowoż walka, która dzisiaj dzieli ludzi, a która toczy się na terenie tak politycznym jak ekonomicznym, nie jest niczem innym, jak walką dwóch różnych pojęć świata i człowieka, które przybierając coraz to inne kształty i nazwy, znalazły swój wyraz w dwóch zasadniczych, a wręcz sprzecznych stronnictwach: „prawicy” i „lewicy”. Wyraz nie tylko polityczny, lecz również socjalny, ekonomiczny, wyraz niezmiernie głęboki, streszczający w sobie wiele elementów społecznych, postulatów ekonomicznych, walkę klas, walkę o byt, despotyzm i anarchję, tradycje i bunt, idee rewolucji, przewrotu i postępu, w których nad morzem egoizmu wznoszą się niekiedy samotne przykłady bezinteresownego ideału.

Walka prawicy i lewicy jest w pierwszej linii walką ideową. Konserwatyzm nie zajmuje się jedynie obroną usankcjonowanych praw i zwyczajów ekonomicznych, socjalizm zaś, wogóle kolektywizm, nie jest ruchem czysto politycz-

nym, społecznym i ekonomicznym; jeden i drugi posiadają swoją teorię, swoje pojęcia świata i życia. Teorie te są w ścisłym związku z filozofją.

Wpływ myśli na dziedzinę życia jest nieunikniony, filozofja czynu jest teorią wypracowaną, jak wszystkie inne, przez myślicieli; pod każdą działalnością, choćby nią było zdobywanie pieniądza, ukrywa się koncepcja życia, choćby nią był najgrubszy materializm. Ten ostatni, podszywając się często pod hasła praktyczności, pożytecznej pracy, społecznego pożytku i t. d., usiłuje zdyskredytować pracę myśli, obniżyć wartość wysiłku umysłowego, ośmieszyć filozofję, nie wiedząc, że sam jest filozofją, tylko wedle powiedzenia jednego z uczniów Marxa: „filozofją brzucha”.

Dwie koncepcje filozoficzne, których przedstawicielkami w dzisiejszym życiu politycznym są prawica i lewica, nie wystąpiły do walki dopiero w ostatnich czasach. Istniały one zawsze i walczyły zawsze. Jedna jest zwolenniczką tradycji wiecznie nowej, druga pionierką odwiecznego postępu. Podstawy filozoficzne obydwóch ulegają niekiedy zniekształceniu i nabywają cech drugorzędnych, które wprowadzają w błąd i mylą orjentację, podstawy moralne posiadają te same. Natury ludzkie, zdolne do miłości, skłonne do egoizmu, dążności kryjące się często pod teorią identyczną, a wartość sądzona być może jedynie na podstawie słuszności, wartości i prawdy czystej koncepcji, oczyszczonej z naleciałości i narzuconych jej intencji i znaczenia.

Słusznie więc mówi G. Platon w artykule w „Wielkiej Encyklopedji”: „aby oprzeć się socjalizmowi, nie wystarczy przeciwstawić poprostu ekonomję ekonomji, trzeba przeciwstawić system filozoficzny, koncepcję życia, jego filozofji i jego koncepcji”.

Co, ogólnie biorąc, przedstawia socjalizm i jakie można dać najściślejsze jego określenia na podstawie jego założeń filozoficznych?

Ponieważ chodzi tu wyłącznie o główne, podstawowe zasady ideologii socjalistycznej, a nie o takie lub inne jej zastosowanie, można używać na przemianę słowa socjalizm, kolektywizm lub komunizm. Najodpowiedniejszym byłoby

wyrażenie kolektywizmu, stworzone na kongresie bazyilejskim w r. 1869 w celu podkreślenia różnicy, zachodzącej między socjalistami nie-państwowymi francuskimi, belgijskimi, szwajcarskimi i t. d., a marksistami państwowymi, niemieckimi. Dzisiaj różnica się zatarła dzięki Juljuszowi Guesde, który, stawszy się wyznawcą Marxa, nie przestał nazywać swej teorii kolektywizmem. W r. 1869 istniały trzy odłamy socjalizmu: mutualizm, marksizm czyli komunizm państwowy i kolektywizm. Dzisiaj istnieją dwa: obóz Marxa czyli kolektywizm i komunizm anarchistyczny, anarchizm. Syndykalizm zajmuje miejsce pośrednie.

Słowo „socjalizm“ użyte zostało po raz pierwszy przez Piotra Leroux w r. 1832 w znaczeniu bardzo ogólnem, jako przeciwieństwo indywidualizmu. W r. 1836 Owen używa go w znaczeniu ściślejszem, w znaczeniu przewrotu w myśl komunizmu w dziedzinie organizacji ekonomicznej, na rzecz interesu pracujących. Od tego czasu słowo to było używane ciągle bądź jako synonim demokracji, bądź jako wyraz interwencji państwa w życiu ekonomicznem. Dzisiaj pod słowem socjalizm rozumie się plan reformy własności w myśl postulatów komunizmu, lub kolektywizmu, to znaczy zamiany własności prywatnej na własność społeczną bez zastrzeżeń lub też uspołecznienie środków produkcji, obrotu, zamiany i kredytu z uwzględnieniem własności tylko ściśle osobistej, n. p. przedmiotów służących do codziennego użytku, ubrania i t. p.

Takie jest najprostsze określenie socjalizmu. Nie jest ono jednak ani dokładnem, ani pełnem. Pod pozorem reformy czysto ekonomicznej socjalizm zmierza do reformy o wiele rozleglejszej i głębszej. Uchwycenie myśli przewodniej teorii socjalistycznej stanowiło temat niejednej dyskusji w gronie ekonomistów i socjologów. Między innymi Dürkheim¹⁾ stara się wyłuszczyć samą zasadę kwestji. Podaje on określenia wielu autorów, a mianowicie Belota, który uważa, że „zasadą socjalizmu jest wspólna akcja, ugoda jednostek w zbiorowem dążeniu do zbiorowych celów“; Mazela, który w krótkich słowach streszcza istotę socjalizmu, jako „dążenie

¹⁾ La définition du socialisme, *Revue philosophique*, 1893.

do podporządkowania jednostki państwu"; Sorela, dla którego zwycięstwo socjalizmu będzie zwycięstwem potęgi publicznej, działającej wedle przepisów państwa racjonalnego; Bellaigue, widzącego w socjalizmie „całokształt pragnień i teorii, które zmierzają do ustanowienia między ludźmi różnemi sposobami legalnego męsu, możliwie jak największej równości bogactw i nędzy“. Dürkheim cytuje również ciemne określenie Proudhona, techniczne, niejasne zdanie Engelsa i t. d. Nakoniec, po wielu dowodzeniach, dochodzi do osobistego następującego wniosku: „socjalizm jest dążnością, która chce w sposób gwałtowny lub ciągły sprowadzić czynności ekonomiczne ze stanu rozprzężenia, w jakim się znajdują, do stanu organizacji“.

Ze wszystkich określeń, a przedewszystkiem z zastanowienia się nad istotą socjalizmu wynika, że socjalizm nie jest teorią ściśle ekonomiczną, powstałą na skutek reakcji przeciw teoriiom panującym, że sięga on głębiej, a ekonomii używa jako wyrazu ogólnego stanu rzeczy w celu zastosowania pewnych myślowych założeń. Można więc twierdzić, że nosi on w sobie pierwiastki teoretyczne, apriorystyczne, niedoświadczalne, zmierzające do przeprowadzenia w świecie reformy, nie tylko systemu własności i produkcji, lecz reformy myśli, do wprowadzenia grupy pojęć, stanowiących system logicznie powiązany i konsekwentny.

Pojęcia te nie urodziły się w głowach ekonomistów — przyjęte zostały żywcem z filozofji.

Socjalizm, jako system filozoficzny, można nazwać ewolucjonistycznym materjalizmem, posiłkującym się metodą dialektyczną, wyrażającym się politycznie — w formie demokratycznej rządu, ekonomicznie — w formie dążności do zupełnego uspołecznienia wszystkich instytucji socjalnych. Pewne zasady tych teorii tkwiły od wieków w filozofji, historyczne zaś początki socjalizmu przypadają na okres szczególnego ich rozwoju, inne powstały mniej więcej równocześnie, w każdym razie źródła filozoficzne socjalizmu są bogate i stare, a geneza oczywista.

Kamieniem węgielnym całej budowy jest zasada kolektywizmu, pierwszeństwo zbiorowości, dążenie do „jedności powszechnej“, poza tem podstawy jej stanowią: materjalizm,

pozytywizm i teoria ewolucji, a konsekwentnym wynikiem tych założeń jest: prymat czynu nad myślą, determinizm powszechny i kapralizm pruski w etatyczno-demokratycznej formie rządu. A więc anty-indywidualistyczna ideologia socjalizmu opiera się w pierwszej linii na zasadzie zbiorowości, jako stanowiącej jedną całość. Jest to zasada wybitnie filozoficzna, która w historii filozofii przybrała nazwę panteizmu i objawia się z małymi zmianami stale w tej formie przez cały ciąg tejże historii.

Ogólnie biorąc, „realizm“, uznający rzeczywiste istnienie idei czy pojęć ogólnych, jest przygotowaniem gruntu dla kolektywizmu. Jeżeli bowiem pojęcia, jak ludzkość, państwo, grupa społeczna, posiadają być rzeczywiste, cóż dzieje się z jednostkami wchodzącymi w skład grup? Z konieczności być ich staje się nierealny, cząstkowy i przejściowy, znaczenie względne, a cel nieosobisty. Można więc stwierdzić, że kolektywizm, oczywiście w znaczeniu filozoficznym tego słowa, tkwi już w filozofii Wschodu, zwłaszcza indyjskiej a przede wszystkim w systemach Weedanta i Sankhya. W filozofii zaś starożytnej greckiej w formie panteistycznej u Eleatów, w formie realistycznej u Platona. Absolutna jedność bytu, który sam w sobie jest jedyną prawdziwą i pewną rzeczywistością Parmenidesa i Zenona z Elei jest zapowiedzią przyszłych systemów panteistycznych i zarazem najstarszym w historii filozofii triumfem kolektywizmu. Zasada jedności bytu, postawiona i uzasadniona metafizycznie przez Parmenidesa, poparta została dialektycznie przez Zenona i Melissosa. Sławne są dowody pierwszego przeciwko pluralizmowi. Szkoła eleacka wprowadziła do spekulacji ludzkiej pojęcie, które w niej pozostanie na zawsze: pojęcie istotnej jedności wszystkiego, co istnieje i nierealności bytu indywidualnego. Odegrała ona też ważną rolę i miała wpływ potężny na dalszy rozwój filozofii.

Platońska teoria idei wywodzi się całkowicie z zasady rzeczywistości bytu zbiorowego. Idee czyli rodzaje (*genus*) udzielają coś z siebie materji, dają jej formę, lecz pozostają absolutnie oderwane w swym bycie od przedmiotów, tak jak niezmienna, stała przyczyna oderwana jest od swych znikomych skutków. Jakkolwiek daleki wydaje się związek tego

kolektywizmu, wyrażonego w ideach, z kolektywizmem, wyrażającym się w kasowaniu własności prywatnej i, co za tem idzie, poniekąd wolności osobistej, na dnie jednak tak jednego jak drugiego leży ta sama ogólna zasada: pierwszeństwo zbiorowości, a nierealność bytu czy atrybutów jednostki.

Z idei platońskiej zrobił Arystoteles „universalja”. Pojęcie ogólne istnieje wedle niego jedynie w umyśle, np. pojęcie: „ludzkość” jako takie jest pozbawione rzeczywistości, lecz „to coś” z ludzkości, co jest zawarte w każdym człowieku, nie jest tylko ideą lub słowem, lecz istotną formą substancjalną każdej jednostki, należącej do gatunku ludzkiego. Dla Arystotelesa jest więc ludzkość sama w sobie, jako całość, wytworem umysłu, lecz ludzkość wspólna ludziom jest rzeczywistością. Forma specyficzna, istniejąca realnie w indywiduach, niedaleko odbiega od idei, żyjącej również realnie w swym własnym, oderwanym świecie. Zachodzi pytanie czy forma ta stanowi podporę bytu jednostek, czy też istnienie realne tychże jest jedyną racją jej istnienia. Jednem słowem: czy one są dzięki niej, czy ona dzięki nim? Czy rodzaje i gatunki istnieją same w sobie; jeśli tak, czy są rzeczami obiektywnymi, istniejącymi poza wszelkim bytem indywidualnym, czy też jedynie w łonie konkretnych jednostek? Te pytania, które zadaje sobie Porfirjusz, wywołały kwestję uniwersaliów i spór o nie, który trwał blisko sześć wieków.

Tezą realistów stało się twierdzenie: „byt jest tem, co jest najogólniejsze”, tezą nominalistów: „byt jest tem, co jest najindywidualniejsze”.

Ultrarealizm platoński, umiarkowany realizm arystotelesowski, konceptualizm a wreszcie nominalizm — na takie cztery obozy podzielili się myśliciele, a wszystkim chodziło o jedno pytanie: „słowo czy rzecz?” „Vox”, „flatus vocis”, czy „res”, rzeczywistość?

I znowu mimowoli nasuwa się myśl jak dziwne są koleje losu pojęć. Realizm, który przedstawiał stronę spirytualistyczną kwestji, stał się punktem wyjścia teorii kolektywizmu, która skądinąd opiera się całkowicie na przesłankach materialistycznych. Tak trudno jest teoretykom obejść

się bez metafizyki. Natomiast, najbliższa może przyszłość wykaże, jakie wyniki może dać oczyszczony a rozwinięty nominalizm.

Uniwersalizm, to znaczy teoria, opierająca się na realnem istnieniu uniwersaliów, czyli pojęć ogólnych, jest synonimem realizmu; uniwersalizm, doszukujący się jednorodności we wszechświecie i uznający uniwersalną jedność substancji, staje się panteizmem; uniwersalizm zaś, postulujący absolutną równość i wspólność czegokolwiek, jest najprawdziwszym komunizmem.¹⁾ Ideowa wspólność źródła tych trzech kierunków wydaje się niewątpliwa i oczywista.

Lecz, tak jak było zaznaczone wyżej, związek ideologii dzisiejszego socjalizmu ze starożytnym realizmem i średnio-wiecznym uniwersalizmem, choć bezwzględnie pewny, jest nieco odległy i ogólny. Pominąwszy więc tak ważne w historii panteizmu systemy, jak stoicyzm i neoplatonizm, wspomniawszy tylko o genialnym panteiście Giordano Bruno, który odegrał znaczną, choć ukrytą rolę w historii tego pojęcia świata, należy wejrzeć w nowożytną historję filozofji i w niej poszukać elementów kolektywizmu.

Nigdzie prymat jedności nie wystąpił tak bezwzględnie i kategorycznie, jak u Spinozy, a mało który z filozofów wywarł większy wpływ na myśl ludzką, jak ten samotnik z Voorburga, który życie spędził na konstruowaniu najlogiczniejszego systemu w wykonaniu, a najmniejgodniejszego z rzeczywistością. Myśl Spinozy przeniknęła w przekształconej formie do Niemiec, stamtąd rozpowszechniła się po Europie — i każdy panteista musi dziś przyznać się do jego duchowego ojcostwa.

To, co nigdy nie uda się w praktyce w sferze najmniejszego nawet oporu, to udało się Spinozie uczynić w teorii, w sposób doskonały, jedyny w historii filozofji: złączył wszystko w jedno i związek ten wytłumaczył. Panteistyczna synteza znalazła u niego wyraz najdoskonalszy:

¹⁾ Istnieje również doktryna religijna zwana uniwersalizmem, która twierdzi, że wszyscy ludzie będą zbawieni, a to z powodu: 1) wielkiej dobroci bożej, 2) wartości odkupienia, 3) możliwości uznania prawdy po śmierci. Apostołem tej doktryny w wieku XVIII był amerykańnik John Murray. Uczniowie jego utworzyli sektę bardzo dziś rozpowszechnioną.

jedyna substancja o nieskończonej ilości nieskończonych atrybutów, z których dwa, znane nam, atrybut myśli i przestrzeni, rozwijają się w nieskończoną ilość skończonych sposobów bytowania, a wszystko jest Bogiem i nic nie istnieje, jako całość oderwana, jako centrum świadomości i woli, jako substancja. Ciało ludzkie jest sposobem bycia atrybutu przestrzeni, jest Bogiem, który w pewnym, dokładnym punkcie swego istnienia, jako „rzecz przestrzenna“, wyraża się w pewien określony sposób; dusza zaś ludzka jest pewną formą myśli Boga, jako „rzeczy myślącej“. Tak jak ciało składa się z cząsteczek, tak dusza jest zbiorem myśli — „myślą składającą się z paru myśli“. Nie trzeba szukać w niej władz, jak nie trzeba uważać jej za podmiot, którym nie jest. Mimo to jednak człowiek podlega prawom i wymaganiom etyki, a etyką najwyższą jest miłość. Miłość Boża, łącząca wszystkich ludzi w jedną duszę, we wspólności jednego uczucia. Spinoza w tym jednym wypadku zapomina o logice, tak bardzo chodzi mu o zapewnienie sukcesu praktycznego swej teorii jednoczącej wszystko: istotom, pozbawionym substancji indywidualnej i podlegającym absolutnemu determinizmowi, nie warto mówić o etyce; „sposoby bycia“ atrybutów bożych muszą być takie, jakim w danej chwili i w danym miejscu jest układ bożej myśli i przestrzeni. Spinoza zaniedbuje tę stronę kwestji, i po wysnuciu całego systemu panteistycznego, niezmiernie logicznego, przechodzi po nim nagle do porządku dziennego i mówiąc do ludzi jak do ludzi, w zwykłym tego słowa znaczeniu, nakreśla plan etyki unifikacyjnej, kolektywnej, etatycznej, ponieważ państwo ma w niej obowiązek regulowania i pilnowania nawet religji. Jedność z dziedziny metafizyki przenosi się szybko w dziedzinę rzeczywistości materialnej, z dziedziny pewności logicznej, na teren postulatu społecznego. Spinoza nie mógł być indywidualistą, mimo iluzorycznej swobody myśli, którą pozostawia jednostkom; musiał również być demokratą mimo okrucieństwa i samowoli tyrana, którego stawia na czele rządu.

Potępiiony w wieku XVII, nieznany w XVIII, system Spinozy odżył w początkach XIX w. i przeniknął nawskroś filozofję i literaturę niemiecką. Lessing, Herder, Schiller,

zanim stał się kantystą, Goethe nawet, są pod jego wyraźnym wpływem. Strona mistyczna panteizmu idealistycznego pociąga umysły romantyków i uniezależnia się od całości systemu jako pewien rodzaj panteizmu uczuciowego, który w dziedzinie poezji jest częstokroć źródłem natchnienia romantycznego, we wszystkich krajach. W filozofji zaś powstaje panteizm logiczny.

Już u Fichte'go „ja” względne, empiryczne czyli indywidualne, tak jak wszystko, co nie jest „ja”, wywodzi się z „ja” absolutnego, które nie jest indywidualne. W praktyce zaś w której Fichte, absolutny idealista, staje się poniekąd realistą, dobro moralne polega na triumfie wolności absolutnej, czyli na wolności jaźni nieosobowej — i to jest prawdziwe świętych obcowanie.

Schelling podejmuje właściwy system Spinozy, z tą zmianą, że na miejsce absolutu substancji kładzie absolut „jaźni” — identyczność podmiotu i przedmiotu. Z pomocą intuicji umysłowej możemy wznieść się do tego świata nadzmysłowego, w którym wszystko jest „jaźnią”, a w którym jaźń jest „jedną”.

Lecz najbliższe, bezpośrednie filozoficzne źródło kolektywizmu znajduje się w systemie Hegla i Feuerbacha, z wielu punktów widzenia pierwszorzędnej wagi, lecz między innymi także z powodu prymatu pojęcia zbiorowości, który charakteryzuje hegeljanizm. Idea heglowska jest w zmienionej postaci i nazwie „wszystkiem” Eleatu, „logosem” szkoły neoplatońskiej, jedyną substancją Spinozy i absolutem Schellinga. Zawiera ona w sobie wszystko, jest substancją świata fizycznego i umysłowego, i jako taka, stanowi przedmiot logiki, wychodząc z siebie, ewoluując, staje się wszechświatem, materją, przedmiotem filozofji natury, wracając zaś w łono swego bytu, ze świadomością siebie, jest ona duchem, którym się zajmuje filozofja ducha. Ta podstawowa tripartycja ruchu idei odbija się w dialektyce również trojakim ruchem myśli: tezą, antytezą i syntezą. Duchy indywidualne i skończone są przejściowymi formami „ducha powszechnego”, okazują się na chwilę i giną natychmiast w łonie jedynej substancji, która — i to

stanowi drugą podstawę filozofji Hegla — jest w stanie ciągłego stawania się.

W dziedzinie socjalnej Hegel nie zrywa bynajmniej z całością swego systemu i z logicznymi przesłankami tegoż. Państwo jest substancją, jednostki sposobami bycia przypadkowemi. Jednostka należy i ma obowiązek moralny należeć całkowicie do społeczeństwa, które jest racją jej bytu i jej celem. Pozbawiona wolności i nieśmiertelności, powinna ona zrezygnować z pojęcia osobowości, i — w dziedzinie społecznej utożsamić się z ideą państwa, w dziedzinie zaś absolutu utożsamić się z Bogiem, to znaczy uświadomić go w sobie, jako stający się w przejściowej formie absolut, z którym łączy ją identyczność.

Hegel stworzył szkołę i wywarł wpływ bezprzykładowy na swą ojczyznę. Uczniowie jego podzielili się na trzy grupy: prawicę, lewicę i centrum.

Do lewicy należeli: Feuerbach, Strauss, Marx — Marx filozof, podający na uniwersytet berliński tezę doktorską „O stosunku filozofji natury Demokryta do epikureizmu” i Lassalle — filozof, autor dzieła o Heraklicie. Lewica ta idąc konsekwentnie za myślą mistrza, odrzuca wszelką osobowość, bożą i ludzką, w polityce zaś wyznaje komunizm.

Za przykładem mistrza zwracają się uczniowie do filozofji historii i społeczeństwa. Niektórzy pozostają w teorji, inni, a między nimi Marx, chcą opanować rzeczywistość i uniezależniając się w pewnej mierze od filozofji, poprzez socjologję dochodzą do ekonomji politycznej i socjalnej.

Za duchowego ojca socjalizmu można uważać Feuerbacha. Jego materjalizm i humanizm dostarczyły Marxowi i Engelsowi wszystkich prawie materiałów do budowy teorji komunizmu, lecz przedewszystkiem pojęcie człowieka, które wprowadziło w błąd całą doktrynę kolektywistyczną, dając jej jako przedmiot spekulacji abstrakcję, nie mającą nic wspólnego z rzeczywistością.

Człowiek Feuerbacha nie jest indywidualny jako taki, jest tylko jednostką polityczną i społeczną. Państwo jest zrealizowanym całokształtem istoty ludzkiej, która polega na wspólności, na jedności człowieka z człowiekiem. Feuerbach „jest w myślach tem samem, czem jest w rzeczywistości” —

człowiekiem — lub też ściślej mówiąc „wspólnym człowiekiem“ (Gemeinmensch) — „komunistą“. ¹⁾ Ten abstrakcyjny człowiek jest właściwie Bogiem.

Lecz nie na tem koniec. Drzewo genealogiczne dzisiejszego socjalizmu jest niezmiernie rozgałęzione: Marx znał St. Simona, Prudhona, Comte'a. „My, niemieccy socjaliści — mówi Engels — dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od St. Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegła“. Tak więc nieodstępny towarzysz, nieomal cień patriarchy kolektywizmu, przyznaje się do filozoficznych początków doktryny.

Ten prymat zbiorowości, wzięty z filozofji panteistycznej, który stanowi samą istotę kolektywizmu, ta równość, która przez krótkowidzów brana jest często za ostatni wyraz indywidualizmu, ta socjalistyczna jedność nazywana jest po imieniu i głoszona bez ogródek ekonomicznych przez wielu pisarzy socjalistycznych, wszelkich utopistów i teoretyków. U źródła realizującego się realizmu leży zasada równości, której wyrazem jest wielka rewolucja. Deklaracja praw człowieka żąda urzeczywistnienia jej tak w ekonomji, jak w filozofji. „Oto — mówi P. Louis — cały socjalizm“. ²⁾ Początków tej idei należy szukać w historii utopji socjalistycznej, którą rozpoczął Platon, podjął Morus, a rozwinął do najwyższych granic wiek XVIII we Francji: Morelly, Mably, Brissot, ks. Meslier, Helvetius, Rousseau, w Anglii Godwin. Wielka rewolucja, tak kolektywistyczna w założeniach, nie odpowiedziała swemu zadaniu, przeciwnie, starała się zniszczyć w zarodku niebezpieczeństwo komunizmu, jakie przedstawiał spisek Baboeufa — jego organ *Trybun ludu*, jego twierdzenie, że rewolucja nie zrealizowała „równości rzeczywiście“.

Idea równości, niwelująca pojęcie jednostki, jako odrębnej substancji indywidualnej, o wyłącznym, osobistym celu i powołaniu, łatwo da się sprowadzić do całkowitej negacji tejże, czyli do pojęcia jedności, do monizmu socjalnego, który jest wyrazem społecznym filozoficznego panteizmu.

¹⁾ Krytyka Stirnera „Wesen des Christentums“.

²⁾ Paul Louis: „Histoire du socialisme en France“.

Pierwsi kolektywiści, St. Simon i Fourier, podnieśli protest przeciw indywidualizmowi, którym kierowały się instytucje socjalne epoki: z założenia tego wyszedł socjalizm — poza założenie to nie przeszedł nigdy. Socjalizm-komunizm, czy wogóle kolektywizm jest, jak sama etymologia słowa wskazuje, przeciwieństwem indywidualizmu.

Pierwsi socjaliści nie różnią się w swych zapatrywaniach na istotę ludzkości w niczem od wielu „socjologów” w znaczeniu, jakie powszechnie temu wyrazowi nadaje się obecnie we Francji. „Wielką istotę” Comte’a, który nawiasem mówiąc był uczniem St. Simona, odnajdujemy u St. Simonistów. Wszyscy oni wyznają panteizm socjalny, hołdują zbiorowości, składając jej w ofierze jednostki. Bazard, jeden z najbliższych uczniów St. Simona, mówi: „Ludzkość jest istotą zbiorową, która rozwija się i idzie ku coraz szerszej formie łączności, to jest prawo doskonalenia się”. Czyż nie jest to zdanie Comte’a, lub każdego konsekwentnego socjologa? Niepodobieństwem jest nie przyznać, słysząc to, racji jednemu z socjologów współczesnych, który twierdzi, że nie można być socjologiem, nie będąc socjalistą.¹⁾ Doktryna St. Simonistów jest jakby wielkim systemem historjozoficznym, w którym rodzaj ludzki jest jedyną istotą prawdziwą, realną, uświadamiającą się sobie samej coraz wyraźniej.

To przekonanie, że u podstaw wszechświata leży zasada równości, że wszelka nierówność jest nieporządkiem, wprowadzeniem elementów fałszywych i zgubnych w harmonję wielkiej maszyny, wyrażają socjaliści w formie nie tylko filozoficznej. Np. u Piotra Leroux, filozofa i mistyka, twierdzenie to przybiera barwę religijną. „Społeczeństwo — mówi on — opiera się na podstawie, którą jest dogmat równości. Lecz w łonie jego panuje nierówność, skutek czego świat jest w niezgodzie z wolą bożą”. „Organizm społeczny — mówi Blanqui językiem organicystów — nie mógłby być dziełem jednego, ni paru osobników, tworzy się on z biegiem czasu” i t. d. — Pecqueur, autor „Ulepszeń”, dochodzi wręcz do panteistycznej koncepcji „zjednoczonego świata”.

A jak cała socjologia francuska wyszła z filozofji wo-

¹⁾ E. Ferri.

góle, a bezpośrednio z pozytywistycznej filozofii Comte'a, tak wielce do niej zbliżony niemiecki socjalizm państwowy i uniwersytecki Wagnera, Schaefflego i Schmollera powstał, zdaniem samegoż Wagnera, pod wpływem Rodbertusa, w którego ideowej formacji ważną odegrał rolę St. Simon, mistrz Augusta Comte'a. Rodbertus, konserwatysta i monarchista, tak pozornie przeciwny socjalizmowi, a jednak właściwy twórca grupy niemieckiej socjalistów narodowych, przemawia językiem czysto socjologicznym: „Społeczeństwo jest organizmem stworzonym przez podział pracy, którego właściwym mianem powinna być: komunja, obcowanie, lub wspólność pracy. Indywiduum zostaje pochłonięte przez całość, zmuszone do wypełnienia pewnych funkcji socjalnych“. Ten konsekwentny zwolennik prymatu zbiorowości ma poprostu wstręt do wszelkiej wolności indywidualnej, jako do czegoś potwornego i przeciwnego naturze.

Lecz nigdzie wpływ filozofii panteistycznej na teorię kolektywizmu nie zaznaczył się wyraźniej, jak w stosunku Marxa do Hegla i Feuerbacha. „Niemiecki socjalizm (którego głównymi przedstawicielami są Marx i Engels) nie jest wyłącznie systemem narodowo-ekonomicznym, lecz także systemem filozoficznym... socjalizm Marxa wyrósł z filozofii niemieckiej“¹⁾. Hegel skierował Marxa do studjów historjofizycznych i filozoficzno-politycznych, które pod wpływem Feuerbacha dały wynik materialistyczny. Hegel, panteista, uważający społeczeństwo za coś obiektywnego, za całość, która istnieje realnie, ponieważ w niej duch zwalcza materję, odżywa w Marxie historjofizjofie. Nie będąc optymistą, nie uznaje on wprawdzie zwycięstwa ducha nad materją; przeciwnie, widzi możliwość zjednoczenia w realizacji feuerbachowskiego „Gemeinmensch'a“, który w kapitale staje się człowiekiem społecznym (Gesellschaftsmensch) — historycznym. „Proletariat“ staje się u Marxa pojęciem prawie mistycznym, wyrazem człowieka w ogólności, zmaterjalizowaną formą heglowskiego absolutnego ducha, ostatnią osobą niemieckiej trójcy.²⁾ Bóg Hegla (reines Sein) przeradza się

¹⁾ Th. G. Masaryk, „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus“.

²⁾ Masaryk, Op. cit.

u Feuerbacha w człowieka (menschliches Sein), u Marxa — w proletariusza (gesellschaftliches Sein). Panteizm przechodzi w humanizm; humanizm w socjalizm. Feuerbach jest, zdaniem samego Engelsa, pod wielu względami łącznikiem między filozofją Hegla a teorią socjalistyczną.

Gdyby nie było przyczyny, nie doszłoby do skutku, gdyby nie istniało w filozofji pojęcie jedności substancji zbiorowego bytu, nie mogłaby być powstać doktryna jednocząca w dziedzinie historycznej czy społecznej. Panteizm i deizm, monizm i pluralizm, realizm i nominalizm, kolektywizm i indywidualizm, prymat zbiorowości i prymat jednostki, są to słowa wyrażające dwa odwieczne kierunki w filozofji, dwie drogi, któremi chadza myśl ludzka. Socjalizm jest politycznym i ekonomicznym wyrazem pierwszego. Prymat zbiorowości cechuje wszystkie, absolutnie wszystkie teorie socjalistyczne, nawet te, które występują w obronie wolności, a przeciwko komunizmowi utopijnemu, jak np. mutualizm Proudhona. Istnieje on w samym założeniu wszelkiego kolektywizmu, który jak sama nazwa wskazuje, albo dąży do zjednoczenia jednostek w pewną określoną całość, lub do socjalizacji instytucyj początkowo prywatnych, albo uważając fakt zjednoczenia za naturalny lub dokonany, operuje zbiorowością jako jednostką zbiorową, o wartości bezwzględnej i celowości wyższej, z pominięciem dążności i osobistego celu jednostki realnej, z systematycznym niwelowaniem wszystkich jednostek w myśl powszechnej równości i sprawiedliwości, naprzekór najistotniejszemu potrzebom wybitniejszych, na korzyść li tylko materialną, często sztucznie utworzonej większości.

Nonsensem jest widzieć w zwycięstwie idei bolszewickiej, czy wogóle kolektywistycznej, triumf indywidualizmu. Pod pozorami wyzwolenia wszystkich jednostek z pod uciśku dawnych instytucyj, zaciąga ona wszystkie, bez wyjątku, pod jarzmo nowe, tem gorsze, że jedyne, ogałające z własności, wolności i możliwości wyboru, zmieniające dotychczasową względną zależność większości w niewolę ogólną, bezwzględną tyranję zbiorowości.

Rozumna monarchja może i mogła — mamy przykłady w historii — uznawać odrębność prowincyj, samorządy, ję-

zyk i obyczaje miejscowe; socjalistyczna republika musi dążyć do centralizacji i do zdławienia wszelkiego separatyzmu. W indywidualistycznej rodzinie każda jednostka w skład jej wchodząca ma nieporównalną wartość i miejsce własne nie do zastąpienia; w wielkiej rodzinie komunistycznej pozostaje jedynie pojęcie gatunku i bezprzedmiotowy instynkt płciowy czy rozrodczy. W nauce prywatnej, w pracy indywidualnej tkwi możliwość rozwoju osobistego, oryginalności, wydobycia z jednostki jej charakterystycznych cech i uzdolnień; socjalizacja szkół, musowa, stereotypowa nauka ściiera indywidualność, hamuje inicjatywę, pomaga do szerzenia pewnych idei,¹⁾ a wytwarza co najwyżej niezdrową emulację i ambicje egzaminowe.

Jednem słowem, wszystkie instytucje społeczne, z którymi walczy socjalizm, stoją po stronie jednostki i narzucając jej pewne obowiązki i zadania, w niczem nie tamują jej życia, podczas gdy zwycięstwo kolektywizmu będzie zwycięstwem owej potwornej równości, w której zginą *omnia sua* jednostki ludzkiej i ona sama. Matematyk Bertrand opisuje typ człowieka z okresu kolektywistycznego w następujący sposób: „Bez namiętności, bez zbrodni, ani szalony, ani mądry, o ideałach i zapatrywaniach średnich, powinien umrzeć w średnim wieku, z choroby wymyślonej przez statystykę”. Owa „średniość” staje się ideałem świata socjalistycznego i najwygodniejszą formą istnienia w jego obrębie. Aby się przekonać, do jakiego stopnia socjalizm jest wrogi wszelkim objawom indywidualizmu, wystarczy zbadać treść najcharakterystyczniejszego wyrażenia jego słownika, a mianowicie słowa „solidarność”. Ona to chce zastąpić żywą, czynną, bogatą osobistą miłość bliźniego, miłość, która zawsze ta sama, przybiera formy coraz nowe, zależne od osoby, od podmiotu i przedmiotu, ona chce stać się spójnią społeczną, ta solidarność, która jest — jak słusznie mówi Le Bon²⁾ — jedynie wspólnością interesów, egoizmem zbiorowym, brakiem inicjatywy i energii osobistej.

¹⁾ Np. wolnomularstwa. „Jedność szkolna” jest pomysłem i triumfem łóż. Patrz A. Michel „La dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France”.

²⁾ G. Le Bon, „Psychologie du socialisme”.

Prymat zbiorowości jest więc główną cechą wszystkich systemów kolektywistycznych, nawet anarchistyczno-komunistycznego, np. Bakunina, choćby dlatego, że wszystkie postulują równość, a zrównać jednostki znaczy to samo, co je utożsamić, utożsamienie zaś równa się sprowadzeniu do jedności. Prymat zbiorowości jest tezą filozofii monistycznej, a więc jednym ze źródeł filozoficznych kolektywizmu jest monizm.

Lecz cóż obiecuje doktryna socjalistyczna tej solidaryzowanej zbiorowości, która gotowa czeka wyników, ukończonej pracy, czy też dojrzałości uświadomienia sobie swej jedności?

Obiecuje jej równość szczęścia, „używanie rajskiej niepodległości i dobrodziejstwo pracy”,¹⁾ równość istotną, możliwą dzięki równości dobrobytu, ponieważ „człowiek jest tem, co je”.²⁾ Ideologia socjalistyczna sprowadza się do czysto materialnego zabezpieczenia i używania życia, z obowiązkiem pewnej ilości pracy, wyłącznie pracy ręcznej. Ideologia ta jest więc filozoficznym materializmem, przeniesionym do życia społecznego.

Trudnoby było — jak to zresztą czyni Marx w swej „świętej rodzinie” — postawić wszystkich materialistów na jednym planie, gdyby nie chodziło tylko o zasadnicze ich twierdzenia, to jest o prymat materji, o materialistyczną koncepcję świata. W tem znaczeniu doktryna ta przetrwała wieki prawie bez zmiany. Najwcześniejszy hylozoizm grecki i naturalizm joński rozwinął się w V wieku przed Chrystusem u Mechanistów z Abdery, przedewszystkiem zaś u Demokryta, w atomizm, który jest pierwszą wyraźną afirmacją materializmu w historii filozofji. Nieskończona ilość atomów, różnych wielkością i kształtem, pada odwiecznie poprzez niezmierną przestrzeń, zderza się, łączy, tworzy pewne przejściowe formy, następnie rozpada się, łączy znowu i t. d. i t. d. A to wszystko odbywa się wedle praw powszechnej

¹⁾ Mowa Proudhona, wygłoszona 8 stycznia 1847 roku w Besançon w chwili przyjęcia do loży masońskiej tego miasta.

²⁾ „Der Mensch ist, was er isst”. Feuerbach.

mechaniki. Dusza ludzka składa się także z atomów subtelnych, śliskich i kulistych i podobnych do ognia, które przenikają ciało i dają początek zjawiskom życiowym.

Epikurejczycy przyjęli, z małemi zmianami, atomizm i materializm Demokryta, a u wstępu filozofii nowożytnej epikureizm odżył w osobie Gassendi'ego, który starał się pogodzić katolicyzm z atomizmem, czyniąc Boga twórcą atomów. W tym samym czasie Hobbes określa filozofję, jako teorię ciała i ruchu, utrzymując, że „wszystko, co istnieje, jest ciałem, a wszystko, co się dzieje, ruchem„. Ten kierunek materialistyczny, zapoczątkowany przez Hobbes'a, przejawia się u wielu myślicieli angielskich, jak Locke, Hartley, Priestley. Doba wielkiego rozwoju materializmu przypada we Francji na wiek XVIII, wiek, w którym żyją i piszą Lamettrie i encyklopedyści d'Holbach i Condillac. Lecz za okres triumfu materializmu można uważać pierwszą połowę XIX w., która jest zarazem okresem kształtowania się systemów socjalistycznych.

Gdy przebrzmiały nieco idealistyczne systemy filozoficzne, reakcja, która powstała w Niemczech, zabarwiła się materializmem skrajnym i tendencyjno-bojowym. Moleschott, Büchner, a przede wszystkim Vogt użyli materializmu jako broni w walce ze spirytualizmem religijnym i z Kościołem, a ponieważ cały ten okres jest dobą wielkiego rozkwitu nauk ścisłych, więc materializm z filozoficznego stał się naukowym. Karol Vogt, zoolog, mowca i utopista, przepowiada mający wkrótce nastąpić wynalazek pokarmów, które zastąpią prawa i konstytucje, ponieważ racjonalne zastosowanie ich sprowadzi odpowiednie myśli i usposobienia, tak iż można będzie fabrykować dowoli mężów stanu, biurokratów, teologów, i t. p. Zdaniem Reicha, herbata i mięso czynią anglika praktycznym, Niemiec zaś, dzięki kawie, stał się głębokim myślicielem i twórcą systemów: „kawa — mówi poważnie autor — stałaby się ważnym czynnikiem politycznym i społecznym, wzbudziłaby wiele znakomitych myśli, gdyby nie spotkała się z wrogią opozycją piwa i kartofli“. Büchner przypisuje materji w połączeniu z siłą, wartość nieskończoną, „z niej to bowiem pochodzi wszystko, należy więc ją zrehabilitować, cenić i używać jej darów“.

Bardzo charakterystyczne jest powiedzenie materialisty Czolbe'go: pierwsza zasada moralna powinna brzmieć: „Zadowolnij się światem doczesnym”. „Potrzeby t. zw. moralne, zrodzone z niezadowolenia, które w nas budzi życie ziemskie, mogłyby z równą słusnością być nazwane niemoralnemi. Niezadowolenie to jest słabością moralną”.

Materialistami byli uczniowie Hegla, Feuerbach i Strauss, lecz do chwilowego pozornego zwycięstwa tego systemu przyczynił się głównie nagły rozwój nauk biologicznych, tudzież obrót, jaki wzięły takowe na skutek systemu Lamarcka, Darwina i natchnionej przez nich monistycznej filozofii Haeckla.

Prymat materji, wydobywanie z niej wartości, służących do ulepszenia bytu materialnego, nie przenoszenie celów, ni dążeń poza życie na ziemi, absolut ekonomiczny i apoteoza pracy ręcznej — oto bezsprzecznie cechy związane z każdą teorią kolektywistyczną, jakiebykolwiek były jej odcienie.

Już w dawnych utopjach, już w republice platońskiej, przebija ten zwrot do cielesnej strony życia z zaniedbaniem dążeń duchowych, to obchodzenie się z ludźmi jak z materiałem biologicznym, podlegającym prawom determinizmu. Następnie zaś zjawia się nie tylko obojętność dla spraw ducha, lecz pogarda myśli, niedocenywanie pracy umysłowej, która nie zaspakaja jedynych wedle ideologii socjalistycznej potrzeb — potrzeb materialnych. System St. Simona jest jedną wielką apoteozą przemysłu, jako synonimu pracy; na przemyśle, zdaniem jego, opiera się świat, ustrojem przyszłości będzie industrializm, który zrówna klasy, zostawiając jedynie podział na pracujących i bezczynnych, do których należą wszyscy nie przyczyniający się do podniesienia materialnego bytu ludzkości, ureguje stosunki ekonomiczne, zamieni kraje w wielkie manufaktury a narody w stowarzyszenia produkcyjne, mające za cel dobrobyt, zdobywany „pracą pokojową, pełną pozytywnych korzyści”.

St. Simon, ojciec pozytywizmu, był zarazem ojcem socjalizmu, kierunek nadany przez niego nie zmienił się: socjalizm, stający w obronie klas pokrzywdzonych, wyrządza im ciężką krzywdę, żądając wzamian za drobną, pro-

blematyczną ulgę materialną, rezygnacji ze wszystkich najistotniejszych ludzkich potrzeb.

Rodbertus przecenia pracę ręczną i jej wyniki tak dalece, że odbiera pracującym umysłowo wszelką możliwość zdobycia środków do życia, praca ich bowiem nic nie wyczerpująca — nic nie kosztuje i nic nie powinna przynosić, tak jak używanie sił przyrodzonych, gdy natomiast praca ręczna zużywa siły i czas, jest więc prawdziwem poświęceniem i powinna być wysoko wynagradzana. Iluż ludzi, w przekonaniu swem nawet wrogich socjalizmowi, przejmie się nieświadomie tezą Rodbertusa i głosi w tej lub innej formie rękodzielniczy materializm socjalistów!

Z poziomu materialistycznych marzeń o jakimś utopijnym „pays de Cocagne” podniesiony został socjalizm do wysokości teorii naukowej przez Marxa i Engelsa. Z absolutnego idealizmu Hegla przeszedł Marx w najskrajniejszy materializm, stało się to przedewszystkiem pod wpływem Feuerbacha, lecz niemałą rolę odegrał również w tym wypadku i niedawno zrodzony pozytywizm i nowa, pociągająca teoria ewolucji. Marx widzi w materializmie nowy, bogaty światopogląd, którego powołaniem będzie zastąpić metafizykę, teologję i religję. Z drugiej strony wydaje mu się, że materializm jest jedyną odpowiednią i trwałą podstawą metafizyczną socjalizmu. Materializm Marxa jest pozytywistyczny i historyczny. Wiele elementów socjologicznych przeszło za pośrednictwem Marxa i wogóle socjalistów niemieckich z pozytywizmu do socjologii współczesnej. A więc pojęcie zbiorowej świadomości, praw rządzących grupami społecznymi, metoda obiektywna, potęga dokonanego faktu i wiele innych. Wiele pojęć historyczno-materialistycznych przeszło z systemu Marxa do umysłów ludzi dzisiejszych i pokutuje w nich często naprzekór logice. Materializm historyczny — to najbardziej osobisty wynalazek Marxa i to również najpewniejsza podstawa socjalizmu. „System produkcji, mówi Marx w „Krytyce ekonomji politycznej”, w życiu materialnem uwarunkowuje proces życia wogóle, tak pod względem społecznym i politycznym jak duchowym. Nieświadomość ludzi określa ich rodzaj bytu, lecz naodwrot ich byt społeczny określa świadomość”. Wobec tego „praw-

dziwym Bogiem jest pieniądz“ woła Marx, a Engels dodaje, że religja jest „maską, przebraniem, ekonomicznych interesów“.

A więc pozytywizm i historjografja złożyły się na wydanie „Manifestu komunistycznego“, trzecim równie ważnym czynnikiem był ewolucjonizm.

Jedną z głównych, możnaby powiedzieć podstawową zasadą marksizmu jest wieczne stawanie się i wieczna zagłada rzeczy. Jest to również, jak wszystkie inne, zasada stara jak świat. Już w starożytnej Grecji głosił ją Hezjod w swej kosmogonji, głosili orficy, a przede wszystkim głosił Heraklit. Wszystko zjednoczone, lecz wszystko płynne, w stanie ciągłego przepływania, wiecznej zmiany, nieustannego ruchu, w którym zatracają się formy i giną bezpowrotnie istnienia. Lecz każda forma niesie w swem łonie przyszłą i wszystko musi się stawać wedle praw nieprzerwanej ciągłości, której wyrazem jest absolut czasu. W wiekach średnich tłumaczył Arystotelesa w sposób ewolucjonistyczny Averroes, uznając konieczny, wieczny i ciągły rozwój wszechświata. W stanie ciągłego stawania się jest byt w filozofji Hegla. Ruch myśli przechodzącej z tezy do antytezy jest wyrazem ruchu Boga, czystego bytu, który odwiecznie wyłania się negatywnie i powraca do syntezy swego istnienia.

Ewolucjonistą był Schopenhauer, lecz ewolucjonistą pesymistycznym, naprzekór wszystkim innym wielbiącym dobrodziejstwa postępu. Wreszcie, ewolucjonistą był Spencer, twórca systemu integralnego, na którego powstanie złożyło się elementów wiele: twierdzeń moralnych, jak idea postępu, głoszona w XVIII w. przez Turgota i Condorceta, psychologicznych, socjalnych jak socjologja Comte'a, wreszcie naukowych jak teoria mgławicy Kanta i Laplace'a, odkrycia w dziedzinie geologii, paleontologii, embriologii, a przede wszystkim biologji, która przybrała kierunek ewolucjonistyczny od chwili powstania teorii transformizmu, wskazanej przez Diderota, rozwiniętej przez Lamarcka, przekształconej i spopularyzowanej przez Darwina. Lamarckizm czyli transformizm opiera się na dwóch zasadach: na wpływie ośrodka i dziedziczności cech nabytych. Ośrodek jest w ścisłym związku z rozwojem organizmów, zmianom

jego odpowiadają zmiany zapotrzebowań, stąd reakcje czynne i odpowiednie tym reakcjom zmiany w budowie zwierząt. Poszczególne organy wyrabiają się w miarę używania, lub naodwrot znikają w bezczynności. Jest to zasada streszczana często w trzech słowach: czynność tworzy narząd. A wszystko, co pod wpływem okoliczności zewnętrznych nabyte zostało przez oboje rodziców, przechodzi na następne pokolenia i posuwa ewolucję gatunku o jeden stopień dalej w pewnym określonym kierunku.

Darwinizm uważa za główny element ewolucji postępowej walkę o byt, zwycięstwo lepiej udarowanego, dobór naturalny i płciowy. W ciągłej wojnie, jaką jest życie, z konieczności część osobników ginie, część zwycięża i utrwała gatunek; otóż te ostatnie stanowią rasę zwycięzców, która prowadzi gatunek drogą ewolucji do coraz większej doskonałości.

Nietrudno odkryć związek między zasadami filozofii ruchu a socjalizmem. „Jak Darwin odkrył prawo rozwoju natury organicznej, tak odkrył Marx prawo rozwoju historii ludzkiej — oświadcza Engels na grobie swego mistrza. — Odkrył on tę prostą, oczywistą rzecz, zarośniętą do tej pory chwastem ideologii: że człowiek musi przedewszystkiem jeść, pić, mieszkać i odziewać się, zanim zacznie się zajmować polityką, nauką, sztuką, religią i t. d.“ W zdaniu tem apoteozuje Engels nie tylko materjalizm historyczny, lecz także ewolucjonizm: albowiem prawo rozwoju historycznego jest w socjalizmie przedłużeniem prawa rozwoju naturalnego. Ruch jest dla Marxa absolutem, w ruchu widzi on źródło wszelakiego „życia“. ¹⁾ „Żyjemy — mówi on w dziele p. t. „Das Elend der Philosophie“ — pośrodku stałego ruchu, nieruchomą jest tylko nasza abstrakcja ruchu, *mors immortalis*“. „Historja cała jednym ciągiem przeistaczaniem się ludzkiej natury“.

Idea ruchu naprzód, czyli postępu nieograniczonego, jest jednym z głównych haseł, więcej jeszcze — jest religią socjalizmu; „ideał postępowy“ jest jego jedynym dogmatem. Jedni widzą możliwość realizacji pokojowej tego ideału i to

¹⁾ Masaryk, op. cit.
Przeg. Pow. t. 175.

są właściwi ewolucjoniści, np. Godwin, który pierwszy utrzymywał, że zniesienie własności prywatnej musi wynikać z naturalnego, postępowego rozwoju ludzkości; drudzy uznają konieczność rewolucji czyli przewrotu nagłego, ułatwiającego postęp. Są to socjaliści-rewolucjoniści, i takim jest Marx.

Co się zaś tyczy ewolucji natury organicznej, tak Marx jak Engels interesowali się nią bardzo. Engels próbował nawet tłumaczyć pochodzenie od małpy i rozwój człowieka. Nie we wszystkim zgodny jest sam marksizm z lamarckizmem i darwinizmem, lecz najważniejsze zasady tych dwóch kierunków znalazły w socjalizmie pełne zastosowanie. Znaczenie wpływu ośrodka uznał za absolutne twórca kooperatywy i etjologii, apostoł *New harmony*, Robert Owen. Był on wyznawcą przystosowania się i determinizmu, a głosił konieczność tworzenia odpowiednich ośrodków socjalnych i przemysłowych w celu wychowania przyszłych pokoleń. Zacerpnięta z darwinizmu zasada walki o byt i naturalnego doboru rozpałała fanatyzmem ideowym serca adeptów socjalizmu z drugiej połowy XIX w., stała się w ich przekonaniu „ewangelją przyszłych pokoleń“, a w marksowskim wydaniu rozjątrzona znaczeniem historycznym objawiła się jako walka klas, ubóstwiająca niemal znaczenie, żywotność sił i prawo przemocy proletariatu.

Lecz nie na tem koniec. Wiek XIX wydał człowieka, który nie tylko w swem własnym przekonaniu stworzył religję przyszłości i wypowiedział ostatnie słowo zagadki. Z absolutną wiarą i bezkrytycznością podjął Haeckel teorię ewolucji i na jej podwalinach wybudował swój system filozofii monistycznej. Prawo jedynej substancji, przejęte, nawiasem mówiąc, żywcem z systemu Spinozy, pojęcie duszy zbiorowej, oznaczające całokształt psychiczny funkcji plazmy, cały ten monizm i materjalizm Haeckla, w połączeniu z ewolucjonizmem, jest poprostu idealnem podłożem dla systemu kolektywistycznego. Dzieła Haeckla czytały tysiące robotników angielskich i innych, to też urzeczywistnia się dzisiaj pragnienie Pawła Norda, generalnego sekretarza federacji humanitarno-międzynarodowej: postęp staje się dogmatem, natura — kościołem, a praca ręczna — obrządkiem.

Konsekwentnym wynikiem tego rodzaju filozoficznych założeń jest, również z filozofji zaczerpnięty, prymat czynu nad myślą i antyintelektualistyczny woluntaryzm. Wyżej cytowane powiedzenie Schopenhauera: *primum vivere, deinde philosophari* wyrażone zostało w socjalizmie, teoretycznie, jako materializm historyczny, praktycznie jako zasada i cel działania.

Jeszcze na jednym bardzo ważnym punkcie spotyka się Marx ze swym mistrzem Heglem, i postępuje na nim tak, jak na tylu innych, to znaczy przyjmując założenie, przekształca je w myśl swych własnych przesłanek.

Punktem tym jest metoda dialektyczna. Dialektyka heglowska nie jest niczem innym jak nauką praw ruchu i rozwoju natury, społeczeństwa i myśli.¹⁾ Historia jest procesem dialektycznym, który odbywa się niezależnie od woli ludzi. Dialektyka jest rozwojem absolutnego ducha, który w trzech fazach działania: tezie, antytezie i syntezie, czyli w twierdzeniu, przeczeniu i przeczeniu przeczenia dochodzi do złączenia przeciwieństw i do zupełnej negacji zasady sprzeczności. Filozofja dialektyczna „nie uznaje więc nic absolutnego, ani definitywnego, ani świętego“, „we wszystkich rzeczach odkrywa ona stronę znikomą, nic nie znajduje łaski w jej oczach“ poza nieprzerwanym procesem stawania się i niszczenia, poza ruchem postępowym, który zmierza bez przerwy od mniejszej doskonałości do większej. „A czemże jest ta filozofja, jeśli nie odbiciem procesu i ruchu ludzkiej myśli“. Hegel — a za nim Marx i Engels — usuwają wszystko, co jest statyczne. Metoda ich nie różni się w tendencji, natomiast różni się całkowicie w porządku, gdyż z idealistycznej staje się materialistyczną. Marx chwali się, że dialektykę Hegla, chodzącą na głowie, postawił na nogi, a Engels, tłumacząc się jaśniej, mówi: „Uznaliśmy pojęcia naszego mózgu za materialistyczne, za odbicie rzeczy realnych“. Dialektyka, zdaniem ich, istnieje w naturze. W swojej krytyce Proudhona²⁾ mówi Marx, że „teorie ekonomiczne

1) Leseine, L'Influence de Hegel sur Marx.

2) Das Elend der Philosophie.

mają swoją kolejność logiczną“ i dziełem jego jest właśnie odkrycie tej kolejności. Kapitalizm nosi w sobie zarodek komunizmu. Monopol feodalny był zwiastunem konkurencji, i to jest teza, antytezą jest konkurencja, syntezą — nowoczesny monopol burżuazyjny, negacja negacji — zjednoczenie przeciwieństw. Przykładów podobnych znaleźć można w dziełach Marxa i Engelsa tysiące, ten jednak jest najcharakterystyczniejszy i wystarcza do zilustrowania materialistyczno-historycznej dialektyki Marxa.

Niepodobieństwem jest wyczerpać wszystkie punkty styczne marksizmu z hegeljanizmem. Paralelizm jest tak widoczny, tak jawny, że bronić się trzeba poniekąd od przesady, która koniec końcem mogłaby się jednak okazać rzeczywistością i najważniejsze wynalazki Marxa, jak zasada nadpracy i nadwartości sprowadziłyby się do heglowskich zasad: miary — wspólności — akcji i reakcji, ilości i jakości.

Z którejkolwiek więc strony ująć ideologię socjalizmu, zawsze i wszędzie dostrzega się jej związek z filozofją. Na którymkolwiek punkcie doktryny się zatrzymać, wystarczy spojrzeć wstecz, aby dojrzeć historyczny wpływ filozoficznej myśli; w głąb, aby przekonać się, jak głębokie ideowe postulaty tają się w jej wnętrzu. I niema tu istotnej różnicy między poszczególnymi odłamami teorii socjalistycznej; wszystkie: socjalizm czy kolektywizm, komunizm anarchistyczny, socjalizm państwowy czy profesorski „Katheder-sozialismus“, wszystkie mają podstawy myślowe wspólne. Odebrać im takowe, znaczyłoby pozbawić je treści, ciągłości, sensu i zepchnąć silnie skonstruowany i zorganizowany system do rzędu nieskoordynowanych dziecinnych zabaw, w których główną rolę odgrywa nieporządek i hałas. Socjalizm istnieje i ma sens po pierwsze jako opozycja przeciw drugiemu, również istniejącemu i mającemu sens porządkowi rzeczy, a więc musi posiadać jakąś wewnętrzną spójność i rozciągłość ideową, aby móc opanować front na długości całej linii bojowej. Po drugie: jako afirmacja porządku rzeczy uznanego za lepszy i jako taki musi dać coś dodatniego, konstruktywnego, jakąś teorię myślową, moralną i ekonomiczną, zapewniając wyższy stopień doskonałości. Spraw-

dzianem wartości tego systemu może być w pierwszym wypadku: brak wartości i niesłuszności teorii przeciwnej, w drugim: wartość jego podstaw ideologicznych, konsekwencje w zastosowaniu ich praktycznym, a наконец wyniki doświadczalne tego zastosowania.

Z czymże to walczy kolektywizm, z czym, a właściwie z kim? A dlatego można powiedzieć „z kim“, że po stronie przeciwnej stoi właśnie wróg największy absolutu-zbiorowości, „ktoś“, kto jest nie pojęciem ogólnem, nie rodzajem, ni grupą, ni większością, lecz osobą — jednostką. Kolektywizm bezwzględnie i niezaprzeczenie walczy z indywidualizmem. Za indywidualistyczny można więc uważać system, zwalczany przez kolektywizm. Ponieważ zaś głównymi, nierozłącznymi elementami kolektywizmu są: laicyzm, demokratyzm i właściwy komunizm, ze wszystkimi swojemi konsekwencjami, jak skasowanie rodziny, wolności osobistej i ekonomicznej, własności prywatnej i t. d., więc, *ipso facto*, za elementy indywidualizmu uważać można: deizm, arystokratyzm, ustrój rodzinny, wolność działania, posiadania, konkurencji i t. d.

Konfrontując poszczególne punkty tej różnicy, nie można pominąć nasuwających się pytań: czy kolektywizm jest rzeczywiście ateistycznym w swym laicyzmie i czy rzeczywiście zwalcza on tyraństwo, którego wyrazem są rządy monarchiczne i arystokratyczne?

Bezwarunkowo — nie. „Antydeizm nie jest ateizmem — mówi Proudhon — Bóg wolnomularzy (a w tym wypadku tak jak w wielu innych kolektywizm jest w zgodzie z masonerją) nie jest ani substancją, ani przyczyną, ani duszą, ani monadą, nie jest twórcą, ni ojcem, ni miłością, ni Parakletem, ni Odkupicielem, ni szatanem. Jest on uosobieniem powszechnej równowagi“, jest on rozumem zbiorowym, personifikacją industrializmu, wyrazicielem ogólnej równości i jedności. Nie przeciw pojęciu bóstwa walczy socjalizm, lecz przeciw pojęciu Boga osobowego, który, w ostatniej instancji, jest Bogiem wszystkich prawie religij i większej części systemów filozoficznych, i nie przeciw religji wogóle, ponieważ sam zakrawa na system religijny, którego Bogiem jest

ludzkość, zmierzająca drogą postępu ku edenicznemu użyciu zrealizowanej zapomocą przemysłu równości.

I nie pojęcie tyraństwa zwalcza kolektywizm, lecz tyraństwo jednostki, króla lub jednostek wybitnych, a rządzących. Po usunięciu tychże nie znosi on tyraństwa, lecz przeciwnie, oddaje wszystkie jednostki, bez wyjątku, na pastwę despotyzmu zbiorowości, która ze wszystkich tyranów jest najbezwzględniejszą. Dlatego też na wyrażenie ustroju społecznego, który po usunięciu wszelkich przesądów kastowych i wynikającej z nich niesprawiedliwości, otwiera drogę tak do rządów, jak i do wszelkich innych dostojęństw jednostkom uzdolnionym, odpowiedniejsze jest słowo arystokracja, niż słowo demokracja, noszące w etymologii i znaczeniu pierwiastek zbiorowości — demos — tłum — triumf masy nad wartością.

I nie pojęcie rodziny zwalcza socjalizm, lecz rodzinę indywidualistyczną, opartą na wolnym wyborze dwojga ludzi, na związku dobrowolnym i wypływających z niego obowiązkach, a na jej miejsce wprowadza pojęcie rodziny komunistycznej i obdarzając kobiety pseudo-wolnością, zaprzęga je na mocy prawa „wspólności kobiet” do obowiązującej wszystkie prostytucji czy polyandrii.

A więc prawdziwą walkę wydaje socjalizm jedynie pojęciu jednostki. Głosząc wolność, zaprowadza powszechną niewolę; głosząc szczęście, zabija wszystkie jego pierwiastki; głosząc sprawiedliwość, depcze wszystkie osobowości czyli popełnia niesprawiedliwość względem wszystkich.

Powodem drugorzędnym tej walki z Bogiem jest brak zrozumienia jego istoty i jego zamiarów, więc zarzut tyraństwa i niesprawiedliwości, które usunąć jest zadaniem dobrego „postępu ludzkości”. Powodem drugorzędnym walki z prawicą — z nacjonalizmem, monarchją, arystokracją, rodziną i systemem ekonomicznym opartym na własności prywatnej i wolnej konkurencji — są wady i winy tychże, wady, które zaćmiły słuszość i dobre strony ideologii prawicowej, winy, które wywołały bunt i sprowadziły karę.

Gdy w r. 1831 wybuchło w Lyonie powstanie robotników w fabrykach jedwabiu, jeden z właścicieli fabryki rozstrzygnął kwestję w sposób następujący: „Jeżeli nie mają oni

chleba w brzuchach — włóżmy im bagnety". Otóż powstanie lyońskie było epizodem zwrotnym w dziejach socjalizmu, a powiedzenie bogatego fabrykanta wyraziło stan umysłowy ówczesnych kapitalistów, stan, który nie zmienił się o wiele na lepsze w czasach dzisiejszych.

Przesada nacjonalistów, błędy królów, rozdrażniające przesady i pretensje kast i rodów, nadużycia i egoizm rodziny, ucisk słabszych i wyzysk konkurencyjny, własność nagrawająca się z nędzy, musiały wzbudzić w wydziedziczonych bunt, w uprzywilejowanych, lecz szlachetnych sumienie, we wszystkich reakcję. Reakcją tą pokierowali twórcy ideologii socjalistycznej, ideologii zaczerpniętej z filozofji.

Wartość tejże stanowi temat dyskusji toczącej się od wieków: przeciwko panteizmowi występuje cała tak bogata filozofja deistyczna i indywidualistyczna, przeciwko materjalizmowi górujący zawsze i zwycięski spirytualizm, przeciwko ewolucjonizmowi filozoficznemu filozofja stałości, a naukowemu najnowsze wyniki biologji.¹⁾

Zastosowanie tej ideologii niezawsze bywa konsekwentne. Niekonsekwencja ta zaś wywołana utopijnem niewykonalnym traktowaniem kwestji. Bankructwo ukrywa się w zarodku kolektywizmu i rozwija się z nim razem. Na czele społeczeństwa kolektywistycznego zawsze, koniec końcem, stają jednostki, dowódcy, wprowadzie nie z woli bożej, lecz z woli ludu, a właściwie z własnej, ale despotyczne, świadome swych celów i bynajmniej nie zapierające się siebie. Tym „zdrowym umysłem“, których przewagę zapowiada Noel Blache (*Le socialisme. Méthode et chimère*) wraz z zaprowadzeniem zupełnej socjalizacji, grozi, z dojściem do władzy, obłęd fanatyzmu i okrucieństwa. Stan umysłowy niektórych socjalistów zbliżony jest do umysłowości Kafrów, o których mówi Le Bon. Kafrowie pracują zwykle bardzo ciężko w fabrykach, a uzbierawszy znaczniejszą sumę pieniędzy, wracają do swych osad, nabywszy przedtem cylinder, czerwony parasol i parę butów. Wróciwszy, zasiadają na progach chat i zapomocą bafa napędzają do pracy ko-

¹⁾ Zaznaczył to wyraźnie prof. M. Caullery, biolog, w cyklu wykładów o dziedziczności, w instytucie „*Evolution des Etres organisés*“ w Paryżu 1926 r.

biety i dzieci. Zdarza się nawet, że przedstawiciele państwa kolektywistycznego przekazują swym dzieciom olbrzymie, fantastyczne sumy w walucie zagranicznej. Testament jednego z głośnych dyplomatów bolszewickich, zmarłego niedawno Krassina, zadziwił świat taką właśnie urągającą zdrowemu rozsądkowi niekonsekwencją. Istnieje więc w kolektywizmie pewien rozbrat z ideologią w zastosowaniu jej praktycznem i to jest powodem niedostatków i braku koordynacji w wynikach.

Gdyby ideologia socjalistyczna mogła zapanować integralnie, byłby spokój, gdyby w zastosowaniu zerwano z nią całkowicie — byłby *status quo*. Obecnie jest tylko chaos podniesiony do wyższej potęgi. Monizm, socjalizm sprzeciwia się najistotniejszym tendencjom istot rozumnych. Materializm ogółowi ludzi nie wystarcza, gdyż, przyznając rację Engelsowi, godzą się wprowadzić jako istoty zmysłowe na potrzebę jedzenia, picia i t. d., żądają jednak zaspokojenia również potrzeb innych, które im, jako istotom umysłowym, spokoju nie dają natychmiast po zaspokojeniu potrzeb cielesnych — często równocześnie — czasami w pierwszej linii. Dobroczynnemu ewolucjonizmowi zadaje kłam na każdym kroku rzeczywistość. Socjalizacja poświęca wiele, a daje mało, rozbudza potrzeby, których zadowolnić nie będzie w stanie, obiecuje szczęście, a tymczasem sprowadza rozgoryczenie.

Skazując całe pokolenie na niewolę, nędzę i tortury, bolszewizm pracuje może nad swoim upadkiem.

Irena Gałęzowska.

Prawa przyrody a ducha.

(Dokończenie).

Jeszcze jedna siła materialna dotyczy również świata ducha, mianowicie tarcie. Niema wyjątku od tej siły; wszelki przejaw duchowy musi jej ulegać. Czyż urzeczywistnia się zamiar jakiegokolwiek moralny w stopniu takim, jak zamierzano i do jakiego poczyniono przygotowania, zgromadzono środki? Czyż ofiarność wyda kiedykolwiek skutki takie, iżby pozostawały w stosunku prostym do jej wielkości i wartości etycznej? Kiedyż nauka zda się wszystkim do tego wszystkiego, do czego by przydatną być mogła? Kiedyż poezja lub muzyka dadzą się spopularyzować i wydadzą z siebie jakieś odsetki od tych skarbów nad skarbami, jakie gromadzą od wieków?! Rymuje się i nadużywa przyrządów muzycznych na wyścigi; ale czy znać na ogół kulturalny wpływ poezji lub muzyki? i czy owi rymotwórcy i muzykanci wiedzą choć, co to poezja, co to muzyka? Albo przykład ze wszystkich najdrastyczniejszy: Od wieków jest parafja i są kazania, a ochota do rabunku, a nienawiść pracy... są obok tego, jak były przed wiekami.

Wszelki ideał ponosi szwank w toku urzeczywistniania. Siewcy dobra muszą zawsze dobrać się na wysiłek znaczniejszy, niżby wypadało z prostego obliczenia okoliczności. Bezpośrednio występuje się zamierzonemu celowi część tylko poświęconych temu sił; ledwie zbierze się owoce z części trudów. Tak bywa w życiu indywidualnem i zbiorowem, prywatnem i publicznem. Zawsze trzeba napięcia sił znacniejszego, ponad ich stosunek do dzieła. A czyż dzieło

odpowiada kiedykolwiek marzeniom? a nawet choćby tylko obliczeniom najrozsądniej dokonany? Wszędzie i zawsze znajdzie się szkodliwe tarcie. Dlatego lina okrętowa musi być mocniejsza pięciokrotnie, niż wypada z obliczeń według praw fizyki; i dlatego kto w świecie ducha nie ma sił na zapas, ten jest bezsilny.

Ponieważ w stosunkach duchowych znaczniejsze jest sił powikłanie, wypada domyślać się, że tarcie jest tu znaczniejsze i niebezpieczniejsze, absorbujące sił więcej, niż w sprawach materji. Aleć to tylko domysł indukcyjny. Właściwie odkrywamy znów nową niewiadomą! To jednak pewne, że tarcie obowiązuje w obu światach, wspólne zjawiskom wszelakiej kategorii.

Fizyka zna drugą jeszcze przeszkodę swobodnego działania siły, mianowicie t. zw. opór środowiska. Zestawiając prawo oporu z prawem tarcia w przystosowaniu do świata duchowego, możemy stwierdzić z całą dobitnością, jako przejaw duchowy nie musi ulegć sile, działającej w okręgu jego przestrzeni i czasu, chociaż siła ta miewa doń zastosowanie. Innemi słowy: nawet te materje, na które działają zarazem w świecie ducha, działają tylko warunkowo, t. j. że działać mogą, lecz nie muszą — skutkiem czego tam, gdzie zachodzi wspólność praw obu światów, jest ona warunkową, t. j. że polega li tylko na tem, iż wspólność taka zachodzić może, lecz nie musi.

Tarcie zdaje się stanowić jedyny od tego pravidła wyjątek; przynajmniej nie trafiłem na żadne przejawy życia duchowego, ni w życiu potocznem jednostki, ni w życiu historycznem zbiorowem, takie, któreby zezwalały przypuszczać, jakoby mogły nie podlegać prawu tarcia. Byłby to jedyny wyjątek, podkreślający tem mocniej regułę.

Reguła sprawdza się na nowo przy prawie oporu środowiska. Opór ten czasem działa przeciwko przejawom duchowym, czasem jednak go niema wcale. Owszem zdarza się nawet, że środowisko dopomaga danej sprawie duchowej, czego fizyka nie zna. Mamy tedy przed sobą całą skalę: od oporu, czyniącego działanie pewne niemożliwem, aż do ułatwień sięgających jak najdalej. Fizyka zna tylko różne stopnie

oporu, nie wychylając się poza możliwość oporu minimalnego, lecz w żadnym wypadku świata materialnego nie udało się stwierdzić, jakoby opór absolutnie nie istniał, a nawet przechodził w popieranie danego ciała w jego ruchu. Przy najsilniejszym sprzyjającym wietrze musi jadący w jego kierunku pokonać jakiś minimalny opór powietrza. Ale gdy chodzi o przyjęcie jakiegoś dobrodziejstwa od ludzi, zazwyczaj wola człowieka żadnego nie stawia oporu, lecz owszem, wyteża się, by ułatwić działanie dobroczyńcy. Spostrzegamy to zarówno w prywatnym życiu, jak w zbiorowym publicznym.

Użyłem w przedostatnim zdaniu wyrażenia „zazwyczaj”. Może bowiem być i przeciwnie, niż bywa zazwyczaj; można stawiać opór dobrodziejstwom. Nie w każdym środowisku witano mile lekarzy przybyłych zwalczać epidemję; podczas ostatniej epidemji cholery wrzucano ich do Wołgi, jako podejrzanych właśnie o szerzenie zarazy. Znané są wypadki, w których ludność nie pozwala gasić pożaru; np., jeżeli powstał od pioruna, a więc rzekomo z woli Bożej. Zależy to tedy od woli człowieka, czy w swem środowisku pomoże, czy też przeszkodzi dobru, boć zależy to od tego, co w danym razie uważa za dobre. Może opór pochodzić z pobudek szczytnych. Np. gdyby zakonnikom zamienić cele na zbyt wysokie apartamenty, powstałby gwałtowny opór w imię reguły zakonnej.

Prawo oporu środowiska nie obowiązuje tedy świata duchowego; środowisko może się zachować dowolnie. Jeżeli opór zachodzi, powstaje z woli ludzkiego środowiska.

Wynika z tego, że samo pojęcie pracy musi być inne w świecie materji a ducha. Fizyka twierdzi bowiem, jako pracą jest pokonywanie oporu. Gdyby tę samą definicję odnieść do przejawów duchowych, popadlibyśmy w to położenie, iżbyśmy nader rzadko kiedy mogli stwierdzić pracę duchową. Ten rodzaj pracy zeszedłby do nikłości, gdyby nie mógł istnieć bez pokonywania oporu środowiska. Niewątpliwie miewa z tem nieraz do czynienia, lecz nigdy istota pracy duchowej na tem nie zasadza się.

Nie mam zamiaru porywać się na próbę definicji pracy duchowej; nie czuję się do tego dostatecznie przygotowa-

nym i sędzę, że lepiej pozostawić tę troskę specjalistom. Mogę tylko zwracać uwagę na niektóre właściwości tej pracy. Pozwolę sobie atoli na jedną uwagę zasadniczą: Zdaje mi się, że gdyby praca materji a ducha była w zasadzie tem samem, gdyby jedna od drugiej różniła się tylko objawami, a nie istotą samą — natenczas oba rodzaje pracy musiałyby podlegać tym samym prawom. Skoro tak nie jest, widocznie zachodzi tu różnica samejże istoty rzeczy — a zatem wyłania się tu argument przeciw monistycznemu światopoglądowi.

Do kwestji pracy powrócę jeszcze niżej, gdy będzie mowa o prawach energii. Obecnie stwierdzam tylko, że istnieje wiele rodzajów pracy duchowej, które nie dadzą się podporządkować pod pokonywanie oporu. Przyznaję, jako wytwarza się z tych roztrząsań zagadka, jakim sposobem istnieje zawsze tarcie, skoro niezawsze istnieje opór? Dlaczego ilość i jakość osiągniętych wyników nie odpowiadają nigdy zamiarowi i wysiłkom, ani nawet wtedy, gdy środowisko dopomaga danej pracy, w niem przedsięwziętej? Wyznaję swą niemoc wobec tego zagadnienia, nie umiając go wyjaśnić. Mamy znów do czynienia z nową niewiadomą.

Przechodzę do t. zw. prawa przeciwdziałania. Jest to stare prawo Newtonowskie, opiewające, jako względem każdego działania istnieje przeciwdziałanie równe, a skierowane przeciwnie, czyli innemi słowy, jako wzajemne działania dwóch ciał są sobie zawsze równe, lecz skierowane przeciwnie. Do objawów tego prawa należy znany fakt, jako kąt odbicia równy jest kątowi padania.

Przejawy świata ducha mogą wzbudzać przeciwdziałanie, lecz nie muszą: o ile zaś ono powstanie, nie musi wcale być równem. O ile indukcja historyczna zezwala kwestję tę obserwować ściślej, odnosi się wrażenie, jakoby kąt odbicia mógł być w przejawach duchowych większym od kąta padania, i to nieograniczenie większym. Reakcja, mająca wyrównać akcję, musi być większą, silniejszą; inaczej nie odnosi skutku. W tej dziedzinie badań niezmiernie trudno o pewność, czy dochodzenie stanu rzeczy było ściśłem; właściwie nie rozporządzamy nawet metodą, któraby mogła dostarczyć nam rękojmi, to też użyłem wyrażenia: „odnosi

się wrażenie“ — i powiem otwarcie, że narazie nie można się tu zdobyć na więcej. Wrażenie w zasadzie argumentem być nie może, można jednak zastosować argument okoliczności łagodzących, ten mianowicie, że w tym wypadku wrażenie stanowi zbiór wyników z mnóstwa specjalnych studiów ściśle naukowych, opisujących fakty historyczne. Autorowie historyczni nie zajmowali się w swych pracach zagadnieniem, o które nam tu chodzi, lecz niemniej przeto badane przez historyków fakty i okoliczności posiadają z tem zagadnieniem związek; nie mogą go nie mieć. Historyk opisuje także wszelkie przeciwdziałanie, skoro tylko na nie natrafi, a co jest rzeczą zwyczajną; ale nikt z historyków nie zastanawiał się nad tem, czy i o ile ma się tu do czynienia z jakim prawem, a zwłaszcza z jaką analogią do świata materji. Nie podejmowało się tej kwestji — co oczywiście nie stanowi dowodu, jakoby ona nie istniała. Kto sobie zaś zdaje sprawę z jej istnienia, dokonuje przeglądu długiego szeregu prac najpoważniejszych i tematem wobec naszej kwestji najwydatniejszych i zbiera sumę zawartych w nich rezultatów, przez autorów nie wyrażanych, bo się o tę stronę przedmiotu nie troszczyli wcale, możnaby powiedzieć, że są to rezultaty mimowiedne, osiągnięte zgola bez świadomości tego. Te okoliczności utrudniają bądź co bądź, i to wiele, osiągnięcie ścisłości naukowej — i dlatego wolę poprzestać na wyrażeniu „wrażenie“, zastrzegając się tylko, że wrażenie to nie jest pozbawione podstawy naukowej.

W indywidualnem życiu przeciwdziałanie spotyka się tem rzadziej, im bardziej rozwinięte są siły umysłowe danej jednostki. Nie będę się nad tem rozwodził, bo każdy stwierdzi to z własnego doświadczenia, z obserwacji znanego sobie otoczenia. Gdzie wola słaba, znajomość świata i życia niedostateczna, tam każde działanie umysłu wywołuje wraz przeciwdziałanie; stąd rozterka umysłu, brak kierunku, brak decyzji. Często da się obserwować zachowanie się danego umysłu takie, iż możnaby je porównać z ruchem wahadłowym; wahania równe wahaniom, a nakońcu spoczynek, bezruch. Ale to już kwestje z zakresu psychologii.

O ile tedy zachodzi przeciwdziałanie w świecie ducha, działa ono według odmiennych prawideł, aniżeli w dziedzi-

nach materji. Jak działa, na to obecnie dokładniejszej odpowiedzi udzielić nie można.

Przesuniemy się teraz do prawa, które działa w świecie ducha wręcz przeciwnie, niż około materji, jakby prawo odwrotne. Chyżość ciała znajdującego się w ruchu jest największa na obwodzie, zmniejsza się ku środkowi, a w centrum jest najmniejsza; wzrasta tedy z długością promienia. Istnieje też chyżość historyczna,¹⁾ wogóle socjologiczna, ale zachowuje się wręcz przeciwnie do tamtej. W zrzeszeniach ludzkich największa jest w centrach, zmniejszając się ku obwodowi, maleje tedy z długością promienia. W centrach, w stolicach chyżość przejawów duchowych była zawsze i jest znaczniejsza, a ku obwodowi maleje czasem tak nadzwyczajnie, iż ruch ledwie się udziela peryferji, a nieraz całkiem do niej nie dochodzi. Nie trzeba historyka na tę obserwację, gdyż każdy ją robi współcześnie.

Inny wypadek odwrotności prawa materialnego w zastosowaniu do przejawów duchowych dostrzegł Erazm Majewski, u którego w „Nauce o cywilizacji“, w tomie III, na stronie 369 czytamy:

„...gdy bowiem zwykłej energii lub materji musi koniecznie ubywać tyle w jednym miejscu, ile przybywa w innym — nie tak jest z potęgą duchową. Ta może przyrastać bez żadnej stráty dla miejsc, skąd się rozchodzi, bo właściwie nie rozchodzi się ona znikąd — tylko bywa wzbudzana pod wpływem istniejącej już gdziekolwiek potęgi“.

To prowadzi nas ku rozważaniu kwestji energii wogóle.

I w świecie ducha także należy rozróżniać energję potencjalną²⁾ a kinetyczną. Jest to nic innego, jak rozróżnianie zdatności a czynności, możliwości a rezultatu, zamiaru a czynu, Logosu a Ethosu. Energia potencjalna duchowa długo nieraz bywa jakby w uśpieniu, zanim zamieni się w kinetyczną, co czasem następuje nagle, wybuchowo; zupełnie tak samo w świecie ducha. Chodzi o to, czy stosunki dwojga tych energii pomiędzy sobą okażą się jednakowe tu i tam.

¹⁾ O chyżości historycznej pisałem w *Przeglądzie Powszechnym* w maju 1920 r.

²⁾ Pozwalam sobie skrócić wyraz przydługi: „potencjonalną“.

Zgoda dziś powszechna na to, jako wszelkie objawy fizyczne polegają na przenoszeniu energii z jednego pola na drugie. U materji energia przenosząc się z ciała na ciało, może zmienić formę. Przytoczę 22 zmiany, wiadome powszechnie:

Praca mechaniczna może zamienić się w energję kinetyczną, w ciepło, w napięcie elektryczne, w energję prądu, energję chemiczną — i odwrotnie.

Napięcie elektryczne może się zamienić w energję prądu — i odwrotnie.

Mogą zachodzić przemiany pośrednie: praca mechaniczna w światło za pośrednictwem ciepła; w energję chemiczną za pośrednictwem prądu elektrycznego; światło w napięcie elektryczne przez ciepło; napięcie elektryczne w pracę chemiczną za pośrednictwem prądu — i wszystkie te kombinacje odwrotnie. Razem jest ich 22, na który to szczegół powołam się w dalszym wywodzie.

Każda forma energii materjalnej da się zamienić w zupełności w ciepło; częściowo da się też zamienić ciepło na każdą formę energii. Istnieje tedy w świecie materji uprzywilejowana forma energii, arcyforma jej, a jest nią ciepło. Bo też ciepło odgrywa rolę zasadniczą w materjalnej ekonomice świata; od jego ilości i działania zależy życie, które musi zniknąć, gdy ciepło przestanie pracować.

Wobec tak dokładnie rozwiniętego gmachu wiedzy przyrodniczej staje humanistyka zaiste zakłopotana. Co my wiemy o tem, czy istnieje jedna energia duchowa o rozmaitych formach?! Nikt się jeszcze nad tem nie zastanawiał badawczo a metodycznie. Nie istnieje jeszcze nauka porównawczego badania dwóch światów. Może przejawy duchowe pochodzą od dwóch, może od kilku rodzajów energii duchowych, z których każda ma stan potencjalny i kinetyczny? Kto podejmie się udowodnić, że tak nie jest?

Nie ulega wątpliwości, jako energia duchowa przejawia się również w rozmaitych postaciach; co innego zrównanie a co innego sonet, co innego exposé ministra, a co innego odkrycie komety. Nad tem nie trzeba się rozwodzić. A jednak sprawa nie jest załatwiona! trzeba bowiem udowodnić, wykazać indukcję z faktów, że tę różnaitość można trakto-

wać jako „formy energii“, w tem samem znaczeniu wyrazu „forma“, jakie mu w tej sprawie nadała fizyka? Czy nie popełnimy pomyłki, tak pospolitej właśnie w świecie ducha, iż damy się ponieść wyrażeniom jednobrzmiącym?

Pozostaje to w bliskim związku z zagadnieniem rzuceniem poprzednio: Jeżeli istnieje jedność energii, natenczas o wiele prawdopodobniejszem staje się przypuszczenie, jako i tu mamy do czynienia z rozmaitemi formami energii, rozumiejąc to istotnie po przyrodniczemu. Jeżeli istnieje kilka energii równorzędnych, mogą być do każdej z nich przywiązane pewne formy — ale również można przypuścić, jako energii tych jest tyle, iż każda postać życia duchowego wywodzi się wprost od pewnej energii, a nie od jakiejś jej formy — czyli mówiąc prościej: energia posiada uszczuplony zakres i nie rozszczał się w działaniu na „formy“.

Z drugiej atoli strony stwierdzone jest codziennem doświadczeniem, jako postacię przejawów duchowych ulegają przemianie jednego w drugi; czyż tedy możemy faktu tego nie uwzględniać? Nie chodzi o takie przemiany drobiazgowy, dla nas trzeciorzędne, jak ułożenie dramatu z powieści a choćby wytworzenie z całej literatury nauki o literaturze. Ale wiemy, że istnieją nauki czyste i stosowane, teoria i praktyka, sztuka (poezja) i nauka, poezja i proza, państwo i społeczeństwo, oświata i dobrobyt. Poprzestańmy na tych postaciach życia duchowego, jako na postaciach zasadniczych. Komuż niewiadomó, jako dobrobyt zamienia się w oświatę, a oświata dopomaga do dobrobytu i przemienia się w dobra ekonomiczne? Widzimy na każdym kroku, jak teoria przechodzi w praktykę i o to tylko chodzi, jak ma się dokonywać ta przemiana, żeby nie być szkodliwą? O przemianie nauki czystej na wynalazki stosowane może opowiadać każdy uczeń szkoły średniej. Rzadko kto wie, jako w naszej cywilizacji siła polityczna nie powstaje samoistnie, lecz z przemiany siły społecznej na polityczną w chwili stosownej; dla mnie przemiana ta widoczną jest w całej historii narodów wspólnej z nami cywilizacji. O możliwości przemiany prozy w poezję i odwrotnie, o przemienności sztuki w naukę i odwrotnie wiemy niewiele, ale prawdopodobnie tylko dlatego, żeśmy się nad tem nie zastanowili. Wiadomo atoli powszechnie

nie, jako Kopernik układał poematy, a Goethe i Mickiewicz pracowali naukowo; gdyby zaś nazwać Dantego i Krasńskiego poetami politycznymi, czyż epitet taki byłby niezgodny z prawdą? Ile politycznego działania wyniknęło z poezji rękopisów krolowodworskiego, zielonogórskiego i kilku innych pomniejszych, wiadomo z dziejów odrodzenia narodu czeskiego. Jeżeli powiem, jako Mickiewicz przeprowadził nas zwycięsko przez dzieje porozbiorowe, któż mi zarzuci przesadę? A czemuż to nie tylko każde państwo ma swój hymn, ale każde stronnictwo, każde znaczniejsze zrzeszenie ma swą pieśń bojową, a nieraz cały śpiewnik własny? Przemiana poezji na prozę i odwrotnie jest ciągła i dokonuje się nieustannie dzień w dzień w naszych oczach.

Chodzi o to, czy te rozmaite zasadnicze postacie działania duchowego można uznać za „formy energii” w znaczeniu analogicznem do fizykalnego.

Pozwolę sobie wystąpić z hipotezą, lecz wielce nieśmiałą, bo opartą na wstępnych zaledwie studjach: Ponieważ niema takiej postaci przejawów duchowych, któreby się nie dały przemienić na przejawy o innej postaci, a zatem wolno wnosić z tego, jakkolwiek tylko dedukcyjnie, że energia duchowa jest również, jak materialna, jedyną tylko i posiada swe przemienne formy. Przypuszczam, że tych form jest 3, stosownie do trzech kategorii ludzkiego bytowania duchowego: etyka, wiedza, sztuka.¹⁾ W każdej z trzech form tkwi energia potencjalna i kinetyczna; tą jest praktyka, tamtą teoria. Sądziłbym, że pod te trzy formy da się podciągnąć wszystkie objawy życia duchowego.

Jakież mnóstwo odmian kryje się w każdej z tych głównych form! Odsłońmyż tę część pracowni Etyki, w której wytwarza się charakter człowieka, a staniemy wobec ogromu form drugorzędnych; podobnie w dziedzinach wiedzy i sztuki. Przypomnijmyż sobie, jako fizycy przy wyliczaniu typowych 22 przemian energii liczą przemiany bezpośrednie i pośrednie, a przemian podobnej kategorii nie sumują w je-

¹⁾ Są dwie kategorie materialne: zdrowie i dobrobyt — i dwie duchowe: prawda i moralność; nadto kategoria Piękna wspólna jest obu działom — stąd mówię o trzech kategoriach duchowych.

dno (jak tu do trzech zasadniczych); tak np. obok napięcia elektrycznego mamy energję prądu i t. p. Gdybyśmy postąpili podobnie, otrzymalibyśmy możliwych w świecie ducha przemian energji ilość bezporównania większą, niż 22, tem większą, skoro przy licznych przejawach uwzględnić wypadnie życie indywidualne osobno, a osobno zbiorowe. Gdyby każdą z przytoczonych trzech form rozłożyć na jej formy drugorzędne, otrzymalibyśmy ilość przemian i kombinacyj przemian — zapewne niezmierzoną.¹⁾

Gdyby się okazały kiedyś niewątpliwą, stwierdzoną prawdą, tak jedynosc energji, jakoteż przemienność jej form w świecie ducha narówni ze światem materji, nie wynikałoby z tego jeszcze, że także jednakowemi (analogicznemi) są procesy przemian, ograniczenia ich możliwości, warunki przemienności, ich jednostajność czy różnorodność i t. d. Tego wszystkiego trzeba dochodzić osobno i w każdym wypadku ~~zosobna~~ udowadniać, że jest tak lub przeciwnie, aniżeli w przemianach materialnych. A wtenczas dopiero będzie można rozumować ściśle o tem, o ile podobieństwo dwóch światów w zakresie niektórych praw, rządzących oboma, jest podobieństwem istotnem, czy też formalnem.

Cóż dziś o tem mówić?! Wkraczamy w dziedzinę, dostępną dziś tylko zapomocą wyobraźni intelektualnej. To też bezcelowem byłoby przebywać w niej dłużej, niż wymaga konieczność, żeby w pasmie myśli nie opuścić ogniwa. Mógłbym użyć wyrażenia „intuicja“, ale wolę już wprost „wyobraźnię“. W pracy tego rodzaju, jak nasza, niebezpiecznie igrać z „intuicjami!“ Powołując się na wyobraźnię, mam przynajmniej tę pewność, że nie zaniedbałem umieścić w danem miejscu drogi ...tablicy z ostrzeżeniem.

Z tem wszystkiem tedy tyle jest pewnego, jako tu i tam stwierdzić trzeba energję potencjalną i kinetyczną, tudzież przemienność form. Bądź co bądź podobieństwo w zasadzie istnieje niewątpliwie, jak dotychczas. Idźmyż dalej:

¹⁾ Erazm Majewski określił działanie pisma, dzięki czemu umiemy przemawiać do potomnych temi słowy: „Będą nas słyszeli dzięki „transformacji wrażeń wzrokowych na słuchowe“. Tom IV, 125. Ileż podobnych przykładów możnaby przytoczyć nawet z życia powszedniego!

Z tem większem zdziwieniem wypadnie stwierdzić, jako dla świata ducha nie istnieją dwa zasadnicze prawa energii, mianowicie ani prawo zachowania, ni rozpraszania energii.

Pierwsze z nich opiewa, jako energii nie można ani zniszczyć, ani też z niczego stworzyć; można ją bowiem otrzymać tylko przez zamianę z innej formy energii.

Mnóstwo faktów wykazuje, jako energję duchową można zniszczyć docna. Energja potencjalna, tkwiąca w rękopisie, gdy on spłonie, nie zamieni się już nigdy nigdzie w żadną kinetyczną. Książka nieczytana może obfitować w potencjalną, póki tylko istnieje; z wyczerpanej a zaginionej ginie nawet potencjalna, nie doznając żadnej przemiany formy. W cóż zamieniła się energja zawarta w pismach tych autorów klasycznych, które nas nie doszły (a są liczniejsze od tych, które nas doszły!)? Czy zanik irygacji w Mezopotamji wywołał przemienienie na jaką inną formę energii i dał na swe miejsce coś innego tamtejszym rasom i cywilizacjom, czy też jedynym tego skutkiem: zero? Gdy przepadł sekret malowideł egipskich i pompejańskich, czy skutkiem tego odkryto potem inne metody malowania? Ileż to razy pewna zdolność zaniknęła niepowrotnie przez zanik tradycji!

Z polskiej historii zapytać można, gdzie się podziała owa armja, która z Sobieskim ocalała „Wiedeń i chrześcijaństwo”? Potęgę Turcji, państwa najbardziej militarnego, myśmy zwicznęli, a o jedno pokolenie po odsieczy wiedeńskiej gdzież ta armja polska? A czy energja, nie zużywana już na zwycięskie wojsko, poszukała sobie innej „formy”, czy pozyskaliśmy na miejsce armji jaki inny dorobek państwowy czy narodowy w okresie saskim?

Każdy początkujący historyk może przytoczyć niemało podobnych faktów. Zwrócę więc uwagę tylko na największy w całej historii przykład zaniku energii: ogromna zdolność cywilizacyjna chińska, zasypana, jak piaskiem, biurokrytyzmem mongolskim, świadczy o możliwości zniszczenia energii na jak największą skalę.

W indywidualnem życiu znane są każdemu wypadki zniszczenia energii (pewnej zdolności) przez systematyczne lenistwo, przyczem na miejsce utraconej nie nabywa ta osoba

żadnej nowej zdolności. Bywa to samo z niektórych chorób umysłowych, a nieraz zanika wszelka energia duchowa.

Również co do wytworzenia energii zasadniczo nowej, ma się rzecz całkiem inaczej w świecie ducha, niż materji. Gdybyśmy nawet przyjęli, jako w przejawach życia duchowego nie przejawia się nigdy energia esencjonalnie nowa, lecz żywimy się duchowo ciągle tą energją, jaką posiadał człowiek jaskiniowy, musielibyśmy przyznać energii możność rozwoju nie tylko jaskiniowego, ale też ilościowego. Jeżeli ilość energii duchowej miałaby w imię prawa zachowania jej być stałą, w takim razie skądżeż zaczerpnęliśmy ilości znaczniejsze ponad miarę ową jaskiniową? chyba z poza człowieka? Wniosek racjonalny, jakkolwiek może nie miły racjonalizmowi.

Niema wyjścia: albo trzeba uznać, jako niema w nas energii duchowej więcej, niż u troglodyty, albo przyznać człowiekowi władzę „stwarzania” energii... z niczego. Każdy oryginalny pomysł w dziedzinie poezji i sztuki, każde odkrycie naukowe, każda nowa metoda myślenia czy życia, zmuszają zastanowić się nad tą kwestją. Czy to wszystko tkwiło naprawdę *in potentia* u troglodyty i wyrobiło się przez ciągłą przemianę form energii? lecz z czegoż przemiany, skoro tam nic nie było? Ani też przemienność nie wyjaśni wzrostu, przybytku!

Nie da się utrzymać przypuszczenie, jako energia duchowa jest przemianą formą materialnej, z którą jest jakoby zasadniczo za jedno. W takim razie wzrostowi materialnej musiałby towarzyszyć ubytek duchowej i odwrotnie. Widzimy atoli na każdym kroku, jak nabywanie zdolności umysłowych nie odbywa się kosztem zdrowia; patrzymy na długowieczność astronomów, podziwiamy w podróżnikach, zwłaszcza podbiegunowych, równocześnie energję ciała i ducha. Czyż chory staje się po wyzdrowieniu istotą podupadającą duchowo? Był czas, kiedy twierdzono, że wysiłek fizyczny i umysłowy pochodzą z jednego źródła, a zatem praca umysłowa umniejsza zasób siły fizycznej, praca fizyczna osłabia zdolność umysłową. Dziś wiemy, że byle się higieny trzymać, niema obawy o szkodliwą wzajemną konkurencję ciała a duchowej strony człowieka. Uczony po pracy, zabiera

się „dla wypoczynku“ do rąbania drzewa, drwal zaś wyjmie broszurkę z torby. Gdyby te i tamte przejawy pochodziły z jednego źródła energii, doświadczenie wieków ostrzegałoby uczonego, żeby pracą fizyczną nie pomniejszał sobie zdolności umysłowych; podobnież, żeby drwal nie robił się lekkomyślnie fizycznie słabszym skutkiem styczności z abecadłem. A że nie można jednakowo celować w naukach i robotach mięśniowych, może wynikać z krótkości życia; że zaś ludzie nie starają się o to i tamto jednakowo, wynika z warunków życia. Ale wiadomo powszechnie, że nie brak ludzi słabych i na ciele i na duchu, na których nie byłoby sposobu zaobserwować przemienności form energii.

Są tedy dwie niezależne od siebie genetycznie energie, materialna i duchowa. Tamtą obowiązuje prawo zachowania energii, a tej nie; przeciwnie, energia duchowa może zanikać i powstawać, być niszczoną i wytwarzaną. Ilość energii duchowej jest zmienna, a może się pomniejszać lub powiększać nieograniczenie.

Posiada więc ta energia moc samorodztwa. Powstaje bez związku z ilością energii już istniejącej, nie wpływając na ilość innych przejawów energii, a zatem powstaje niejako „z niczego“. Z czego, z jakiego źródła wytryska, to tu nie należy do tematu; dość, że energii duchowej nowej nie wyjaśni nam istnienie starej.

Ten rodzaj wytwarzania, nasuwający na myśl pojęcie stwarzania, nazywamy twórczością. Energia duchowa jest twórczą, materialna nie.

Tworzenie nowej energii duchowej stanowi główny rodzaj pracy duchowej. Praca duchowa różni się twórczością od fizycznej. Zapomocą roboty mięśni przetwarzamy jedną formę energii w drugą, i cała przyroda czyni toż samo; z pomocą duchowych własności tworzymy coś nowego, pomnażamy ilość przejawów ducha, przydając nawet nowe jakości.

Praca twórcza, owa praca nad pracami, nie jest atoli właściwą zawsze czynnościom duchowym; nie każda praca duchowa jest twórczą. W zakresie ducha istnieje także przetwarzanie — a zatem twórczość nie posłuży nam ku definicji

pracy duchowej. Ogarnawszy — wyobraźnią intelektu — przetwórcze i twórcze prace naszych władz duchowych, dostrzeżemy takie mnóstwo i taką różnorodność, iż z działalnością przyrody śmiało może się równać (jeżeli jej nie przewyższa). Zestawiliśmy i usystemizowaliśmy działalność przyrody; może dojdziemy kiedyś do ściśle naukowego układu przejawów ducha, a wtedy dopiero będzie można popracować nad zagadnieniem, jaka ich wspólna cecha, i tą drogą otrzymać definicję pracy duchowej, t. j. umysłowej i moralnej.

Do wniosków tych doszliśmy z rozważania samego prawa zachowania energii; pozostaje jeszcze drugie prawo, mianowicie rozpraszania energii. Fizycy twierdzą, jako energia całego świata zamienia się powoli w ciepło, a zatem ubywa wciąż energii zdatnej do wykonania pracy; kiedyby wkońcu temperatura na całej ziemi wyrównała się, musiałoby zabraknąć wkońcu energii i skończyłaby się możliwość pracy.

W świecie ducha niema formy uprzywilejowanej, ku której zmierzały przemienne inne formy energii, a zatem niema też rozpraszania się w tem znaczeniu, jak je rozumie fizyka. Ubytek energii duchowej może się dokonywać dlatego, że ta energia posiada własność ubywania sama z siebie; może jej ubywać w tempie tak szybkim, o jakim przy materialnej energii nie może być mowy. Duchowa energia zawsze narażona jest na zanik, nie tylko na ubytek. Ale też również zawsze a zawsze możliwym jest przyrost duchowej, powstającej w nowych ilościach i rodzajach.

Obowiązują tu jakieś zgoła odmienne prawa, nam dzisiaj nieznane. Otwarte pole do badań dla licznych uczonych! Oby nie zapomniano, jako ani tego nawet nie możemy jeszcze twierdzić na pewno, że zachodzi tu jawna prawidłowość, dająca ująć się w „prawo”. I to wymaga dopiero dowodu! może się bowiem okazać, jako nie działa w tej sprawie żadne prawo — bo rzecz pozostawiona jest ludzkiej wolnej woli. A w takim razie jedynym prawem ubytku i przybytku energii duchowej byłyby granice wolnej woli, i do tej kwestji musiałyby się przenieść badania, dotyczące dalszego wątku poruszonego tu tematu.

Reasumując dotychczasowe wywody, można stwierdzić, jako stosunek praw materji do praw ducha jest czworaki:

1) Są prawa wręcz przeciwne w świecie materji a ducha. Np. chyżość w ruchu jest u materji proporcjonalną, a w przejawach duchowych odwrotną do długości promienia. Materja podlega prawu zachowania energii, podczas gdy ilość energii duchowej jest zmienną.

2) Są prawa niewspólne, dotyczące tylko materji. Np. nieprzenikliwość; rozpraszanie się energii.

3) Są prawa wspólne, np. przemienność form energii, bezwładność, tarcie.

4) Są warunkowo wspólne, które w świecie materji obowiązując, mogą zachodzić także w świecie ducha, lecz nie muszą. Np. opór środowiska, prawo przeciwdziałania. O ile prawa tej kategorii są wspólnymi, działają jednak według odmiennych prawideł na objawy materji, inaczej na przejawy ducha.

Ponad tem wszystkim góruje prawo, że wszelkie ciało podlega wszelkiej sile, w czyjej polu działania się znajdzie — gdy tymczasem przejawy ducha nie pozostają pod tym przymusem, z jednym tylko wyjątkiem: prawa tarcia.

Istota pracy duchowej różni się od fizycznej tem, iż do przetwarzania — wspólnego obu światom — dołącza się nadto twórczość.

We wszystkich czterech punktach użyłem wyrażenia „na przykład“, boć przytoczone przeze mnie prawa są tak nieliczne, iż mogą służyć tylko jako przykłady w sprawie, nie tylko dalekiej od wyczerpania, lecz ledwie dopiero tkniętej z brzegu. Roztrząsałem dla przykładu te prawa, których roztrząsanie było dla mnie dostępnem. Jeżeliby metoda niniejszej rozprawki została uznana za możliwą, będzie rzeczą uczonych kompetentniejszych ode mnie rozszerzyć ramy przedmiotu i wciągnąć w dyskusję inne prawa przyrody, wymagające wiedzy specjalnej. Śmiem pomimo ciasnego zakresu swego materiału wysnuwać z niego wnioski, gdyż jestem przekonany, że nawet przy największem rozszerzeniu materiału nie wyjdzie się poza przytoczone cztery punkty.

Sądzę też, że wyniki te są zupełnie wystarczające, a żeby się sprzeciwić stosowaniu do przejawów

życia duchowego praw biologicznych materji. Doszło do tego, iż w życiu dziejowem dopatrywano się młodości, pełni wieku i starości, narodzin i śmierci, jako konieczności życiowych. Ciało niewiele może się doskonalić, ale duch bez ograniczenia. Prawo ducha, jako energii duchowej może przybywać nieograniczenie, każe analogję biologiczną zaliczyć co najwyżej do punktu czwartego. Duch człowieka może osłabnąć z latami ciała, lecz nie musi; nie brak dowodów, jako może on dotrwać w doskonaleniu się aż do ostatniego tchnienia swego ciała. W najułomniejszym już konającym może być „duch, jak ognia słup”.¹⁾

W historii ta wielka różnica, że niema co rozważać stosunku siły fizycznej do duchowej w społeczeństwie, w narodzie i państwie, gdyż zawsze a zawsze stosunek ich jest równomiernym. Obie siły wzmagają się lub upadają równocześnie, w najściślejszej wzajemnej zależności od siebie. Nie znam przykładu w całej historii powszechnej, iżby zachodziła rozbieżność pod tym względem. Stopień bywa rozmaity, ale stosunek bez względu na stopień ten sam, i zawsze jednako dokonują się wahania. Żadne społeczeństwo, żaden naród, żadne państwo, żadna cywilizacja, żadna religja nie są śmiertelnymi z natury rzeczy, t. j. przez to samo, że są i ponieważ są. W takich, które upadły, nietrudno wynaleźć, kiedy stały najwyżej i do tego dostosować im wiek dziecięcy, męski i starczy — ale to doprawdy nie nauka, lecz tylko literackie obrazowanie; Historia zna przykłady ludów, które nigdy nie dojrzały, pogrążone jakoby w wiecznym dziecięctwie, a żyjące dłużej od długowiecznych cywilizacyj.

Wynika z tego, jako życie historyczne może być czasowo nieograniczone, t. j. mówiąc ściśle, ograniczone tylko granicą życia ziemi, względnie warunków fizycznych jej części. Gdy nasze kraje były dnem morza, nie mogły się w nich formować społeczeństwa; zginąć musimy oczywiście, jeżeli wypadnie nam znaleźć się znowu na dnie morza, a nie zdołamy na czas wyemigrować! Ale innego ograniczenia życia historycznego nie uznaję. Upadały i upadają twory historyczne (np. w naszych oczach Rosja), ale nie

¹⁾ Słowa Wyspiańskiego o sobie samym.

dlatego, ponieważ istniały. Każdego takiego upadku przyczyny muszą być oczywiście badane odrębnie, a czy istnieją jakie prawa ogólne w tym zakresie — dotychczas niewiadomo. Być może, że tak — ale pewności jeszcze mieć nie możemy.

Prawo zmienności ilości energii duchowej w połączeniu z prawem twórczości świadczą, że przyczyną śmierci historycznej nie może być wiek. A zatem biologiczny pogląd na historję jest błędem.

Dziwna rzecz, jak bliskim był tego stanowiska Guizot przed stu laty! W swej „Historji cywilizacyj” polemizując z utartym wówczas frazesem o zmęczeniu powszechnem po wojnach krzyżowych, zwracał uwagę, jako zmęczenie jest osobiste, a nie odziedziczone; nie może tedy pokolenie jakieś być zmęczonem z tego, czego nie robiło.¹⁾

Zmierzając do końca niniejszych uwag, zanotuję jeszcze kilka ogólnych różnic pomiędzy obu światami, z tych właściwości które narzucają się każdemu historykowi:

Życie historyczne, i duchowe wogóle, korzysta nieraz z fikcyj. Longum esset enumerare! Dla przykładu przytoczę z ostatnich kilku pokoleń takie „fakty fikcyj” (o! czyż te dwa rzeczowniki spodziewały się kiedykolwiek być do pary!) jak czeskie „Rękopisy” ze wszystkimi Libuszymi i wszystkimi władzkami, pieśni Ossjana, sławione przez Goethego Guzłę, a wkońcu naszą Makrynę Mieczysławską.¹⁾ A czy nie możnaby zaliczyć do fikcyj, podróży Kolumba do Indyj Wschodnich? Roi się historia od podobnych przykładów. Fikcje miewają skutki wielce realne. Niechajże wskaże przyrodnik coś choćby analogicznego w swym świecie!

Co więcej, świat ducha posiada widoczne prawo po-

¹⁾ W wydaniu kontrafakcji brukselskiej, s. a. str. 200.

¹⁾ „Guzła”, t. j. gęśl poeticka illyrskiego „barda” Maglanowicia, sfabrykowana na wzór Ossjana przez Mérimé’ę, wydana z komentarzem „uczonym”. Goethe był zachwycony, Puszkina tłumaczył. W drugim wydaniu 1842 r. Mérimée przyznał się. — Ks. J. Urban: Makryna Mieczysławska w świetle prawdy, Kraków, 1921. Wydawnictwo Księża Jezuitów.

pełniania błędów; żyje się jakoś pośród nich i z nimi. A w przyrodzie, a pośród sił przyrody? Fikcja nieznana, a błąd wywołuje w maszynie od razu katastrofę. Maszyna jest nieomylną, albo niemożliwą do użycia, zepsutą. Gdybyż człowiek posiadał ten przywilej, iżby przestawał działać, gdy grozi mu popełnienie błędu!

W maszynie postęp polega na uproszczeniach i w ten sposób opanowujemy coraz mocniej siły przyrody. W świecie ducha postęp jest zarazem... komplikacją. Życie nawet prywatne, a coś dopiero zbiorowe, staje się coraz bardziej skomplikowanym. Coraz trudniej orjentować się w życiu (a tylko coraz jakoś łatwiej... brać udział w rządach!)

Skoro zwróciłem uwagę na nieomylność maszyny, a omylność życia duchowego, posunę się jeszcze o jedno przęsło w rozumowaniu:

Nowoczesna socjologia zajęta jest wielce kwestją, czy społeczeństwo jest organizmem, czy mechanizmem (względnie biomechanizmem). Czy w tem miejscu nie napotykam się na pośredni dowód, że jednak ono jest organizmem? Pozostawiając to zagadnienie socjologii, historyk zdobywa sobie przytem cennie wyjaśnienie pewnego objawu życia dziejowego, który należałoby nazwać „rządami inżynierskimi“ — a co zaczęło się od St. Simona w teorii, a co w praktyce życia publicznego wydało niejeden ciekawy rozdział, a najciekawszy może... w Polsce współczesnej.

Inżynierskie pomysły w polityce winneby stanowić przedmiot osobnego dochodzenia monograficznego. Wszystkim wspólne jest przekonanie możliwości wszelkich możliwości, boć dla nich społeczeństwo jest mechanizmem. A zatem... któż lepiej przygotowany do rządów, jak nie inżynier, znawca i władca maszyny? To też osoby tych zawodów rzadko kiedy bywają zakłopotane, wszystkiemu poddają, a gdyby przypadkiem coś było im niewiadomem, wlot się to „wyprowadzi“ z wiadomych skądinąd wzorów i wywodów. Ot, nastawi się maszynę odpowiednio! w razie znaczniejszych trudności obmyśli się jakąś nową maszynę i mechanizm „pójdzie“ gładko!... Ale to tylko „nawiasem“.

Kwintesencją filozofowania przyrodniczego stała się przyczynowość i opozycja przeciw celowości. Wobec przy-

rodnika uchodzi tylko taka kategoria myślenia za naukową, która odsądzi celowość od wszelkiej wartości. Jednostronność tę przeszczepiono z nauk przyrodniczych na humanistyczne, to też najwyższym zadaniem historii stało się wyjaśnienie „przyczynowego związku faktów”. Nigdy nikt nie śmiał przypuścić możliwości związku faktów celowego. Choćby w przyrodzie zarzucenie celowości było nawet najzupełniej słuszne, to i to nie mogłoby wstrzymać humanisty od stwierdzenia celowości, skoro się z nią spotka w swym zakresie. Dostrzeżenie tej odmienności w stosunku zjawisk nie może uchodzić za wskazówkę, jako popełniono pomyłkę; owszem, odmiennność jest tu zupełnie na swoim miejscu. Czas już spory na reakcję myślenia humanistycznego pod tym względem.

Braku celowości w przyrodzie nie można rozszerzać na świat ducha dopóty, dopóki nie przeprowadzono w tej dziedzinie odrębnych co do tego badań, póki tego nie dało się osobno stwierdzić. Natomiast celowość czynów, a zatem też wielu faktów, narzuca się historykowi na każdym kroku. Nie wyklucza się obok tego i przyczynowości, ale jednostronne przedstawianie związku wydarzeń, jakoby związanych tylko przyczynowo, składa się na obraz dziejów nader niedokładny; co więcej, uwzględniając w przebiegu faktów tylko to, co od człowieka mniej jest zawisłe, podaje nieraz obraz wypaczony. Nie można ignorować tego, co od ludzkiej zależy woli, a przynajmniej co jest wynikiem zmagania się tej woli z okolicznościami danymi z góry, bo to zmaganie bywa częstokroć zwyciężskim.

Jednostronne przyczynowe interpretowanie dziejów, wykluczające czynnik ludzkiej woli, pozbawia naukę historii najważniejszego momentu i najpoważniejszego zagadnienia badań. Jest nim zagadnienie, o ile i w jakich warunkach bywa wola ludzka zwycięską w toku dziejów, kiedy zaś staje się wysiłkiem bezskutecznym, a kiedy schodzi niżej, aż tak nisko, iż w życiu zbiorowym niemal nie zaznacza się. Od wyłączenia twórczej woli aż do jej zaniku, ileż stądów da się obserwować w historii! ale kto nie uznaje celowości, ten pozbawia naukę tego najciekawszego studjum.

Zagadnienie to możnaby określić krótką formułą: cho-

dzi o to, jak się historia robi i jak się robi historję.¹⁾ Tamto bierne, to czynne; tamto przyczynowe, to zaś celowe. Taka wyłączność na tę czy ową stronę nie zdarza się w rzeczywistości. Fakt historyczny powstaje z mieszaniny, z przeróżnaitych kombinacyj tego i tamtego. Cóż za pole do badań pierwszorzędnej doniosłości naukowej! Jakież nowe widoki historii! Niestety, pole tak rozległe, a jeszcze nietknięte! Ale historyk, który nie ograniczał się do badań jednego miejsca i jednej kwestji drugorzędnej w kilku lub kilkunastu leciech, lecz ogarniał znaczniejsze obszary czasu i przestrzeni, nie mógł nie odczuwać w toku swych studjów, jako człowiek bywa nieraz historii twórcą i to w stopniu niemałym. Chodzi o to, by przekonanie ugruntować rozumowo, uzasadnić naukowo. Bez specjalnych dochodzeń nie załatwi się oczywiście tego, jak wogóle niczego.

Kwestja ta pozostaje w dalszym związku z najdonioślejszą i najwyższą zarazem sprawą życia, mianowicie z zagadnieniem kultury czynu, od której stopnia zależy zdatność robienia historii. Przy bierności robi się bowiem historia ponad człowiekiem, gdy tymczasem kultura czynu wiedzie do władztwa nad siłami historycznymi tak dalece, iż robi się historję. A robić ją trzeba całemi pokoleniami, jeżeli mają urósć wielkie czyny historyczne. Historykom wiadomo dobrze (powinni też tego nauczać), że ani jeden wielki czyn nie był improwizacją, lecz wynikiem długich wysiłków ogółu.

Jednostronny światopogląd przyczynowości przyczynił się niemało do upadku kultury czynu. Myślenie pod kątem wyłącznej przyczynowości osłabiło nadzwyczaj duchową stronę życia, wzmógłszy nieproporcjonalnie materjalną. Kultura czynu musi się opierać na poczuciu celowości, bo inaczej zdatność do czynu wyradza się w ślepą odruchowość, w marnowanie energii na próżne zabiegi i wysiłki, czasem na gonitwę za błędnymi ognikami, a czasem w gromadną zabawę w bańki mydlane. Ileż pola dla szalbierzy!

¹⁾ Dotknąłem tej materji ogólnej w „Logos i Ethos“, t. II, str. 209, 210, 295.

Z błędnego koła myśli wychodzi nieuchronnie błędne koło czynów... wywołujących następstwa wręcz przeciwne zamierzonym. Czyny błędne oddalają od celu, i to tem bardziej, z im większą energią bywają spełniane. Przy mylnej metodzie życia (prywatnego czy publicznego) najlepsze przymioty, jak energia, zapał, wytrwałość, poświęcenie nawet — mogą prowadzić do wyników ujemnych — i zazwyczaj wiedą też do klęsk.

Kultura czynu może zakwitnąć natenczas tylko, gdy się posiędzie zdolność i siłę potrzebne do tego, by jasno patrzeć daleko przed siebie. Nie nauczy tego myślenie pod samą tylko kategorią przyczynowości.

Niewszystko z tego, co już istnieje, da się wytlumaczyć przyczynowością, a cóż dopiero sprawy przyszłości! Zasada przyczynowości ogranicza nas w przewidywaniu przyszłości li tylko do tego, co ma się stać niejako samą siłą bezwładności, jako prosty a nieruchomy wynik tego, co istniało w przeszłości. Biorąc tedy rzeczy ściśle, w kategorii przyczynowości nie mieści się nic istotnie nowego. Ludzie umiejący myśleć tylko przyczynowo, kształceni na samem dociekaniu przyczyn, są przeto mniej zdadni do wzbogacania zasobów intelektu nowymi pomysłami twórczymi. Odnosząc wszystko niezmiennie do kategorii przeszłości, bo tam tkwi przyczyna, przerabiają tylko i przeżywają wszystko, co stare, a tem samem nie mogą dodać nic zasadniczego do rozwoju kultury. Zasadnicza przestarzałość ich punktu obserwacji, niewidoczna w słowach, pokrywana śmiałymi frazesami, wychodzi jednak najaw w skutkach. A choć doszukując się wciąż nowych przyczyn, wysuwają z tego i wnioski nowe, wszystkie one z konieczności oparte są na przeżytkach; to też stosowane do przyszłości wywołują skutki przeciwne zamierzonym i w rezultacie cofają rozwój społeczeństwa.

Z samej przyczynowości spraw przeszłych nie da się wykrzesać nic zdatnego do życia w przyszłości. Uchodziło to od biedy, pókiśmy przez kilka pokoleń mogli węgetować epigonostwem wielkich odkryć metody przyczynowej. Ale wyniki ich dobroczynne już się wyczerpały, a nastały ujemne

strony epigonostwa. Umiemy tylko nowem słownictwem pokrywać rzeczy przestarzałe.

Metoda ujmowania zjawisk historycznych wymaga tedy uzupełnienia uwzględnieniem celowości; metoda zaś życia wymaga pielęgnowania kultury czynu. Ale to już nie należy do naszego tematu...

Prof. Dr. Feliks Konieczny.

Marja Rodziewiczówna

Już drugi jubileusz obchodzi wśród uznania i sympatii autorka, którą zbywali krótko i ironicznie krytycy, traktowali pobieżnie i lekceważąco historycy literatury, o której nie chcieli wiedzieć czytelnicy Przybyszewskiego i Tetmajera.

A ona, jak owa marszałkowa z Grel w powieści „Byli i będą“, trwała i trwała na zajętych przez siebie posterunkach. Była niewiastą kresową z forteczki na Dzikich Polach, z morderczą niezmierzonością broniącą się przed wrogiem zalewem.

Teraz wracamy do niej. Wracamy, by wydobyć z jej pism to, co przeoczyły krytycy i przyjacze, jak Zdzisława Dębicka w „Portretach“ lub Cecylii Walewskiej w broszurze jubileuszowej, i niechętnie, jak Feldmana, Potockiego i innych. W Rodziewiczównie szukano walorów patriotycznych i społecznych. Nie widziano w niej, nie chciano widzieć tego, co tak jaskrawo rzuca się w oczy naszemu pokoleniu, co jest jak chleb długo odtrącany: idei katolickiej.

Rodziewiczówna, która swój obchód jubileuszowy rozpoczęła od wysłuchania mszy św. w katedrze, podczas której przystąpiła do komunji św., przez całe życie wierna była ideałom Kościoła. Nawet wtedy, kiedy nie wymawiała słów wiary, kreślone przez nią charaktery i czyny ujęte były po chrześcijańsku, dawały świadectwo prawdzie.

Zdawałoby się, że powinno to było zapewnić uznanie autorce. Działo się wprost odwrotnie. Podczas gdy Orzeszkowa, poruszająca nieraz podobne tematy, jak Rodziewiczówna, miała zupełne uznanie najwybitniejszych umysłów swego pokolenia, Rodziewiczówna stale była niedoceniana. Bo też Orzeszkowa miała za sobą atuty, które musiały zje-

dnąć jej głosy postępowców, trzymających wówczas pierwsze skrzypce. Broniła Żydów, była za samodzielną pracą kobiet, potępiała przesady kastowe, uczyła pojętej postępowo „tolerancji“, kazała szukać wszędzie przedewszystkiem człowieka.

Nietylko forma bardziej wyrobiona artystycznie jednała jej aprobatę. W obozie pozytywistycznym była „swoją“. Nie była nią nigdy Rodziewiczówna.

Co prawda, jak świadczy O. Pawelski T. J., będący w posiadaniu odnośnych materiałów, Orzeszkowa pod koniec życia skłaniała się ku Kościołowi, ale zupełne pojednanie nigdy nie nastąpiło. Całkiem chrześcijańskie pojęcie ofiary i cichego heroizmu pracy u Orzeszkowej było uzasadnione zawsze argumentami czysto-ludzkimi. Prawowierność swą pozytywistyczną stwierdziła przez studjum o Renanie, przez lekkie ironizowanie „obludy religijnej“ w „Cnotliwych“. Chociaż wkońcu odczuwać zaczyna niedostateczność ziemskich odpowiedzi, nonsensek istnienia bez przedłużenia w wieczności i woła: — Ale cel istnieje niezawodnie! — to już jej marka ustalona zachowała jej łaskawość koryfeuszów krytyki.

Rodziewiczówna po Kraszewskim najbardziej jest religijna z powieściopisarzy polskich. I u niej bohaterowie wśród ciężkich prób zawsze mają na ustach słowo boże, ono ich krzepi, ono spływa na dusze zamęczone wśród pustyni świata lub na jego bezlitosnych pobojowiskach. Ono kieruje ludźmi i dusze wyjałowione i upadłe zapładnia i odradza. Dlatego autorowie o mniejszych zasługach i polocie zdobyli lepsze wzmianki o sobie od Rodziewiczówny.

Wilhelm Feldman w Literaturze swej, aprobując jedynie „Dewajtisa“, pisze: „co wprzód było jędrnością i zacięciem — stało się manierą, w dodatku podszytą coraz grubsza, coraz obskurniejszą tendencyjnością“: „....panuje zawsze ta sama droga ciernista, prowadząca ostatecznie cnotliwych do raju na ziemi, a grzeszników do piekła“; „Rodziewiczówna nie poprzestaje na zabawianiu próżniaczych umysłów awanturami, wobec których błędną opowieści Coopera i Mayne Reid’a, lecz przyłącza się do wielkiej krucjaty przeciw hydrze nowoczesnego postępu i nowoczesnych mędrków“.

Bohaterom Rodziewiczówny zarzuca Feldman nawet materializm: „Zato jak Rodziewiczówna wynagradza swych bohaterów sympatycznych, tych, którzy mądrość swą czerpią głównie z książek i ust prababuni, wystrzegają się diabła i jego pokus i wśród poświęceń i abnegacji, piekąc się na wolnym ogniu i kosztując na lodowcach pełnią „służbę bożą!“ Gdy cierpliwością i pokorą przemogą bramy piekielne, czeka ich niepokalana, żadną myślą zdrożną niefknięta cud-dziewica oraz skarb nieoszacowany w gotówce lub ziemi“.

Że nie w smak był Feldmanowi idealizm Rodziewiczówny — nie dziwota. Ale Antoni Potocki, w owe czasy nie związany z żadnym *Kurjerem Porannym* i będący szczerym narodowcem podobne bardzo wyraził poglądy, chociaż pisał swą literaturę właśnie dla przeciwstawienia się Feldmanowi:

„Był czas, kiedy wierzono, że doktor medycyny może uzdrowić ludzkość, a inżynier zbudować dla niej raj podług najnowszego systemu. Rodziewiczówna pozostała przy tej wierze, uważała tylko za potrzebne bohaterów swoich pozytywnych wyposażyć cechami... fantastyczności. W ten sposób powstały powieści, jakoby nieprawdopodobny dalszy ciąg poruszające tematy z pierwszego okresu twórczości Orzeszkowej. A gdy taki bohater po urojonych trudach dobija nareszcie do całkiem pozytywnej fortunki i żony, smażącej konfitury — to czyż nie słusznie go powitać okrzykiem Bartoszewicza — Ave, Caesar, confituri te salutant!“

Charakterystyczną jest bardzo przedmowa do jednego z wydań „Magnata“ (w „Bibl. Dzieł Wyborowych“). Niepodpisany autor przedmowy usprawiedliwia się z zażenowaniem, że oddaje się do czytania publiczności powieść autorki, niedość postępowej.

Ruch katolicki podnosi głowę w Polsce, wychodzi z powijków częstochowszczyzny, zagarnia ludzi coraz to wybitniejszych. Potrzebne są utwory katolickie. Możemy już nie przemilczać wstydliwie, lecz śmiało podkreślać katolicyść pewnych książek. Dość jest już ludzi uświadomionych i wierzących, by poprzeć dobrą literaturę i osłonić ją przed naganką bezwyznaniowej lewicy. Już teraz przekrzy-

wiania i sarkazmy „postępowców“ nie wpłyną na nasze zdanie. Potrafimy odróżnić zdrowe ziarno od plew.

Afirmujemy więc jeszcze raz głęboką, katolicką religijność Rodziewiczówny. Religijność ta ma szczególne, kresowe zabarwienie. Wszak kresy — to ziemia męczeńska Unitów. Wszak wiara — to cement, spajający owo rozbite, steroryzowane społeczeństwo. Każdy z zaprzańców, rzucających swój szary, smętny kraj dla świętości i kariery Moskwy i Petersburga — odwracał się nie tylko od mowy i tradycji, lecz i od wiary swych ojców. I ta wiara pozostawała najgłębszym korzeniem w duszy, który wyrwać było najtrudniej. Jakże charakterystycznie opisuje Rodziewiczówna zgon Barcikowskiego - stryja w Petersburgu. Odszedł od ziemi, od swoich. Otoczył się złem, obcem towarzystwem. Ale w godzinę śmierci zażądał księdza i rozgrzeszenia. To była więź, łącząca go najsilniej z narodem.

Nawet narodowcy bezwyznaniowi sympatyzowali zawsze z katolicyzmem, jako z czynnikiem, utrzymującym w spójności naród. Takie jego znaczenie określił pierwszy płomienny kaznodzieja, wielki *pater patriae*, ks. Skarga. W żadnym też narodzie nie była tradycja plemienna tak spojona z religią narodową, jak u nas. Bo naród nasz przeznaczony na placówkę w wielkim boju o schrześcianienie świata odczuł, choć nieświadomie, czym jest narodowość. Jest to wspólnota duchów najpodobniejszych, krocących tą samą drogą do królestwa Bożego. Siłą moralną narodu jest wyczucie tej ewolucji w imię Chrystusa. Istotą narodowości jest związek przez wspólne objawienie, przez wspólny, nieświadomy pęd ku niebieskiej wyżynie. Najwyższą potęgą narodu jest taki stan, gdy realizacja celów narodowych utożsamia się z realizacją prawdy Bożej na ziemi.

Przedstawiciele bujnego renesansu, renanści, pozytywści i wszelkiego autoramentu gnostycy lubili oskarżać chrześcijaństwo o gnębienie porywów osobniczych, o zaciekanie indywidualności. Ale zbliżenie się do Chrystusa Pana, który był indywidualnością, osobą odrębną w samym sobie wymaga stania się również indywidualnością. Krasieński rozumiał to dobrze. Rozumiał, że ofiara jest potwierdzeniem osobowości, zarówno jednostkowej, jak zbiorowej, czyli na-

rodu. Wiedział on, że odkąd Chrystus umarł na Golgocie, żaden lud nie może przestać być narodem. Ofiara narodowa jest na ziemi świadectwem ofiary Chrystusowej.

Żaden z narodów nie był bliższy prawdy świata od polskiego, gdy łączył w walce o niepodległość, o uchowanie indywidualności zbiorowej patriotyzm z wiarą. Rodziewiczówna tę prawdę wyczuwa i wyraża. Jej kresowcy, jak mówi w „Dewajtisie“, walczą o uchowanie „ziemi i świątyni“. I dlatego, wśród polityki eksterminacyjnej zaborców uchowali się, jak dęby stuletnie w puszczach, nietknięte wrazą siekierą, z korzeniami nie stoczonemi przez robactwo.

Katolickimi w książkach Rodziewiczówny są liczne momenty, gdy bohater w ciężkich chwilach szuka siły i pociechy w modlitwie. Myśl o Bogu podtrzymuje powstańców pośród wypadków, które mogłyby złamać i doprowadzić do obłędu ludzkie dusze. Modli się w okresie ciężkiej próby Marek Czertwan, i idealista z powieści „Na wyżynach“ wraz ze swą babką, i Szymon w „Klejnocie“, i Marta w „Jerychonce“. Rodziewiczówna chętnie opisuje uroczystości religijne i nabożeństwa zbiorowe. Sceny modlitwy zbiorowej przy konających (np. przy starym Czertwanie) wychodzą z pod jej ręki silne i sugestyjne.

Opisuje wyjątkowo ciężkie zmagania się dusz w okresie najgorszej niedoli rawelowej i gorzkie, uwikłane w nędzę i krzywdę istnienia ludzi czystych. Myśl o Bogu idzie za nimi w ślad i częstokroć za czyny wyrzeczenia i miłości jest jedyną nagrodą, jedynem uciszeniem. Czyżby siostrzeniec starego Fusta („Na wyżynach“) wytrzymał niesprawiedliwość, trud, ciężkie ofiary, nędzę i straty najukochańszych, gdyby nie niosła z nim razem tego krzyża — prawda boża? Czyby malarz w „Jerychonce“ nie zmarnował na zawsze swej duszy, uwikłanej w miłość beznadziejną, gdyby nie pociągnęło go zacisze klasztoru, gdzie jest na wszystko jasna odpowiedź, a niema burz?

Niewiastom kresowym, marszałkowej z Grel („Byli i będą“), Basi z Horodyszcza („Klejnot“), Taidzie Skarszewskiej („Kądział“), babce i siostrze Barcikowskich wiara pomaga dźwigać trudne brzemie ofiar, walk o utrzymanie ziemi, wyrzeczeń, trudu nad siły.

Kiedy w naszych czasach osobowość ludzka rozpiera się, żądając dla siebie praw, mienia, miejsca jak najwięcej, ze straszliwą bezwzględnością odsuwając z drogi wszystko, co na niej stoi, Rodziewiczówna każe swym bohaterom gardzić walką wydzierczą. Skrzywdzono ich materialnie — znoszą to w milczeniu. Wyzyskują ich — oni na to pozwalają. Ich dążeniem jest nie zabrać, a dać, a im więcej dają, tem czują się bogatszymi. Gorycz, która zalewa ich dusze, zmienia się nietylko w ciche zadowolenie z własnej siły i prawości, ale i w radość, że wykonali prawo boże.

Przypominamy sobie precudne opowiadanie z „Kwiatków św. Franciszka“, jak Biedaczyna z Assyżu tłumaczył bratu Leonowi, co to jest prawdziwe szczęście. Gdyby ich spotkało to, co można pomyśleć najgorszego, to byłoby dopiero rzeczywistą błogością. Tą ideologią przejęta jest Rodziewiczówna, która kilkakrotnie na kartach swych powieści wspomina Świętego Serafickiego. Jej bohaterowie nie są świętymi — miewają chwile upadków i zwątpień, gdy nie mogą odrazu opanować cierpienia. A przecie wkońcu biorą swój krzyż i niosą.

Taka postawa wobec życia, kiedy się bliźnim daje, kiedy się im ofiarnie służy jest oczywiście chrześcijańska. Głębokim altruizmem Rodziewiczówny nie ma w sobie nic ze zrównoważonego rozsądku Orzeszkowej i Prusa. Jest nadmierny i heroiczny, posunięty aż do samozatraty.

„Ratuj od zguby bliźniego, wtedy poczujesz, że Bóg i tu jest“, — takim hasłem kierują się ci heroiczni cnotliwcy, ludzie przerastający miarę dzisiejszego świata. Nieprawdopodobny altruizm Niemiryca i ks. Michała („Ragnarök“), siostrzeńca Fusta w słabej zresztą powieści „Na wyżynach“, Hieronima Białopiotrowicza (Straszny Dziadunio) wychodzi poza szranki samozachowawczości i zdrowego rozsądku. Staje się egzaltacją, porywającą innych, a jednak dla większości niezrozumiałą.

To wybujańskie serce i wyobraźni drażniło krytykę, tem bardziej że tego romantyzmu w pozytywiźmie nawet, w pracy u podstaw nie mogli wciągnąć w rubrykę neo-romantyzmu, ponieważ był okraszony „wstecznictwem“, grał „na

katarynkach tanich, tradycyjnych uczuć i nie wymagał zbyt dużo krytycznego myślenia". (Feldman).

Bo czyż nie wstecznictwem jest wdzięczność dla bogatszych i poczucie obowiązku wiernej służby? W czasach coraz to rozpętującej się walki klasowej? Tylko Ruskin ośmiewał się w wieku XIX gloryfikować taki feudalizm. W tem oddaniu się pracodawcy lub dobroczyńcy Rodziewiczówna zdaje się czasem przeholowywać, o ile rzecz tę bierzemy z punktu widzenia społecznego, z punktu widzenia godności pracownika. Ale jeżeli weźmiemy ją z chrześcijańskiego punktu widzenia, stanowisko takie staje się niezbite, jasne, zrozumiałe. Nie brać, a dawać, nie panować, a służyć (czyż Głowa Kościoła nie mianuje się „Sługą Sług”?) — oto, co więcej duszę podnosi od dóbr i zaszczytów tego świata.

I wtedy nie raz nas służenie pracodawcom tych wiernych, zacnych rządców — Szymona w „Klejnocie”, Niemirycz w „Ragnarök”, Grzymały w „Błękitnych”. Wtedy rozumiemy, że można w miłości i oddaniu tak się zapamiętać, żeby aż zginąć w kopalni syberyjskiej zamiast swego pana („Pożary i Zgliszcza”).

Wtedy, gdy w powieści europejskiej nieodłącznym i uprawnionym tematem była dzika zemsta za zdradzoną lub zawiedzioną miłość, Rodziewiczówna rzucała na tę sprawę białą zasłonę ewangelicznego przebaczenia. Motyw z „Chama” Orzeszkowej, przebaczenia jawnogrzesznicy, zdradzającej ognisko domowe, powtarza się w „Joan. VIII, 1 — 12”, w „Czaharàch”, gdy Wacław i jego siostra Zosia przebaczą przeszłość żonie Wacława, w „Ragnarök”, gdy Niemirycz odradza duchowo na pewien czas śpiewaczkę, Nillę Mora. Dusze wybrane przebaczą w powieściach Rodziewiczówny krzywdy najcięższe — dusze zbyt wielkie, by szukać zemsty, Sumorok ocala wroga swojego rodu, Czertwan przebacza swej rodzinie, Basia z Horodyszcza nie ma złych uczuć dla swego stryja-wampira, Szymon oddaje pracę i miłość zaściankowi Dubińkom, Białopiotrowicz za wszystkie udęczenia odpłaca „Straszemu Dziaduniowi” dobrocią, która roztopia jego zastygłe, zmartwiałe serce.

Wreszcie religijność Rodziewiczówny wyraża się w stosunku jej do przyrody. Pociągają ją i ją żywe stworzenia. Ale

nie szuka w nich bolesnych analogij do świata ludzkiego, nie widzi w świecie zwierzęcym tylko walki o byt i rozpę-
tania instynktów zaborczych, przedłużenia ze świata ludz-
kiego w świat kniei czerwonej linii krzywdy, jak w „Godach
życia” Dygasińskiego. Nie szuka w stworzeniach narowów
tylko bydlęcych, jak Bartkiewicz w „Historji jednego po-
dwórza”. Nie traktuje Burków i Krasul w sposób dobrofli-
wie-humorystyczny, jak Prus. I jeżeli zwierzęta jej współ-
żyją z człowiekiem, nigdy nie bywają sforą zdegenerowanych
próźniaków, wykarmionych kawiozem i pomarańczkami, gdy
wkoło tylu ludzi jest głodnych, jak w egzotycznej „Księdze
o przyjaciołach” Zofji Nałkowskiej i Jehanny Wielopolskiej-
Walewskiej. Stary Ragis w „Dewajtisie” ma swoją gromadkę
stworzeń, ale nie są chowane z odrażającą przesadą, wła-
ściwą degeneratom, pozbawionym altruizmu. Wszystko u niej
jest proste i zbliżone do natury. A w naturze czuje Boga
i dlatego jest dla niej natura źródłem ukojenia, a nie pesy-
mistycznych analogji ze światem ludzkim. Zwierzęta u niej
mają swoją indywidualność, scharakteryzowane są z dużym
darem obserwacji w „Lecie leśnych ludzi” ujęte są w spo-
sób najbardziej zbliżony do Kiplinga.

Kiedy Rodziewiczówna mówi o przyrodzie, język jej,
naogół prozaiczny i nawet w opisach pozbawiony metafor
nabrzmiwa sokami poezji, jak młoda brzezina na wiosnę:

„Na wyspie tej, żyznej bajecznie, bujała puszcza w całej
sile wzrostu, śmigaly w słońcu brzozy, jak taneczniczki smukłe,
zielone swe gazy kołysząc, mały się graby urodziwe, jak pa-
robczaki, parły się jedne przed drugimi olchy. Na polankach
wśród boru białło było od zawilców i puszczała się trawa, jak
tło kobierców które lato tkąć miało”.

Tak mówi o pięknie lasu w „Lecie leśnych ludzi”,
książce o zbliżeniu się i zlaniu człowieka z lasem i żyjącem
w nim stworzeniem, którą, po usunięciu z niej paru szcze-
gółów z życia fizjologicznego zwierząt, należy dać do rąk
harcierzom polskim. Jest to książka prawdziwie harcerska —
te dzieje Cota, który za czyn odwagi przemianowany zo-
stał na Orlika. Świetne rysunki życia lasu, kreślone z do-
skonale znajomością roślin i zwierząt, powinny pociągnąć
do przyrody, zainteresować nią zastępy młodzieży, która

„indjanizmem“ nie przeniknęła się dostatecznie, z harcerstwa zaś wzięła dla siebie przeważnie sport, tak modny obecnie i z taką przesadą uprawiany.

W przyrodzie widzi Rodziewiczówna źródło sił tęgich, odradzających:

„Bór gwarzył cichutko, to znów słyhać było, jak dyszał potęgą odrodzenia wiosny, a człowiek zapatrzony, zasłuchany zatracił się w tej wielkiej, potężnej całości i czuł, że te siły ogarniały go, że sam się staje potęgą, że w nim gra, śpiewa, tworzy, rośnie moc przyrody“.

Tu jest odwieczne wyczucie przewagi siły organicznej nad siłą mechaniczną, tworu bożego nad tworem ludzkim, wsi nad miastem. W czasach, kiedy przed wojną ukazało się „Łato leśnych ludzi“ już zaczynał wsączać się do literatury urbanizm. A teraz, kiedy wzbiera znów choćby w poematach beskidzkiej grupy poetów tęsknota ku przyrodzie, książka ta może być jedną ze ścieżyn szczęśliwego, odradzającego powrotu. Obcowanie Rodziewiczówny z przyrodą ma nutę franciszkańską.

Przyroda wywołuje na usta autorki wzniosły hymn, jakby parafrazę Modlitwy Pańskiej:

„Pochwalony bądź, Panie, coś te cuda uczynił. Pochwalony bądź i błogosławiony — głosami i sercami nas tu wszystkich — w boru żyjących. Dzięki Ci, Panie, za to niebo pogodne, za dzień słoneczny, za zieleń drzew, za ten wieczór, za życie! Święci się Imię Twoje w tej ptasiej pieśni i w naszej duszy ku Tobie otwartej, jako te ptaki i kwiaty, i królestwem Twem niech będzie ten zakątek, a wolę Twą uszanujemy, jako szanuje ją wszelkie stworzenie — uznając Twą mądrość, moc i miłość. I ufni jesteśmy, że jako mrówce i kwiatom tak i nam pożywie nie zgotuje słoneczny dzień jutrzejszy na Twe rozporządzenie“.

Świat przyrody jest światem lepszym i czystszy — Rodziewiczówna patrzy z przerażeniem na życie miast z całym ich zwyrodnieniem. „Pan porówna ten świat, napchany ludźmi i fabrykami — mówi w „Ragnarök“ pan Piotr do Niemirycza — i ten świat zwierza i natury. Zobacz pan, gdzie lepiej i kto lepszy. Stary już jestem i tego nie zobaczę, i może da Bóg, i wy jeszcze tego nie dożyjecie, ale straszna będzie ziemia, gdy na niej zostanie tylko człowiek

mądry i silny i wszystko to tylko, co on wytworzy, wymyśli, wychowa i zbuduje!”

Tak, bo od dzieła ludzi wyższe jest dzieło Boże! I dzieło człowieka dotąd opierało się na materji i elementach czyisto-mechanicznych. Bezsilnym on był, gdy chodziło o wytworzenie życia, bytu organicznego. A swych konstrukcji mechanicznych rzadko używał, jako fundamentu i schodów dla wyzwalającego się ducha.

Rodziewiczówna walczyła z materializmem i bezwyznaniową ideologią swego wieku. Całą rozpacz i nudę niewiary odsłoniła w „Kwiecie lotosu”, w postaci Rafała Rachrana. Piękny, zbuntowany, niezmiernie zdolny ateista dla zemsty gubi młodą dziewczynę, zabija jej narzeczonego, błąka się po dalekich krajach, aż nad Gangesem, nie kochający nic i nikogo. Aż wreszcie, w chwili przełomowej rzuca się do stóp Chrystusa, by tam nareszcie znaleźć ukojenie.

Walkę z nihilizmem stoczyła również autorka w powieści „Czarny Bóg”.

W swych powieściach poruszyła Rodziewiczówna mnóstwo zagadnień narodowych, społecznych, etycznych i psychologicznych. Stała się przedstawicielką społeczeństwa kresowego. Zaczęła od mocnej powieści, nagrodzonej na konkursie *Kurjera Warszawskiego* 1 maja 1888 r. Tą powieścią był „Dewajtis”.

Rzuciła tu po raz pierwszy hasło trzymania się ziemi, trwania na niej, nie oddawania w obce ręce, choćby za cenę największych ofiar i wysiłków. Powieść ta związała dawne pokolenie z nowem, a ogniem tem była wracająca do swej ojcowizny córka powstańca, Kazimierza Orwida.

To głębokie, potężne przywiązanie do swej ziemi, którego symbolem jest — odwieczny dąb-Dewajtis, tętni we wszystkich powieściach kresowych Rodziewiczówny. Ziemię, wydzieraną przez wrogów, dziedzictwo powstańców poległych tak straszliwie utrzymywano nie jako interes i nie tylko, jako warsztat pracy: utrzymywano, jako skarb przekazany, jako depozyt narodowy, jako fundament przyszłego odrodzenia, jako twierdzą polskości, jako bastjon graniczny na „Dzikich Polach”.

W „Pożarach i zgłiszczach“, powieści z 1863 r. ukazała Rodziewiczówna moment stawania się tej ziemi krwawym depozytem. Potem opisuje szereg nieustrudzonych pracowników, a gdzie ich nie stało — bohaterskich niewiast w żałobie, którzy zaprzepaszczali istnienie po istnieniu, by nie dać zatrzeć śladów polskich stóp na tej ziemi. Rozwleka przed nami autorka sprawy szare, nudne, codzienne: podatki, kontrybucje, klęski żywiołowe, długi, weksle, licytacje. Sprawy napozór we wszystkich instancjach przebrane, które nagle uratowane są sercem, cudowną interwencją kniazia Holszańskiego (Błękitni), śmiercią stryja-wampira lub pomocą kochającej kobiety („Klejnot“). Patrzymy też na majątki opuszczone albo z powodu zbyt ciężkich warunków („Barcikowscy“), albo z powodu marnotrawstwa i niedołęstwa („Barbara Tryźnianka“). Ciężka, monotonna, często beznadziejna ta walka, czasem kończąca się przegraną, nie jest nawet znana krytykom, którzy nie zadali sobie trudu przeczytania wszystkich dzieł Rodziewiczówny, by dowiedzieć się, że niezawsze „bohaterzy dodatni pisarzy idealistycznych dochodzą do pokażnej renty, wywczasów i niezmałconej radości“.

Bo walka o ziemię na kresach jest czemś tak ideowym i wielkim, że walczy się nawet nie o swoją własność. Walczy się o zachowanie jej w rękach innego Polaka. Kalinowski w „Magnacie“, Czertwan w „Dewajtisie“, Grzymała w „Błękitnych“ i ów idealny Szymon w „Klejnocie“ bronią cudzego mienia. Bronią wytrwale, zaparłszy się siebie, bo tu chodzi nie tylko o stan posiadania Orwida lub innego bogatego ziemianina, lecz o utrzymanie tego szmata, jako części spuścizny narodowej.

Dlatego z taką energią i wytrwałością wykonano to jedyne wskazanie, jakie dla ziemiaństwa polskiego na kresach zostało: zaprzeć się w sobie i trwać. I ziemiaństwo trwało. Przyszła wielka wojna. Dało swoją daninę mienia i krwi. Przyszła niepodległość...

Odetchnęli wówczas strażnicy ziemi kresowej. Ci, na których dokonała selekcji ruina popowstaniowa i ciemństwo rosyjskie, mogli śmiało spojrzeć w twarz zmartwychwstałej Ojczyźnie: Dotrwaliśmy i oddajemy, co było twoje...

Ale przewrotne, obskuranckie, doktrynerskie stosowanie „demokracji“, ale tępa jej formalistyka, stosowana w dodatku przez żywoły, ocalałe z dawnego *regime'u* rosyjskiego, zadają w dalszym ciągu ciosy polskiej ludności kresowej... Za to, że jest ziemiańską, za to, że nie oddała swych obszarów zbolszewizowanym masom, ani sprzedawała obcym spekulantom, za to, że jest tu od prawików, dawniej od najstarszych dębów w matecznikach...

Absurdalność i krzywdę, czynioną ziemiaństwu kresowemu zarówno przez tępą formalistykę, jak przez demokratyczną złą wolę urzędów na kresach, piętnuje zasłużona autorka w książce, krwawszej od isticie dantejskiej wizji „Pożarów i zgłiszcz“ — w „Niedobitowskim z kresowego bastjonu“.

Bo wszelkie męki i potworne krzywdy z rąk wroga czemże są wobec odebrania broni kresowcom, wydanym na łup dywersantom bolszewickim, albo wobec powrotu z piekła bolszewickiego czterech sierot, które znajdują swój folwark oddany na parcelację osadnikom? A tymczasem ziemie wielkich posiadaczy rosyjskich na Wołyniu i gdzie indziej, uzyskane za pomoc w katowaniu narodu polskiego, dotąd są nierozparcelowane...

Całą martyrologję kresów od ostatniego powstania aż dotąd ujęła w swej twórczości Rodziewiczówna — całe bolesne często szare dzieje tych stron, skazanych na zagładę, które jednak potrafiły nie zginąć i zostać przy macierzy. Jak potrafią znieść ten atak ostatni — wyrzucanie żywiołu polskiego z odwiecznych siedzib, świadome rujnowanie ośrodków polskiej pracy i kultury? Czas to pokaże. W każdym razie książka taka, jak „Niedobitowski z kresowego bastjonu“, wzburzy całą krew w każdym prawdziwym patryjocie, a w niejednym Polaku musi poruszyć sumienie, o ile go całkiem w partyjnictwie i fałszywych hasłach nie zatracił.

Tak, jak Orzeszkowa w powieści „I pieśń niech zapłacz“... Rodziewiczówna walczyła z wynaradawianiem się. Stała nam przed oczy straszny przykład Barcikowskich. Ale wolała działać przykładami odrodzenia się i powrotu. Kazimierz Czertwan zapomniał o handlu wielbłądzą „szerścią“ i odpolerował swą polskość przy ładnej panience. W powieści „Między ustami a brzegiem puharu“ sprusaczony hr. Czoy-

Dülmen, przyjechawszy do Wielkopolski, wraca do narodowości swej matki i poślubia Polkę. „Szary proch” porusza również sprawę powrotu do kraju i swojej narodowości, ale tym razem chodzi o Litwiną. Autorka przedstawiła sympatycznie początki ruchu litewskiego, bo któż mógł przewidzieć, gdy działacze polscy podawali dłoń litewskim i białoruskim na wspólną walkę z caratem, że z ówczesnych sprzymierzeńców wyrosną nieprzyjaciele polskości?

Kwestja społeczna u Rodziewiczówny zaledwie istnieje. Stawia pierwowzory patryarchalnego porozumienia wsi z dworem, kiedy to książęta i hrabiowie są dobroczyńcami wsi, zaś wieś ich ubóstwia. Współżycie od prawieka — niezamącone, pomimo, że „inni szatani byli tam czynni”. Kiedy Rodziewiczówna wchodzi w sferę arystokracji, czyni to nowocześnie. Nie widzi tam samych cnót i zasług. Wytyka tej sferze degenerację, zblazowanie, niespełnianie obowiązków obywatelskich i ludzkich, ciasny egoizm, płytkość i sybarytyzm. I ludzi tych wyciąga na jaśnie człowiek skromniejszego rodu, a większej wartości duchowej — Niemirycz, Grzymała. Rodziewiczówna ma dla arystokracji ostrza satyry, ale nie zwątpiła w nią, nie odsądziła od roli dziejowej, przeciwnie, kazała w niej szukać sił żywotnych i przypomnieć ciężący na niej obowiązek — pracy dla narodu. Komu wiele dano, od tego też wiele się wymaga.

Kiedy zwraca się do warstwy, stojącej na przeciwległym biegunie — do chłopów — czarnym węglem kreślić poczyną sylwetki. W „Hrywdzie” dała obraz wsi tak ponury, jakiego nie dał ani Reymont, ani Zola w „Ziemi”, ani Blasco Ibanez w „Ziemiach przeklętych”. Nienawiść, bunt, mord, ciemnota — oto potworny obraz tej wsi, obraz beznadziejny prawie. Jeszcze raz ten obraz potwierdziła autorka krótkim szkicem „Hryc” (w zbiorze nowel „Rupiecie”).

Ale kiedy indziej znajduje Rodziewiczówna wśród ludu i cnoty idylliczne i głębokie wyczucia. Wtedy jednak bierze chłopów indywidualnie — nie jako warstwę.

Nie zajęła autorka żadnego stanowiska klasowego, bo nie apoteozowała warstw posiadających, nie chwaliła nigdzie bogactwa, nie zapalała do jego zdobywania i do walki o dobrobyt. W powieści „Na fali” zdobyte złoto wydaje się

„złego losu ostatniem szyderstwem“. Pieniądze pożądanemi są tylko wtedy, kiedy mogą uratować ziemię z rąk moskiewskich lub dopomóc nieszczęśliwym. Bohaterowie Rodziewiczówny są zupełnie bezinteresowni — odrzucają legaty i gratyfikacje, nie dbają o spadki, znoszą spokojnie krzywdę majątkową. Wobec takiej pogardy dla dóbr materialnych — gdzież tu miejsce na walkę klas?

Rodziewiczówna widzi nędzę i nieszczęście i posiadane mienie jest dla niej zleconem zwyżej dziedzictwem dla rozporządzenia niem na korzyść cierpiących. Osobistym czynom miłości przypisuje wielkie znaczenie — jak widać to z pięknej postaci księdza Michała w „Ragnarök“.

Zna ona mrok posepnych zaułków i nor, gdzie wylęguje się ostateczna nędza, a na podłożu jej — zbrodnia. I kiedy ten mrok wylewa się czarną powodzią i dosięga progów, za którymi jest dobro i kultura, wydiera się jej na chwilę krzyk zwątpienia...

Bo jeżeli tam, na nizinach jest mrok, to nie brak go i na wyżynach społecznych. Strasznem oskarżeniem niekonsekwencji życiowej i hipokryzji naszego prawodawstwa jest „Joan. VIII. 1—12“. Dzieje nieszczęśliwego Gedrasa, któremu marnują po kolei dwie żony, a potem — przybraną córkę, są odtworzone z ostrą śmiałością i nieustraszoną krańcowością w przeprowadzeniu problemu, jak u Zapolskiej.

Ciemnem jest też i tło tej powieści. Rodziewiczówna oskarżyła tu stosunki społeczne o krzywdę, dziejącą się kobiecie. W „Nieoswojonych ptakach“ poruszyła inną krzywdę kobiecą: nieszczęśliwe małżeństwo. Ale tu poniosło ją zbyt daleko współczucie: wywody krzykliwej Zarębianki są ryzykowne i nieostrożne, a żelazny upór Stankarowej świadczy przeciwko niej. Wogóle w tej książce i w „Ragnarök“ rzuca autorka niektóre zdania — nieprzemyślane i nie zestrojone z ogólnym jej światopoglądem, które wolelibyśmy zapomnieć.

Zwolenniczką krańcowej emancypacji Rodziewiczówna nie jest: w „Kądzieli“ pozwala kobiecie wytrwałej i zdolnej uczyć się medycyny, ale każe jej wrócić do stron rodzinnych i tam pracować. Robi wyjątki, ale nie chce wytrącić kądzieli z rąk kobiety.

Jednem z zagadnień, które Rodziewiczównę intereso-

wało — była twórczość artystyczna. W „Jerychonce“ powiedziała swoje zdanie. Uważała ją za misję wyższą, której trzeba nawet dążenie do szczęścia osobistego poświęcić. Rodziewiczówna wzrosła i tworzyła w okresie realizmu i naturalizmu, była współczesna Zapolskiej, Prusowi, Reymontowi, Sieroszewskiemu. Ale pomimo trafnych obserwacji, zwłaszcza z kresów wschodnich (choć nie brak prawdy życiowej i w powieści na tle Małopolski — „Lew w sieci“) nie można jej nazwać pisarką ściśle — realistyczną. Postacie jej siłą charakterów, wielkością cnót i ogromem poświęceń przerastają zwykłą miarę człowieka. Były niewątpliwie takie postacie wyjątkowe na kresach — ogień walk musiał je tak ukształtować — ale przeważnie są postawione nam, jako pierwowzór do naśladowania, do którego się mamy dopiero dociągnąć. Takim jest zadanie wszelkiej twórczości idealistycznej, a więc nie będącej tylko tępem, a bezcelowem kopjowaniem życia.

Założenie twórczości Rodziewiczówny nie jest realistyczne — dlatego wolno jej sobie pozwolić na jaskrawe przygody, na nadzwyczajne sytuacje, na to, co językiem nowoczesnym nazwalibyśmy „sensacyjnością“, z tem zastrzeżeniem, że czasy powstania, a i obecne na kresach obfitują w tak awanturnicze zdarzenia, w tak nieprawdopodobne typy i historie, że ludziom bliższym zachodu może się to wydać czemś zbyt wybujałe egzotycznym. I wtedy odpowiedzialność za sensacyjność ponosi nie autorka, lecz rzeczywistość sama fantastyczniejsza, barwniejsza od wymysłu. Nieraz w powieściach swych jednak daje Rodziewiczówna przygody pełne rozmachu, romantyzmu, nieprawdopodobieństwa. Wolno jej to. Nie podpisała nigdzie cyrografu tępemu i ograniczonemu bożkowi realizmu, a że chciała współczesną sobie rzeczywistość rozszerzyć — my w naszym pokoleniu to wysoko ocenimy. I będziemy wdzięczni.

Kiedy chodzi o jakąś możliwość życiową jeszcze niewypróbowaną, pierwszego karkołomnego skoku próbuje artysta — dopiero idą za nim inni. Pierwej plan wyrysowany jest przez sztukę, potem — wykonywa budowę życie. Im śmieiej rzutuje autor swe możliwości, tem więcej wyzwala w niem energii czynnej i rozmachu. Wtedy tworzy naprawdę

a nie biega z miarką za rzeczywistością, sprawdzając z niepokojem, czy jakiej nie uchybił proporcji. Sztuka prawdziwa idzie przed życiem, nie za niem. Dlatego twórczość fantastyczna i idealistyczna jest oznaką bogactwa duchowego epoki.

Kiedy Rodziewiczówna, czynem całego życia związana z walką o polskość na kresach wschodnich, opisywała swoją dzielnicę, zarzucano jej zaściankowość, aprobowano, że zaczęła rozglądać się po świecie całym. Tak pisze Brückner w II tomie literatury:

„Mogli więc pisarze zdradzać przyzwyczajenia, tło, treść prowincjonalną, mimo to znikła dawna zaściankowość, nawet taka Rodziewiczówna nie będzie przesadywała tylko z Czertwanami pod Dewajtisem, jak swego czasu Orzeszkowa, lecz — mniejsza o to, z jakim powodzeniem — rozglądnie się po całym świecie polskim.“

Za naszych czasów znaleziono na tę zaściankowość termin strawniejszy: regionalizm. I to, co było poczytane Rodziewiczównie za defekt, będzie teraz zasługą. Literatura regionalna przechowuje zabytki folklorystyczne i odrębności dzielnicowe — są one nie wadą, lecz bogactwem narodu. Rodziewiczówna ma w opisach ludu białorusko-ukraińskiego, ze swych okolic, na linii zetknięcia się dwóch szczepów ruskich nieskończoną ilość wiedzy folklorystycznej, przyrodniczej, krajoznawczej, a przytem oddaje oryginalny, „regionalny“ ton tej dzielnicy. Nasza literatura regionalna, zająwszy się Tetmajerem i Orkanem, Weyssenhoffem i Orzeszkową, nie będzie mogła pominąć Rodziewiczówny.

Wśród społecznego chorobliwego zepsucia literatury, wśród geszefciarstwa wydawców z pod ciemnej gwiazdy, spekulujących na sensacyjność książek, powieści Rodziewiczówny odznaczające się, obok zdrowej tendencji i bujnością fabuły powinny się znaleźć w tanich wydaniach i stać się karmą dla mas. Teraz, gdy tak skąpo jest pisarzy, owianych duchem chrześcijańskim, gdy literatura jest tak zdegenerowana i chora, pamiętajmy z wdzięcznością o autorce, która w czasach najcięższych wytrwała, służąc „ziemi i świątyni“.

Anna Zahorska.

Katolicyzm niemiecki a umysłowość pruska. *)

Gdy się chce mówić o umysłowości i kulturze współczesnych Niemiec, napotyka się wielkie trudności. O jakiej umysłowości mówić i jakich Niemiec? Bo naprawdę istnieją nie jedne tylko Niemcy, ale są Niemcy różne, mniej się wzajemnie rozumiejące, niż różne inne, obce sobie narody. Skarżą się na to patrjoci niemieccy różnych odcieni. Przykro jest trochę odsłaniać takie bolączki narodowe przed obcymi, ale wydaje mi się, że wyjaśnienie braciom-katolikom w sąsiednich krajach tych różnic w ideologii kulturalnej i politycznej współczesnych Niemiec — w których nawet wielu Niemców zorjentować się nie może — jest zadaniem, godnem szlachetnego człowieka. Nieznajomość tego stanu rzeczy jest, jak się zdaje, źródłem bardzo bolesnego braku wzajemnego zaufania między katolikami różnych krajów Europy. Nieufność ta występuje, zdaje się, najwyraźniej w stosunkach katolików Francji, Belgji i Polski z jednej, a Niemiec z drugiej strony. Nie łudźmy się pozornem zbliżeniem w Lidze Narodów. Chociaż przyczyny gospodarcze zmuszają narody Europy do współpracy politycznej, to jednak daleko im jeszcze do wzajemnego zrozumienia i zbliżenia się duchowego, gdyż każdy podejrzewa drugiego, że ukrywa swoje właściwe zamiary.

*) Przywykliśmy patrzeć na Niemcy jedynie jako na Niemcy pruskie i protestanckie wrogie zasadniczo Polsce katolickiej. Że jednak takie Niemcy nie są całymi Niemcami, dowodzi poniższy artykuł, nadesłany nam łaskawie przez niemieckiego publicystę z Westfalji. — *Redakcja.*

Jakkolwiek rzecz się ma, istnieją, jak już powiedziałem, nie jedne, ale rozmaite „Niemcy”. Niema w Niemczech jednolitej idei narodowej i politycznej, uznawanej przez wszystkich; istotę niemieckości pojmują każdy po swojemu. Niema nawet jednej historii, którąby wszyscy Niemcy uznawali za swoją; zupełnie inaczej, niż np. w Polsce, we Włoszech, w Hiszpanji, Anglii, a nawet we Francji. Co jeden Niemiec uznaje za najściślejszą treść przeszłości narodowej, to drugi przeklina, jako antytezę niemieckości. Nie mam tu na myśli sprzeczności ideowych monarchistów i republikanów, demokratów i konserwatystów — takie różnice polityczne istnieją i w tych krajach, w których idea polityczna jest jednolita — powód tego rozdwojenia, czy nawet „roztrojenia” myśli niemieckiej jest o wiele głębszy. Występuje to najwyraźniej w polityce, ale rozdwojenie to sięga także i to przede wszystkim w dziedzinę kultury narodowej. Niema jednej myśli przewodniej, wspólnej całemu narodowi.

Kiedy nawet ograniczymy się do katolików niemieckich, to i wtedy trudność nie będzie mniejszą. I oni nie przedstawiają jednego typu, o którym możnaby poprostu powiedzieć: to katolik niemiecki. Być może, że niegdyś typ ten istniał, ale obecnie zniknął całkowicie. Niema nawet rysów ogólnych, wspólnych wszystkim katolikom niemieckim: idee przewodnie tak katolików, jak i niekatolików są zupełnie rozbieżne. Weźmy np. politykę. Cudzoziemiec, podróżujący po Niemczech, może spotkać Niemców-katolików, uwielbiających brutalne, dzikie prusactwo, o pojęciach ograniczonych, pełnych śmiesznej, osobistej i narodowej pychy. Jeśli to będzie Francuz lub Belgijczyk, powie bezwątpienia, że katolicy niemieccy to prawdziwi „boches”. Jeżeli mu się poszczęści, może spotkać katolików zupełnie innego ducha, ludzi szczerych, otwartych, miłych, dobroduszných i wtedy powie: ależ oni tacy sami, jak nasi. Kiedy porozmawia z nimi o polityce, zauważy wkrótce, że mają wiele sympatii dla świata łacińskiego, nienawidzą prusactwa i t. zw. ducha berlińskiego, uważając się przytem za dobrych Niemców. Cudzoziemiec pomyśli może, że takimi są tylko mieszkańcy Niemiec południowych i zachodnich, szczególnie jeżeliby usłyszał owo znane wyrażenie „Saupreuss”, którego

nie radzę wymawiać głośno w tych krajach, których mieszkańcy uważają się za Prusaków. Straci jednak wszelką orientację, kiedy posłyszysz, że jakiś luteranin z Hanoweru lub Hesji wygaduje na Prusaków i pomyśli wtedy: „Dziwny to jakiś naród, ci Niemcy!”

Z tego już widzimy, jak rozbieżne pojęcia walczą o pierwszeństwo w ideologii ogółu niemieckiego. Ale jakie są główne i najważniejsze dążności, jaka idea przeważa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by najpierw postawić pytanie inne, które wydać się może komuś niedorzeczne: czy współczesne Niemcy należą jeszcze do Europy zachodniej? — „zachodniej” w znaczeniu kulturalnym, nie geograficznym. Czy dążą do tego, by się od niej odłączyć, czy też, by do niej powrócić? Przypomina mi się tu znakomita analiza kulturalna i historjozoficzna w głęboko ujętym artykule prof. F. Konecznego w *Przeglądzie Powszechnym* (Różnolitość cywilizacyjna Słowiańszczyzny, styczeń 1926 r., str. 21—46).

Co można powiedzieć o Niemcach współczesnych z tego punktu widzenia, rozstrząsając tak zawikłane pojęcia? Czy katolicyzm i duch zachodni znajdują się w Niemczech w stanie ofensywy, czy defensywy kulturalnej? Trudno to orzec. Istotą cywilizacji zachodniej, tworem chrześcijaństwa, harmonizującym zresztą ze skłonnościami i zapatrywaniami, z usposobieniem narodów, które stały się głównymi przedstawicielami młodej cywilizacji chrześcijańskiej, to idea wolności indywidualnej. Można powiedzieć, że duch europejski jest „indywidualistyczny”. Indywidualizm ten nie jest jednak bynajmniej egoizmem, czy egoteizmem, nie wprowadza zamieszania i nieładu, bo nie jest indywidualem, ale również, a nawet w większej mierze indywidualem zrzeczeń i związków naturalnych (rodziny i t. d.), które tworzą jedności społeczne różnego rodzaju. To prowadzi nas do wniosku, że państwo zaborcze, militarystyczne, jak np. Prusy dawne i obecne, jest czemś nieeuropejskim, czemś przeciwnym duchowi Zachodu, tem bardziej, jeżeli to państwo uważa siebie za jedyne źródło wszelkiego prawa, twórcę, i pana osobistej wolności jednostek.

Gdzie jest granica wschodnia Zachodu? Między Miń-

skiem a Smoleńskim? Bo nie ulega wątpliwości, że duch Polski jest całkowicie zachodnio-europejski. W obronie tego ducha poniosła ona męczeństwo, zduszona przez katów ducha wschodniego, mającego wówczas siedziby swe na wschód i na zachód od Polski: w Piotrogradzie i w Berlinie. Czy więc trzeba uznać enklawę ducha nieeuropejskiego, niezachodniego w samym sercu Europy? A gdyby tak było, to czy enklawa ta obejmuje całe Niemcy? Niesłychane powodzenie książki „Der Untergang des Abendlandes“ (Upadek Zachodu) Oswalda Spengler'a, przez wielu coprawda mylnie rozumianej, której idee polityczne znamionują jednak naród, który niemi jest lub był nasiąknięty, mogłoby służyć za dowód, że tak jest. A może ta enklawa jest tylko małą częścią obszaru, którego ludność mówi po niemiecku? Treść i istota prusactwa zawiera się w krótkiej formule: niewola jednostki, socjalizm państwowy; państwo jest wszystkim, jednostka niczem!! Ale zdaniem wielu, może nawet większości Niemców, prusactwo jest czemś obcem, narzuconem, niezgodnem z charakterem niemieckim. Przypominam sobie starego Nassauczyka, który, mówiąc o Wilhelmie II, nazywał go poprostu „chanem Borussistanu“.

Zdaje mi się, że około r. 1866 nie było jeszcze zasadniczej różnicy między narodem niemieckim, a innymi wielkimi nowoczesnymi narodami. Wprawdzie Niemcy nie posiadają silnych i żywych tradycji jakiegoś „guelfismo popolare“, sięgającego wieków średnich, jak np. Belgja, Północne Włochy, Szwajcaria; ale Francja nie posiadała ich również, mniej nawet niż Niemcy. Przeobrażenie jakiemu uległ duch francuski pod wpływem scentralizowanego, wszechpotężnego państwa Ludwika XIV, było może głębszem, niż ślady dynastycznych tradycji epoki „rokoko“ w Niemczech. Wspomnienia pruskie z czasów Fryderyka Wilhelma i Fryderyka II, ograniczają się do kraju na wschód od Łaby, który często wyśmiewano jako półbarbarzyński i którego nigdy nie uważano za rdzennie niemiecki. Nie były to bynajmniej tradycje całych Niemiec. Naród niemiecki nie był więc skłonny do niewoli państwowej, przynajmniej nie więcej, niż wszystkie narody europejskie.

Ale po latach 1866 i 1870 ideologia wielkiej części na-

rodu niemieckiego, szczególnie protestantów, zmieniała się do głębi: nastąpiło sprusaczenie Niemiec. Naród poetów i myślicieli stał się narodem biurokratów, feldfeblów i bezduśnych fabrykantów. W tych to czasach protestant niemiecki stworzył sobie tę „*idée fixe*” misji historycznej i opatrnościowej swego narodu i protestanckiego cesarstwa Hohenzollernów. Zdaniem [wiernych jej zwolenników, przed misją tą ustąpić były winne wszystkie ideały, wszystkie niezgodne z nią prawa. Trzeba znać tę ideologję, ten nastrój protestantyzmu niemieckiego po r. 1870, aby zrozumieć, jak psychopata na tronie mógł zrobić wszystko, co chciał, lub co doradzali mu zausznicy, przeniknięci tą samą wiarą w prawo do istnienia jedynie tylko ubóstwionych Prus, i pojąć, że nie znalazł się nikt, ktoby się odważył krytykować osobę i system Wilhelma II.

Z punktu widzenia kulturalnego, epoka obydwóch Wilhelmów była okresem największego zubożenia. Dziś jest to rzeczą ogólnie znaną, że cywilizacja niemiecka w ostatnich 44 latach przed wojną światową była tylko pozorem bogactwa i potęgi, pozorem pokrywającym jedynie wewnętrzną pustkę. Architektura wilhelmowska, bezstylowa, banalna i niegustowna, która zeszpeciła tyle miast niemieckich (Poznańczycy i Ślązacy znają ją dobrze), była wyrazem tej bezstylowości i pustki, cechującej prusko-wilhelmowskiego „*nieducha*” — bo nie można powiedzieć „*ducha*”. Niemcy w r. 1914 nie były już krajem Goethego, Schlegelów, Brentanów, Eichendorffa, krajem wielkich malarzy romantycznych: Schwinda, Spitzweiga, Richtera. Zabrakło już przedstawicieli chlubnej epoki największej świetności Niemiec, zatarła się jej tradycja. Ale druga epoka, zgubna i nieszczęsna, poczynająca się od Lutra, epoka Fryderyka II, Hegla, Treitschkego, Bismarcka, Ludendorffa była w pełnym rozkwicie, doszła do punktu kulminacyjnego.

Pomimo tego te Niemcy, widzące w Wilhelmie swój ideał i symbol, nie były całemi Niemcami; robiły jednak zagra nicą tyle hałasu, że często miano wrażenie, jakoby przedstawiały cały naród. Drugi cichszy odłam narodu pozostał nieznany. Te drugie Niemcy, to Niemcy katolickie, chociaż nie sami tylko katolicy do nich należeli. Wielki polityk

i główny przeciwnik Bismarcka, Konstanty Frantz, był protestantem. I Hanowerczycy, przeważnie protestanci, nie zapomnieli, że w r. 1866 Bismarck pozbawił ich niepodległości. Katolicy niemieccy uchronili się naogół od zarzązków prusko-bismarkowskich. Powiedziałem „naogół“, bo łatwo zrozumieć, że i katolicyzm nie mógł całkowicie uniknąć wpływów ideologii pruskiej. „Cesarstwo protestanckie“ uważało katolików — dlatego właśnie, że byli katolikami — za obywateli drugiej klasy, mniej wartościowych, za „quantité négligeable“; najpierw prześladowano ich (Kulturkampf), a i później nie dopuszczano do wyższych stanowisk w państwie. Pod wpływem takich stosunków, niektórzy katolicy chcieli pokazać, że i oni są „dobrymi“ obywatelami Rzeszy bismarkowskiej i okazywali się aż zbyt skłonnymi do uznania pruskiego systemu politycznego. Ale narazie nie oto chodzi.

Katolicyzm polityczny — jeśli wolno użyć tego wyrażenia — w Niemczech przedwojennych był dwojaki. Naogół powiedzieć można, że katolicy niemieccy nie czuli sympatii — raczej żywili niechęć — do wszystkiego co pruskie, a więc do własnego państwa, do pseudo-Rzeszy¹⁾ bismarkowskiej. Cudzoziemcowi trudno zrozumieć uczucia tych katolików, którzy zachowali własne tradycje. Uczucia tych rdzennych katolików względem własnego państwa nie wiele zapewne różniły się od uczuć Polaków względem Prus i Rosji: państwo nie było im tylko obojętnem, oni go nienawidzili. I ta nienawiść była jednym z najgłębszych uczuć duszy narodu; była odruchową samoobroną przed pretensjami Prus, dążących do kulturalnego podboju państw, któreimi zawładnęły już politycznie. Znamieniem w Niemczech — nie tylko katolickich, ale i w wielkich obszarach Niemiec protestanckich — jest też zjawisko, jakiego nie znajdzie się w żadnym innym

¹⁾ Wyraz „Rzesza“ (Reich) w duchu języka niemieckiego oznacza federalizm; prawdziwe „Reich“ to związek kilku równouprawnionych państw, jak np. dawne cesarstwo rzymsko-niemieckie, dawna Holandia, teraźniejsza Szwajcaria, Anglja z kolonjami i dominjami. Reich, utworzone przez Bismarcka, nie było bynajmniej Rzeszą, ale państwem hegemonicznem, gdyż poszczególne kraje nie były wcale równouprawnione, ale podległe Prusom, dwa razy większym od wszystkich innych państw, należących do Rzeszy.

państwie: nienawiść do własnej stolicy. Nienawidzono Berlina, nie tylko dlatego, że jest miastem dorobkiewiczów, ale głównie dlatego, że jest siedzibą prusactwa. Zarówno, jak Prusy, nienawidzono też dynastję Hohenzollernów, która nigdy nie była popularną. Nienawidzono jej przede wszystkim z powodu roku 1866 (aneksja Hanoweru, Hessji, Nassowji, Szlezwię i Holsztyna, Frankfurtu nad Menem, wbrew woli ludności). Zagranicą mało kto wie, że po aneksji w r. 1866 Hanowerczycy wysłali do Berlina protest z 700.000 podpisów; wszystko daremnie. Brutalna siła zwyciężyła prawo. Ale hanowerska ludność nie zapomniała nigdy utraconej wolności i dziś jeszcze, przy wyborach, głośnie na tych posłów, którzy obiecują jej żądać przywrócenia wolności narodu. Katolicy pamiętali również, że Hohenzollernowie niejednokrotnie obrabowali Kościół i traktowali go gorzej, niż jakakolwiek inna dynastja. Mówię tu o rzeczach, które nazewnątrz nie objawiały się nieraz tak jaskrawo, gdyż tkwiły w głębi duszy narodu. W dziennikach o tem nie pisano, bo pisać nie można było. Polityka partyjna, uwikłana w kłótnie innego rodzaju, również słabo je odzwierciedlała. A jednak były to najgłębsze nastroje duszy narodu, które tu i ówdzie zasypiać mogły, ale nigdzie nie zamierały. One to spowodowały potężny ruch, dążący do oderwania się od Prus i utworzenia w r. 1919, bezpośrednio po wojnie, rzeczypospolitej nadreńskiej, lub nadreńsko-westfalskiej; ruch ten upadł i obecnie walka z Prusami trudniejsza jest niż dawniej: ale i dziś jeszcze, jak przed wojną, w wielu okolicach Niemiec, tak południowych, jak i północnych, słowo „Prusak“ uważanem jest za obelżywe.

Ten katolicyzm niemiecki był katolicyzmem integralnym, świadomym głębokiego przeciwieństwa między swoim ideałem politycznym, a polityczną rzeczywistością, w jakiej żył. I to nadało katolicyzmowi politycznemu cechę, która może wydawać się dziwną. Katolicy niemieccy nie byli i nie mogli być patriotami w pełnem (a raczej w pruskim) tego słowa znaczeniu, to znaczy takimi Niemcami, jakimi państwo mieć ich chciało i za jakich opinja publiczna ich uważała. Trudno to jasno określić. Katolicy byli i czuli się Niemcami, ale ich poczucie narodowe nie było niemieczyzną „oficjalną“. Bo ta

niemczyzna „oficjalna“, która uważała się za jedynie prawdziwą i zagranicą za taką uchodziła, żywiła tradycje i idee, których dobry katolik uznać nie mógł, nie zapierając się swego katolicyzmu.

Cudzoziemcowi trudno zapewne wyrobić sobie o tem dokładne pojęcie, bo w żadnym innym narodzie nie znajdzie porównania. Idea narodowa Polaków, Włochów, Hiszpanów, Irlandczyków jest przeniknięta, ukształtowana, nabyła nawet powiedziec utworzona przez katolicyzm. Bez Kościoła katolickiego Polska, Włochy, Hiszpanja, Irlandja nie byłyby tem, czem są; katolicyzm, jako rzeczywistość socjologiczna, jest w tych krajach składnikiem rzeczywistości narodowej. Polak jeśli jest dobrym katolikiem, musi tem samem być dobrym Polakiem; a chociażby nawet utracił wiarę, zaprzeczyć nie może, że należy do narodu od wieków katolickiego. Będąc konsekwentnie dobrym Polakiem, musi być także dobrym katolikiem, gdyż te dwa pojęcia łączą się ściśle ze sobą. W Niemczech przeciwnie. Dobrzy katolicy muszą być bardzo ostrożni w stosunku do przeważających pojęć niemczyzny. Każda próba usunięcia katolicyzmu z życia wyżej wymienionych narodów musiała być początkiem rozkładu, któremu opierał się instynkt narodowy. To tłumaczy porażki masonerii we Włoszech, w Portugalji. Wę Francji pozornie tylko jest inaczej: najlepsi patryjoci francuscy to katolicy, zdecydowani przeciwnicy demokracji masonskiej. Kiedy ateista francuski przestaje być ateistą, to prawie zaraz zostaje katolikiem.

W Niemczech stosunki są o wiele bardziej skomplikowane. Kiedy katolik apostoła porzuca ateizm, długą jeszcze drogę przebyć musi do katolicyzmu. Między absolutną negacją, a absolutną afirmacją istnieje cały szereg innych możliwości. Tłumaczy się to tem, że historia ideowa i socjologiczna Niemiec przez cztery stulecia była zupełnie inna, niż historia tych krajów, które pozostały wierne katolicyzmowi. Z różnych więc światopoglądów powstały w Niemczech różne idee polityczne. Hiszpan, porzucający wiarę katolicką, nie znajduje wzamian nic pozytywnego, na czemby mógł oprzeć swe koncepcje polityczne i socjologiczne, może więc co najwyżej zniszczyć porządek istniejący, ale nie może go

zastąpić innym, gdyż nie znajdzie do tego żadnych podstaw w duszy narodu i tradycjach historycznych. Nie tak w Niemczech, gdzie protestantyzm posiadał i posiada charakter polityczny i stworzył sobie rzeczywistość polityczną, mianowicie państwo pruskie i Rzeszę bismarkowską. Katolicy nie mogli być zwolennikami tych idei i tej rzeczywistości politycznej, a przeciwnicy ich nie byli *a priori* słabszymi od nich wewnętrznie, gdyż posiadali własne tradycje historyczne i pewne podstawy w duszy protestanckiej części narodu. Rzeczywistość polityczna cesarstwa Hohenzollernów była dla katolików niemieckich czemś równie obcem, jak carat rosyjski dla Polaków. Najlepsi katolicy niemieccy zdawali sobie z tego sprawę i wyciągali odpowiednie konsekwencje. Anglik, np., bez względu na wyznanie, może przyjąć ogólną ideę polityczną swego państwa, gdyż stosunek jej do religii jest zupełnie neutralny. Prawdziwy zaś protestant niemiecki, pragnący triumfu swojej idei narodowej, nie może pojąć, że Niemcy nie zawsze były protestanckie i dlatego wydaje mu się, że z organizacją polityczną odmienną od tej, jaką stworzył Bismarck¹⁾ — którego zawsze łączy z Lufrem — nie byłyby już Niemcami. Wielu nawet protestantów konserwatystów nie chce słyszeć o republice niemieckiej i porewolucyjnej konstytucji wejmarskiej, jako utworzonej przez katolików, a przynajmniej przy ich współpracy, a zdaniem protestantów katolik musi być mniej wartościowym Niemcem.

Jest w tem trochę prawdy. Albo powiedzmy raczej, że katolik niemiecki nigdy nie może pojmować niemieckości tak, jak ci przedstawiciele prusactwa i „politycznego protestantyzmu“. Trzeba się cofnąć daleko, aby znaleźć w historii epokę, w której nie było jeszcze sprzeczności między ideą narodową a katolicyzmem, trzeba się cofnąć do wojen krzyżowych. Wtedy niemiecka idea narodowa nie sprzeci-

¹⁾ W pojęciu sprusaczonych Niemców Bismarck wydaje się jakimś półbogiem; składają mu nawet ofiary. Mam właśnie pod ręką nr. 8 pisma *Volk und Heimat*, donoszący o takiej „Opferfeier“ u stóp posągu Bismarcka w Kolonji. A nacjonalistyczna *Kölnische Zeitung* oburzała się na brak poczucia narodowego Kolończyków, którzy przyglądali się „ofierze“ w kapeluszach na głowach i z cygarami w ustach.

wiała się katolicyzmowi i katolicy niemieccy mogli solidaryzować się z rzeczywistością polityczną, w której żyli; dziś zaś godzić się na nią mogą tylko z wielu zastrzeżeniami.

Z takich pojęć zrodziła się naturalnie i konsekwentnie ta głęboka nienawiść do prusactwa, którą starałem się przedstawić. I tak katolicyzm był najsilniejszą twierdzą ducha zachodniego w Niemczech, które w epoce przedwojennej coraz bardziej się prusaczyły. Tym duchem antypruskim przejęte były wszystkie katolickie kraje Niemiec zachodnich, zależne od państwa pruskiego, a najbardziej lud wiejski i sfery mieszczańskie starych miast katolickich, szczególnie nadreńskich, o ile nie były zatrute szablonizującym duchem industrializmu. Konserwatywna szlachta katolicka podtrzymywała również ducha antypruskiego. Opowiadają jeszcze o pewnym hrabim w południowej Westfalji, który mawiał swym dzieciom: „Pamiętajcie, że i dobremu chrześcijaninowi zdarzyć się czasem może, że zapomni odmówić wieczorny pacierz — to niewielki grzech. Ale jedną modlitwę zawsze odmawiać trzeba i nigdy zaniedbać jej nie wolno, a mianowicie: „Lieber Gott, erbarme Dich, und hau die Preussen fürchterlich“ (Dobry Boże, zmiłuj się, i zbij porządnie Prusaków). W niektórych krajach Niemiec zachodnich i południowych, mówiąc o Prusakach, dodawano zawsze „przekleci“. I dziś jeszcze starzy ludzie w zachodnich Niemczech opowiadają, jak wielkie było rozczarowanie ludności w czasie wojny 1870 r., kiedy Francuzi zostali zwyciężeni; wszyscy pragnęli klęski znieprawdzonej z głębi duszy Prusaków. Po ostatniej również wojnie pewien Westfalczyk, dowiedziawszy się o warunkach traktatu wersalskiego, tak się wyraził: „Co za głupota! Powinni byli nas oswobodzić z pod jarzma pruskiego, a tymczasem utożsamiają nas z Prusakami, jakoby to było jedno i to samo. Gdybyśmy byli wolni, chętnie oddalibyśmy Berlin — Polakom“! Powiedzenie to charakteryzuje znakomicie stosunek Niemców z krajów zachodnich do prusactwa.

Ale nasze antyprusactwo miało także wielkie usterki: nikt nie miał odwagi wystąpić otwarcie, jak katolicy belgijscy w 1830 r. Było to więc u większości antyprusactwo

w słowach i uczuciach, ale nie w czynie. Największą słabością przedwojennego katolicyzmu niemieckiego było to, że z chwilą, kiedy stał się politycznym, musiał przyjmować formy polityczne, które mu były obce i których nie można było przepoić duchem katolickim, ani ich nawet zneutralizować. Dlatego katolicy politycy niemieccy nie mogli uniknąć niebezpieczeństwa zagłuszenia najgłębszych swych aspiracji przez politykę oficjalną. Oprócz tego katolicy nie ustrzegli się ogólnej cechy epoki wilhelmowskiej: błyskotliwej powierzchowności, bez głębszej treści wewnętrznej. Widok zewnętrznej organizacji katolickiej wywoływał w wielu zwodniczą pewność siebie, w której utwierdzało ich znane powiedzenie kardynała Ferrariego: *Germania docet!* Siła wewnętrzna katolików niemieckich nie odpowiadała pozorom zewnętrznym i wielu z nich nie cofało się przed zasadniczymi kompromisami. Drugi „Kulturkampf” byłby niezawodnie zbudził zasypiających katolików, ale go nie było. Toteż większa część młodego pokolenia Niemiec zachodnich poczęła już zapominać, że w r. 1866 pułki westfalskie z Monasteru i Paderbornu zbuntowały się przeciwko pruskiej komendzie i nie chciały iść na wojnę, o której wiadano, że jest w gruncie protestancką i antykatolicką. Można się więc było obawiać, że nienawiść ku prusactwu i całemu systemowi Niemiec wilhelmowskich wygaśnie zupełnie, lub że zachowa ją zaledwie kilka odporniejszych jednostek.

Przyszła wojna, rewolucja i t. d. Cesarstwo Hohenzollernów okazało się, czem było w istocie. Mówiłem już, że cecha katolicyzmu niemieckiego nie jest jednolita; po wojnie rozdział jeszcze się zwiększył. Niektórzy katolicy stali się prawdziwymi Prusakami; to są ci „wiecznie wczorajsi” (die ewig gestrigen), których nawet wojna niewiele nauczyła. W korporacjach studenckich często spotkać można takie typy „katolickie”, uwieczniające w śmiesznej karykaturze ograniczonego mieszczaucha Niemiec wilhelmowskich.

Ale ci ludzie, pozbawieni wszelkiej idei, nie mogą być uważani za typy charakterystyczne katolicyzmu niemieckiego. W tym artykule, w pierwszym rzędzie traktującym o polityce, nie mogę pisać o ruchu młodzieży i podać jego cało-

kształtu. Nowe życie katolickie w dziedzinie politycznej okazuje się w silnej akcji antypruskiej. Dziś katolicycy politycy nie uznają przedwojennych form państwowych. Monarchiści są raczej zwolennikami Habsburgów, niż Hohenzollernów. Ruch monarchistyczny jest bardzo silny. Organizacja katolickich monarchistów „Reichs-und Heimatbund deutscher Katholiken” wydaje od zeszłego roku dwutygodnik *Volk und Heimat*, który po dwóch miesiącach istnienia zyskał już 12000 prenumeratorów. Oprócz Reichs-und Heimatbundu założono jeszcze „Grossdeutscher Orden”, którego główną siedzibą jest Hanower. Założył go poseł Langwost, a organizacja jego przypomina średniowieczne zakony rycerskie. Związek ten liczy ponad 80000 członków, przeważnie z byłego królestwa hanowerskiego i z Brunszwiku, a także z Niemiec południowych. Przeszło 90% tej organizacji stanowią protestanci. „Grossdeutscher Orden” wydaje dwa czasopisma: *Der Grossdeutsche* i *Wahrheit und Kultur*. Oprócz nich wychodzi jeszcze *Deutsche Föderalistische Korrespondenz*, również znakomicie redagowana¹⁾.

Państwo pruskie wszelkimi sposobami, szpiegostwem, nie oszczędzając nawet mieszkań prywatnych, usiłuje tępić ten ruch monarchistyczny. Pomimo tego szerzy się on coraz więcej. Masy ludowe zrozumiały, że tylko ustrój monarchistyczny zapewnia im wolność. Przewaga zasady państwowej w Niemczech powojennych stała się nieznosna; panuje u nas istny socjalizm państwowy, który nie cofa się przed gwałceniem praw jednostki i własności prywatnej. W praktyce nawet własnym domem nie można zarządzać wedle upodobania. Specjalne „urzędy mieszkaniowe” mogą zmusić każdego do przyjęcia „lokatorów przymusowych”, którzy czynsze płacą tylko w teorii. Konfiskuje się pokoje, a nawet całe mieszkania. Panuje również istny „bolszewizm podatkowy”. Mnóstwo urzędników podatkowych wysysa krew z żył narodu. Wielu właścicieli dóbr musiało już sprzedać swe majątki, by móc zapłacić wygórowane podatki. Stare prusactwo łączy

¹⁾ Nowego kolońskiego czasopisma *Abendland* nie można uważać za nacjonalistyczne i antypruskie. Jest ono, jak trafnie wyraziła się monarchijska *Allgemeine Rundschau*, dla tych, którzy idee federalistyczne zdolni są przyjąć tylko w pewnem rozcieńczeniu.

się z nowym socjalizmem, aby z narodu niemieckiego zrobić niewolników!

Stają do walki dwie przeciwne sobie zasady: wolność i socjalizm państwowy, duch zachodni i „nieduch“ pruski. Rozstrzygnięcie walki zależy od katolików niemieckich. Jeżeli zdołają oni wyrzucić pruską truciznę i zjednoczyć się, aby utworzyć jednolity front antypruski, Niemcy będą mogły stać się znowu narodem prawdziwie europejskim. Inaczej powiedzieć będzie można: *Finis verae Germaniae!* Katolicy muszą wybierać między kulturą w duchu św. Tomasza, a barbarzyństwem w duchu Hegla i Bismarcka. Czego można się spodziewać od przyszłości?

Pytanie to nie może być obojętne Polakom, bo od wyniku walki zależy, czy nie będą mieli sąsiada bardziej niebezpiecznego może, niż Rosja. Prawdziwy i szczery katolicyzm niemiecki będzie Polakom przychylny. To samo można powiedzieć o protestantyzmie krajów niesprusaczonych, nie uznającym teorii politycznych protestantyzmu pruskiego. Szczucie innych Niemców przeciw Polakom, narodowi katolickiemu, nader bolesne robi wrażenie. Zwalczanie tego pogańskiego polakożerstwa jest jednym z najważniejszych, ale zarazem i najtrudniejszych zadań katolików niemieckich. Daj Boże, abyśmy nie pracowali daremnie! A rezultat tej pracy zależy również od rozwiązania ideowego i politycznego problemu, zajmującego obecnie katolików niemieckich, który starałem się w tym artykule przedstawić.

Dr. Michał Rilser.

Stosunek Napoleona I do Polski w latach 1812 i 1813 na tle jego korespondencji. *)

Największa wyprawa wojenna Napoleona miała za pole walki i podstawę operacyj strategicznych po większej części ziemie Polski i Litwy. Słusznie więc dużo interesu przedstawia zbadanie, jak się on zapatrywał i jakie osobiście zajmował stanowisko względem krajów, które ostatecznie bardzo ważnym były czynnikiem w tej olbrzymiej wyprawie. Zgóry możnaby się spodziewać, iż w ogromnej korespondencji cesarza, te kraje będą w sposób szczególny uwzględnione. Doznaje się więc niemałego zawodu, nie znajdując w onej korespondencji, prócz wielkiej ilości nazwisk miejscowości, przez które wielka armja przechodziła, prawie nic więcej, coby świadczyło, iż wódz tej miary, co Napoleon, przygotował sobie silne oparcie i działał w ścisłym związku z narodem, dla którego powodzenie jego wyprawy nie małe mogło mieć znaczenie, a którego poparcie mogło i jemu samemu przynieść olbrzymie korzyści. Zobaczymy, iż ten stosunek właściwie bardzo był luźny i będziemy się starali na podstawie korespondencji przedstawić przyczyny tego zjawiska.

Niewątpliwie z żadnego może roku wojen napoleońskich nie interesuje nas tyle korespondencja cesarza, która jako najgłówniejsze źródło najkonkretniej też nam charakter i pobudki działania przedstawia, jak z r. 1812. Znając ogólny przebieg tej nieszczęśliwej wyprawy, z tem większem

*) Correspondance de Napoléon I. publiée par ordre de l'empereur Napoléon III.

zajęciem badamy szczegóły, dotyczące wodza, jako głównej sprężyny działań. I rzeczywiście, jak zobaczymy, Napoleon był wodzem wyprawy w całym słowa tego znaczeniu: od najmniejszego ruchu i najdrobniejszego szczegółu do najpotężniejszych zwycięstw i świetnych triumfów, wszystko się w jego ręku obraca i przez niego jest kierowane; to jest, co najbardziej uderza w jego korespondencji. Rozpada się ona, wedle naturalnego i znanego rozwoju wypadków, przede wszystkim na dwie części: na wyprawę do Moskwy i odwrót z niej. Na początku każdej z tych części, jako punkt zwrotny, stoi list do cara Aleksandra. Jest ich tylko dwa, ale każdy nadzwyczaj charakterystyczny dla osoby piszącego i chwili w której był pisany. Jeszcze jeden charakterystyczny rys zawierają te dwie części. Jest nim przebijające w każdym liście coraz większe poczucie potęgi i triumfu, aż do chwili zdobycia Moskwy i zupełnie proporcjonalnie do tego przy odwrócie wzrastająca rozpacz, wobec poczucia grozy po straszliwej klęsce.

Trzecią część najdłuższą tworzą listy, pisane po opuszczeniu wielkiej armii i odnoszące się do jej reorganizacji i faktów poprzedzających Lipsk. Rozpoczyna się z chwilą opuszczenia Litwy około 10 grudnia 1813 r.

Racje tej wielkiej wyprawy, powody, które skłoniły, a raczej zmusiły Napoleona — jak się stara wykazać — zawiera wspaniały list z 1 lipca 1812 r. do cara Aleksandra, odbijający tak bardzo stylem i formą od innych. Postępowanie cara od chwili pokoju Tylżyckiego, jego wzrastające pretensje, zbrojenia, „la sommation arrogante” księcia Kurakina, mianowicie żądanie ewakuacji Prus i niedopuszczenie do audiencji Lauriston’a, który miał się starać o podjęcie ewentualnych układów, zmusiły Napoleona do wyboru *entre la guerre et le deshonneur*, między wojną a kompromisacją. Tak mogła tylko Katarzyna postępować z ostatnim z królów polskich. Nie chodzi nam tu o przedstawienie obiektywnego stanu stosunków, ale jedynie o zbadanie jak go Napoleon pojmował i przedstawić się starał. Kończy oświadczeniem gotowości do pokoju i do wszelkich układów, by wojnę prowadzić w sposób jaknajbardziej humanitarny.

List cały, nacechowany wielką pewnością siebie, ma na

celu zrzuć z jego autora odpowiedzialność za wypowiedzenie wojny. Powtarza wreszcie słowa Cezara, *alea jacta est*, los już rzucony!

Odtąd rozpoczyna się szereg listów, przeważnie krótkich, odnoszących się do najdrobniejszych szczegółów wyprawy. Napoleon był tego rodzaju genjuszem, iż mimo świadomości i kierowania wszelkimi drobnostkami, nigdy nie traci poglądu na całość. Jedną tylko ujemną stronę miało to postępowanie: marszałkowie i generałowie niezliczeni, zdobni w tytuły, zdobyte na najrozmaitszych polach bitew u różnych krańców Europy, jak już same nazwy świadczą, byli tylko marionetkami w ręku cesarza. Generał był tem lepszy, im bardziej wżył się w jego myśl i wykonał jego rozkaz. Poza tem niczego się od niego nie żądało. To się jednak mści na cesarzu, gdyż, jak zobaczymy, w chwilach ciężkich, gdy mu potrzeba rady i otuchy, co i Napoleonowi się zdarzało, nie znajduje u tych ludzi nic, jak tylko gotowość do wykonania rozkazów. A nieraz bolesnych doznaje zawodów.

Szefem generalnym sztabu „major général“ wielkiej armji, pośrednikiem Napoleona w kierowaniu nią i tym, do którego najwięcej listów Napoleon kieruje, był marszałek Berthier, książę Neuchâtel i Wagram. Obok niego bardzo znacznym, najstarszym, a może i jedną z najbardziej samodzielnych jeszcze osobistości był Davoust, książę Eckmühl i Auerstädt. Tych tytułuje stale „mon cousin“. Zauważmy w nawiasie, że Napoleon w listach swych bardzo na formalności uważa. Tytuł „mon fils“ przysługuje Eugenjuszowi Napoleonowi, wice-królowi Włoch, późniejszemu głównemu dowódcy armji, po powrocie Napoleona do Paryża. W pierwszej części nie powodzi mu się dobrze i nieraz dostaje od Napoleona nagane. Taksamo też król Westfalji, Hieronim Napoleon, wódz prawego skrzydła, nie odpowiada często wymaganiom cesarza. Są to główniejsze osobistości; pomijam niezliczony zastęp innych, by zwrócić się ku postaciom bardziej nas obchodzącym, do których należy przedewszystkiem wódz 5 korpusu, złożonego z Polaków, ks. Józef Poniatowski. Jego udział w wyprawie, a także rola Księstwa

Warszawskiego i Polaków wogóle, oto co w tej chwili najbardziej nas interesuje.

Jak już zaznaczyłem, stosunkowo nie dużo znajdujemy materiału do spraw naszych. Nazwisko ks. Poniatowskiego bardzo często zachodzi, ale przychodzi w związku z najrozmaitszymi, nieraz bardzo nieznacznymi ruchami strategicznymi. Stan rzeczy, jak wiadomo, był taki, że wojsko Napoleona ścigało wciąż ustępujące oddziały rosyjskie, których jednym z główniejszych wodzów był ks. Bagration. Napoleon usiłuje, o ile możności, utrudnić nieprzyjacielowi cofanie się, „le harceler et lui faire le plus de mal possible”. Otoczyć go bowiem albo zniszczyć niepodobna. Wojsko podzielone na trzy kolumny (Wilno 1.VIII 1812), z których środkową dowodzi marszałek. Wojska polskie, o jakich mowa w korespondencji cesarza, są trojakiego rodzaju: ¹⁾ wspomniany korpus 5 Poniatowskiego, legje nadwiślańskie (Legions de la Vistule) i mające się formować na Litwie i w Księstwie wojska powstańcze, o których bardzo dużo się mówi, ale które właściwie nigdy się nie uformowały. W pościgu za Bagrationem biorą też i Polacy bardzo czynny udział. Tak np. wydaje Napoleon przez Berthiera rozkaz królowi Westfalji, Hieronimowi, by wysłał w tym celu Poniatowskiego na czele konnicy (Wilno 5.VII 12, str. 22). Dnia 6 lipca wychodzi rozkaz Napoleona, że wrazie połączenia 5, 7 i 8 korpusu naczelnym ich wodzem będzie komendant ks. d'Eckmühl. Król Westfalji ma uznać jego zwierzchność, a między innymi generałami ma się odtąd też i ks. Poniatowski do jego rozkazów stosować. Mnóstwo tu w listach wskazówek co do najrozmaitszych ruchów i drobnych rozkazów, jak między innymi np. rozkaz dany ks. Poniatowskiemu, by z całą piechotą ruszył na Nowogródek (Wilno 7.VII), jakoteż przeniesienie magazynów i depozytów bliżej pola walki, z Warszawy i Modlina do Grodna i t. d.

Co do wojsk polskich, zdaje się, że one nie mogły się równać, przynajmniej nie wszystkie, ze starym żołnierzem francuskim. Odnoszą się do tego niektóre skargi. Panował

¹⁾ Nie jest to w żadnym liście jasno powiedziane, wynika jednak z ogólnej ich treści.

wtedy brak chleba w armji; otóż ks. Poniatowski skarżył się na to, oraz na niewypłacenie żołdu u Berthiera. Ten przedłożył list Napoleonowi; cesarz z wielkiem oburzeniem każe przez naczelnego generała odpowiedzieć z Wilna 7 lipca, że bardzo jest niezadowolony, iż mówi się o żołdzie i chlebie, kiedy należałoby ścigać wroga. On jest w całej armji jedyny, co mimo tak szczupłej garstki żołnierzy ośmiela się podnosić tego rodzaju skargi, podczas gdy nawet gwardja cesarska, która tak forsownemi marszami z Paryża przybyła, nie dostaje należnej połowy porcji chleba, ale samem tylko mięsem się zadowala i wcale nie szemrze. Kończy list żalem do Polaków, iż są tak złymi żołnierzami, nie umiejącymi znosić podobnych braków. Spodziewa się, że o tem więcej nie będzie mowy.

Coś podobnego znajdujemy drugi raz w liście cesarza do ks. d'Eckmühl (naczelnego wodza ks. Poniatowskiego) z Witebska 31 lipca. Zarzuca tu Napoleon Poniatowskiemu, że się zawsze uskarża, lamentuje, zamiast mówić konkretnie; niechaj jasno przedstawi istotny stan rzeczy, a to wystarczy. Suponuje, że będąc obecnie w Mohilewie, zbierze dobre informacje, a rekwizycjami sobie dostarczy, czego mu potrzeba.

List z 10 lipca poświęcony organizacji Wilna, które ma być uważane i traktowane jako dywizja wojskowa.

Do osłony Księstwa Warszawskiego i tyłów armji przeznaczony jest korpus 7 pod jen. Reynier, zwłaszcza przeciwko dwom dywizjom, zajmującym Wołyń.

Dnia 14 lipca miał cesarz przemowę do przybyłych do Wilna przedstawicieli Księstwa Warszawskiego. Mowa ta przedstawia jasno stosunek jego do Polaków i niema powodu uważać jej za nieszczerą. Ma ona wszelkie cechy mów napoleońskich, niedługa, o zdaniach krótkich, obliczona na obudzenie zapału. Przygotowane wcześniej miał cesarz, jak można wnosić, tylko główne jej myśli. Wyraża swoją szczerą życzliwość dla Polaków: „Kocham wasz naród — mówi — widziałem waszych żołnierzy walczących od 16 lat przy mym boku na polach Włoch i Hiszpanji“. O ile obowiązki względem poddanych i liczne interesy, które musi pogodzić, pozwolą mu, mogą Polacy liczyć na jego pomoc. Zwraca im

uwagę, że tylko pod warunkiem zachowania ścisłej jedności między sobą będą w stanie na tak rozległym terytorjum utrzymać swą niepodległość i prawa. Wyraża życzenie, aby i inne części kraju poszły za przykładem Wielkopolski, co do zapалу i poświęcenia na rzecz ojczyzny.

Napoleon pragnął, aby się utworzyły pułki powstańców, któreby kraju broniły przed Kozakami, oraz chciał skłonić Polaków służących w wojsku rosyjskiem do dezercji. W tym celu pisze list 18 lipca z Głębokiego („Głubokoje“) do księcia Bassano, do Wilna. Donosi że według zdania generała Colberta ludność nie czuje się już tutaj tak bardzo polską. Żeby więc obudzić patriotyzm, każe ogłosić proklamację dosyć długą o treści bardzo patetycznej, która ma być drukowana w 6.000 egzemplarzy i wydana przez „Konfederację jeneralną Królestwa Polskiego do Polaków służących w szeregach rosyjskich“. Główna treść tej proklamacji obraca się około tego, że skoro Królestwo Polskie znów istnieje, więc wszyscy powinni powstać do walki w obronie ojczyzny, zrzucając hańbiące jarzmo tyranów, którzy się splamili ich krwią. Rozesłano w różne strony egzemplarze tej proklamacji, po 250 też marszałkom, wśród nich i Poniatowskiemu, w celu szerzenia agitacji. Sprawa ta ciągnie się dalej w listach do Ks. Bassano, ministra cesarza. 20 lipca, wyraziwszy zdziwienie, iż nie przyjęto do komisji rządowej, takiego wroga Rosji, jakim jest Tyzenhaus, każe bezzwłocznie organizować pobór do wojska, ponieważ Rosja to samo czyni. Obiecano mu pięć pułków piechoty o trzech bataljonach i dwa konnicy. Chodzi o to, aby tyły armji zabezpieczyć od Kozaków, 15 tysiącami wojska. Agitację należy ożywić; zająć się ma tem pan Bignon. W dwa dni później, doniósłszy o stanowisku Reyniera, który gotów wkroczyć na Wołyń, znów wyraża życzenie, by kilka tysięcy powstańców z Księstwa mogło zająć ten kraj po ustąpieniu 9 i 15 dywizji rosyjskiej. Dodaje kilka instrukcji dla Reynier'a i wspomina o mających przybyć bataljonach legji nadwiślańskiej z jenerałem Jomini'm, którym każe zapasy przygotować.

Tego samego dnia pisze zabawny list do wspomnianego Jomini. Ten skarżył się na brak żywności i krytykował, zdaje się, rząd litewski. Otóż cesarz każe powiedzieć mu, że niema

się co skarżyć, mając tyle mąki, ale powinien wstawać o czwartej, chodzić do młyna i wszystkiego dopilnować: „jeżeli będzie spał i narzekał, nie będzie miał nic“. Ma wiedzieć, że cesarz sam, mimo tylu zajęć, codziennie odwiedza wszystkie prace. Rząd litewski dobry i niema powodu krytykować go. Równocześnie, aż dwa listy do Berthier'a posyła, powtarzając zawsze, iż Reynier ma bronić Księstwa, wkraczając o ile możliwości na Wołyn i przypomina znów owe pułki powstańcze. 26 tegoż miesiąca donosi do Wilna, iż sprawy świetnie stoją. Widać, że dobrze szło cesarzowi, gdyż 7 sierpnia każe bibliotekarzowi z Paryża przysłać książek do rozrywki, „de livres amusants“, gdyż w tym kraju niema czem wolnych chwil zapełnić.

Wczesne mrozy poprzedzone były silnemi upałami. Jest o nich wzmianka równocześnie z wiadomością o zwycięstwie pod Smoleńskiem, które każe rozgłosić. Cesarz taki zmęczony, iż listu ze Smoleńska 18 sierpnia nie podpisał, ale, jak notatka dodaje, zmęczony rzucił się na łóżko.

Z dwóch listów 24 sierpnia widać, iż w Wilnie są nieporozumienia. Przypominają nowemu prezydentowi komisji rządowej, jen. Hogendorpowi, obowiązek utworzenia 9 pułków powstańczych. Równocześnie pisze cesarz do Wilna list, w którym uskarża się, że komisja rządząca nic nie robi, a wspomniany *sieur* Bignon jakieś epigramy pisze, zamiast pomagać. Poleca przygotowanie 1,200.000 cetnarów mąki na zimę dla wojska. Niestety nie zastosowano się do tego. Skargi powtarzają się znów obszernie w liście z 1 września z Weliczewa. Mówi, że z Wilna żadnych posiłków niema, podczas gdy Warszawa po dwóch miesiącach dostarczyła wojsk do otoczenia Gdańska. Z naciskiem poleca cesarz, by koniecznie mu dostarczono żołnierzy. Naogół dobrze się powodzi wojskom cesarza, co widać z szybkiego zajmowania twierdz i miejsc obronnych. Wreszcie zdobytą została Moskwa, cesarz znajduje się u szczytu powodzenia, więc zadowoleniu swemu daje wyraz w krótkich słowach w liście z Moskwy 18 września: „Nieprzyjaciół za Wołgą¹⁾”; w naszych rękach niezmierzone bogactwa tego wspaniałego miasta, któ-

¹⁾ O ile z dalszych listów (21.IX) wynika nie było to dokładne.

rego wartość dosięga miljarða. Rosja przez dwieście lat nie podniesie się po tej stracie!”

Jednak już dwa dni później widzimy jakąś zapowiedź przełomu w tem powodzeniu. Jest nią list do cara, w którym przedstawia pożar Moskwy. Złowrogie przeczucie przebija się w nim. Mimo, iż przypuszcza, że nie stało się to z polecenia Aleksandra, to jednak odnosi się wrażenie z przebiegu faktów, że car o zamierzonym spaleniu stolicy wiedział i że to było w planie, by wreszcie zadać ostateczny cios Napoleonowi. Dlatego też niewiadomo, dlaczego Napoleon ten list pisał — ma on pochodzić niby z troskliwości o los wspaniałego miasta i o szkody Rosji. W rzeczywistości Napoleon przeczuł, iż ten pożar go pokona i w tem przeczuciu pisze te słowa, niby z pozorem troski o Moskwę.

Od tego punktu zwrotnego rozpoczynają się klęski i ów straszny odwrót wojsk Napoleona. Z początku nie odbija się to na korespondencji. Sprawy idą niby zwykłym trybem. Cesarz wydaje między innymi rozkaz, by tylko polskich dezertów wcielano do wojska, nie zaś Rosjan. I znów przypomina o owych 9 pułkach i skarży się na bezczynność Warszawy i brak gorliwości ze strony Polaków. Poleca ks. Bassano rozruszać ich. Wreszcie w pierwszych dniach października obszerny plan odwrotu, bo niema innego wyjścia. A 6 października: „Dajcie poznać jak mało robi rząd Wielkiego Księstwa“. 16 października wojska opuszczają Moskwę, a 19-go pisze Napoleon ostatni list z tego miasta. Kazał Kremlin wysadzić w powietrze. W biuletynie z 23 listopada wspomina jeszcze o tej starożytnej fortecy i pałacuarów i w tym samym biuletynie daje świadectwo zasłudze Poniatowskiego przy zdobyciu Moskwy i o śmierci generała Fiszer.

7 listopada rozpoczynają się straszne mrozy, które miały dokonać klęski. Konie giną z zimna. Ze Smoleńska pisze 12. XI, by z Warszawy przysłano 5.000 koni. Dowiadujemy się o niepowodzeniach Dąbrowskiego, który zanadto rozprasza swe siły (21. XI), a przy moście w Borysowie dał się pokonać (24. XI). Zimno tymczasem sroży się coraz bardziej. Konnica Juno’a idzie pieszo, a konnica polska pod Tyszkiewiczem dostała się pod rozkazy Eugenjusza Napo-

leona. Rozpaczliwym jest list z 29.XI: „Des vivres, des vivres, des vivres!” pisze w rozpacz. Wojsko strasznie zmęczone. Coraz bardziej zdesperowany opisuje swe klęski 30.XI. A między innemi pisze o ks. Schwarzenbergu, któremu się był wystarał o tytuł feldmarszałka: „książe Schwarzenberg okrutnie mnie skompromitował”.

W takim położeniu pisze Napoleon sławny biuletyn z 29.XI w Mołodecznie, odślaniając całą grozę klęski. Zaznacza dzielność, jaką legja nadwiślańska okazała pod Berezyną. W temże rozpaczliwym położeniu pisze do Wilna, zapytując, czy wszystko gotowe dla armji. Odpowiada mu ks. Bassano, przedstawiając swe starania, i wreszcie pisze o owych poborach wojskowych od tak dawna już przygotowanych. Słusznie wyraża się o tem Napoleon: „Śmiechu warte!” i kończy wyrzutem: „marnie mi pomogła Litwa i Księstwo Warszawskie, albo właściwiej — nie pomogły mi wcale, ani rząd ani kraj”. To samo powtarza w listach z 4 i 11 grudnia 1812 r. Są to ostatnie listy przed opuszczeniem armji. 14 grudnia bowiem jest już cesarz w Dreźnie. Odtąd rozpoczyna się trzeci okres — okres reorganizacji armji.

Jeszcze mniej, niż dotąd znajdziemy w korespondencji Napoleona wzmianek o Polsce i Polakach. Dekretem z 5 grudnia Murat został mianowany zastępcą Napoleona. Skargi na brak żołnierzy z Warszawy powtarzają się jeszcze. 30.XII 1812 r., pisząc o reorganizacji, tworzy jedną dywizję z korpusu polskiego, tak samo z legji nadwiślańskiej. W celu zbrojeń nowych udziela Poniatowskiemu pełnomocnictwa, poleca Bignon'owi użyć do tego broni, która znajduje się w Warszawie i obiecuje nawet subwencję 2 milionów. Dokładniejszy podział podaje w liście 7.I z Paryża. 15.I przeznacza 6 milionów dla rządu Księstwa, a półtora miliona dla zbiegów z Litwy i Polski. W ten sposób do 16 milionów podnosi budżet Księstwa. Jak donosi Hieronimowi, królowi Westfalji, cała armja wynosiła jeszcze 200 tysięcy. — 22 stycznia dowiadujemy się, że trzy pułki polskie przybyły z Hiszpanji; należy je połączyć z czterema pułkami nadwiślańskimi i trzema pułkami litewskimi w jeden korpus polski pod jednym marszałkiem. Mają one tworzyć, jak później pisze (12.III 1813 r.) 40-tą dywizję. Naczelne dowództwo otrzymuje

w tym czasie Eugenjusz. Murat'a uważa Napoleon za niedosyć zdolnego. Nowemu wodzowi daje różne szczegółowe przepisy, dotyczące reorganizacji, poleca mu zwłaszcza utrzymać się w posiadaniu Warszawy. Myśli jednak równocześnie o nowej wyprawie. — Warszawę osłaniał tymczasem, jak dawniej, Reynier, należy mu pomóc, w razie gdyby Schwarzenberg opuścił Warszawę. Temi posiłkami dla Reynier'a zajmuje się bar. Lerra, minister króla Saskiego, on ma je zreorganizować.

Odtąd możemy dokładnie z listów cesarza śledzić ruchy i stan wojsk pod Dąbrowskim. 15 marca wydaje rozkaz wysłania go do Wittenbergi. Sądził jednak, że on ma pod sobą 3.000 żołnierzy, tymczasem było ich tylko 300 (23.III). Uzupełniono później tę liczbę tak, iż 3 do 4.000 udaje się do Księstwa Berg. Ponieważ jednak żołnierze w złym są stanie, należy ich umundurować i przygotować do nowej kampanii (4.IV). Zmieniono jednak kierunek marszu oddziału polskiego: ma on więc się zbliżyć do Würzburga (5.IV). Ponieważ w okolicy jest Laplace, niech zbada, czego Dąbrowskiemu potrzeba, by szybko mógł się zreorganizować (6.IV). 10 kwietnia ma przybyć do Frankfurtu. Umieścić go należy między Księstwem Bergu a Westfalją i uzupełnić z jego żołnierzy szwoleżerów gwardji. Na podstawie reorganizacji utworzono dwa pułki polskie pod Dąbrowskim i przydzielono je do 4 dywizji 6 korpusu pod jen. Teste, tenże ma o nie się starać (18.IV). Polacy potrzebują wypoczynku (19.IV). Jednak już 15 maja otrzymuje Kellermann rozkaz uzupełnienia Polakom, co im brakuje, i przysposobienia ich do wymarszu. Rozkaz powtórzony 24 maja. Ma ruszyć na Drezno. Kellermann każe wojsku podzielić się na oddziały. Napoleon zmienia ten rozkaz, twierdząc, iż 4—5.000 ludzi może odbyć marsz w jednej kolumnie. Mają przejść przez Lipsk, gdzie użyje ich Duronel. A ich składy mają być umieszczone nie w Trewirze, ale w Düsseldorfie (30.V). Mają przybyć do Lipska 15 czerwca: 1.800 piechoty, 1.200 kawalerji i 6 dział artylerji polowej (4.VI). W Dreźnie mają być te pułki przyłączone do zreorganizowanego korpusu polskiego ks. Poniatowskiego (6.VI i 24.VI). W drodze do Drezna otrzymał Dąbrowski rozkaz od króla Westfalji,

aby zboczyła z drogi (16.VI), a później pisze Napoleon do Berthier'a, że ma on okolicę zbadać, jeśli nie jest już w drodze do Drezna (17.VI). Ostatni raz znajdujemy wzmiankę 7 lipca: Napoleon się pyta Berthier'a, gdzie się obecnie znajduje brygada Dąbrowskiego.

Co do reszty wojsk polskich, to znajdujemy w liście ze St. Cloud 13.VI wzmiankę, iż korpus Poniatowskiego dostanie się pod rozkazy jen. Frimont'a. Dowiadujemy się z listu z Erfurtu 28 kwietnia, że król saski zawarł umowę z Austrią, iż wojska polskie przejdą przez Czechy, złożywszy broń. Napoleon nie zgadza się na to. Poniatowski pod żadnym warunkiem nie ma składać broni. Berthier ma mu donieść o zwycięstwie pod Weissenhof i Lützen, uspokoić co do śmierci księcia Istrii, kazać mu popierać Austriaków, jeśli ci wypełniają swój obowiązek, a wreszcie rozpocząć w Księstwie wojnę partyzancką (2.V 13). Owa konwencja rozbrojenia Polaków oburzyła Napoleona i każe przez bar. Serre zwrócić uwagę królowi saskiemu, iż nie miał prawa tak lekkomyślnie zbeszczeszczać orły polskie, tak wysoko cenione przez jego przodków (8.V).

Aby Poniatowski mógł wykonać dane mu rozkazy, należy jego korpus zreorganizować. Odpowiednich rozkazów udziela Napoleon 6.VI z Lignicy i z Hajnau ks. Bassano do Drezna. Poniatowski 10-go ma być w Zittau; stamtąd ma przysłać do Drezna kogoś obeznanego z potrzebami korpusu. Cesarz bierze ich na własny żołd od 1 czerwca. Dodaje obszerny plan reorganizacji. Przedewszystkiem trzeba korpus porządnie umundurować; na 10 lipca ma to wszystko być gotowe. Teraz postanowił Napoleon wszystkich Polaków połączyć w jeden korpus pod ks. Poniatowskim. Tenże przybył, mając 6.200 piechoty, 5.200 konnicy, oddział artylerji konnej, pontonierów, inżynierji i 600 artylerji pieszej. Szczegółów reorganizacji tu podawać nie chcę, ogólnie tylko dodam, iż ze względu na wielką ilość oficerów, zmniejszono pojedyncze oddziały, bataljony i pułki. Ks. Poniatowski miał porozdzielać oficerów między poszczególne kadry. Po połączeniu wszystkich Polaków posiadał pod swemi rozkazami 8.000 infanterji, 6.400 konnicy, razem 14.400, i 44 armaty; tę liczbę miano po powrocie do kraju podnieść

do 16.000, a zarazem pomnożyć liczbę pojedynczych oddziałów. Dla kompletu dołączono jeszcze 40 wozów. Odtąd Polacy tworzą 8-y, a Litwini 17-y korpus (2.VII). 16 czerwca powtarza Napoleon rozkaz ściągnięcia oddziałów polskich z Wittenbergji i Erfurtu i zastąpienia ich innemi załogami. Wkrótce potem (22.VI) każe zorganizować służbę wywiadowczą w Polsce za pośrednictwem Wybickiego.

Zdaje się jednak, że jak w Wilnie tak i teraz księciu Bassano nie powodzi się w wykonaniu poleceń Napoleona. Cesarz skarży się 8-lipca, iż cały miesiąc stracono, każe sobie zdać szczegółowy raport i wyraża życzenie, by przynajmniej na 1 sierpnia korpus Poniatowskiego pod względem uzbrojenia i umundurowania był gotów. Ponieważ jednak i to nie skutkowało, więc w ostatnim liście z 27 t. m. z Moguncji odracza termin do 10-go i wyraża się bardzo stanowczo: „Jeżeli do 10 sierpnia Polacy nie będą umundurowani, wyekwipowani, uzbrojeni, to źleś się pan spisał”. Jest to ostatni list, odnoszący się do Polaków z lipca 1813 r.

Streszczając udział Polaków w samej wyprawie i ich akcję polityczną na podstawie listów Napoleona, trzeba przyznać, że co do korpusu Poniatowskiego i legji nadwiślańskiej, choć większość żołnierzy nie mogła się równać ze starymi żołnierzami poprzednich kompanji, to jednak zasłużyły sobie na pochwały, jak to widać z biuletynów. Prawda, że w biuletynach, które ogłaszano, Napoleon nie szczędził pochwał wogóle. W samych listach jednak to się wyjątkowo zdarzało (np. mianowanie Dubois generałem za dzielność pod Berezyną). W bardzo ujemnym świetle jednak przedstawia się owa sprawa posiłkowych wojsk powstańczych, których miał dostarczyć rząd Wilna i Warszawy. Powód tego leżał może w nieudolności członków komisji rządzących, tak Polaków, jak i Francuzów, może też po części w tem, że kraje bardzo były wyczerpane i nie czuły już do Napoleona tego zapału i zaufania, jakie z początku pobudziły Wielkopolskę do ofiarności na rzecz cesarza, tak przez niego wychwalanej.

Ks. Marjusz Skibniewski T. J.

Starsze bazyliki romańskie w Polsce średniowiecznej.

Stare przysłowie powiada, że to Kazimierz Wielki zastawszy Polskę drewnianą, zostawił ją murowaną i mylnie wpaja przekonanie, że za czasów poprzednich Piastów Polska nie miała budowli kamiennych lub ceglanych. W rzeczywistości ani czasy piastowskie tak barbarzyńskimi nie były, ani Polska Mieczysławów i Bolesławów tak bardzo nie była drewnianą. Dokonywana w ostatnich czasach inwentaryzacja zabytków, nowe badania i odkrycia wydobyły na światło dzienne cały szereg kamiennych budowli epoki romańskiej, a nawet przedromańskiej, przeważnie naturalnie kościelnego charakteru, które głośno przeczą treści starego przysłowia. Równocześnie gruntowne badania historyczne przedstawiają nam w nieco innym świetle rozmaite fakty i postacie zamierzchłej przeszłości i takiego np. Władysława Hermana, komesa Piotra Własta, biskupa Gedkę etc. każą uznać wielkimi budowniczymi szeregu kościołów i klasztorów XII wieku.

Jest rzeczą jasną, że im dalej sięgniemy wstecz, tem mniej znajdziemy zabytków, które do naszych przetrwały czasów. Z czasów pogańskich nie zostało dziś ani śladu, ale mimo to nie można już twierdzić, jakoby czasy te architektury murowanej nie znały. Niedawno odkryte fundamenty świątyni Światowida w Arkonie na Rugji są dowodem, że Słowiańszczyzna pogańska знаła sztukę budowania z kamienia. Z epoki przedromańskiej, a więc z wieku X i XI-go, znamy dziś parę kościołów okrągłych, sposobem greckim, jak Długosz powiada, budowanych, do których należy św. Feliks i Adaukt na Wawelu, i ruiny na ostrowie Lednicy, a w tym samym stylu budowane są później kościoły w Stronn na Śląsku

i św. Prokopa w Strzelnie. Nikt tu nie będzie twierdził, że to jedyne budowle, jakie w tej epoce i w tym stylu powstały, zwłaszcza, że są pozytywne wiadomości iż takich kościołów tego stylu było w Polsce znacznie więcej.

Z następnej romańskiej epoki mamy już wcale liczny szereg zabytków, a dalsze odkrycia niewątpliwie znacznie więcej wykazą jeszcze materiału. Epoka ta pozostawiła bowiem po sobie rozmaitego rodzaju zabytki, które dopiero żmudne poszukiwania i kosztowne publikacje zdolne są wywieść na światło dzienne. Specjalnie zaś zabytki architektoniczne są dziś dość rzadkie z powodu że przebudowywane i odnawiane tylokrotnie w ciągu wieków, kryją się zwykle pod tynkiem lub w murach, czasem wprost w fundamentach nowszych budowli i nieraz przypadkiem tylko odkryć je można.

Jak znaczną była niegdyś liczba romańskich w Polsce kościołów świadczy fakt, że inwentaryzacja jednego tylko województwa poznańskiego, dokonana w latach 1897 i 1898 przez arch. Juliusza Kothego wykazała jeszcze w 20 kościołach większe lub mniejsze remanenty romańskie,¹⁾ Lutsch zaś inwentaryzując zabytki śląskie, znalazł aż 50 takich zabytków.²⁾ Liczby te i tak musiały nie dochodzić do cyfry romańskich kościołów w Małopolsce, gdzie jeszcze za Długosza było 110 murowanych wiejskich kościołów,³⁾ podczas gdy w diecezji gnieźnieńskiej w początkach XVI w. było ich tylko 32.⁴⁾

O ilości zabytków architektury romańskiej w Polsce najlepiej sądzić można po samym Krakowie, gdzie już Essenwein znalazł 10 kościołów, których fragmenty na romańską epokę powstania wskazują.⁵⁾ Są to, jak wiadomo, kościoły: św. Salwatora na Wawelu, Michała na Skałce, Andrzeja na podegrodziu, św. Jana na ulicy tegoż imienia, św. Wojciecha na Rynku, św. Mikołaja na Wesołej, Florjana i św. Krzyża na Kleparzu, św. Augustyna i Salwatora na Zwierzyńcu. Kopera zaś pisząc w 1905 roku o kościołach na Wawelu, zdołał ich siedm na tem jednym wzgō-

1) Kothe, Verz. d. Kunstdenkmäler der Prov. Posen. Berlin 1897.

2) Lutsch, Verz. d. Kunstdenkmäler Schlesiens. Breslau 1903.

3) Długosz, Liber beneficiorum.

4) Łaski, Liber beneficiorum.

5) Essenwein, Die mittelalt. Kunstdenkmale der Stadt Krakau. Leipzig 1869.

rzu wyliczyć,¹⁾ mianowicie: św. Michała, Jerzego, Salvatora, Leonarda, Gereona, Panny Marji i św. Marji Egipcjanki, wszystkie już w romańskich czasach istniejące. Późniejsze badania wykazały, że było ich jeszcze więcej.

Niestety, zabytki innych miast i dzielnic polskich, nawet tak ważnej i odległej epoki jak piastowska, nie są dotychczas w tym stopniu znane ani opracowane, aby móc tutaj jakąś statystykę przeprowadzić. Przytoczone jednakże wyżej przykłady są dowodem, że architektura nie tylko drewniana ale i murowana była od wieków uprawiana w naszym kraju, architektura zaś czasów piastowskich reprezentowana jest daleko większą ilością zabytków, niżby się to zdawać mogło.

Wypowiadała się ona przeważnie w małych z ciosów kamiennych budowanych kościółkach, których plan oparty jest o kwadrat z chórem i absydą lub bez niej od wschodu. Są to kościółki skromne i jednonawowe, parafjalne, a czasem klasztorne, jakie znajdujemy w Prandocinie, Siewierzu, Gieczu, Kotłowie, Lubiniu i wielu innych miejscowościach.

Bardziej rozwinięty typ budowy stanowią już bazyliki, typ większy i wspanialszy. Są to budynki wydłużone i 3-nawowe, zakończone od wschodu absydami, a od zachodu wieżami, zbudowane zwykle na planie krzyża z kwadratów symetrycznie utworzonego. Mają stale mur ciosowy kamienny, absydy i łuki arkadowe półkoliste, noszą częściej pułap niż sklepienie. Obok tych najważniejszych cech wspólnych, posiadają jednak bazyliki w szczególach dużo różności.

Bazylika romańska, to już świątynia okazalsza i przeznaczona do innych ważniejszych celów, aniżeli jednonawowe kościółki parafjalne. W formie bazylik stawiano bowiem katedry biskupie, kolegiaty kanonickie lub kościoły wielkich benedyktyńskich klasztorów.

Ostatnią wreszcie formą budownictwa romańskiego, to kościoły cysterskie. O ile, można powiedzieć, kształt bazyliki udoskonaliли i rozpowszechnili Benedyktyni, to znowu odrębny rodzaj architektoniczny stworzyli w XII i XIII wieku Cystersi. I ich budowę są bazylikami, opartymi o kwadrat i formę krzyża, ale różnią się w dwóch punktach zasadniczo od poprzednich benedyk-

¹⁾ Kopera w Roczniku krakowskim VIII z 1905 r.

tyńskich: oto unikają absyd i kasują wieże na froncie, poza tem zaś wprowadzają powoli ostrołuk i stanowią przejście do gotyku.

Na tem miejscu zajmiemy się jedynie tą drugą formą architektury romańskiej, starszą, benedyktyńską bazyliką, nie ruszając ani kościółków wiejskich jednonawowych, ani też cysterskich budowli stylu przejściowego. Zgóry też musimy sobie powiedzieć, że jest rzeczą niesłychanie trudną badać dzisiaj genezę i dzieje tej architektury i co najważniejsze ustalać daty powstania poszczególnych bazylik. Trudną dlatego, że wzmianki źródłowe i historyczne są zwykle niedostateczne, a czasem stoją nawet w sprzeczności z wymową murów i fragmentów o tyle, że nieraz się zdarza, że dochowane do dziś dnia mury są widocznie późniejsze, aniżeli notatka kronikarska o ich budowie. Trudność leży również w tem, że styl romański nie powstał w naszej ojczyźnie i nie rozwijał się tutaj samodzielnie, lecz naogół wzięwszy, był przybył z Zachodu i stał pod wpływem tych prądów, jakie na Zachodzie się tworzyły i wzrastały. Głównym jego krzewicielem był, jak wiadomo, zakon Benedyktynów, którzy w przeważnej części rekrutowali się u nas z przybyszów, byli w ciągłych i wcale żywych stosunkach z wielkimi klasztorami na Zachodzie i sami dostarczali z pośród siebie architektów i budowniczych. Dla zakonu tego nie odgrywały żadnej roli ani narodowość, ani mowa danego kraju, we wszystkich ich osadach jedna zawsze panowała reguła. To nam tłumaczy, dlaczego architektura romańska jest stosunkowo tak bardzo jednostajna, tak wszędzie jednaka i mało rozwinięta.¹⁾

Podobnie jak na Zachodzie, tak samo i w Polsce byli Benedyktyni tymi duchownymi, którzy opanowali całe prawie życie klasztorne XI i XII w., a może nawet także wszystkie katedry biskupie, przynajmniej w ich początkach. Tem się też tłumaczy, że bazyliki, przez nich w centrach ówczesnego życia duchownego stawiane, tak bardzo są do siebie podobne i tak dużo posiadają analogji z bazylikami na zachodzie. Stwierdzenie tej analogji będzie dla nas zarazem cenną wskazówką chronologiczną, gdyż jest rzeczą jasną, że wszelkie formy architektoniczne czy zdobnicze musiały powstać wcześniej we Francji i Niemczech, nawet w Saksonji i Czechach, aniżeli w Polsce, czyli, że wzory zachodnie musiały być wcześniejsze, aniżeli ich kopje polskie. Dlatego wszelkie próby

¹⁾ Albert Kuhn, *Geschichte der Baukunst I*. New Jork 1909, p. 384.

innego, a nawet odwrotnego datowania naszych zabytków muszą być zgóry skazane na niepowodzenie.

Abym zdać sobie sprawę z zabytków tego stylu w Polsce zbadałmy te bazyliki, jakie historia kościelna, czy historia sztuki dotychczas zapisała. Nie mamy zamiaru ich opisywać szczegółowo, gdyż to uczynił w większej części niezapomniany prof. Łuszczkiewicz w publikacjach krakowskiej Akademji. Zadaniem naszym będzie stworzenie tylko pewnego rodzaju kompendium tych zabytków, oraz ustalenie epoki ich powstania, co przyznaję jest najważniejszym tej pracy zadaniem, ale zadaniem najtrudniejszym i najmózolniejszym. Że przytem pokażą się znaczne różnice zdań z dotychczasowymi poglądami, to jest rzeczą zupełnie naturalną.

I.

Katedra krakowska św. Salwatora.

Na czele bazylik polskich, które dziś w mniejszym lub większym stopniu badać możemy, postawmy ten budynek, którego fundamenty zaledwie i to niecałe znalazły się przed kilkunastu laty na Wawelu. Położony jest w miejscu, gdzie dziś stoi kaplica Batorego i dalej na wschód aż do głębi murów zamku królewskiego. Przeprowadzone na tym terenie badania Szyszki Bohusza odkryły wschodnią tylko część tego kościoła i pozwoliły stwierdzić, że była to bazylika szeroka 14'40 m., długa około 30 m., że miała od wschodu 3 absydy i transept czyli nawę poprzeczną na 23 m. długą, a 7 m. szeroką, oraz miała 3 nawy, z których środkowa była dwa razy szersza od bocznych (p. ryc. 1). Pod chórem czyli pod prezbiterjum znajdowała się krypta wsparta na 8 kolumnach. Nawy przedzielone były między sobą filarami i kolumnami w ten sposób, że między parą filarów stały zawsze po 2 kolumny.

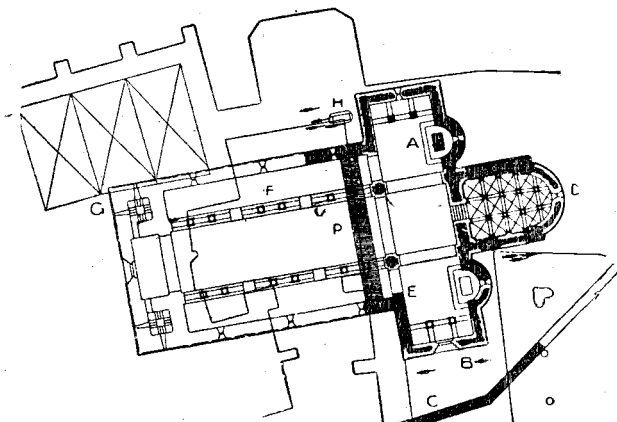
Nie wiemy, jak ta bazylika wawelska wyglądała od zachodu, czy zamykała równo prostokąt, czy też miała występy boczne i absydę jak np. kolegjała w Łęczycy. Szyszko Bohusz przypuszcza,¹⁾ że prostokąt kończył się równą linią, obejmującą 2 wieże. Natomiast Wojciechowski,²⁾ który zresztą tych fundamentów nie oglądał, tylko na podstawie starych pieczęci dowodzi, że bazylika

¹⁾ Szyszko Bohusz, Z historii romańskiego Wawelu. Rocznik krak. XIX (1923) p. 5.

²⁾ Wojciechowski, Kościół katedralny w Krakowie 1900 p. 188.

ta musiała mieć 2 odstające wieże i absydę między nimi. Która hipoteza jest bardziej do prawdy zbliżoną, niewiadomo, tem bardziej, że rocznik wikaryjski pod r. 1242 wyraża się jakby te wieże stały obok katedry, Długosz zaś w żywocie bisk. Wiśława pisze o 3 wieżach katedralnych.¹⁾ Sprawdzić to jest niemożliwe bez burzenia dzisiejszej katedry. Z drugiej zaś strony wizerunek na

■ od 1000 do 1100
■ 1100 - 1240



Ryc. 1. Bazylika romańska na Wawelu.

pieczęciach nawet XII wieku może być szablonowym, a do tego nie zgadza się z pieczęcią XIII wieku również tę katedrę przedstawiającą.²⁾ Pewnem jest tylko, że po stronie zachodniej stały co najmniej 2 wieże.

Plany tej bazyliki nie są podobne do łączyckich, jak chciał Wojciechowski, nie mają przedewszystkiem absyd na przedłużeniach transeptu. Z polskich świątyń najwięcej stosunkowo podobną w planie jest bazylika w Strzelnie i katedra w Kruszwicy, ze świątyń zaś zagranicznych największe analogie wykazują bazyliki w Naumburgu i Spirze. Katedra naumburska założona została jeszcze około 1020 r., a w 1028 była już na tyle wykończona, że można było tu przenieść z Zyticy (Zeitz) siedzibę biskupią.

¹⁾ Długosz, Opera omnia I. 400.

²⁾ Piekosiński, Pieczęcie polskie wieków średn. Kraków 1899 p. 45 i 80.

Mimo to poświęcenie jej nastąpiło dopiero 1044, a wieże zachodnie zbudowano aż 1070 roku¹⁾

Podobna do krakowskiej jest też, z planu sądząc, katedra w Spirze, budowana w latach 1030—62, ale przebudowana zupełnie po raz drugi w latach 1137—59. Ma już formy nieco bardziej rozwinięte, ma sklepienie u góry, bogatsze ozdoby i znacznie większe rozmiary.²⁾ To samo można powiedzieć o katedrze w Merseburgu, której budowę rozpoczął w 1015 r. słynny kronikarz biskup Thietmar, a z której dziś zostały tylko fundamenty.³⁾ Podobne również w swoim planie są różne kościoły północnych Niemiec, jak kościół zamkowy w Kwedlinburgu, budowany w latach 997—1025,⁴⁾ jak kościół w Walbeck pochodzący z lat 1011—48⁵⁾ jak kościół klasztorny w Hecklingen i św. Mikołaja w Burg i wiele innych.

Analogie powyższe dowodzą, że bazylika wawelska była zbudowana na wzór kościołów i katedr niemieckich a właściwie saskich. Jest też rzeczą wykluczoną, aby taka forma bazyliki powstała w Krakowie wcześniej i niezależnie od Zachodu i aby, jak to chcą niektórzy badacze, budowę jej w Krakowie odnieść można do czasów Bolesława Chrobrego, a nawet zjazdu gnieźnieńskiego 1000 r. Bazyliki naszej nie można datować nawet na pierwszą połowę XI w., kiedy katedry saskie dopiero się budowały, kiedy nawet w Czechach żadna jeszcze bazylika nie stała. Kościół wawelski musiał być znacznie późniejszy.

To samo zresztą powie nam dalsza analiza szczegółów. Cechą charakterystyczną planu wawelskiego jest rozstawienie kolumn po bokach transeptu i po dwie między filarami nawy głównej. Taka mieszanina filarów i kolumn jest cechą specjalnie saskich bazylik XI w., a widzimy ją najlepiej w kościele św. Michała w Hildesheimie, budowanym przez biskupa Bernwarda w latach 1000—1022, spalonym 1034 r., ale znowu odbudowanym na starych fundamentach.⁶⁾ Podobny układ, po 2 kolumny między fila-

1) Bergner, *Kunstdenkmale der Stadt Naumburg Halle*, 1903. p. 20 etc.

2) Wernecke, *Hauptwerke d. bild. Kunst*. Leipzig 1902 p. 137.

3) Joseph, *Geschichte d. Baukunst*. Leipzig 1912, 391.

4) Zeller, *Die Kirchenbauten d. Ottonen*, Berlin 1916. 38.

5) Parisius, *Kunstdenkmäler d. Kr. Gardelegen, Halle* 1897 p. 165.

6) Hasak, *Die Baustile II*. Stuttgart 1902 p. 128.

rami mamy też w kościele św. Stefana i Sebestjana w Frose,¹⁾ po jednej zaś kolumnie między filarami mamy w Kościołach Gernrode, Hecklingen i kościele zamkowym w Kwedlinburgu, wszystkich z XI wieku.

Dalszym przedmiotem badań to kapitele kolumn, których w katedrze krakowskiej są 2 rodzaje: w krypcie skromne, ko-



Ryc. 2. Wawel: Kapitel znaleziony w północnym końcu transeptu bazyliki.

stkowe, półkołem tylko zarysowane, w nawie zaś głównej i poprzecznej ozdobniejsze, plecionką pokryte (p. ryc. 2). Podobna jak na tych kapitelach plecionka znalazła się jeszcze na płycie kamiennej, która jest zapewne częścią antependium, a teraz wmurowana jest w wieżę północną dzisiejszej katedry. Otóż podobną plecionkę znajdujemy i na wspomnianym już kościele w Kwedlinburgu, który i plan do wawelskiego analogiczny posiada i na kapitelach katedry św. Wita w Pradze, jakie jeszcze w resztkach krypty tamże się zachowały. Oba są to kościoły z XI w., katedra zaś praska budowana była za Spitygniewa II i Wratysława II w latach 1060—67.²⁾ Natomiast bogatszą, a zatem późniejszą plecionkę mają kapitele u św. Godeharda w Hildesheimie, bu-

¹⁾ Zeller l. c. p. 63.

²⁾ Podlaha, Metropolni chrám św. Wita. Praha 1906.

dowanego w latach 1133—72,¹⁾ a jeszcze bogatszą kapitele opactwa Cystersów w Sulejowie z początków XIII w. pochodzącego.²⁾

Zbadaliśmy zatem trzy zasadnicze motywy konstrukcji: plan ogólny, układ kolumn i ornament kapiteli i znaleźliśmy do nich analogie w okolicznych zachodnich krajach. Analogie te i pokrewieństwa wykazują niezbicie, że bazylika wawelska, z której tylko fundamenty i skromne resztki do naszych doszły czasów, nie mogła powstać ani za panowania Chrobrego, ani nawet w połowie XI wieku, ale dopiero znacznie później, najprędzej z końcem stulecia. Daty jej budowy mamy zresztą wyraźnie podane w źródłach, kronikach i rocznikach krakowskich, tak że dziwić się tylko należy tym badaczom, którzy odkrytego zabytku z faktem historycznym i zapiską rocznikarską powiązać nie chcą. Skonstruowane zaś ad hoc hipotezy o dwóch bazylikach romańskich, jednej fundacji Chrobrego, drugiej Władysława Hermana, są dość naiwne i polegają na nieznajomości tak architektury jak historii.

Z historii wiemy, że katedrę wawelską począł budować Władysław Herman, że budowę jej prowadził Bolesław Krzywousty (1102—38) i że ją ukończył Władysław II (1138—46). Wiemy że zaczął ją biskup Lambert III, że poświęcił ją raz 1110 r. bisk. Maurus i ostatecznie 1142 r., biskup Robert. Z tego wynika, że początek budowy przypada na koniec XI w. i wiąże się niewątpliwie z ekspiacją księcia za zabicie św. Stanisława, oraz z przeniesieniem ciała tegoż biskupa ze Skałki na Wawel 1089 r.³⁾ O wcześniejszej jakiegś budowie katedry, a tem więcej o budowie jej za panowania Bolesława Chrobrego historia nie wie zupełnie.

Z powyższymi datami zostają w zupełnej zgodzie fundamenty i fragmenty po tej katedrze pozostałe. Świadczą one, że bazylika nasza nie mogła powstać wcześniej niż pod koniec XI w., gdyż, jeżeli budowała się na wzór kościołów saskich XI w., to musiała być od nich późniejszą. Niema zatem żadnej przeszkody, aby bazylikę wawelską jako jedyną i najwspanialszą zarazem budowlę na Wawelu w ciągu XII i XIII w. zidentyfikować z katedrą św. Salwatora, stawianą tamże w latach 1090—1142.

¹⁾ Adamy, *Architektonik des Mittelalters*, Hannover 1889, 284.

²⁾ Łuszczkiewicz, *Sprawozd. kom. hist. szt. I tabl. III.*

³⁾ Gumowski, *Katedry wawelskie. Przegląd Powsz.* 1919 p. 453 — oraz tenże, *Katedra krakowska na monetach piastowskich. Wiadomości Num. archeol.* Kraków 1919, p. 57.

Są ślady, że już po zbudowaniu katedry w ciągu XII w. powstała myśl wznieść na Wawel nową jeszcze większą bazylikę katedralną. Śladem tym to krypta św. Leonarda, na której budowie jednak się skończyło i do wykończenia planu nigdy nie doszło. Sprawę tę omawiam i rzucone tu twierdzenie udowadniam na innym miejscu,¹⁾ gdyż do obranego teraz tematu to nie należy.

II.

Kościół św. Andrzeja w Krakowie.

Jest on może z polskich bazylik najmniejszy, ale z powodu ogólnego planu budowy do tej grupy kościołów romańskich zaliczyć go należy. Jest bowiem również z ciosów kamiennych budowany, ma 3 nawy, ale bez transeptu, po stronie wschodniej ma prezbiterjum z absydą, po stronie zaś zachodniej dwie silne kwadratowe u dołu wieże. Są ślady, że pod prezbiterjum była krypta, gdyż na to wskazuje pewne wzniesienie tej części kościoła, ale poszukiwań dokładnych jeszcze tu nie robiono.²⁾

Rozmiary tego kościoła są niewielkie, gdyż główny korpus z trzema nawami mierzy $10'95 \times 9'25$ m, długość zaś całego kościoła w świetle wynosi tylko 22 m. Ze znanych nam bazylik polskich jedynie kościół w Kościelcu zbliża się doń swoją wielkością.

Kościół św. Andrzeja jest jednym z lepiej dochowanych zabytków romańszczyzny w naszej ojczyźnie. Strona zachodnia z wieżami dochowała się prawie w całości, tak samo absyda wschodnia i tylko wnętrze i nakrycie uległo z biegiem czasu rozmaitym zmianom. W środku widzimy dzisiaj jedynie dwa filary, na których oparte arkady przedzielają nawy między sobą, tworząc jednak dla naw bocznych 4 zbyt wydłużone prostokąty. Podobne zjawisko widzimy i w Mogilnie, ale też podobnie należy przypuszczać, że po obu stronach filaru, między nim a przyściennymi pilastrami stały pierwotnie kolumny i te dopiero dzieliły pole naw bocznych na równe kwadraty. Przypuszczam więc, że po każdej stronie nawy głównej znajdowały się 3 podpory, kolumna, filar i kolumna, które sklepienia naw bocznych na sobie trzymały. Była to zatem mieszanina podpór podobna jak w katedrze wawelskiej i jak w szeregu kościołów saskich z XI w.

¹⁾ Gumowski, Problemy wawelskie. *Przegl. Powsz.* 1926 r.

²⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozdaniach kom. hist. szt. VI 29 i VII 6. *Przegl. Pow.* t. 175.

Kościół św. Andrzeja nie posiada już dzisiaj żadnych charakterystycznych szczegółów i ornamentacji romańskiej, do której możnaby szukać analogji i w ten sposób go datować. Łuszczkiewicz z murów tylko sądząc przypuszcza, że to budowa z końca XI w. i z czasów Władysława Hermana. Kopera zaś zwraca uwagę, że i tutaj, podobnie jak w kościółku św. Wojciecha na Rynku krakowskim i jak w krypcie św. Leonarda na Wawelu, była w użyciu ta sama miara długości, palma rzymska. Dodajmy, że tę samą miarę zastosowano i przy budowie katedry św. Salwatora.

Historja wiąże fundację tego kościoła z imieniem Sieciecha, palatyna i możnowładcy za czasów Władysława Hermana.¹⁾ Istnieją nawet monety z imieniem Sieciecha, bite w Krakowie prawdopodobnie na potrzeby budowy tego kościoła. Naturalnie, musiało to się jeszcze dziać przed upadkiem Sieciecha 1098 r., za którym jak wiadomo poszło jego wygnanie i konfiskata olbrzymiej części jego majątku. Później już ani finansowo nie był tak potężny, ani też nie otrzymałby prawa bicia monety na budowę kościoła. Po jego upadku ukończyli jak się zdaje kościół i zatrzymali nad nim prawo patronatu Benedyktyni sieciechowscy, którzy w tej roli jeszcze 1320 roku występują.

Kościół św. Andrzeja jest, można powiedzieć, drobnym rywalem i skromniutką antytezą katedry krakowskiej. I jedna i druga bazylika leżały na wzgórzach, katedra na Wawelu, kościół Sieciecha na Okolu. Katedra była fundacją księcia, kościół zaś fundacją jego najmożniejszego palatyna. Jeżeli książę na potrzeby budowy bił osobne monety, to to samo robił i Sieciech na rzecz swojej fundacji. Wskutek tego jest rzeczą zrozumiałą, że o ile potęga i zasoby monarchy górowały nad siłami nawet takiego Sieciecha, o tyle i katedra św. Salwatora stała wyżej i była okazalsza od kościoła św. Andrzeja. Były to zatem dwie równoczesne budowle.

To poniekąd kopjowanie wzorów wawelskich jest widoczne i w architekturze omawianego kościoła. Mamy zatem podobnie zbudowane prezbiterjum z absydą od wschodu i może kryptą pod spodem, mamy podobną różnorodność podpór, kolumny i filary i podobne z wnętrza idące wejście do krypty. Prawdopodobnie i wieże katedralne były podobne do wież naszego kościoła, tylko

¹⁾ Gumowski, Szkice numizm.-histor. z XI w. Poznań, 1924. p. 225.

naturalnie jak wszystko miały większe rozmiary. Wreszcie ostatnia analogja: jeżeli bazylika na Wawelu była katedrą, to kościół św. Andrzeja nie był zwykłym, lecz kolegiatą, mającą jeszcze w 1320 r. w czasie zamiany na kościół św. Idziego, kustosza i 3 kanoników. I właśnie dlatego, że od początku miał być kolegiatą, budowany był w formie bazyliki.

III.

Katedra gnieźnieńska.

Dzisiejsza gotycka świątynia, pochodząca z XIV w., stoi, jak się zdaje, na tem samym miejscu, na którym przedtem stała świątynia romańska. Z niej już dzisiaj nic nie zostało. Była to jednak budowa z ciosów kamiennych i bloków granitu, których po rozbiorce ścian użyto jeszcze przy stawianiu gotyckiego kościoła, ale już razem z cegłami. Tego rodzaju granitowe ciosy są jeszcze widoczne w dolnych częściach obu wież, w krypcie Dąbrówki i w kaplicy Pana Jezusa, ale są to tylko ciosy, a nie mury romańskie.

Katedra gnieźnieńska nie jest jeszcze właściwie zbadana pod względem architektonicznym, a prace Polkowskiego i Kothe'go są tu zupełnie niewystarczające.¹⁾ Badając jednak jej plany, nie można oprzeć się wrażeniu, że jest w nich ukryta dawniejsza romańska bazylika. Kościół bowiem dzisiejszy ma wyraźnie oś skrzyżwioną i składa się widocznie z dwóch części, wschodniej z ambitem i wielkim ołtarzem, oraz zachodniej z wieżami. Część zachodnia jest starszą i dlatego jest o 3 stopnie niżej położoną od wschodniej. Ona też kiedyś stanowić musiała bazylikę romańską 3 nawową z prezbiterjum w tem miejscu, gdzie dziś stoi mauzoleum św. Wojciecha i z absydą tam, gdzie dziś stopnie do chóru. Bazylika ta prawdopodobnie miała nawę poprzeczną, obejmującą od strony południowej kaplicę Łubieńskich, od północnej zaś kaplicę zwaną dziś Potockich. Wskazują na to niezwykle grube mury tych właśnie kaplic.

Front tej bazyliki składać się musiał z 2 wież o kwadratowej podstawie z kruchtą w środku, nad którą była podobnie jak gdzie indziej empora książęca. W ten sposób długość całej bazyliki

¹⁾ Polkowski, Katedra gnieźn. Gniezno 1874 oraz Kothe, Kunstdenkmäler Posens IV. 73.

w świetle wraz z kruchtą i emporą wynosiłaby 42 m., szerokość zaś wszystkich 3 naw 23 m., przyczem nawa główna miałaby 10 m. szerokości. Byłaby to zatem bazylika jedna z największych w Polsce, bo tylko plockiej katedrze co do długości ustępująca.

Niestety z tej katedry gnieźnieńskiej nie pozostał żaden szczegół ani fragment architektoniczny, któryby nasze przypuszczenia i obliczenia mógł potwierdzić. To bowiem co Polkowski uważa za remanenty romańskie, jak grobowiec Dąbrówki i kaplica P. Jezusa, dawniej św. Michała, są to według wszelkiego prawdopodobieństwa wczesno-gotyckie, gdyż ceglane już budowle i do tego poza obrębem romańskiej bazyliki stojące.

Była to w każdym razie budowla jedna z najstarszych w Polsce budowli bazylikowych, bo jeszcze XI wieku sięgających. Jak przypuszczam początek jej sięga roku 1097, a zatem była to budowla nie wiele co późniejsza od katedry krakowskiej. Datę jej poświęcenia 1097, podaną u Galla i u Długosza,¹⁾ rozumieć należy jako rok rozpoczęcia nowej budowy; stara bowiem katedra, jak to notuje annalista gnieźnieński,²⁾ spaliła się w 1092 r. Było zaś rzeczą niemożliwą, by w ciągu lat 5 wzniesiono nową bazylikę, jeżeli dla innych współczesnych tego rodzaju budowli potrzebowano lat nawet 50.

Poświęcenie kamienia węgielnego w r. 1097 połączone było z wielkim zjazdem w Gnieźnie rodziny książęcej i dygnitarzy świeckich i duchownych, wypuszczeniem Zbigniewa z więzienia i podziałem kraju przez Władysława Hermana między synów książęcych.

O ukończeniu tej budowy nie mówią źródła ani słowa. Jeżeli jednak na budowę innych bazylik i katedr ówczesnych trzeba było niekiedy aż pół wieku, to i w Gnieźnie kilkadziesiąt lat, co najmniej 20—30 minąć musiało, zanim ukończono tę budowę. Wobec tego należy przyjąć, że nie ukończył jej już arcybiskup Marcin (1092—1119), lecz dopiero jego następca Jakób ze Znina (1119—1148). Z tem zgadzałyby się jeszcze 2 inne fakty, a mianowicie bulla z 1136 r., oraz drzwi spizowe, gnieźnieńskie. Bulla papieża Innocentego II zatwierdza świeże i stare nadania i majątki kościoła gnieźnieńskiego a takie nadania praktykowały się

¹⁾ Mon. Pol. hist. I. 433 i Długosz, Hist. Pol. IV. 337.

²⁾ Sommersberg II. 91.

właśnie przy sposobności ukończenia budowy kościoła lub klasztoru, jak np. w Trzemesznie i Czerwińsku. Jeżeli bullę wystawiono w Rzymie 1136, to nadania np. klucza dóbr Znińskich mogły nastąpić w 1135 r. właśnie z okazji poświęcenia ukończonej już budowy.

Z tych samych czasów pochodzą i słynne drzwi gnieźnieńskie ze scenami legendy o św. Wojciechu, a osadzenie ich na miejscu musiało być ostatnim etapem i szczegółem budowy katedry. Szczegółowe badania tego zabytku wykazały,¹⁾ że powstał najprawdopodobniej w latach 1129—37 a zatem w czasie, kiedy i nadania na rzecz kościoła gnieźnieńskiego sypały się hojną ręką. I ten zabytek wskazuje zatem na to, że ukończenie budowy nastąpiło około 1135 r.

Poświęcona wówczas świątynia była prawdopodobnie surową i regularną bazyliką, podobną do tej, jaka równocześnie budowała się na Wawelu w Krakowie lub jaka bardzo prędko potem zaczęła się budować w Kruszwicy. Była tylko od jednej i drugiej znacznie większa, gdyż na to plany dzisiejszej katedry wskazują. Szerokość np. bazyliki wawelskiej wynosi 12 m., gnieźnieńskiej 23 m., długość transeptu pierwszej 23 m., drugiej 38 m., szerokość nawy środkowej na Wawelu 5'15 m., w Gnieźnie 10 m. i t. d. Są to naturalnie cyfry tylko przybliżone, o ile je z dzisiejszych murów i planów wykalkulować można.

Katedra gnieźnieńska jako bazylika romańska przetrwała do połowy XIV w. i doczekała się dwóch koronacyj królewskich, w 1295 r. Przemysława i 1300 r. Wacława. Dopiero w 1342 r. arcybiskup Jarosław Bogorja Skotnicki zaczyna przebudowę katedry w stylu gotyckim. Burzy przytem prawie zupełnie dawną świątynię, usuwa rzeźby i grobowce i zostawia jedynie rzecz najcenniejszą, słynne drzwi spiżowe z obrazami legendy św. Wojciecha, z XII pochodzące wieku.

Ta bazylika romańska nie była naturalnie pierwotną katedrą gnieźnieńską. Przed nią bowiem istniał kościół inny, daleko starszy, pod wezwaniem N. P. Marji, w którym najprzód w 997 r. złożone były zwłoki św. Wojciecha, a który następnie w 1000 r. ogłoszony został metropolją kościołów polskich. Jak on wyglądał, nie wiemy, ale to pewna, że budowany być musiał w stylu przed-

¹⁾ Furmankiewicz w Sprawozd. Akad. Um. 1920 N-8.

romańskim, a więc może na wzór innych okrągłych kościołków owych czasów, jakie widzimy na Wawelu (św. Feliks i Adaukt) lub na ostrowie jeziora Lednicy. Charakterystyczne, że wszystkie były pod wezwaniem N. P. Marji. Ta pierwotna katedra zniszczona jednak została przez pożar, jak świadczy Dietmar, dnia 24 kwietnia 1018 r., więc jeszcze przed samą wyprawą kijowską Bolesława Chrobrego. Odbudował ją jednak po powrocie swoim z Kijowa i w niej odprawił koronację 1025 r. Jednakże w 14 lat potem zrabowali ją Czesi pod wodzą Brzetysława i biskupa praskiego Sewera 1038 r., zabierając z niej relikwie i niezmierne skarby. Czy i w jakich rozmiarach nastąpiło wówczas zniszczenie samej budowy, niewiadomo, w każdym razie pod 1064 czytamy o poświęceniu katedry gnieźnieńskiej, a więc o restauracji lub o nowej budowie. I ta jednak długo nie przetrwała, gdyż, jak wspomniałem, w 1092 r. notują roczniki pożar katedry, a w 5 lat potem rozpoczęcie nowej budowy. Ta dopiero była trwalszą od poprzednich, gdyż przetrwała do XIV w., a i wówczas nie uległa żadnej katastrofie, lecz tylko przebudowaną została. Na tej podstawie można przypuszczać, że katedry gnieźnieńskie, wznoszone kilka razy z rzędu w X i XI w., były słabej konstrukcji i przedromańskiego stylu i że dopiero budowa dokonana w latach 1097—1135 dała Gnieznu silną w konstrukcji romańską bazylikę.

IV.

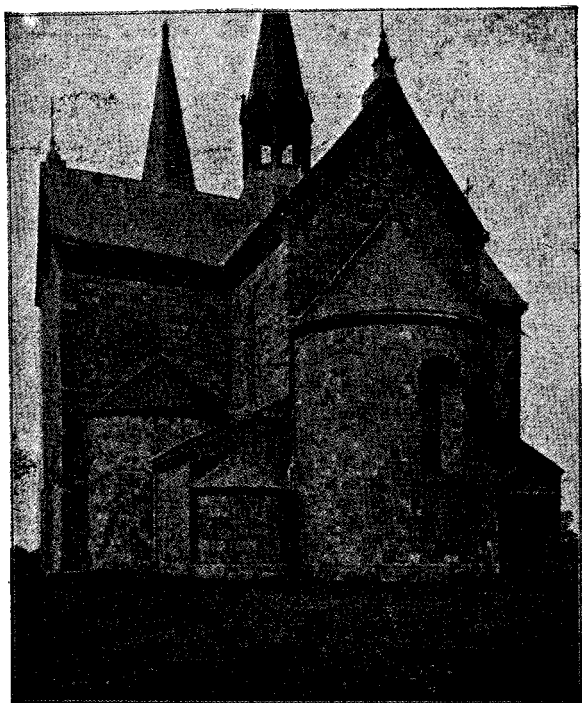
Katedra kruszwicka.

W Kruszwicy nad Gopłem, zdaleka od miasteczka stoi osamotniony dziś budynek kościelny z sygnaturką na dachu, wieżą od frontu i z facją zwróconą ku jezioru. Wspaniałe granitowe ciosy i ściany, romańskie boczne portale, a przede wszystkim 5 absyd od wschodu, nadaje jednak temu napozór skromnemu kościołowi niezwykle piętno starożytnej romańskiej budowli, która mimo nadbudówek i niemieckiej przeróbki przecież należy do tych zabytków, jakie stosunkowo najlepiej z tak odległych czasów nas doszły. (P. ryc. 3).

Badając bliżej te mury i ich plany widzimy, że jest to bazylika romańska pułapowa z granitowych ciosów wybudowana.¹⁾

¹⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. szl. I 55 oraz Kothe, Verzeichn. d. Kunstdenkmäler d. P. Posen IV. (1897) 38.

W planie składa się z prezbiterjum od wschodu i dwiema zakrystjami po bokach, transeptu w środku i z głównego korpusu, na 3 nawy podzielonego. Chór czyli prezbiterjum oraz obie przy nim zakrystje zakończone są od wschodu absydami, podobnie i nawa poprzeczna czyli transept ma dwie absydy od strony

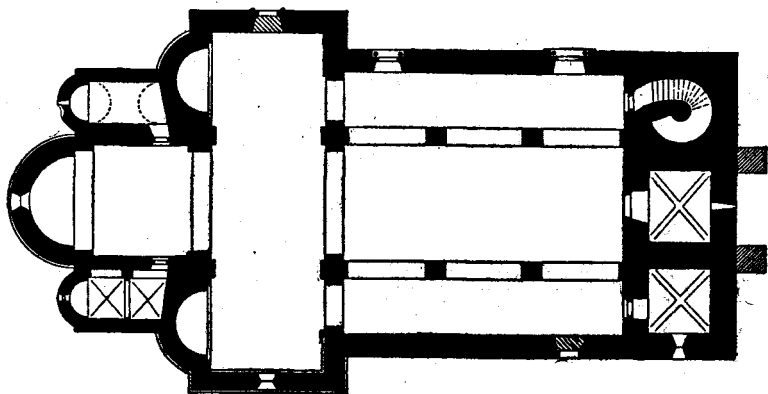


Ryc. 3. Kruszwica: widok wschodni kolegiaty.

wschodniej, o które opierają się mury zakrystji. Nawa ta ma 18'25 m. długości i wystaje o 2'10 m. poza nawy boczne kościoła (p. ryc. 4).

Główny korpus bazyliki przedstawia się jako kwadrat podzielony na 3 części, nawę główną i 2 boczne. Dzielą go filary o podstawie kwadratowej w liczbie 6 w ten sposób, że nawa główna jest 2 razy szersza od bocznych. Ten kwadrat korpusu wydłużony jest jeszcze o $\frac{1}{3}$ ku przodowi, gdzie tworzy podstawę pod 3 ubikacje, dwie wieże boczne i emporę czyli kruchtę w środku. Dzisiaj wież tych już nie ma, a zamiast nich mamy jedną nową, ponad kruchtę wybudowaną.

Mury powiązane są nawzajem arkadami i gurtami w półkole zasklepieniem, nie były jednak zasklepione, lecz posiadały pierwotnie zwyczajny dla bazylik pułap. Jedynie absydy i obie małe zakrystje miały i mają dziś stare krzyżowe sklepienie. Okna pierwotnie małe i wąskie dziś są znacznie rozszerzone. Wejść do bazyliki jest dziś dwa, jedno od strony południowej, drugie na środku facjaty, między dawnymi wieżami. Wejścia te, są to otwory prostokątne, ozdobione po bokach kolumnami romańskimi, a u góry skromną arkadą na ślicu ściany zamkniętą. Kolumny te są wy-



Ryc. 4. Kruszwica. Plan katedry.

smukłe, mają bazy z żabkami i kapitele kostkowe rozetkami ozdobione.

Bazylika kruszwicka jest jednym z niewielu kościołów romańskich u nas, które nie są jeszcze ruiną i dochowały się dobrze.

Niestety restauracja niemiecka dokonana w latach 1856—59 zmieniła tak wiele w architekturze, że znacznie utrudniła późniejsze badania murów. W wielu miejscach dano bowiem zupełnie nowe ciosy na ściany, powiększono znacznie okna, podwyższono mury i zakończono nieodpowiednim ceglany gzymsem. Nie ruszono tylko absyd wschodnich, które niezwykle malowniczo tworzą widok. Urządzenie wewnętrzne już dawno naturalnie zmieniono zupełnie.

Ostatnia restauracja dokonała zatem tego, że i tutaj pozostał do badań tylko plan ogólny kościoła, absydy wschodnie i niektóre szczęśliwie zachowane fragmenty, jak kolumny w drzwiach

wchodowych, ich bazy i kapitele. Opierając się na nich próbowała nauka wypowiedzieć się co do czasu powstania i budowy tej bazyliki, ale zdania jej poszły w dwóch zupełnie różnych kierunkach. Łuszczkiewicz twierdzi, że to fundacja Mieszka II-go, a zatem budowana około 1027 r. natomiast Kothe, niemiecki badacz i inwentaryzator zabytków wielkopolskich uważa tę budowę za dzieło 2 połowy XII w., a więc o 150 lat późniejsze. Ehrenberg zaś nie oznacza ścisłej daty, ale nadmienia, że katedra ta stoi na czele innych zabytków wielkopolskich, nie tyle swoim wiekiem, ile swoim znaczeniem.¹⁾

Zdaje się, że Kothe bliższym był prawdy niż Łuszczkiewicz, który zanadto dał się tu powodować względem ściśle historycznym. Tymczasem zabytek ten należy badać, odłożywszy na bok tradycję historyczną, mówiącą o fundacji biskupstwa kruszwickiego. Jak to gdzie indziej starałem się udowodnić sięga sama fundacja czasów nawet Bolesława Chrobrego i łączyła się z pewnością z budową katedry,²⁾ ale na pewno nie tej, jaką dziś mamy przed oczyma.

Kościół kruszwicki budowany za Chrobrego, nie mógł być taką bazyliką, o tak rozwiniętych formach, jak je na dzisiejszym planie widzimy. Przeciwnie twierdzenie nie może się ostać wobec danych architektonicznych, dla których ta epoka jest stanowczo zawczesną.

Ale i twierdzenie Kothego jest nie do przyjęcia. Gdyby katedra ta budowaną była w 2 połowie XII w., a więc w czasie największego rozkwitu romanizmu, musiałaby być i bardziej rozmaita w planie i bogatsza w ornamentacji i zbliżać się do typu, jaki przedstawia tak świetnie tum łęczycki. Tymczasem katedra kruszwicka jest znacznie skromniejsza i musi być znacznie wcześniejsza z tego względu. Budowa jej już dlatego nie mogła się odbywać w drugiej połowie XII w., gdyż przeniesienie biskupstwa z Kruszwicy do Włocławka nastąpiło już około 1140 r.,³⁾ a po tym fakcie o nowej budowie w Kruszwicy nie można było myśleć. Katedra zatem omawiana musiała powstać przed 1140 r.

Jeżeli teraz o datę zapytamy murów i planu tej bazyliki, to zauważyć musimy, że w planie jest ona nieco młodsza od kate-

¹⁾ Ehrenberg, *Gesch. der Kunst in Posen*. Berlin 1893, 23.

²⁾ Gumowski, *Biskupstwo kruszwickie XI w.* Poznań 1921.

³⁾ Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce*. Lwów 1893, p. 99.

dry krakowskiej, ma bowiem 5 a nie 3 absydy od wschodu i ma 2 przybudówki koło chóru, których tamta nie posiada, poza tem jednak jest do niej podobna i nawet w rozmiarach niewiele różna. Szerokość korpusu wynosi bowiem na Wawelu 14'40 m., a w Kruświcy 15 m., Wawel ma tylko nieco dłuższy transept (23 m. zamiast 19 m), ale węższą nawę główną (5'15 zam. 6'17 m.). Jeżeli na Zachodzie poszukamy analogji, zwłaszcza odnośnie do wschodniego zakończenia 5 absydami tej budowy, to znajdziemy podobne kościoły w Sangerhausen (1081), Ellwangen (1100—1124), Paulinzelle (1105), Breitenau (1113), Bosau (1114), Königslutter (1135) etc., że wymienimy jedynie saskie bazyliki romańskie.¹⁾

Inne szczegóły, a zwłaszcza ornamentacja, jaka się dochowała, jest tak skromna, że nam bardzo mało może powiedzieć. Mamy tu wprawdzie 2 rodzaje kapiteli, kostkowy i kielichowy, ale oba bardzo skromne. Kostkowy, łukiem zakreślony z krzyżnikiem w środku przypomina podobne kapitele na Wawelu, tak w bazylice jak i w krypcie św. Leonarda, a również podobnie skromne kapitele w Prandocinie i Wysocicach. Drugi kapitel kielichowy, jakby z kwiatu lilji złożony, jest również bardzo skromny i nierozwinięty, ale już sama jego forma jest młodsza i na XII wiek wskazuje. Podobne doń, ale jeszcze młodsze są kapitele w kościele na Zwierzyńcu pod Krakowem, już z XIII w. pochodzące. Na wiek XII i to nie na sam początek wskazują również listki albo żabki na bazach kolumn takie, jakie widzimy i w krypcie św. Leonarda na Wawelu i w kościele w Czerwińsku, potem w Koprzywnicy etc., a jakich niema jeszcze w bazylice św. Salwatora w Krakowie. Szczegóły te wprawiły w zakłopotanie nawet tak wytrawnego badacza, jak Łuszczkiewicz, który nie chcąc porzucić pierwotnej swojej tezy, że katedra pochodzi z czasów Mieszka II, zmuszony był twierdzić, że kolumny te i ich części składowe są później do katedry dostawione, twierdzenie, które jednak nie ma za sobą podstawy i nie może się utrzymać.

Z powyższego możemy wnosić, że kwestja określenia ściślejszej epoki powstania kościoła kruszwickiego nie jest rzeczą łatwą. W każdym razie nie może on pochodzić z czasów Mieszka II, ani wogóle z XI w. z powodu, że wówczas jeszcze bazylik w Polsce nie budowano. Nie mógł również powstać po

¹⁾ Sommer, *Kunstdenkmäler der Prov. Sachsen*. Halle 1879 p. 20.

r. 1140 z powodu, że wówczas już katedrę przeniesiono do Włocławka. Najprawdopodobniej budowany był zatem około r. 1120 t. j. za czasów Bolesława Krzywoustego (1102—38), co powiązać możemy z następującym faktem. Wiemy, że w r. 1096 wybuchło w Kruszwicy właśnie powstanie na rzecz Zbigniewa i że zostało krwawo stłumione. Miasto samo zupełnie wówczas zniszczonem zostało i jak Gall powiada, wyglądało nakształt pustyni, a więc zburzone i zamienione w ruinę. Wobec tego śmiało można przypuścić, że i katedra dotychczasowa legła wówczas w gruzach i że dopiero następny biskup, osadzony tu r. 1098 Paulin lub jego następca Baldwin (1111—1128) mógł się zabrać do budowy nowej katedry.

Bazylika kruszwicka stała pod wezwaniem św. Piotra Apostoła i wspomniana jest już 1185 r. w dokumencie Leszka mazowieckiego jako monasterjum.¹⁾ Charakter katedralny utraciła jak się zdaje już za czasów biskupa Swidgera, który około r. 1140 przeniósł stolicę do Włocławka. Według Damalewicza²⁾ jednak miał to zrobić biskup Onold (1157—60), a to dlatego, że nie chciał już dłużej rezydować w opuszczonem mieście, które od czasu buntu Zbigniewa i zemsty Hermana się nie podniosło. W każdym razie tak biskup Paulin (1098—1110), jak Baldwin (1111—28) oraz Swidger (1128—56) pochowani zostali w katedrze kruszwickiej i dopiero biskup Onold jest pierwszym, którego ciało spoczęło w Włocławku.³⁾ Niedługo zatem, bo około 30 lat tylko nowowbudowana katedra kruszwicka mogła być rezydencją biskupią.

V.

Kościół św. Jana w Mogilnie.

Mogilno w Wielkopolsce należy do najdawniejszych osad polskich i już w XI wieku posiadało kościół i klasztor Benedyktynów pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty. Dziś klasztor ten to duży kompleks budynków nieco poza miastem położony i już w ruinę popadły, a jedynie tylko kościół klasztorny, który się dochował i w którym nabożeństwa się jeszcze odprawiają.

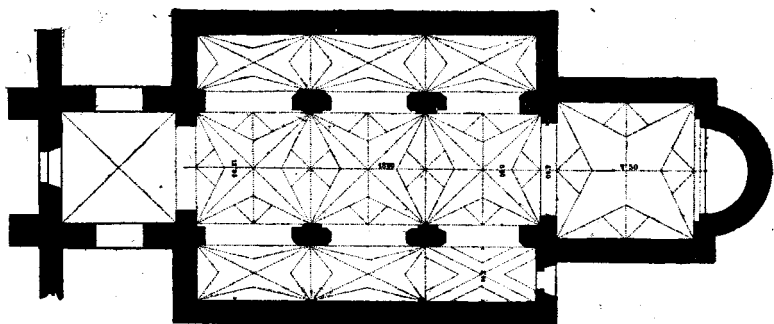
Otóż ten właśnie kościół, chociaż parokrotnie przerabiany w późniejszych czasach, jest jednak w głównych swoich murach

¹⁾ Rzyaszczewski, Muczkowski, Kodeks I 5.

²⁾ Damalewicz, *Vitae vladislav. episcopum, Cracoviae* 1642 p. 101.

³⁾ Długosz, *Opera omnia* I 523.

bazyliką romańską.¹⁾ Nie ma wprawdzie formy krzyża, czyli brak mu nawy poprzecznej, ale ma dość obszerne prezbiterjum, oraz 3 nawy w korpusie i przedsionek na froncie. Prezbiterjum oddzielone tęczą od nawy głównej jest zakończone od wschodu absydą. Nawa główna jest dwa razy szersza od naw bocznych, dzisiejszy zaś przedsionek z 3 stron otwarty jest widocznie dawną kruchtą, położoną między 2 wieżami, których dziś już nie ma ale których kwadratowe fundamenty są jeszcze w ziemi (p. ryc. 5).



Ryc. 5. Mogilno, plan kościoła w obecnym stanie.

Korpus kościoła podzielony jest 4 filarami na 3 nawy. Filary te mają podstawę kwadratową, ale są tak bardzo od siebie oddalone, że przyjąć należy, że między nimi były jeszcze 3 pary innych podpór mniejszych rozmiarów. Rzeczywiście fundamenta ich znajdują się jeszcze pod posadzką kościoła. Czy to były także filary, czy kolumny, dziś nie można osądzić. Niezwykle ciekawym szczegółem to krypta pod prezbiterjum z nawy głównej dostępna, która jest powodem, że prezbiterjum jest położone nieco wyżej od reszty kościoła.

Bazylika zbudowana jest z ciosów granitowych kamienia polnego a raczej z bloków łupanych, obrabianych w licową prostokątną płaszczyznę. Mury pierwotne sięgają jednak do 3 m. tylko wysokości, resztę zajmuje późniejsza przybudówka, podpierająca również późniejsze, bo gotyckie już sklepienie gwiaździste. Kościół przerabiano kilkakrotnie w ciągu wieków tak w czasach

¹⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. Kom. I. 58 i Kothe, Kunstdenkmäler Posen IV. 60.

gotyku jak i baroku, wreszcie w czasach nowszych, gdy po usunięciu Benedyktynów, zamieniono go w roku 1867 na parafjalny. W czasie tych przebudówek zmieniono system podpór w środku kościoła i zburzono obie wieże od frontu, oraz zasypano wejście do krypty pod chórem. Krypta ta, której nie zauważył Łuszczkiewicz ma sklepienie beczkowe i oświetlona jest jednym okienkiem w absydzie, wejścia zaś ma dwa od zachodu od strony nawy głównej.

Poza tym ogólnym planem i resztkami ścian kościoła, żaden więcej szczątek romańszczyzny nie doszedł tu do naszych czasów. Z tego też powodu trudno było badaczom, którzy tym zabytkiem się zajmowali, określić datą jego powstanie. Obaj też cytowani wyżej autorowie zrezygnowali z tego. Studjując jednak plan tej bazyliki zauważyć możemy niezwykle jego podobieństwo do takiegoż kościoła Panny Marji w Inowrocławiu i również duże podobieństwo do kościoła św. Andrzeja w Krakowie. Wszystkie trzy są małemi bazylikami, bez nawy poprzecznej, ale z dwiema wieżami od strony zachodniej, a co jeszcze bardziej łączy Mogilno z Krakowem, to fakt owej krypty pod prezbiterjum, której i u św. Andrzeja są ślady.

Krypta tak częsta w bazylikach saskich i tam już od X w. budowana, u nas jest zjawiskiem stosunkowo rzadkiem, gdyż mamy ją zaledwie w czterech kościołach tej epoki, dwa razy na Wawelu, w katedrze Hermanowej i u św. Leonarda, potem u św. Andrzeja w Krakowie i w Mogilnie. Oba kościoły, Mogilno i św. Andrzej mają jeszcze drugi szczegół wspólny, a to, o ile rekonstrukcja nasza nie zawodzi, taką samą różnorodność podpór, kolumny i filary naprzemian w nawie głównej. Podobne zjawisko było zdaje się i w katedrze kruszwickiej, której filary środkowe tworzą w nawach bocznych prostokąty, a nie kwadraty.

Zaznaczyć wreszcie trzeba, że oba kościoły św. Jana w Mogilnie i św. Piotra w Kruszwicy są rozmiarami bardzo do siebie zbliżone. Pokazuje się bowiem, że mają taki sam wielki promień łuku absydy (2'50 m.) prawie tę samą szerokość nawy środkowej (6 m. i 6'17 m.) i bardzo podobną długość w świetle (36 i 38 m.), szerokość korpusu (13 i 15 m.) i długość naw bocznych (18 i 16 m.)

Powyższe badania prowadzą nas do wniosku, że okres budowy kościoła w Mogilnie nie należy bardzo odsuwać od czasu powstania kościoła w Kruszwicy ani kościoła św. Andrzeja w Kra-

kowie. Kościół mogilneński stałby w pośrodku między nimi, gdyby nie wieże kościelne, które musiały odstawać mocno od korpusu kościoła i rysowały plan, który ma nieco późniejsze cechy. W każdym razie budowa kościołów w Kruszwicy i w Mogilnie musiała się odbywać prawie równocześnie.

Jeżeli teraz zapytamy historję o szczegóły, to i tu nie znajdziemy żadnej uchwytnej daty. Pewne jest tylko, że kościół należał do Benedyktynów i był fundacją XI wieku. Wiadomo, że w 1065 r. otrzymał kościół uposażenie przez Bolesława Śmiałego, ale w odnośnym dokumencie przedstawiony jest kościół jako już istniejący.¹⁾ Długosz omawiając w swojej historji²⁾ tę fundację pod r. 1065 dodaje, że tenże król wybudował i kościół mogilneński, ale w ten sposób, że kościół składał się z dwóch krypt niejako, z dolnej i górnej, a zatem nie był jeszcze bazyliką, lecz był raczej rotundą, podobną do rotundy na wyspie lednickiej, która również dwie takie krypty posiadała. Bazylika zatem nie powstała wówczas lecz znacznie później. Przypuszczam, że zbudowali ją Benedyktyni w początkach XII w., może około 1120 r. i to bez pomocy ze strony księcia. W dokumencie bowiem z r. 1143 (?) opowiada wdowa po Bolesławie Krzywoustym, Salomeja, że zmarły mąż raz we śnie jej się ukazał i prosił, by ona pamiętała o kościele mogilneńskim, o którym on w ciągu całego swego panowania zapomniiał. Na skutek tego daje im księżna teraz dobra Stary Radziejów,³⁾ może właśnie ze względu na toczącą się budowę.

VI.

Kościół św. Trójcy w Strzelnie

na Kujawach, dziś kościół farny, dawniej należący do Premonstratensek czyli Norbertanek. Jest to bazylika budowana jak inne w formie krzyża, ma dolne części murów jeszcze z ciosów kamiennych układane, górne jednak już z cegły, która dopiero przy końcu XII w., wchodzi w użycie. Budynek zresztą mocno w czasach późnego gotyku i potem baroku przebudowany, jest bazyliką 3-nawową, z transeptem i wydłużonem ku wschodowi prezbiterjum. Od wschodu miał pierwotnie trzy absydy, jedną dużą na końcu

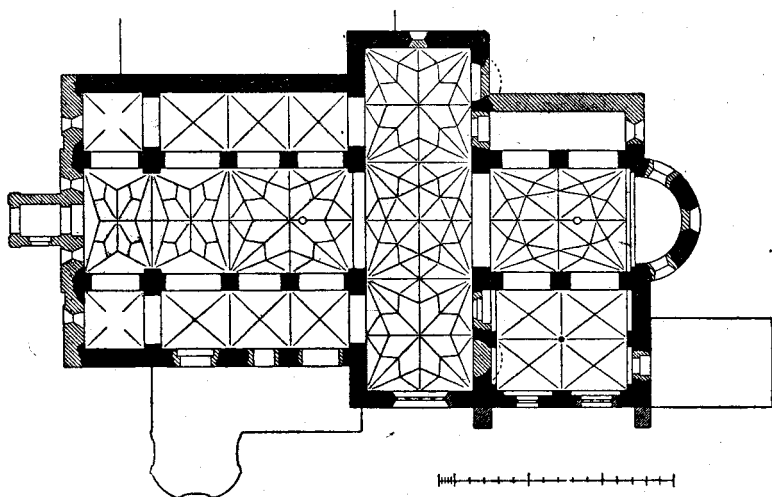
¹⁾ Wojciechowski, Szkice histor. Kraków 1904. 134.

²⁾ Długosz, Historja Polon. I. 329.

³⁾ Kodeks Wkopolski. Poznań 1877. I. 15.

chóru i dwie małe w nawie poprzecznej, te jednak są już dziś zamurowane ¹⁾ (p. ryc. 6).

Absyda główna ma aż trzy dosyć szerokie okna w sobie, co wskazuje już na późniejszą nieco epokę budowy, gdyż starsze bazyliki unikają wybijania okien w absydzie. Na to samo wskazuje i brak kolumn między nawami, które przegrodzone są tylko samymi filarami, ale w ten sposób, że między dwoma filarami większymi ustawione są dwa mniejsze, jakby w zastępstwie kolumn, układ przypominający katedrę krakowską św. Salwatora.



Ryc. 6. Strzelno, plan kościoła.

Zachodnia strona kościoła zamknięta jest ścianą prostą, która jednak nie jest nawet romańską i dlatego pozwala na przypuszczenie, że tu różne dawniej były stosunki. Wogóle w planie tego kościoła widać dużo zagadkowych problemów, które pomnaża jeszcze tympanon romański nad drzwiami kaplicy św. Barbary umieszczony (p. ryc. 7). Widzimy na nim wyrzeźbioną w kamieniu figurę św. Anny z N. Marią Panną i dwie po bokach klęczące postacie: fundatora Piotra Własta z kościółkiem w ręku i księcia Norberta z książką. Z wyobrażenia trzymanego przez fundatora kościółka wynika, że dwie wieże od zachodu musiały pierwotnie istnieć

¹⁾ Łuszczkiewicz. Pamiętnik Ak. Krak. III p. 89, oraz Kothe, Kunstdenkmäler Posens IV p. 48. Opieram się na lepszych pomiarach Kothe'go.

i że dopiero później zburzone zostały. Ślady ich są jeszcze widoczne. Opisany tu tympanon, jest bardzo ważnym szczegółem romańskim, jaki z dawnej budowy pozostał i który coś więcej nam opowiada. Sklepienia bowiem krzyżowe naw bocznych, gurdy między filarami, gzymsy stronne na filarach mówią tylko ogólnie o stylu romańskim i epoce XII wieku. Rzeźba zaś tympanonu mówi nam daleko więcej. Przedewszystkiem umieszczona jest niewłaściwie nad wejściem do kaplicy późniejszej św. Barbary, gdy



Ryc. 7. Strzelno, tympanon.

tymczasem pierwotnie zdobiła niewątpliwie główne wejście do kościoła, a raczej do kruchty między wieżami, które dziś nie egzystują.¹⁾

Tympanon ma św. Annę na czele, z czego wynika, że nie św. Trójca lecz św. Anna była pierwotnie patronką kościoła. Dalej brzeg tympanonu nosi górą napis z następującym dystychem łacińskim:

„Te velut optaras, hoc dono Petrus honorat
Virginis Anna pie mater veneranda Marie“

z czego wynika, że fundatorem jest Piotr, ów sławny Piotr Włast z pierwszej połowy XII w., który w myśl słów kronikarza miał nie mniej jak 70 kościołów w Polsce wybudować. Według kroniki

¹⁾ Łuszczkiewicz w Wiadom. Numizm. II: 1895, 361.

wielkopolskiej Boguchwała¹⁾ był on fundatorem dwóch opactw w Wrocławiu i opactwa w Czerwińsku i w Sulejowie i prepozytury św. Wawrzyńca pod Kaliszem i drugiej w Mstowie i wielu innych, a między nimi kościoła Norbertanek w Strzelnie. Musiało się to wszystko stać jeszcze przed r. 1145, w którym to roku, jak wiadomo z roczników nastąpiło jego oślepienie i upadek z rozkazu Władysława II.²⁾

Podobnych do Strzelneńskiego tympanonów mamy w Polsce zaledwo sześć znanych dzisiaj i z XII wieku pochodzących. Z tych rzeźby w tumie łęczyckim i w Wysocicach są nieco młodsze, natomiast drugi tympanon strzelneński na rotundzie św. Prokopa, oraz tympanony wrocławskie z kościoła św. Wincentego są bardzo do naszego zbliżone i prawie z tego samego czasu pochodzą t. j. z pierwszej połowy XII wieku. Ale bo też oba kościoły wrocławskie są również fundacjami Piotra Własta.³⁾

Tympanon strzelneński jest właściwie tablicą erekcyjną i mówi nam, że kościół zbudowano jeszcze przed 1145 r. Jeszcze bliższą datę zapisał Długosz w katalogu biskupów kruszwickich, mianowicie dzień 16 marca 1133 r., w którym nastąpiło uroczyste poświęcenie kościoła, dokonane przez biskupa Swidgera, który uposażenie klasztoru potwierdził. Ta data zgadza się zupełnie z architekturą, tak, że możemy przyjąć, iż kościół Norbertanek w Strzelnie, zaczęty około 1120 r. wykończony został 1133 r.

Budowa ta nie trwała jednak długo. Prawdopodobnie po jakimś spaleniu lub zniszczeniu kościoła przyszło z początkiem XIII w. do przebudowy, do której należy już górna część ścian, z cegły budowana, sklepienie i gurty, może okna w absydzie, a przede wszystkim przybudowa kaplicy św. Barbary ze sklepieniem krzyżowym na jednym słupie wspartem. Możliwe, że wieże pierwotne już wówczas usunięto i płaskorzeźbę z frontu nad drzwiami kaplicy przeniesiono. Wówczas nastąpić musiało drugie poświęcenie bazyliki w 1216 r., przyczem zmieniono dawne wezwanie i zamiast św. Anny, zrobiono patronami św. Trójcę i N. P. Marję.

¹⁾ Monum. Pol. histor. II. 520.

²⁾ Roczniki krakowski i Sędziwoja pod 1145 r., w Mon. Pol. Hist. II 833 i 875.

³⁾ Buchwald, Reste des Vinzenzklosters. Schlesiens Vorzeit I, 1900, 71 oraz Lutsch, Verzeichniss der Kunstdenkm. Schlesiens I, 5.

VII.

Katedra Poznańska

stoi pod wezwaniem św. Piotra i Pawła od 968 r., jest więc obok katedry krakowskiej najstarszą w Polsce. Z pierwotnych murów X w. nic jednak nie zostało, tak jak nie zostało nic i z murów późniejszej romańskiej budowli. To co dzisiaj widzimy, jest 18-wieczną przeróbką budowli gotyckiej z XV pochodzącej wieku.

A jednak wydaje się nieprawdopodobnem, aby budynek wy-stawiony w X wieku, mały z pewnością i szczupły, przetrwał do XV. w. jako katedra a choćby nawet do XIII w. kiedy to o prze-budowach tyle słyszymy. Budynek ten musiał przedewszystkiem ulec zniszczeniu w czasie najazdu rabunkowego Czechów 1038 r. a wskutek tego musiano wnet potem przystąpić do budowy no-wej katedry choćby nawet prowizorycznej.

W murach dzisiejszej gotyckiej katedry są pewne ślady, które każą przypuszczać, że zbudowano ją na miejscu i w pewnej mie-rze na fundamentach dawnej romańskiej bazyliki. W planie bo-wiem dzisiejszym widać, że prezbiterjum szersze jest od nawy głównej, ma 9'75 m., zamiast 9'40 m., a to może być świadectwem, że nawa główna i boczne są remanentami dawniejszej bazyliki, którą podczas przebudowy ku wschodowi wydłużono, podobnie jak to się stało w Gnieźnie. Na to samo wskazuje pewne choć bardzo drobne skrzywienie osi prezbiterjum w stosunku do nawy głównej, co widzimy także w Gnieźnie, Krakowie i innych świąty-niach, które remanenty poprzednich budowli w sobie obejmują.¹⁾

Na bazylikę romańską wskazują w Poznaniu jeszcze obie wieże katedralne, umieszczone tak jak w innych bazylikach, przy końcu obu naw bocznych i mające kruchtę między sobą. Na plan bazylikowy wskazuje też stosunek naw bocznych do środkowej, oraz prawdopodobne istnienie transeptu czyli nawy poprzecznej. Zdradzają ją niezwykle silne mury dwóch kaplic bocznych, Gór-ków i Tolibowskiego, zwłaszcza od strony zachodniej. Kothe przy-puszcza ponadto, że tak samo silne mury zakrystji i kapitułarza świadczą o istnieniu obok chóru głównego, dwóch mniejszych po po obu jego bokach, absydami zakończonych.

W ten sposób wygląd zewnętrzny i plan katedry romańskiej

¹⁾ Kothe, Kunstdenkmäler Posen II, 13.

w Poznaniu byłyby mocno zbliżony do planu katedry kruszwickiej, oraz do planów takich kościołów saskich, jak N. P. Marji i św. Pawła w Halberstacie, budowanych jeden w 1005—20 r., drugi od 1063 r. Podobnemi są też bazyliki w Sangerhausen 1081 r., Ellwangen 1100 r., Paulinzelle 1105 r., Breitenau 1113 r., Bosau 1114 r., Königsutter 1135 etc.¹⁾ Analogie te prowadzą nas do wniosku, że katedra romańska w Poznaniu nie powstała przed zbudowaniem kruszwickiej czyli, że jej początek budowy przypada na koniec panowania Bolesława Krzywoustego (1102—38).

Bazylika ta nie przetrwała długo. Zwłaszcza część wschodnia z absydami nie wytrzymała ani 100 lat i już w połowie XIII w. była tak popękana i groziła zawaleniem, że biskup ówczesny Boguś II, znany kronikarz i bibljofil (1242—53), kazał tę część kościoła zburzyć i na nowo wybudować.²⁾ Od tego czasu zaczynają się przeróbki gotyckie i rozbudowa świątyni, która się ciągnęła przez cały wiek XIV i XV. O tych późniejszych przeróbkach zachowała nam historia sporo wiadomości, natomiast o katedrze romańskiej z XII i XIII wieku nie mamy ani słowa i musimy po przestać na tem, co nam senne mury mówią i na kombinacjach, do jakich nas uprawniają.

VII.

Katedra płocka

pod wezwaniem Najsw. P. Marji jest w planie swoim bardzo interesującym zabytkiem romańszczyzny i typową bazyliką XII w. Późniejsze przebudówki, zwłaszcza z czasów gotyku i renesansu zmioły prawie wszystkie romańskie szczegóły, a dodały kilka przebudówek jak zakrystję i skarbiec po bokach prezbiterjum oraz przedłużenie i nową absydę chóru. Jeżeli to odrzucimy, zostanie nam plan bardzo regularnie zbudowanej bazyliki i nieco muru z kostek granitowych w ścianach naw bocznych, wreszcie nieco sklepień pierwotnych nad temi nawami (p. ryc. 8).

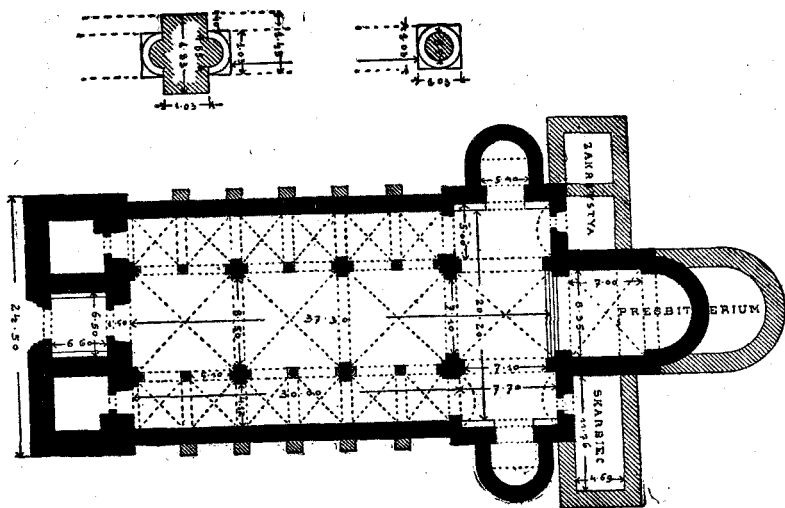
Studując plan tej katedry, widzimy, że była to bazylika 3 nawowa, w której nawa środkowa z trzech kwadratów jest zbudowana. Prezbiterjum oddzielone jest od naw transeptem i zakończone od wschodu absydą. Dwie drugie absydy nie są obok

¹⁾ Sommer, *Kunstdenkmäler d. Prow. Sachsen. Halle* 1879 p. 20.

²⁾ Mon. Pol. Hist. II 570 i Długosz, *Opera* I 493.

chóru ułożone jak zwykle, ale umieszczone są na końcach transeptu jako jego przedłużenie w kierunku północy i południa. Pod tym względem plan jest podobny do kolegiaty łęczyckiej i wskazuje na to, że kościół płocki był inkastelowany, czyli, że absydy boczne były to raczej baszty po bokach katedry.

Od zachodu stały dwie silne wieże o kwadratowej podstawie, a przechodzące górą w ośmiobok, podobnie jak u św. An-



Ryc. 8. Płock, rzut poziomy katedry w ścianach pierwotnych.

drzeja w Krakowie. Między nimi znajduje się kruchta, nad nią zaś książęca empora, mająca swego czasu komunikację ze zamkiem. W środku przegrodzone są nawy między sobą szeregiem filarów i kolumn naprzemian, które w dzisiejszym stanie pochodzą dopiero z XVI w. i są porządku tokańskiego, niewątpliwie jednak stały tak samo i w romańskim kościele.

Charakterystycznym dla Płocka, a nie spotykanym w innych naszych bazylikach, jest fakt, że wszystkie nawy były pierwotnie sklepione w sposób krzyżowy, tak że w nawach bocznych było po sześć, a w nawie środkowej po trzy sklepienia. Poza tem nawa poprzeczna, czyli transept był również sklepiony do tej samej wysokości co nawa główna.¹⁾

¹⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. szt. tom V p. 220 — oraz Zubrzycki, Po ziemi ojczystej p. 187.

Taki jest ogólny plan katedry płockiej, jako bazyliki romańskiej. W swej części wschodniej jest nieco podobny do łęczyckiego, ale niewątpliwie od niego trochę starszy. W części zaś zachodniej zbliża się do wielu innych bazylik polskich, zwłaszcza kruszwickiej, czerwńskiej, opatowskiej, wawelskiej, gdzie tak samo dwie wieże z kruchtą i emporą są rozmieszczone. Wreszcie różnorodność podpór ściennych, filary i kolumny naprzemian mamy także w kościołach naszych na Wawelu, u św. Andrzeja, w Kruszwicy i Mogilnie, jako szczegół przejęty z saskiej architektury i wprowadzony do bazylik polskich budowanych w pierwszej połowie XII w.

Katedra płocka ma jedną charakterystyczną cechę, a to swoje rozmiary. Jest to mianowicie jak dotąd największa u nas bazylika z XII w., ma bowiem 52 m. długości a 20 m. szerokości w świetle i ma również największy promień w głównej absydzie, bo 3'50 m., podczas gdy np. krakowska katedra ma 2'25 m., Kruszwica 2'50, Łęczyca 2'80 m.

Jeżeli plan i mury płockie wskazują na drugą ćwierć XII w., jako na czas budowy tej bazyliki, to są zupełnie w zgodzie z tradycją, która wzniesienie tej budowy przypisuje biskupowi Aleksandrowi z Szreńska, który siedział na katedrze biskupiej w Płocku w latach 1129—56. Był to jeden z najwybitniejszych książąt Kościoła, godny jak pisze Kadłubek, największego podziwu. Kronikarz ten stawia go wyżej od Aleksandra Wielkiego i daje do zrozumienia, że kościoły jakie budował, wprawiały w zdumienie i wzbudzały zazdrość współczesnych. Do nich zaś należała przedewszystkiem katedra płocka, pod wezwaniem Panny Marji Mazowieckiej, którą ten biskup nie tylko wewnątrz ozdobił i uposażył, ale i nazewnątrz ubezpieczył i inkastelował.¹⁾

Powodem budowy nowej katedry w Płocku był fakt, że dawniejsza świątynia, powstała jeszcze w czasach Bolesława Śmiałego, i zwana katedrą Wisława, została zupełnie zniszczona podczas napadu Prusaków 1127 r., tak, że nawet kości książęce Władysława Hermana wyrzucone z grobowca zostały. Z tej pierwotnej przedromańskiej katedry niema już ani śladu. Nowa romańska katedra budowała się podobno lat ośm od r. 1136—44, a zatem równocześnie z katedrą krakowską, od której tylko o dwa lata później poświęconą została. Jak zaś wspaniale musiała być ozdo-

¹⁾ Kronika Kadłubka, Mon. Pol. Hist. II, 335,

biona, świadczy fakt, że dla niej zamówił biskup Aleksander słynne drzwi spiżowe w Magdeburgu, dzisiaj w Nowogrodzie się znajdujące i znane pod nazwą: drzwi korsuńskich w cerkwi Zofijskiej.

Istnieje pieczęć kapituły katedralnej płockiej z XIII w. pochodząca, która wyobraża bazylikę z dwoma chórami i dwoma wieżami pięciopiętrowymi. Znanе są dokumenty z 1289 i 1312, przy których ta pieczęć wisi.¹⁾ Niektórzy widząc zbyt rażącą różnicę między wyobrażeniem napieczętnem a rzeczywistością, przypuszczają, że to wizerunek tej pierwotnej, a dziś nieznannej katedry płockiej, która istniała w latach 1075—1127. Niestety tak nie jest i łatwo stwierdzić, że pieczęć ta jest dokładną kopją pieczęci krakowskiej, nieco dawniejszej, która również wyobrażała katedrę o wielopiętrowych wieżach. I ta jednak z rzeczywistością niewiele zda się mieć wspólnego i przedstawia raczej tylko szablonowe wyobrażenie świątyni podobnie, jak trzecia współczesna pieczęć klasztoru Trzebnickiego.²⁾

IX.

Kościół N. P. Marji w Trzemesznie.

Pochodzi z XII wieku i był naówczas siedzibą opactwa Augustjanów. Była to bazylika z ciosów kamiennych zbudowana, które widoczne są jeszcze w zachodniej części kościoła, mocno w XVIII w. przerobionego. Podobnie jak w katedrze kieleckiej strona zachodnia zachowała się znacznie lepiej od wschodniej i posiada jeszcze dwie wieże o kwadratowych podstawach, w dolnych partjach romańskie, w górnych mocno przebudowane.³⁾

Środek kościoła był 3 nawowy, przyczem nawa środkowa była 7 m. szeroka, podobnie jak w Strzelnie i Opatowie. Co do strony wschodniej trudniej jest się zorientować z powodu, że restauracja z drugiej połowy XVIII w. zmieniła tu bardzo dużo i jak zwykle powiększyła prezbiterjum. Ponieważ kościół ma dzisiaj formę krzyża, przeto przypuszczać można, że w czasach romańskich posiadał również transept i że mógł wyglądać tak jak bazyliki w Strzelnie lub Kruszwicy a zatem pochodzić z pierwszej połowy XII w.

¹⁾ Piekosiński, Pieczęcie polsk, Kraków 1899. 97

²⁾ Schultz, Die schles. Siegel, Breslau 1871 tabl. VIII, 59.

³⁾ Kothe, Kunstdenkmäler Posens IV, 63.

Na tę datę wskazują również i dwa najstarsze dokumenty opactwa, jeden Mieszka III Starego z datą 28.IV, 1145 r., drugi to bulla papieża Eugenjusza III z dnia 31 maja 1147 r.¹⁾ Z pierwszego dowiadujemy się interesującego szczegółu, że Mieszko III bierze opactwo pod swoją opiekę i w swoją meljorację tylko dla pamięci ojca swego, Bolesława Krzywoustego, który jest właściwym fundatorem klasztoru. Wynika z tego, że to Krzywousty osadził tutaj Kanoników Regularnych i począł im bazylikę budować, która dopiero po jego śmierci wykończoną została. Ma się wrażenie, że dokument z 1145 r. wydany został właśnie z okazji poświęcenia ukończonej budowli. To samo oznacza wzięcie klasztoru pod opiekę stolicy Apostolskiej w bulli z 1147 r., gdyż było w zwyczaju, że klasztory po ukończeniu budowy kościoła i z okazji jego poświęcenia starały się o tego rodzaju bulle protekcyjne. Przykład taki mamy też w Gnieźnie i w bulli z 1136 r. To każe nam przypuszczać, że bazylika trzemeszńska w 1145 r. została poświęconą i że jej budowa trwać mogła około lat 15, między 1130—1145 r.

Przypuszczenia Wojciechowskiego²⁾, jakoby w Trzemesznie istniało opactwo Benedyktynów już w czasach Bolesława Chrobrego, uważam za hipotezę, która nie da się utrzymać.

X.

Kościół św. Wincentego w Wrocławiu

nie egzystuje dzisiaj zupełnie, gdyż zburzony został w r. 1529 w obawie przed oblężeniem tureckim i nigdy już nieodbudowany. Znajdował się na Elblągu, przedmieściu Wrocławia, a fundamenty jego z pewnością są jeszcze w ziemi i pod stosem gruzów czekają na badacza. Przed zburzeniem jednak poleciła rada miejska wymalować widok kościoła, zrobić spis skarbcza i najcenniejsze rzeźby przenieść do innych kościołów. Doszły nas w ten sposób rysunki i fragmenty, które pozwalają utworzyć sobie wyobrażenie zniszczonego zabytku.³⁾

Pokazuje się zatem, że klasztor św. Wincentego w Elblągu wrocławskim był bazyliką 3-nawową i niesklepioną, o ośmiu przęsłach kwadratowych w nawie głównej, a więc mocno wydłużony.

¹⁾ Kodeks Wielkopolski I, 11 i 15.

²⁾ Wojciechowski, Szkice histor. p. 67.

³⁾ Lutsch, Kunstdenkmäler Schlesiens. Breslau 1886 p. 81.

Nie posiadał nawy poprzecznej, czyli podobny był do kościoła w Czerwińsku i prawdopodobnie tak samo trzema absydami od wschodu zakończony. Jakie były stosunki od strony zachodniej, niewiadomo, gdyż sądząc po dawnych widokach, mielibyśmy tu tylko jedną wieżę o dwa piętra wyższą od szczytu głównej nawy. Prawdopodobnie jednak jest to przeróbka XIV wieku, pierwotnie zaś musiały tu stać dwie wieże z kruchtą i emporą w środku. Jaki był rozdział naw w środku, filarami czy kolumnami, także niewiadomo. Przypuszczam, że stały nie tylko filary jak w Czerwińsku, ale i kolumny z kapitelami kostkowymi. Parę takich kapiteli zachowało się do dziś dnia i znajdują się w muzeum wrocławskim. Zamiast rzeźby na sobie mają wyryte półkole z dwoma łukami w środku, a więc podobnie skromny ornament, jaki widzimy w Kruszwicy, Prandocinie, Wysocicach, nawet katedrze krakowskiej, czyli w budowlach romańskich z pierwszej połowy XII w. Zaznaczyć należy, że ornamenty ryte, a nie wypukłe, są wyjątkowe i poza Wrocławiem mamy je tylko na gzymsach romańskich kościoła w Opatowie, który też do bazylik XII w. należy.

Poza tem zachowały się jedynie resztki portalu, mianowicie dwie archiwolty bogato rzeźbione, również w muzeum wrocławskim przechowane i rysunki z dwóch płyt rzeźbionych kamiennych, bardzo zresztą niedołężne.¹⁾ Jedna z nich miała przedstawiać księcia Władysława II i komesa Piotra Własta, fundatora kościoła, druga zaś ks. Bolesława Śmiałego i biskupa Stanisława, jak mówią podpisy z XIV w. Bardziej jednak prawdopodobne jest że ta druga płyta wyobraża Bolesława IV Kędzierzawego i biskupa wrocławskiego Magnusa (1141—46), lub Jana II (1146—48), za czasów którego budowa kościoła została ukończona. Rzeźby te niestety już dziś nie istnieją. Zato bardzo jest możliwem, że do tegoż kościoła należały dwie inne płaskorzeźby, dziś w muzeum śląskim przechowane, a to a) biskup w kole z czterema głowami po bokach i b) Zwiastowanie stylem swoim na w. XII wskazujące.

Natomiast jest rzeczą jasną, że z tą pierwotną budową Piotra Własta nie ma nic wspólnego ani portal bogato rzeźbiony, a umieszczony dziś przy kościele św. M. Magdaleny, ani tympanon dwustronny, ze scenami zdjęcia z krzyża po jednej a Wnie-

¹⁾ Buchwald, Reste des Vinzenzklosters in Breslau, Schlesiens Vorzeit I. 1900, 74 u.

bowzięcia po drugiej stronie, ani też drugi tympanon z Chrystusem w Mandorli, z rysunku starego tylko znany. Tympanon ten zresztą wyobrażający ks. Bolesława Kędzierzawego, Leszka mazowieckiego, Jaxę i jego żonę Agapję, pochodzi od zupełnie innego kościoła św. Michała, fundacji Jaxy, zięcia Piotrowego. Natomiast tympanon dwustronny i wspinały portal u św. Magdaleny należą wprawdzie do bazyliki św. Wincentego, ale do jej późniejszej przeróbki lub przybudówki, pochodzącej z początku XIII w. Kolumny portalu są tak podobne do kolumny w kaplicy św. Barbary w Strzelnie, że muszą być sobie współczesne, a zatem muszą być świadectwem tych samych stosunków, zwłaszcza, że tak Strzelno jak i św. Wincenty w Wrocławiu są fundacjami Piotra Własta. Wiemy zaś, że do bazyliki strzelskiej dobudowano w r. 1216 kaplicę św. Barbary, ze sklepieniem na jednej kolumnie wspartem. Kolumna ta cała rzeźbą pokryta jest bardzo podobna do kolumn portalu wrocławskiego, który wobec tego również na lata 1210—20 możemy datować. Portal zatem i tympanon jest o lat kilkadziesiąt (60—70) młodszy od reszty budowy.

Z historii wiemy, że klasztor ten fundował Piotr Włast w r. 1139 pod wezwaniem N. P. Marji i dla Benedyktynów z Tyńca sprowadzonych. W r. 1144 z okazji pobytu w Rzymie wyprosił sobie od papieża relikwie św. Wincentego, a przywiózłszy je do kraju, zmienił odpowiednio wezwanie budowanego kościoła. Dnia 22 czerwca 1148 r. nastąpiło uroczyste poświęcenie ukończonej właśnie bazyliki. Jednakże Benedyktyni nie utrzymali się tu zbyt długo. Zastąpili ich już w r. 1193 Premonstratensi, ci sami co i w Strzelnie oba kościoły dzierżyli. Oni to musieli dokonać niebawem jakiejś przeróbki budynku, po której i portal i tympanon pozostał.

(Dalszy ciąg nastąpi)

Dr. Marjan Gumowski.

Przegląd piśmiennictwa.

Melchjor Wańkowicz: W kościołach Meksyku. Warszawa, „Rój”, 1927, str. 181.

Jakim tytułem książka o „kościółach” znalazła się w wydawnictwie „Rój”, w tem wydawnictwie, które karmi czytającą publiczność rozmaitemi okrucieństwami neronowskimi, perwersjami haremów, „czarnemi mszami” i przeróżnem djabelstwem? Chyba dlatego, że o sprawach kościelnych p. Wańkowicz mówi niewiele, zato dużo opowiada o krwawych obyczajach średnio-wiecznych Azteków i groteskowo-pikantnych „awanturach” nowo-czesnego Meksyku, a opowiada tak żywo, tak plastycznie, że kto jego książkę weźmie do ręki, zapewne nie odłoży jej, aż przeczyta do końca — jeżeli mu nerwy dopiszą. Książka ta napisana dla dzisiejszego powojennego czytelnika, żadnego obrazów jaskrawych, dźwięków krzyczących, emocyj silnych, a to wszystko w Meksyku łatwo znaleźć.

O sprawach kościelnych, jak się powiedziało, książka mówi niewiele. Ma ona 180 stron — otóż czyta się już stronę 100, a wciąż jeszcze nie widzi się usprawiedliwienia tytułu książki. Tytuł ten jest właściwie tytułem tylko czwartej jej części (na pięć części całości), zawartej w 40 stronach druku. Zebrane tu zostały artykuły, które p. Wańkowicz ogłaszał w *Kurjerze Warszawskim*. Opowiada w nich o obecnym stosunku między rządem meksykańskim a Kościołem, który to stosunek skromnie nazywa zatarciem. Przyznaje jednak, że „środki, któremi rząd prowadzi tę walkę, są agresywne, prowokujące i częstokroć mają charakter walki nie o samodzielność państwa, nie walki z Kościołem, jako instytucją, ale już bezpośrednio walki z religią” (str. 113); stwierdza, że już od r. 1855 „Kościół z rządzącego zaczyna być prześladowanym w sposób barbarzyński aż do chwili obecnej” (tamże), z drugiej strony „dzikość przeciwkościelnych zarządzeń” usiłuje wyrozumieć i wytłumaczyć przeszłością Kościoła w Meksyku, jego bogactwami i różnemi grzechami.

Takie przedstawienie rzeczy nie zadowolniło, oczywiście,

polskich apologetów prezydenta Callesa, którzy w p. Wańkowiczu widzą „pachołka klerykalizmu“. Rzecz jasna: według nich, w Meksyku nie ma żadnego prześladowania religij, tylko jest walka z „klerykalizmem“. Ale i my, katolicy, nie możemy przedstawienia rzeczy przez p. Wańkowicza uważać za dość obiektywne: zbyt krótko i powierzchownie badał on te stosunki i zbyt lekko-myślnie zawierzył jakimś źródłom; zapewne starając się być „obiektywnym“ i bezstronnym, przedstawił i historję Kościoła i obecny stan rzeczy właśnie zbyt jednostronnie. Dwie krótkie rozmowy z biskupami i odwiedzenie w charakterze turysty dwóch kościołów — to jeszcze za mało, by o tych rzeczach wyrobić sobie dokładne pojęcie. Szkoda wielka, że autor nie przeczytał żadnej katolickiej książki z zakresu historii kościelnej w Meksyku, że nie znał choćby w streszczeniu dzieła Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en Mexico* — wtedy winy Kościoła w przeszłości Meksyku możeby mu inaczej się przedstawiły.

Jak zaś bezkrytycznie — choć bez złej woli — przytacza p. Wańkowicz materiały do sądów o stosunkach kościelnych w Meksyku, niech powiedzą następujące przykłady.

Między przyczynami, które mają wytłumaczyć reakcję przeciwko Kościołowi, wymienia (str. 111) „fantastyczny nadmiar kościołów“, które „sterczą jako widomy ślad ciężkiego mozołu i bezpłatnej pracy mas indyjskich“. I tak, „Puebla, licząca około 100,000 mieszkańców, ma 200 kościołów i do 1914 r. miała 600 księży, Huamanfla 6.000 mieszkańców — 90 kościołów, wreszcie trzytysięczna Cholula — 365 kościołów, t. j. tyle, ile dni w roku“. Uważny czytelnik chwyta się za głowę: no, no, wyobraźnia chyba ponosi pana, panie Wańkowicz 365 kościołów (tak dokładnie dostosowane do ilości dni w roku!) na 3.000 mieszkańców, to znaczy jeden kościół na 9 dusz, licząc w to dzieci! Owszem, to nawet nie wyobraźnia, bo gdyby ta towarzyszyła rozwichrzonemu pióru, spostrzegłaby nonsens: z przytoczonych cyfr wynika bowiem, że choćby Cholula składała się z najmniejszych domków, to i tak posiadałaby ich mniej niż kościołów... Nie, wyobraźnia nie pozwoliłaby napisać czegoś podobnego..., mamy tu raczej do czynienia z jakimś nieporozumieniem, które rozwikłać należy. Tem bardziej, że i socjalista Żuławski, który prawie jednocześnie z p. Wańkowiczem był w Meksyku, podobnie fantastyczne cyfry kościołów przytacza. Czy nie czerpali obydwaj z jakiegoś jednego źródła, które źle zrozumieli? Zabierzmy się do sprawdzenia w dostępnych nam źródłach.

Zaczynamy od Puebli. Jest to miasto jedno z najznaczniejszych w Meksyku, zarazem siedziba arcybiskupa i uniwersytetu katolickiego, dopóki ten istniał. Oczywiście, *a priori* nie byłoby nadmiernie dziwną rzeczą, by w takim centralnem mieście, promieniującym życiem kościelnem i nauką, znalazło się przy 100

tysiącach ludności 600 księży, licząc w to zarząd diecezjalny, profesorów, rozmaitych zakonników i t. d. Lecz ilu ich tam było w rzeczywistości? Z roku 1914 nie posiadam pod ręką żadnego autentycznego źródła, lecz mam „The Official Catholic Directory” z r. 1921, wydawany wprawdzie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, podający jednak także statystykę hierarchji katolickiej w Meksyku. Czytamy w niem: archidiecezja Puebli liczy 1,200.000 wiernych, posiada około 2,000 kościołów i kaplic, 300 szkół katolickich, księży świeckich około 400, zakonnych około 200, razem około 600. Cyfry wprawdzie podano okrągłe, ale chyba nie odbiegają one daleko od rzeczywistości. I dziwna rzecz: cyfra 600 księży jest ta sama, co i u p. Wańkowicza, z tą tylko różnicą, że on ją odniósł do samego miasta Puebli, liczącego 100,000 mieszkańców, gdy tymczasem jest to liczba kapłanów w całej olbrzymiej, więcej niż milionowej archidiecezji! Pomyłka naszego podróżnika staje się dla nas zrozumiałą, tylko zdziwienie jego nad liczbą księży meksykańskich traci wszelkie uzasadnienie. A mógłby tej kompromitacji uniknąć, gdyby był myślał o korzystaniu z podanych przez jakieś natrafione źródło liczb. Ks. arcybiskup Meksyku przecież zapewniał go, że w całym kraju liczba duchowieństwa wynosi około 4,000 (to znaczy 1 ksiądz na 4,000 dusz przeciętnie). P. Wańkowicz nie miał powodu nie wierzyć mu, ale już to samo winno było go ostrzec, że trudno umiejscawiać siódma część wszystkich księży w jednym mieście, bo się tem bardziej osłabi swoje twierdzenie o nadmiernej liczbie duchowieństwa w reszcie kraju. Co pozostanie do rozdziału między 30 innych biskupich miast i bądź co bądź jakichś kilka tysięcy parafij? Ale są pisarze, którzy myślą, zanim coś napiszą; inni, którzy myślą przynajmniej po napisaniu; są wreszcie inni, którzy nie zastanawiają się nad tem, co napisali, nawet po wydrukowaniu książki. Należy im dopomóc...

• A jak się ma rzecz z 200 kościołami Puebli? Miasto to, rzeczywiście, jak nasz Kraków, szczyci się ilością swych świątyń. Nazywają je tam miastem „stu kościołów”.¹⁾ Wiadomo, że takie zaokrąglania, podyktowane dumą, są zawsze zaokrągleniami *in plus*. Moskale, na przykład, mawiają, że w ich starej stolicy jest „sorok sorokow cerkwiej”, t. j. 1600 cerkwi, ale nikt tego powiedzenia nie bierze dosłownie. P. Wańkowicz, czy też jakiś jego informator przysłowiową liczbę zdublował. Dokładnej cyfry kościołów w Puebli nie znamy, ale możemy przyjąć cyfrę przybliżoną, podaną przez znaną „*Novelle Geographie universelle*” E. Reclus’a, Paris 1891, tom 17, str. 197 — „ponad 50 kościo-

¹⁾ Znaleźliśmy tę nazwę, jako zwykłą dla Puebli, w książce „*Der Kampf gegen die kathol. Kirche in Mexico*”, przez José Echeverria, M. Gladbach, 1926, str. 57.

łów“ „plus de cinquante églises“. W takim razie cyfra u p. Wańkowicza jest cztery razy za duża...

Najsromotniej „wpadł“ p. Wańkowicz (czy też jego źródło) z ową Cholulą, posiadającą rzekomo 365 kościołów na 3000 mieszkańców. Takiego dziwowiska zapewnoby nie pominął Reclus, boć byłby to drugi Rzym, gdyż o stolicy chrześcijaństwa mawia się (także z przesadą), że ma 365 kościołów. Szukajmy więc u Reclus'a. Właśnie, mówiąc o Puebli, zauważa on, że jakkolwiek wspaniała i bogata, nie dorównywa ona Choluli... ale z czasów Korteza, który zbliżywszy się ku niej ze swoimi Hiszpanami, naliczył w niej z wysokości pobliskiego wzgórza około 400 wieżyc świątyń... oczywiście bożków pogańskich. I dodaje Reclus z melancholią i ironją, że Korteż, choć zachwycony tym widokiem, nie cofnął się przed zniszczeniem tego wspaniałego miasta. Dziś na pagórkach, powstałych z gruzów owych świątyń, rozłożyła się miejscina, będąca jakby przedmieściem Puebli, bo oddalona jest od niej tylko 13 kl. Reclus, który tylko co podkreślił, jako osobliwość, 50 kościołów Puebli, nie mówi nic o liczbie kościołów w dzisiejszej Choluli. Widocznie ich tam niema. P. Wańkowicz zdradził tu nie tylko brak wyobraźni, ale także brak ciekawości: czy nie należało, wyczytawszy gdzieś wiadomość o 365 kościołach w mizernej miejscinie, pojechać na miejsce i zobaczyć jak to wygląda, ilu tam jest księży, co oni właściwie tam robią i kto ich utrzymuje... A fotograficzne zdjęcia ulic takiego miasta świętego jakże urozmaiciłyby książkę p. Wańkowicza! On tego zaniedbał i obarczył katolicyzm odpowiedzialnością za winy Azteków, którzy tyle świątyń swym bożkom pobudowali, zresztą w mieście wówczas dużem.

Trzeci przykład 6 tysięcznej Huamantli z 90 kościołami pozostawiamy niewyjaśnionym, gdyż ani Reclus nic o niej nie mówi, ani w „Directory“ żadnej wzmianki o tej miejscowości nie znajdujemy. Zresztą już on nas nie intryguje po przykładach Puebli i Choluli.

Wobec takiej „ściśłości“ informacji p. Wańkowicza o kościelnych stosunkach w Meksyku, z niedowierzaniem się odnosimy i do innych przytoczonych przez niego cyfr i przykładów. Zresztą czasem on sam sobie przeczy. Nie wiemy czy Meksyk jest tak obszerny, jak Anglja, Francja, Niemcy, Belgja, Holandja, Danja, Włochy, Grecja i Kuba razem wzięte (str. 71), czy też jest tylko 2 razy większy od Polski (str. 126, przypisek, gdzie, zdaje się Meksyk z Polską porównany) — co nie jest jedno i to samo. Skłonni jesteśmy więc także do zakwestjonowania wysokich cyfr dochodów biskupów meksykańskich, ale mniejsza o to, bo odnośzą się one do zbyt dawnych czasów. Zauważymy tylko jeden jeszcze szczegół. P. Wańkowicz dowiedział się od kogoś z rządu, że majątek kościelny jeszcze teraz wynosi 600 milionów dolarów. Otóż i tu p. Wańkowicz zdradził brak krytycyzmu, powta-

rzając tę cyfrę. To, co można nazwać prawdziwie „majątkiem” kościelnym, co mogłoby dawać jakieś dochody bieżące na utrzymanie kleru i instytucyj kościelnych, zostało już dawno całkowicie zrabowane przez rząd. Ostatnia konfiskata reszty majątku dokonana została w początkach 1926 roku i wyniosła w obliczeniu 11 milionów dolarów, co znowu nie jest tak wielką cyfrą w kraju o 16 milionach katolickiej ludności. Dodać tu trzeba, że był to po większej części majątek zakonów, utrzymujących szkoły katolickie, które wszystkie zostały przez rząd zamknięte. Duchowieństwo oddawna skazane jest na to, by żyć z jałmużny. Fantastyczna cyfra p. Wańkowicza odnosi się chyba do samych świątyn i ich bogatych wewnętrznych upiększeń i naczyń kościelnych, na które rząd meksykański ma apetyt, wzorując się na bolszewizmie rosyjskim. Zresztą i same świątynie i wszystko, co w nich się znajduje, już dawno obłożono sekwestrem, uznano za własność „narodu”; Kościół dysponować tem już nie może. Nazywać go więc dzisiaj „instytucją bogatą”, jak to czyni p. Wańkowicz, można tylko przez nieporozumienie.

Jak widzimy, p. Wańkowicz w swych informacjach jest daleki od ścisłości i prawdy. Tem jest to szkodliwsze, że objawia dużo współczucia dla prześladowanego Kościoła, więc nawet katolicy niebacznie mogą wziąć na serjo jego informacje. Nieścisłość jednak towarzyszy p. Wańkowiczowi nie tylko wtedy, kiedy pisze o Meksyku. Przytrafia się mu to samo, kiedy mówi o rzeczach bliższych. Np. ku zbudowaniu arcybiskupa w Meksyku opowiadał mu o pewnym biskupie mińskim, który na ambonie spalił przy świecy „carski ukaz”, za co zaraz został wywieziony kibitką na Sybir. P. Wańkowicz jest kresowcem, słyszał pewne opowiadanie z historii swego kraju, ale słyszał jak się słyszy dzwonięcie, nie wiedząc z jakiego kościoła pochodzi. Żaden biskup miński nie palił carskiego ukazu, tylko zwyczajny ksiądz wileński (ks. Piotrowicz) zrobił coś podobnego i to nie z carskim ukazem, lecz z rytuałem w języku rosyjskim, który Kościołowi usiłowano narzucić za czasów Żylińskiego i Sęczykowskiego.

P. Wańkowicz, tak chętnie czytany, obdarzy nas zapewne niejedną jeszcze książką. Niechaj stara się o większą ścisłość i dokładność, kiedy pisze nie powieści, ale opisuje kraje i przytacza coś z historii. Niech nie zapomina o tem przez szacunek dla swego świetnego pióra.

Ks. Jan Urban.

Konst. Srokowski: *Elita bolszewicka. Studium socjologiczne*. Kraków, 1927, nakł. Krakowskiej Spółki wydawniczej, str. 121.

Praca wybitnego publicysty krakowskiego, drukowana najpierw w *Przeglądzie Współczesnym*, a następnie wydana osobno, jest chyba najlepszym studjum o naturze bolszewizmu rosyjskiego, jakie posiadamy w naszej literaturze. Właściwie studjum takiego,

jak obecne, nie było jeszcze wcale. Była literatura zapiskowa, dająca bezpośrednie obserwacje gigantycznego przewrotu, były suche statystyczne materiały, była polemika — nie było pracy, któraby postawiła sobie za cel filozoficzne ujęcie i zrozumienie tego iście apokaliptycznego zjawiska, jakim jest bolszewizm.

Autor rozpatrzył partję bolszewicką w świetle znanej teorii Vilfreda Pareto — „cyrkulacji elit”. Elitę, która dziś Rosję rządzi, rozpatruje w jej powstaniu i charakteryzuje jej umysłowość. Ten rozdział o „umysłowości przywódców bolszewickich” jest właściwem studjum filozoficzno-socjologicznem przedmiotu. Inne rozdziały, jak o „organizacji partji” i „technice rządzenia”, są właściwie opisowe, ale także pouczające! Partja bolszewicka zjawia się tu nam jako jakiś zakon o surowej dyscyplinie, głębokiej choć naiwnej wierze w swą wyłączną zdolność do rozumienia procesów historycznych i poczuciu powołania do przekształcenia świata drogą przymusu państwowego.

Autor w umysłowości bolszewików upatruje analogje do wiary religijnej (trochę je naciągając), owszem widzi zadatki wytworzenia się w łonie bolszewizmu nowej religji, religji kolektywu ludzkiego, który zastąpić ma tak zniechodzonego przez bolszewików Boga. Tu zauważymy wszakże, że autor za wiele czyni zaszczytu bolszewikom, szukając u Łunaczarskiego i Gorkiego jakby pierwszych przebłyków tego rodzaju religji; na kilkadziesiąt bowiem lat przed nimi taką religję skonstruował August Comte. I jeżeli autor różnicę między cywilizacją zachodnią, a „zbiorem zuchwalstwem” bolszewickiem upatruje w tem, że w pierwszej wysunięty jest prymat jednostki przed zbiorowością, a w bolszewizmie ma się rzecz przeciwnie, to pozwolimy sobie zauważyć, że w takim razie cywilizację zachodnią burzą nie tylko bolszewicy rosyjscy, ale także, na przykład, cała szkoła socjologiczna Francji zlaicyzowanej. Genezy bolszewizmu wschodniego należy się także doszukiwać w znacznej mierze w zeświecczeniu myśli i życia na Zachodzie, jak to wspaniale przed rokiem wykazywał na łamach naszego pisma A. Kliszewicz. Z tego powodu studjum p. Srokowskiego wymagałoby pewnego pogłębienia i pewnych dopowiedzeń, których on unika. Z tejże przyczyny trudno zgodzić się na przypuszczenie autora, że jeżeli bolszewicy zdołają wytworzyć u siebie religję, której zaczątki u nich upatruje, to zdobędą w niej więź duchową, która będzie chroniła ich obóz od rozbicia. Naszem zdaniem, tylko religja w znaczeniu prawdziwem tego słowa, to jest polegająca na uznaniu Boga ponad ludzkością, zdolna jest na długą metę służyć za więź duchową społeczeństw. Bez tego, o ile terror osłabnie, a zbudzi się u bolszewików krytycyzm co do wiary w samych siebie, spoistość tego ateistycznego zakonu musi się rozluźnić i do anarchji go doprowadzić. Bolszewizm jest jeszcze silny i spoisty dzięki swo-

jej młodości, zarozumiałości i zuchwalstwu, ale wszelka młodość dojrzeje i mądrzeje z wiekiem.

Z temi zastrzeżeniami studjum p. Srokowskiego zasługuje na polecenie, jako książka zmuszająca do poważnego myślenia o zagadnieniach zasadniczych dla losów ludzkości.

Ks. Jan Urban.

P. W. Schmidt S. V. D.: *Der Ursprung der Gottesidee. I Historisch-kritischer Teil.* Wyd. 2 pomnożone. Münster, Aschendorff 1926. LX + 832 i mapa.

Drugie wydanie znanego i powszechnie w kołach naukowych cenionego dzieła, z tą jednak różnicą, iż przybywa mu około 300 stron tekstu.

Kiedy wiedeński etnolog odważył się w r. 1912 ogłosić swą pracę o początkach religii, teren umysłowy w sferach, do których miała ona trafić, niebardzo był przygotowany na tego rodzaju ideowy zasiew. Teorie skrajnego rozwoju, stosowane z całym rygorem także w dziedzinie religii i moralności, były jeszcze zbyt modne, by nie powiedzieć, iż uchodziły za ostatnie słowo postępowej i z więzów wyznaniowych wyzwolonej nauki. Szereg wybitnych uczonych potrafił przyodziać teorie racjonalizmu w szaty prawdziwej rzekomo wiedzy, zaszczyć je i spopularyzować w szerokich warstwach o ogólnem wykształceniu. Nic też dziwnego, iż w takich warunkach syntetyczna praca na temat początków religii ludzkości musiała mieć za wstęp historyczno-krytyczne studjum dotychczasowych poglądów.

Żmudnej tej a przedwstępnej pracy dokonał właśnie ks. Schmidt i to w sposób naprawdę mistrzowski. W głębokiem choć syntetycznem ujęciu streścił on najpierw gruntownie i skrytykował dosadnie poglądy czołowych pionierów religijnego rozwoju (str. 1—273, 488—577). Ponieważ głębsze poznanie paleoaustalskich wierzeń religijnych przyczyniło się w wysokim stopniu do obalenia wielu apriorystycznych twierdzeń, co więcej, zdecydowało np. gruntowną przemianę poglądów etnologa tej miary co A. Lang, przeto uchylając fałszywe lub nieściśle tłumaczenia odnosnych etnograficznych faktów (247—331), podaje z kolei wiedeński etnolog znakomitą monografię o religii plemion południowo-wschodniej Australji (334—483). Zastugą główną tej pracy jest jasno i niezbić wykazany fakt, iż w okresie pierwotnym religja i mitologja wspomnianych ludów nie stanowiła jeszcze niesamowitego aljażu, ale że jest on najwidoczniej tworem chronologicznie późniejszym. Religja prymitywna paleoaustalskich plemion strezcza się w stosunkowo czystej wierze w jedną najwyższą istotę, bez znaczniejszej przymieszki mitologii słoneczno-księżycowej. Mitologja ta przeniknęła dopiero z biegiem czasu aż na ostatnie krańce austalskiego kontynentu, jako kulturalny dorobek etnicznie młodszych plemion centralnej i północnej Australji. Choć

może niektóre szczegóły w interpretacji lokalnej mitologii mogą nadal podlegać naukowej dyskusji, mimo to zasadniczą tezę, której fachowym obrońcą jest ks. Schmidt, możemy słusznie uważać za etnologiczny pewnik.

Całą zatem zawartość pierwszego wydania spotykamy z drobnymi zmianami w wydaniu obecnem. Z uznaniem jednak należy podkreślić, iż w drugim wydaniu autor wyraźniej uwzględnił poglądy Frazer'a. Także i nowożytnie teorie psychologiczne, które w funkcji magii usiłują wytłumaczyć psychologiczną genezę religijnych wierzeń pierwotnej ludzkości (591—625), podobnie jak i teorie socjologiczne znanych ideologów socjalizmu i komunizmu (701—736) zostały tym razem gruntownie zanalizowane i ocenione krytycznie.

Od roku jednak 1912 sytuacja w dziedzinie etnologii religioznawczej uległa głębokiej przemianie. Nowsza szkoła antropologiczna, oparta na ścisłej historycznej krytyce, zwycięska w Stanach Zjedn. a rosnąca nieustannie na siłach w Europie, podkopała definitywnie cały szereg dogmatów skrajnego ewolucjonizmu. Nazwiska głośnych do niedawna pionierów tej doktryny błędą z dniem każdym i coraz skromniejsze zajmują miejsce w bibliograficznych notatkach. Charakterystycznym, a wcale nie odosobnionym faktem jest np. gruntowna przemiana poglądów berlińskiego profesora K. Th. Preussa. Preuss, którego krytykuje autor (521—537) należy do historii, Preuss'a współczesnego należy sądzić w świetle ostatnich jego publikacji w *Anthropos* czy z doskonałego dziełka, które nawet każdy teolog przeczyta z pożytkiem: „Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens“, Leipzig 1926.

To też ks. Schmidt po latach wytężonej pracy może już spojrzeć na wstające zniwo, widocznie zasiew nie poszedł na darmo. Stąd z jednej strony nowy rozdział, który zamyka tekst pierwszego wydania: *Das Erstarren der Zaubерtheorien* (578—591), z drugiej zaś inny niezwykle charakterystyczny i interesujący rozdział, w którym wiedeński etnolog zestawia imponującą serję wybitnych badaczy (632—700), którzy w kwestji najwyższego bóstwa ludów pierwotnych, albo bez zastrzeżeń przyjęli oczywiste dowody na istnienie słynnego „All-Father“, albo też w głuchem pograżyli się milczeniu, stwierdzając prawdę znanego przysłowia: *qui facit consentire videtur*. Coby na to powiedział dzisiaj Lubbock albo Tylor?

Znamienną ewolucję poglądów spowodowała, jak wspomnieliśmy, nowa na historycznej krytyce oparta metoda etnologicznych dociekań. Nic też dziwnego, iż pod koniec swej wspaniałej pracy poświęca uczony autor kilka doskonale ujętych rozdziałów głównym pionierom nowego prądu; to zarazem zwięzły wykład nowej etnologicznej metody. W świetle analizy wiedeńskiego etnologa łatwo jednak dojść do przekonania, iż jakkolwiek w kwestjach

zasadniczych panuje w tym obozie zgoda, mimo to nie brak licznych drugorzędnych różnic, które, jak się nam zdaje, nie pozwalają ogarnąć wszystkich zwolenników nowego kierunku jednym mianem adeptów „der kulturhistorischen Methode”. Nazwa ta charakteryzuje dobrze szkołę kolońską i wiedeńską, ale bez licznych zastrzeżeń nie można nią oznaczać szkoły francuskiej, angielskiej a zwłaszcza amerykańskiej. Z mej strony żałuję, iż ks. Schmidt pominął zupełnie milczeniem osobę uczonego tej miary, co A. de Quatrefages, którego słusznie można uważać jeśli nie za twórcę, to przynajmniej za najwybitniejszego poprzednika przyjętych a przez Graebner'a systematycznie opracowanych zasad nowocześniejszej etnologii.

Pomimo trochę ciężkiego stylu a chwilami braku przejrzystości (nie zapominajmy, iż książka napisana po niemiecku), dzieło ks. Schmidt'a nie ma sobie równego w współczesnej literaturze i na długie lata pozostanie znakomitym instrumentem naukowej pracy. Obszerna a doborowa bibliografia oraz sumiennie opracowane indeksy podnoszą wartość dzieła i ułatwiają niezwykle praktyczną orientację w całości.

Tem niecierpliwiej oczekujemy dalszych, zapowiedzianych przez autora, tomów. Tym razem chodzić będzie już nie o historię i krytykę rozbieżnych poglądów ale o pozytywną odpowiedź na niezmiernie ciekawy problem genezy religii.

Ks. E. Kosibowicz

Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. IV Session. Milan 17—25 Sept. 1925, Paris. Paul Geuthner 1926. — Str. 375 in 8°.

Czwarty to z rzędu tom, zawierający referaty wygłaszane w okresie międzynarodowego „Tygodnia” etnologii religioznawczej. Instytucja ta, zorganizowana, jak wiadomo, przed wojną przez ks. Bouvier S. J. pod protektorem kardynała Mercier, rozwinęła się świetnie w ciągu lat ostatnich, budząc niezwykle zainteresowanie nie tylko wśród katolickich uczonych ale zdobywając sobie uznanie w szerokich kołach etnologów i antropologów wszelkich odcieni i wszelkich wyznań.

I nic dziwnego, gdyż „Tygodniem” kierują osobiście etnolodzy tej miary co ks. W. Schmidt S. V. D. i ks. H. Pinard de la Boullaye S. J., zaś tematy omawiane na posiedzeniach traktuje się w sposób ściśle naukowy, opierając ogólniejsze i teoretyczne wnioski na doborowym materiale etnograficznym, zebranych przez fachowo przeprowadzone ekspedycje.

Wystarczy zaznaczyć, iż na ostatnim posiedzeniu „Tygodnia” w Medjolanie prócz pierwszorzędnych prelegentów z uniwersyteckiego świata, pojawiło się na mównicy kilku wybitnych etnografów, podając ciekawe sprawozdania z swych ostatnich naukowych wypraw. Mam na myśli ks. Gusinde S. V. D. doskonałego znawcę

plemienia Yaganów z Ziemi Ognistej, ks. Schebestę badacza pigmejskich Semangów na Malace, ks. Dubois S. J. fachowcę w kwestiach malgaskich, wreszcie ks. Schumachera Zgr. OO. Białych, który w dalszym ciągu kieruje etnograficzną wyprawą na terenie Ruandy wśród pigmejskich Batwa.

Obszerne sprawozdanie z referatów wygłoszonych na ostatnim posiedzeniu „Tygodnia” podaliśmy już w *Przeglądzie Po-wszecznym* t. 168 (1925) str. 207—226. Obecny tom, starannie opracowany, podaje właśnie streszczenie poszczególnych referatów, łącznie z doborową bibliografią, która może oddać niemałe usługi w pogłębieniu i oryginalnem przemyśleniu poruszonych przez prelegentów tematów. Sumiennie zestawiony przez ks. H. Pinard’a analityczny spis rzeczy ułatwia w wysokim stopniu praktyczną orientację w całości.

Miłą niespodziankę, nawet dla byłych uczestników „Tygodnia”, stanowi dodatek, umieszczony na końcu książki a podający treściwie poglądy ks. Schmidt’a na rozwój i chronologiczne następstwo kół kulturalnych, na które można rozłożyć zbiorową cywilizację ludzkości. Doskonale wykonane mapki ilustrują zwięzły schematyczny tekst. Oczywiście syntetyczna klasyfikacja ks. Schmidt’a może w niejednym punkcie podlegać dyskusji, różni się ona zresztą, i to w niepodrzednych kwestiach, tak od poglądów Graebner’a, jak i amerykańskich etnologów, z nowszej antropologicznej szkoły, tej miary co Radin, Wissler, Goldenweiser i t. d., ale ogłoszenie jasno sprecyzowanego tekstu, w którym wiedeński etnolog streszcza wyniki swych dotychczasowych długoletnich badań, ułatwia z jednej strony orientację w ocenianiu prądów współczesnej etnologii, wyzwolonej z hipnozy skrajnego ewolucjonizmu, z drugiej zaś przygotowuje teren do uzgodnienia zapatrywań drogą prawdziwie naukowej dyskusji.

Ks. E. Kosibowicz.

Ks. E. Kosibowicz T. J.: *Problem ludów pigmejskich*. Etnologiczne studjum. Kraków 1927. Wyd. Księży Jezuitów, str. 250 in 8^o.

Bawił się niegdyś świat klasyczny minjaturowymi karzełkami tajemniczej Afryki, parodjował ich postać na mozaikach i w misternych figurynkach, a komiczne pomysły poetów i artystów Fenicji, Hellady i Rzymu złożyły się na barwną tkaninę pigmejskiej legendy. Średniowiecze i renesans nie zrozumiały jej prawdy, przeszły obok niej obojętnie, zbywając całe zagadnienie sceptycznym uśmiechem. Dopiero naukowe odkrycia z ostatnich lat ubiegłego wieku ośłoniły ciekawe dzieje tych mitycznych rze-komo ludów, a równocześnie postawiły pigmejski problem na porządku dziennym licznych naukowych rozpraw. Kwestja pigmejskich plemion, rozrzuconych dzisiaj na terenie Afryki, południowej Azji i wysp jej przyległych — podzieliła współczesnych antropologów i etnologów na wrogie i namiętne się zwalczające

obozy. Podczas gdy jedni widzą w Pigmejczykach naturalny twór fizycznego zwyrodnienia, inni uznają te szczepy za niedobitki prastarej rasy, niegdyś liczebnej i jednolitej, dzisiaj rozdartej na strzępy wskutek wiekowych migracji. Gruntowne dowody etnologiczne wykazują naukową wartość tej ostatniej tezy, a prehistorja i fakt geograficznego rozmieszczenia pigmejskich plemion potwierdzają wartość tych wywodów. W Pigmejczykach zatem odnajdujemy jedną z najstarszych, jeśli nie najstarszą, a dziś osiągalną rasę ziemskiego globu.

Ale jeśli starożytność plemion pigmejskich nie ulega wątpliwości, to tem donioślejsze znaczenie posiadają wnioski, oparte na obserwacji tych ludów. Wiadomo, iż teoria descendencji, wywodząca ród ludzki od zwierzęcych przodków, spopularyzowała w szerokich warstwach niczem nieuzasadnione twierdzenia, iż człowiek pierwotny żył przez wieki oraz tysiąclecia w zaczarowanym kole prelogizmu oraz zwierzęcych instynktów. Komunizm płciowy zastępował małżeństwo, ateizm lub magja czy animizm stanowiły religję jaskiniowego człowieka. Dopiero w miarę kulturalnego rozwoju pojawia się moralność i wyższe religijne formy. Historia współczesnych nam dzikich plemion, które są najwierniejszą kopją prehistorycznego człowieka, potwierdza ten fakt oczywisty. Tak twierdzi teoria skrajnego rozwoju, uważana w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu za ostatnie słowo wyzwolonej z religijnych uprzedzeń nauki.

Tymczasem rzeczywistość zadaje definitywnie kłam pseudouczonym wymysłom, a kamieniem probierczym wartości wspomnianej teorii są właśnie pigmejskie ludy. Na tle niezmiernie ubogiej a archaicznej kultury stwierdzono wśród wspomnianych ludów wysoką moralność, której ośrodkiem jest oparta na monogamji rodzina. Zaś w miejsce rzekomego ateizmu czy najniższych form religijnych spotykamy wiarę w jedyne najwyższego Boga. Ponieważ zaś stosunki stwierdzone wśród innych najstarszych odrósł gatunku ludzkiego przedstawiają obraz zupełnie analogiczny, przeto pewniki teorii religijnego, za postępem materialnej kultury uwarunkowanego, rozwoju ludzkości okazują się fałszem w świetle prawdziwej nauki.

Stąd pierwszorzędną doniosłość problemu ludów pigmejskich. Stąd także aktualność niniejszej rozprawy, w której autor zestawia obiektywnie, przystępnie i zajmująco wyniki dotychczasowych badań w tej kwestji.

Z natury rzeczy książka ta powinna zainteresować przede wszystkim etnologów i apologetów, ale także każdego wykształconego człowieka, interesującego się współczesnym naukowym ruchem.

Ks. J. K.

Stanisław Lisiecki: *Nauka Platona o prabyćcie duszy*. W zbiorze: „Z historii i literatury”, Kraków 1927, nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, str. 114.

Rozprawka, niezaopatrzona żadnym wstępem, jest zestawieniem najcelniejszych ustępów z pism Platona, dotyczących zagadnienia prabytu czyli uprzedniego istnienia, t. j. preegzystencji dusz, nim pojawiły się w ludzkich ciałach. Autor rozbiera dowody Platona na wyższość pierwiastka życiowego w człowieku ponad materję, za czem przemawia fakt, że dusza lgnie nieodparcie do świata idei — następnie na jej uprzednie istnienie, za którem przemawia przekonanie Platona, iż wszelka nauka jest tylko przypominaniem sobie tego, co już dusza w poprzednim swem bytowaniu niecielesnem oglądała, albo co nabyła w swem poprzednim istnieniu w jakimś ciełe (reinkarnacja). Nauka Platona przedstawiona jest wiernie. W dodanej ocenie dowodów platońskich wykazuje autor ich niedostateczność filozoficzną, sam jednak nie jest wolnym od twierdzeń, na które zgodzić się nie można. Tak np. zbyt obniża zdolność poznawczą naszego rozumu (str. 23—24), dlatego, że niedość odróżnia zagadnienie „jak” się rzecz odbywa, od zagadnienia „czy” się wogóle odbywa. Zanadto trąci tradycjonalizmem to, co pisze na str. 52—53 o dziecku, chowanem pośród zwierząt. Powiedzenie, że dzieci czerpią idee drogą dziedzictwa od starszych, nie rozwiązuje zagadnienia, tylko je przesuwają do tych starszych. Trafnem jest zestawienie stosunku utraty indywidualności przez duszę w wędrówce dusz a przez obywatela w państwie platońskiem (str. 89—90), choć właśnie ta utrata świadomości jednostkowej przemawia bardzo przeciw reinkarnacji. Dziwi w pracy po tylu trzeźwych uwagach dość gorące oświadczenie się autora za wędrówką dusz jako teorią „prawdopodobną” przynajmniej (str. 96), choć przedłożoną „bezprefensjonalnie”, z powołaniem się jednak nawet na ewangelję, niezręcznie wykładaną. Jeśli się już mówiło o mitach pogańskich, dotyczących wędrówki dusz, to należało choć wspomnieć i o tem, że nauka katolicka odrzuca bezwzględnie to zapatrywanie; inaczej przy szerzących się dziś prądach teozoficznych przyczynić się może autor, choćby wbrew swej woli, do dalszego zamieszania pojęć, którego już nie brak wśród inteligencji polskiej. O ile zaś interlokutor Cyncerona z Tuskulane (I, 17) miłego używa zwrotu, że woli trzymać z Platonem, broniącym nieśmiertelności duszy aniżeli z innymi filozofami, przeczącymi tejże, o tyle autor źle robi, przekładając teorię reinkarnacji nad prawdę jednorazowego tylko istnienia na świecie, jakiej uczy Chrystus i Jego Kościół, a także zdrowa filozofja.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Ks. Dr. Jan Stepa: *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*. Lwów, Biblioteka religijna, 1927. Tom. I. Str. 154. Cena 4 zł.

Autor obrał sobie za temat pracy przedmiot bardzo dziś aktualny, mianowicie przejawiający się coraz silniej w różnych szkołach filozoficznych zwrot ku realizmowi. Ogranicza jednak swą rozprawę do prób realistycznych w obozie niemieckich neokantystów, by wykazać ich niedostateczność; wynikiem zaś bezpośrednim tej krytyki usiłowań neokancjańskich będzie głębsze wniknięcie w realizm neoscholastyczny, nawiązujący do filozofii św. Tomasza z Akwinu i nazwany dlatego neotomizmem. Neokantystów, skłaniających się ku realizmowi, dzieli autor na trzy grupy: pierwszą stanowi system Alojzego Riehla, podkreślający rolę czucia czyli postrzegania zmysłowego w naszym stykaniu się z przedmiotami; drugą system szkoły marburskiej (Cohen i Natorp), wysuwający na stanowisko naczelne rolę w poznawaniu świata przedmiotowego; trzecią wreszcie system Külpego, którego poglądy obiecuje omówić autor w następnym tomiku.

Rozprawę czyta się z przyjemnością. Nie jest ona wyczerpująca historycznie, gdyż autorowi zależy raczej na systematycznym ujęciu zagadnienia, atoli przedstawienie obu systemów omawianych jest jasne i trafne, a załączone uwagi krytyczne gruntowne, przyznające to, co jest dobrego w usiłowaniach neokantowskich, a wykazujące spokojnie, czego jeszcze nie rozwiązała, a co może raczej zawikłali. Gdy wyjdzie drugi tomik, będzie można lepiej ocenić wartość rozprawy, która na swem przepołowieniu niestety nie zyskała. Zadziwia, że autor przytacza Überwega w wydaniu z r. 1916, skoro opracowanie IV tomu (a właśnie o ten chodzi) wyszło „völlig neubearbeitet“ w 1923 r. Cohen umarł w 1918 r. (sfr. 84). Nie wiem też, dlaczego pisano zawsze: Newton zamiast Newton (sfr. 90, 119). Zdaje się niedość uwzględniona przedmiotowość prawd idealnych, bo dla autora poznanie przedmiotowe (realizm) pokrywa się z poznaniem przedmiotów „zewnętrznych“, jednostkowych, pod zmysły podpadających, a to byłoby chyba obciążeniem problemu, którego ta właśnie część ma w nowoczesnych dążnościach do realizmu szczególne znaczenie (filozofia wartości i szkoła Husserla).

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Pamiętniki Pawła Popiela (1807—1892). Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927, str. 253.

Paweł Popiel, urodzony 1807 r., wyrósł w atmosferze Wielkiego Sejmu i ówczesnych ludzi spotykał jako młody chłopiec w domu rodzicielskim i w Warszawie i w Paryżu, dokąd posłał go ojciec na studia wyższe w r. 1823. Stosunki znanej w kraju rodziny ułatwiły mu poznanie najwybitniejszych osób, nadto bystry umysł młodego człowieka sprawia, że wszystkimi ruchami

społecznymi i politycznymi się interesuje. Więc nietylko jest w Paryżu świadkiem szamotania się rojalizmu z liberalizmem i rewolucją, ale nawet do Anglii zagląda, gdzie go Wellington przyjmuje na bankiecie (na którym cała zastawa srebrna i złota a nawet obrus jest pokryty widokami bitw napoleońskich. „Zastawa ta nic mnie nie kosztowała — mówi Wellington, bo darem jest monarchów i krajów!”)

W r. 1826 wstępuje do Komisji Oświecenia w Warszawie, i tu znowu spotyka się z późniejszymi działaczami powstaniowymi. Kaliszan dość ostro ocenia Pópiel: „to wierne odbicie francuskich liberałów, ale negacyjne tylko umieli zajmować stanowisko — stanowisko wystarczające dla miłości własnej, a dla kraju szkodliwe”.

W powstaniu 1830 r. brał udział jako żołnierz i jako tłumacz-sekretarz przy ministrze spraw zagranicznych; stąd widział dobrze wszystkie te intrygi, jakie były przyczyną upadku powstania. Tutaj znowu odkrywa nam parę takich szczegółów, jak np. że Dembiński zdecydował się nawet na dyktaturę swą, aby ująć w karby lewicę, która za wszelką cenę chciała wziąć inicjatywę w swe ręce, ale w ostatniej chwili, gdy gotowano zamach stanu, cofnął się i dzięki temu rozkład w armii doprowadził do przedczej kapitulacji Warszawy. A gdyby jeszcze dwa dni się trzymała, bylibyśmy uratowani, bo w dwa dni po upadku zjawił się wysłannik cesarski pułk. Caboga, z bardzo decydującymi pełnomocnictwami. Austrija widząc, iż naród długi czas daje rękojmię ładu — początkowo bardzo pesymistycznie patrzała Austrija na powstanie — spostrzegła wreszcie, że to była chwila stanowcza do powstrzymania potęgi Rosji, w której zawsze miała groźnego i sprzymierzeńca i sąsiada.

Po powstaniu Pópiel bierze się tem gorliwiej do pracy społecznej i politycznej. Bardzo żywo zajmują go sprawy Kościoła w Królestwie, po części i dlatego że brat jego Wincenty (późniejszy arcybiskup Warszawski) był już biskupem, a zwłaszcza dlatego, że był sam gorliwym katolickim publicystą. Raz poraz chwyta za pióro i pisze we formie listów otwartych (np. do ks. Czerkaskiego) czy memoriałów (np. do trzech dworów w sprawie uniwersytetu Jagiellońskiego, do cesarza Franciszka Józefa i i.), bo mieszkając niedaleko Krakowa interesuje się nie tylko sprawami Królestwa ale i Galicji. Smutny rok 1846 i rzeź galicyjska nie ma dość słów potępienia w ustach Pópiela, tak jak i lekkomyślność emisariuszy, którzy chcieli podnieść powstanie. Widząc brak podstaw moralnych w życiu politycznym, zakłada *Czas* w roku 1848, pragnąc, by ten dziennik szerzył zdrowe zasady publicznego życia. Przez ten dziennik zaczął wywierać coraz większy wpływ na społeczeństwo.

Następne dziesięciolecie przemian politycznych w Austrii jest bardzo dokładnie przedstawione.

Zarzuca się Popielowi, że był niechętny powstaniu 1863 r. Z pamiętników jednak widać co innego: w pierwszych dniach powstania sam się ofiarował jechać do Paryża, by u znajomego sobie Walewskiego zbadać sytuację. „Niepodobna, byśmy uznawali nad Wisłą tych, z którymi walczymy tu nad Sekwaną... starajcie się, aby ludzie porządku mieli w nim udział i kierunek“... A na zapytanie konkretne Popiela „czego możemy się spodziewać?“ odpowiedział ów wszechwładny minister: „Królestwa z konstytucją r. 1815, z ujściem do morza!“ Stąd akces do powstania — niestety, gdy w Krakowie formował się komitet prawicowy, lewicowy wziął inicjatywę w swe ręce. Tajny rozkaz i skrytość tak często wówczas praktykowane nie dawały Francji dowodów praworządności u nas, a Bismarck też już działał...

W ruchu literackim brał Popiel czynny udział, a nawet znał osobiście pisarzy najwybitniejszych, począwszy od uczestników piątkowych obiadów w Warszawie, t. j. Niemcewicza, Osińskiego, a skończywszy na Dupanloup i Stanisławie Tarnowskim. U siebie w Ruszcy przechowywał tysiącami tomy paryskich wydań naszych poetów, sprowadzane w sekrecie przed cenzurą do kraju przez bankiera krakowskiego Bochenka — a z jakim uczuciem czytano takiego Pana Tadeusza: „na wsiadaniu dano mi egzemplarz Pana Tadeusza. Ledwie wysiadłszy z żoną zaczynamy czytać. Herbata wystygła, o wieczery zapomniano, a my zalewamy się łzami i dokończyć nie możemy pierwszej księgi... Przyszłe pokolenia będą Tadeusza czytać, będą go oceniać — zrozumieć i użyć tylko nasze potrafi go w pełni“.

Nietylko w życiu politycznem Królestwa bierze żywy udział, ale i w Krakowie i Galicji uprawia czynną politykę; zajmuje się też nadzwyczaj pilnie sprawami Kościoła w Polsce, jeździ nawet osobno do Rzymu w celu przedstawienia Piusowi IX stosunków kościelnych pod rządami rosyjskimi.

Oto mniej więcej powierzchownie zebrana treść pamiętników. Bije z nich przedewszystkiem uczucie bezinteresownego patrioty a gorącego katolika. „Stronnictwo katolickie nie powinno być nigdy rządowem, Kościół stoi ponad rządami i dynastjami: wszystkie jeśli prawe, uznaje, jeśli dobre, uświęca... na właściwych zasadach spocznie dopiero społeczeństwo, kiedy władza współdziałać będzie z Kościołem, bo jak otrzymać plony kiedy jeden zrywa to, co drugi zasiał“?

Pamiętnik pełen takich, krótko rzuconych refleksyj, świadczy o wytrawnym sądzie autora i o świeżości jego umysłu, bo mimo to, opowiadanie toczy się zawsze swobodnie, barwnie — i chociaż Pamiętniki te pisane były tylko dla własnych dzieci, jednak spraw czysto rodzinnych bardzo tam niewiele — najkonieczniejsze tylko; nawet o bracie swym arcybiskupie warszawskim pisze dość mało, ale dają pamiętniki te pogląd na sprawy całej ówczesnej Europy, dorzucając nieraz ciekawe szczegóły, co

czyni je bardzo cennym materiałem dla każdego badacza wieku XIX.

Wartość Pamiętników zwiększają bardzo annexy, zawierające: Memorjał w obronie uniwersytetu Jagiellońskiego (r. 1823), Protokoły narad obywateli w sprawie zniesienia pańszczyzn 1848 r., Audjencja u kard. Antonellego i u Ojca św. r. 1862, Broszura o Czerkaskim (rzadki druk 1866 r.), która spowodowała jego usunięcie, Uwagi nad Kościołem w Polsce (r. 1881) oraz kilka memorjałów do cesarza Austrii (r. 1852, 1885). Węć dokumenty dotąd nieznanne.

Uznanie należy się Rodzinie Popielów, że to archiwum prywatnych i publicznych przeżyć swego Nestora, przekazali publicznej użyteczności.

Ks. K. Konopka.

Prof. Adam Wrzosek: Uniwersytet poznański w pierwszych latach swego istnienia. Poznań 1925, str. 720 in 8.

— Skład Uniwersytetu w r. 1926/7, Poznań 1927 str. 70.

Na żądanie senatu uniwersyteckiego, aby wydać kronikę uczelni poznańskiej, podjął się tej pracy prof. dr. Wrzosek. Jest to właściwie szereg sprawozdań, które dają pogląd, ile to kosztowało założenie tej uczelni i jak wielkie zasługi w tem położył sam pierwszy jej rektor, Heljodor Świącicki. Jest to więc księga pamiątkowa i pomnik działalności pierwszego poznańskiego rektora. Ale mamy w książce także szkic całej historii uniwersytetu. Zaczątkiem jego była ona szkoła Lubrańskiego, założona w XVI stuleciu. Niestety akademją jej być nie pozwoliła Alma Mater Jagiellonica zazdrośna o swe prerogatywy. Jezuici też kusili się założyć akademję, pozwolono ją nazwać tylko szkołą, chociaż w tej szkole po raz pierwszy w Polsce a bodaj czy nie w Europie, urządzali Jezuici jakby powszechnie wykłady uniwersyteckie z zakresu fizyki i astronomji. Ale mimo to Komisja Edukacji Narodowej kazała szkołę tę zamknąć — instrumenta zabrano do Warszawy i Krakowa.

Do rozbiorze Polski zaraz na pierwszym sejmie pruskiego zaboru, w r. 1827 dopominano się o uniwersytet, do końca wielkiej wojny trwały te wołania bezskutecznie, dławione przez rząd niemiecki.

Tow. Przyj. Nauk oraz liczne jednostki podtrzymywały ten ruch, ostatecznie też prezes Tow. Przyj. Nauk, Świącicki, oraz M. Sobeski, J. Kostrzewski i ks. Kozierowski, zabrali się do utworzenia uniwersytetu, z prawdziwie wielkopolską energją. Jak widać z ostatniego programu (VIII) uniwersytetu, uczelnia ta ma wydziały prawno-ekonomiczny, lekarski, humanistyczny, matem.-przyrodniczy, rolniczo-leśny, z doskonałym obsadzonym studjum wychowania fizycznego, farmaceutyką, z przeszło 100 zakładami naukowymi i pracowniami, obserwatorjum astr., fermami, drukarnią i biblio-

teką — dodajmy z tak wspaniałem pomieszczeniem dla książek, jakiego szukać w Polsce.

Ks. K. Konopka.

Chwalewik Edward: *Zbiory polskie... w ojczyźnie i na obczyźnie*. Tomy I i II, str. 490 i 559. Warszawa, 1926, wyd. J. Mortkowicza.

Pierwsze wydanie dzieła ukazało się w r. 1916, gdy autor w obawie, by szerząca się wojna nie zniszczyła wszystkich zabytków polskich, postanowił je — o ile można, zarejestrować, apelując przytem do właścicieli wszelkich zbiorów, aby sami go informowali o swych zbiorach.

Niestety, wezwanie to było bez skutku prawie i nawet na listowne wezwania wiele osób nie raczyło odpowiedzieć. Dzięki jednak głównie osobistemu poszukiwaniu, zebrał autor jeszcze więcej wiadomości o polskich zbiorach i ułożył je we formie alfabetycznego spisu tych miejscowości, gdzie zabytki jakiegś ważniejsze się znajdują, czy w kraju czy zagranicą. Celem dzieła jest dać i zagranicy i samym sobie dowód najoczywistszy, jak daleko promieniowała nasza kultura i jakie jej zabytki się znajdują. Specjalną uwagę poświęca zabytkom, zabranym nam przez obce państwa i jakimi drogami tam się dostały, czy w wiekach poprzednich czy w ostatniej wojnie, aby sobie społeczeństwo zdało sprawę, jak ważną jest rewindykacja tych zabytków i jak wielkim my naprawdę narodem byliśmy na polu nauki i sztuki.

Praca to ogromnie żmudna — a jak miła dla nas Polaków i potrzebna dowodem choćby tylko fakt, że pierwsze wydanie rozeszło się w ciągu jednego roku. Służyć ona może nie jednemu do zrobienia „odkrycia“, co się w najbliższej okolicy znajduje z pośród cennych zabytków czy historii, literatury czy sztuki. Wszystkie też zagraniczne nowe zbiory są tutaj uwzględnione.

Autorowi należy się wdzięczność za te namacalne dowody polskości pokrzepiające ducha i zachęciłyby tylko trzeba wszystkich, by zawiadomili go o zabytkach polskich jakie posiadają, by w następnym wydaniu jeszcze więcej, wszystkie już zabytki polskie były zinwentaryzowane. Ale też może wskazaniemby było dać na końcu jaki indeks, może osób, który ułatwiłby poszukiwania w tym dziele, które jest podręcznikiem niezbędnym dla każdego pracującego naukowo na niwie polskiej.

Ks. K. Konopka.

Casimir Smogorzewski: *La Pologne restaurée*. Paris, Gebethner i Wolff, 1927, str. 360.

Wydanie tej książki należy poczytać i autorowi i firmie Gebethnera i Wolffa za czyn wysoce patriotyczny. Dotąd bowiem nie było książki, któraby o nowej Polsce pouczała tak spokojnie, tak

zwięźle, a tak wyczerpująco. Dwie zalety książki jeszcze podnieść trzeba. Po pierwsze, autor odbudowania Polski nie zapisuje na wyłączny beneficjusz tej czy innej politycznej partii i orjentacji, ale z rzadką bezstronnością przyznaje wszystkim tę dozę wysiłków, jaką w wielkie dzieło odbudowy Ojczyzny wniosły, nikomu nie odmawiając czystych pobudek i uczuć narodowych. Powtórę, tarcia wewnętrzne między stronnictwami w Polsce raczej nieco retuszuje, niż wyolbrzymia — a tak winniśmy pisać, gdy się zwracamy do obcych.

Książka jest tak bogato udokumentowana, że może nam samym służyć za dobre podręczne źródło do historii naszej polityki poodrodzeniowej. Nie jest wszakże wolna od pewnych braków i usterek: Tak, naprzykład, w rozdziale o stosunkach Polski z sąsiadami pominięta została zupełnie Łotwa, a przecież Polska odegrała tak dużą rolę w dziele utrwalenia niepodległości tego kraju. Stosunek Polski do Ukraińców w Galicji przedstawiony może zbyt optymistycznie (str. 168); co do Litwy, to należało rozróżnić wyraźnie między Litwą etnograficzną a historyczną, która weszła w Unję z Polską w r. 1386 (str. 170). W rozdziale „Polska i kościoły” bałamutnie nieco opowiedziana sprawa wskrzeszenia obrządku wschodniego na kresach; szczególnie niepotrzebnie autor tak silnie akcentuje różnicę między „unją” a „obrz. wschodnio-słowiańskim”, różnic bowiem zasadniczych niema, tylko czysto drugorzędne i może chwilowe, jak jedność jurysdykcji biskupiej. Przynajmniej przedwczesną jest wiadomość o następcy kard. Lauri’ego na stanowisku nuncjusza apostolskiego w Warszawie (str. 190), a nieprawdziwą — że O. Neveu został następcą arcybiskupa Roppa (str. 197). O Marjawitach i Kościele narodowym wiadomości zbyt sumaryczne i nieściśle; np. Marjawici mają nie jednego biskupa, lecz kilku i wyznawców nie kilka, ale niesfety kilkadziesiąt jeszcze tysięcy. Te i tym podobne niedokładności nie są tego rodzaju, by obniżały zasadniczą wartość książki.

Książka opatrzona jest w 19 mapek historycznych i 22 portretów najwybitniejszych ludzi w Polsce.

Ks. J. Urban.

Ks. Antoni Szlagowski: *Mowy narodowe*. Nakł. Księgarni św. Wojciecha.

Ks. Nikodem Cieszyński: *Zbiór kazań przygodnych*. Nakł. autora, Poznań.

Mowy ks. prof. Szlagowskiego stanowią sporą wiązanekę, bo w liczbie 60. Wszystkie ważniejsze uroczystości narodowo-religijne stolicy, poczynawszy od r. 1917, znajdują w nich swoje odbicie. Są mowy nawskróś oryginalne, np. na rozpoczęcie Tygodnia lotniczego, gdzie mówca z cytowanego „Ascensor coeli” (Powt. Pr. 33, 26) przechodzi do „Volator coeli”, Lotnika niebieskiego-

Boga i jego obrazu-człowieka, który mocą swego geniuszu wzbił się w przestworza i siłą swej woli żywioły kietza.

Są w tym zbiorze i mowy oryginalne z tego, że choć są wypowiedziane w kościele, nie zawierają ani jednego momentu religijnego, choćby w takim ogólnym pojęciu: Bóg, np. mowa podczas nabożeństwa z powodu odsłonięcia pomnika Fryderyka Chopina.

Są mowy prześliczne, rzewnym liryzmem przepojone, np. mowa nad zwłokami ś. p. arcybp. J. Cieplaka, w której litery zdają się układać nie tylko w słowa, ale w żywy, tchnący słodyczą i dostojnością obraz Męczennika za wiarę.

Są mowy wstrząsające grozą, pełne wspaniałych antytez, jak ponura noc i jasność błyskawicy, np. w drugą rocznicę rzezi ułanów w Krakowie.

I kiedy się czyta te mowy, nie ma się tych wrażeń, z jakich, we wstępie do swych kazań przygodnych, wypowiada się ks. Nikodem Cieszyński, rozwodząc się jęklonie nad współczesną posuchą literacką w kaznodziejstwie, osobliwie gdy chodzi o dział kazań przygodnych.

Niepotrzebnie również czcigodny autor protestuje przeciw zapożyczaniu się, bo jeśli chodzi o wydawnictwo, nikt nie będzie wydawał kazań odpisanych jako swoje; a jeśli chodzi o mówienie, toć sam autor puszcza w świat swój zbiór, szczerze mówiąc, żeby służył za podpórkę Braciom Kapłanom, którzy albo nie mają czasu na własny układ, albo nie wiedzą, jak się w danej okazji do takiej mowy zabrać.

Zbiór kazań ks. Cieszyńskiego nosi właściwy tytuł: „Wszystkiem dla wszystkich stałem się”. Jest to zbiór mów pogrzebowych, na poświęcenie kościoła, domu katolickiego, chorągwi, z okazji rozmaitych zjazdów. Żeby szczerze powiedzieć to, co się myśli, trzeba wyznać, że tam, gdzie autor operuje materiałem pozytywnym, naucza, np. czego nas uczą obrządki poświęcenia kościoła, dom katolicki ogniskiem pracy społecznej, stanowisko kapłana w społeczeństwie i t. d. te ustępy, czy całe kazania, czyta się z wielką satysfakcją i zbiera się z nich obfity materiał do własnych przemówień; ale gdzie kaznodzieja ulega pokusie poezji, tam wpada często w barokowe przesady. Żyjemy w wieku, który dąży do najprostszego wypowiadania swych myśli.

Ks. J. Godaczewski.

Ks. biskup Zygmunt Łoziński: *Rozważania majowe dla duchowieństwa*. Nakł. Księgarni św. Wojciecha, str. 324.

Książka ta zasługuje na polecenie nie tylko dla zewnętrznej powagi, iż wyszła z pod pióra biskupa, znanego już skądinąd na polu piśmiennictwa ze wspaniałej rozprawy o miłości ojczyzny; nie tylko z tego tytułu, że w literaturze ascetycznej polskiej brak

tęgo rodzaju okazów, jak rozmyślania przeznaczone wyłącznie dla kapłanów — ale także dla swych wysokich, wewnętrznych wartości.

Dostojny Autor oparł swe rozmyślania na życiu Najśw. Panny, na Jej tytułach, na Jej stosunku do Osób Trójcy św. i do ludzi. Wszystkie dotychczas znane i obrabiane tematy marjologiczne w swej najgłębszej treści i ujęciu weszły w te rozważania. Lecz nie to jeszcze stanowi tej książki największą zaletę. Tytułem do tej chluby jest to, że Autor jej wniknął głęboko w psychikę kapłańską, zaobserwował poruszenia duszy kapłańskiej w rozmaitych momentach życia i tę duszę stara się napęlić prawdą Bożą, tak wybitnie przejawiającą się w życiu N. M. Panny. To stanowi nowość książki nie co do czasu, ale co do treści.

Książka pomyślana jest rzeczywiście ściśle jako rozmyślania, ujęta bowiem w krótkie, ale przelewające się treścią punkta.

Ks. J. Godaczewski.

Fr. W. Foerster: *Chrystus a życie ludzkie*. Przełożył Józef Mirski. Nakł. Gebethnera i Wolffa.

Autor jest głęboko przekonany, że ocalenie ludzkości nastąpić może jedynie przez rozbudzanie małych, zwolna rozrastających się grup, które poczną myśleć, mówić i żyć z głębi zupełnie nowego stanu duszy, przejętej nauką i zapatrywaniami Chrystusa. W poszczególnych rozdziałach wykazuje, w jaki sposób chrześcijańskie idee stosować do nowoczesnego dnia powszedniego i jego najbardziej palących zagadnień. Nie tłumaczy i nie wyjaśnia dogmatów chrześcijańskich na sposób katolickich szkół teologicznych, ale wiąże wprost dogmat z życiem, przedstawiając jego doniosłe znaczenie. Sposób, w jaki to czyni, jest bardzo przystępny i miły zapomocą dialogu lub opowiadania, z którego wysnuwa następnie refleksje. Oczywiście, jako protestant, nie wspomina o tym najwłaśniejszym czynniku przerobienia duszy człowieka przez łaski sakramentalne, jakie daje spowiedź i Komunia św.

Tłumaczenie na język polski staranne i piękne. Książka ta odda zapewne wielką przysługę duszpasterstwu, zwłaszcza po większych miastach.

Ks. J. Godaczewski.

Ludovicus Lercher S. J.: *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum*. Vol. I: De vera religione, De Ecclesia Christi, De Traditione et Scriptura. Innsbruck, Fel. Rauch, 1927, str. 658.

Słynny fakultet teologiczny w Innsbrucku zasila zawsze bardzo wydawnie świat katolicki znakomitemi dziełami w zakresie nauki kościelnej, a zwłaszcza dogmatyki katolickiej.

Mamy przed sobą nowe dzieło prof. Ludwika Lerchera T. J., obejmujące pierwszą część cyklu wykładów dogmatycznych, tak zwaną apologetyczną. Przedmiot zawsze niezmiennie doniosły,

w dzisiejszych czasach więcej jeszcze posiada aktualności, gdy przeciwnicy Kościoła nie tyle powstają przeciw pojedynczym dogmatom wiary, ile raczej wprost odrzucają wszelkie objawienie i wszelką nadprzyrodzoność, a tem samem i cały ustrój Kościoła. Zadaniem więc autora jest na podstawie dowodów zaczerpniętych z dziedziny zdrowej filozofji, historii i krytyki, wykazać najpierw zgodność z rozumem, możliwość i fakt Objawienia, a następnie już na podstawie tych danych podać naukę o środkach czy narzędziach, które Bóg ustanowił dla przechowania nieskażonej prawdy po wszystkie czasy, więc o Kościele Chrystusowym w Piśmie św. i Tradycji. Przedmiot również nienowy, ale jak żaden inny dział nauk dogmatycznych, wymagający ustawicznego liczenia i wczuwania w nowe prądy i pomysły z dnia na dzień się mnożące, które wszystkie, nieraz pod osłoną prawowierności, paczą jednak prawdę bożą.

Autor znakomicie spełnia to zadanie. Prawda głęboko ujęta i jasno przedstawiona, szeroko uwzględniona zasada: *in necessariis unitas, in dubiis libertas*, argumentacja w szczegółach silna, a bardzo przystępna, stanowią wielkie zalety iego dzieła. Nawet w kwestjach, które i dla uczonych katolickich stanowią dozwolony przedmiot dyskusji, jak np. o nazwie biskupów i kapłanów w pierwszych czasach chrześcijaństwa, o jednym czy dwóch podmiotach bezpośrednich nieomyłności kościelnej, gdy autor wypowiada swe zdanie, czyni to i dowodzi w sposób taki, że każdy, czy godzi się na pogląd autora, czy też odmiennego się trzyma, argumentację jego w każdym razie jasno zrozumie, a przez to i siłę obiektywną dowodów łatwo ocenić może.

Stąd śmiało polecić możemy to dzieło nie tylko szkołom teologicznym, dla których jest przeznaczone, ale też wszystkim kapłanom, oraz tym, dla których język łaciński nie przedstawia trudności.

Ks. S. K.

Benedikt Baur O. S. B.: *Beseligende Beicht. Belehrungen, Betrachtungen u. Gebete für den öfteren Empfang des hl. Bussakramentes*. 2 verbesserte Auflage. Herder, Freiburg i. Br. 1927, str. 260, 16^o.

Kosztownych a mocnych lekarstw umiejętnie trzeba używać, wtedy wzmocnią nadwątlone zdrowie i uradują nas jego siłą, inaczej jeszcze bardziej pogłębią.

Eucharystję i spowiedź często i słusznie zwiemy najmocniejszym lekarstwem na duszne choroby. Że zaś kosztowne to lekarstwa, świadczy o tem Przenajdroższa Krew, bo za jej cenę zostały dla nas nabyte. Odkąd Pius X wezwał wiernych, wszystkich bez wyjątku, by się do nich ochotnie i często garnęli, powstał równocześnie prawie szereg książek pouczających, jak należy tę kosztowną a mocną lekarstwa brać w swoją duszę, by w niej życie nadprzyrodzone spotęgowały, by nam dały odczuć jego szczę-

ście i radość. To też słusznie zatytułował O. Baur swój spowiedniczy modlitewnik „Beseligende Beicht“ — uszczęśliwiająca, błogość niosąca spowiedzią. Przyniesie bowiem każdemu to lekarstwo, gorzkie wprowadzie nieco, owe zbawienne skutki, jeśli je często przyjmować będzie wedle mądrych wskazówek autora, opartych na teologii i bogatym doświadczeniu, a żądających stałej i systematycznej współpracy z łaską sakramentalną. J. A.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1927:

Roman Dyboski: *William Shakespeare*. Str. 352.

Michał Janik: *Juliusz Słowacki. 1809—1849. Próba syntezy*. Str. 110.

Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.

— *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*. Tom XXXI. Nr. 4. Kwiecień 1927.

— *Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres* Nr. 8 B. Octobre 1926.

Nakładem „Księgarni Polskiej“ Tow. Polskiej Macierzy Szkolnej. 1927.

E. Zorjan: *Bohaterskie boje*. Opowiadanie hist. z czasów króla Jana III. wyd. IV. Str. 64.

Franciszka Gensówna: *Dobra Matka*. Spostrzeżenia i rady przy wychowaniu dźwiaty na chwałę Bożą i przyszłych obywateli kraju. Wyd. III. Str. 48.

Zofja Kowerska: *Za wiarę*. Prawdziwe zdarzenie z życia Unitów. Wyd. V. Str. 48.

Felicja Popławska: *Dwie mogiły*. Powieść dla starszej młodzieży. Wyd. II. Z 4 ilustr. A. Gawińskiego. Str. 168.

Nakładem Gebethnera i Wolffa. Warszawa, 1927.

Władysław Orkan: *Listy ze wsi*. Tom II. Str. 188.

Stanisław Szpotański: *Przysięga*. Powieść. Str. 233.

Zygmunt Kisielewski: *Poranek*. Powieść. Str. 186.

Nakładem różnych.

Ks. Dr. Józef Zdanowski: *Seminarjum duchowne w Kielcach*. Szkic historyczny w dwusetną rocznicę założenia. Nakładem Seminarjum duchownego. Kielce, 1927. Str. 63.

Alojzy Jirasek: *Historja filozofów*. Powieść. Przekład autoryzowany z wyd. X. Nakł. Księgarni F. Hoesicka. Warszawa, 1927. Str. 216.

B. Rzepecki: *Komisja ankietowa*. Badania warunków i kosztów produkcji oraz wymiany. Nakł. Komisji Ankietowej badania warunków i kosztów produkcji oraz wymiany. Warszawa, 1927. Str. 102.

Stefan Papée: *Misterja balladowe Emila Zegadłowicza*. Drukarnia Poznańska. Tow. Akc. Poznań, 1927. Str. 48.

M. Brensztejn i J. Otrębski: *Dajny litewskie zapisane przez A. Mickiewicza*. Rozpraw i materiałów Tow. Przyjaciół Nauk w Wilnie. Tom I. Zeszyt 4. Nakł. tegoż Tow. Wilno, 1927. Str. 24.

Ks. J. Berthier: *Dziewica chrześcijańska w szkole świętych*. Z franc. przełożyła J. Bobrownicka. Nakł. X. X. Misjonarzy św. Rodziny. Górka-Klasztorna, 1926. Str. 300.

— *Książka dla wszystkich*. Z francuskiego przez hr. M. Łoś. Nakł. X. X. Misjonarzy św. Rodziny. 1926. Str. 378.

- Jerzy Lewandowicz: O zespolenie chrześcijańskich Związków zawodowych w Polsce. Sprawozdanie ze Zjazdu Chrz. Zw. Zaw. w Katowicach dnia 6 lutego 1927 r. Nakładem Zjednoczenia Chrz. Związ. Zaw. w Katowicach, 1927. Str. 42.
- Gaston Tessier: Les Catholiques et la paix. „Editions Spes”. Paris, 1927. Str. 148.
- Jan Mieczysławski: Pochwała lutni. Nakł. „Fali”. Kraków, 1927. Str. 62.
- Stan. Ignacy Witkiewicz: Tumor Mózgowicz. Dramat w 3 aktach. Nakładem „Fali”. Kraków. Str. 90.
- Na obczyźnie i u siebie. Z przeżyć jednej szkoły. Nakł. Koła opieki rodzicielskiej przy gimnazjum Kazimierza Kulwiecia. Warszawa. Str. 152 w wielkiej 8-ce.

Nadesłano do redakcji naszej następujące sprostowanie:

Z powodu recenzyj Ks. Konopki.

W *Przeglądzie Powszechnym* (1926 r. wrzesień) ks. K. Konopka T. J. poświęcił kilka uwag pracy mojej p. t. „Biblioteka Seminarjum Duchownego w Lublinie i biblioteki klasztorne w diecezjach lubelskiej i podlaskiej”. Nieścisłości i błędy, jakie się wkrały do recenzji, można było uważać za rezultat pośpiechu w czytaniu książki, świeżo wyszłej z pod prasy, dlatego też pominąłem je milczeniem. Ponieważ jednak po kilku miesiącach na łamach *Ateneum Kapłańskiego* (1927 r. luty, str. 201—202) ks. Konopka bez zmian prawie powtórzył swoje uwagi krytyczne, ze względu na informowanie czytelników, wskazaniem może będzie niektóre niedokładności sprostować.

1. Nie „kilkaset”, jak pisze ks. Konopka, ale kilkadziesiąt, jak wyliczyłem w pracy mojej (str. 11), było klasztorów rzymsko-katolickich na terenie diecezji lubelskiej i podlaskiej.

2. Ks. Konopka podkreśla zasługi kanoników dla bibliotek, moją zaś intencją było zadokumentować obcowanie z książką, pietyzm dla niej i przyczynianie się tem samem do rozwoju bibliotek duchowieństwa — od bractwa zakonnego i wikarego do prowincjała i biskupa — o ile tylko z takim faktem się spotkałem.

3. Historję bibliotek chełmskich — reformackiej i pijarskiej — przedstawiłem dostatecznie. Mógłbym zaś obecnie dodać, że niedawno toczyła się sprawa, komu one mają przypaść w udziale, wobec tego, że biskup lubelski, uniwersytet lwowski i biblioteka im. H. Łopacińskiego w Lublinie czyniły o pozyskanie ich starania. Ostatecznie M. W. i O. P. zdecydowało przyłączyć je do ksiąznicy im. H. Łopacińskiego.

4. Przepis u jezuitów pozwalający na sprzedaż książek „niepożytecznych”, o którym ks. Konopka wątpi, znajduje się w „Institutum Societatis Iesu”, Florentiae 1893 t. III, str. 146.

5. W sprawie exlibrisu, pukającego do furty klasztornej, nie wiem naprawdę, o co chodzi. Możeby Sz. Recenzent zapoznał się uważnie z mojem w tym względzie twierdzeniem (str. XI).

6. Niezasłużone i bezpodstawne jest współczucie dla mnie z racji, jakobym pisał bez Estreichera (*Przegl. Pow.*) — bez dzieł bibliograficznych (*Ateneum*), ks. Konopka powołuje się przytem na str. XII—XIII

wstępu mojej książki. Proszę tam zajrzeć; cytowane miejsce tak się przedstawia: „O Panzerze, Hainie, Copingerze, Pellechet, Proktorze, Collijnie nie można było marzyć w Lublinie. Tem proszę tłumaczyć, że opisy inkunabułów nie są wykonane całkowicie według wymagań dzisiejszych“. O korzystaniu zaś z Estreichera można się przekonać z wielu stron mojej pracy choćby na podstawie indeksu. Podkreślić też muszę, że książka moja pomimo pochwał Szan. Recenzenta bez korzystania z Estreichera straciłaby wiele na wartości.

7. Omyłki druku za wyjątkiem „meditatores“ — wyraz powtórzony za katalogiem — słusznie wytknięte. Niestety, pomimo starań, by nie było ani jednego, jest ich więcej, niż nawet zauważył Szan. Recenzent.

W zakończeniu muszę zaznaczyć, że nieścisłości wymienione nie zmniejszają ani na odrobinę dobrej woli, z jaką ks. Konopka dwa razy zwrócił uwagę czytelników na książkę, treścią swoją tak mało budzącą zainteresowania pośród duchowieństwa, za co też autor jest mu serdecznie wdzięczny.

Ks. Dr. L. Zaleski.



Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Czerwcowe konsystorze papieskie. Co one dały Polsce? — Szkodliwe nurty w diecezji ruskiej przemyskiej. Uznanie Stolicy św. dla ks. biskupa Kocyłowskiego. — „Dawideuszki“ francuskie.

W celu uzupełnienia kardynalskiego kolegium i obsadzenia wakujących stolic biskupich odbyły się świeżo zwyczajne konsystorze papieskie: tajny 20 czerwca i publiczny 23 tegoż miesiąca. Na tajnym konsystorzu papież wygłasza zawsze do zebranych kardynałów dłuższą alokucję, dającą ogólny pogląd na stan spraw kościelnych w różnych krajach i częstokroć streszczającą program polityki kościelnej na najbliższą przyszłość. W tegorocznej alokucji, poczynającej się od słów *Amplissimum Conlegium vestrum*, po wspomnieniu odbytego 300-letniego jubileuszu kolegium Propagandy, z którego wyszło tylu głosicieli Ewangelii na cały świat, omawia Ojciec św. zdarzenia i prądy, sprawiające religii katolickiej i Kościołowi wiele szkód i spustoszeń. Są to wojna domowa w Chinach, prześladowanie religii w Meksyku i nieposłuszeństwo wielu zwolenników *Action française* wskazaniom i zakazom Stolicy Apostolskiej.

W Chinach oplakuje ruinę wielu stacyj misyjnych i katolickich przytułków, wywłaszczenie i podpalanie ich budynków, owszem zabójstwa misjonarzy, wskazując zarazem na dalsze źródło tych nieszczęść — przyniesiony z zewnątrz posiew doktryn wywrotowych.

Z tegoż samego źródła — doktryn przewrotnych, przed których zarazą społeczeństwa i rządy nie umieją się bronić — pochodzą cierpienia katolików meksykańskich, wystawionych na najokrutniejsze prześladowania za obronę wolności religii. Ojciec św. ponawia wypowiedziane już nieraz uznanie dla biskupów tego nieszczęśliwego kraju, dziś już

przeważnie znajdujących się na wygnaniu, dla złączonych ze swymi pasterzami wiernością i solidarnością katolików; chwali wreszcie katolików krajów cywilizowanych, którzy cierpiącym za wiarę braciom okazują współczucie i podziw, a zwłaszcza biskupów Stanów Zjednoczonych, którzy istotny stan rzeczy w Meksyku przed światem wyświetili i prześladowanym pomoc i pociechę niosą.

W sprawie *Action française* chwali papież powolność tych katolików, zwłaszcza z pośród młodzieży, którzy dyrektywom Kościoła poddali się, a boleje nad tymi zaślepionymi, co dotąd w nieposłuszeństwie trwają. Odpiera wybieg tych, którzy wciąż jeszcze twierdzą, że papież, potępiając szkołę *Action française*, był źle poinformowany lub uległ postronnym wpływom czy rachubom politycznym. Oznajmia także, że w tej sprawie zamierzał ogłosić obszerniejsze orędzie, po zważeniu wszakże wszystkiego, co się w tej materji dzieje i pisze, zamiar swój odkłada na nieco później.

W końcu alokucji ogłosił Ojciec św. nominację dwóch nowych członków św. Kolegium kardynalskiego: Józefa Ernesta van Roey, arcybiskupa mechlińskiego, następcy kard. Merciera i Augusta Hlonda, arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego. Ogłoszona została także długa lista biskupów prekonizowanych już to w tymże momencie, lub w czasie od poprzedniego konsystorza. Znajdujemy na niej między innemi nazwiska: ks. Kazimierza Tomczaka, mianowanego na biskupa-sufragana do Łodzi, ks. Stanisława Rosponda na takież stanowisko do Krakowa, ks. Karola Radońskiego na sufragana poznańskiego.

W trzy dni później na konsystorzu publicznym odbyło się włożenie kapeluszy kardynalskich na głowy prymasa Belgji van Roey'a i dotychczasowego nuncjusza warszawskiego. Mgr. Lauri, jak wiadomo, był kreowany kardynałem w grudniu i biret kardynalski otrzymał z rąk p. prezydenta Rzeczypospolitej Mościckiego. Obecnie też funkcję głowa naszego państwa spełnia na Zamku warszawskim względem Prymasa Polski, J. Em. kard. Hlonda, który piaskę czerwoną, jako pierwszy symbol nowej godności, otrzymał już w Poznaniu z rąk specjalnego wysłannika Ojca św., a po kapelusz uda się do Rzymu na najbliższy konsystorz.

Wprowadzeniem najwyższego dostojnika polskiego Kościoła do kolegium kardynałów Kościoła rzymskiego dał Pius XI nie tylko dowód uznania dla osobistych cnót i zasług nowego Purpurata, ale także życliwości dla naszego narodu i państwa, które on w tem najwyższem kościelnem zgromadzeniu reprezentować będzie. Za symbol znowu katolickości Polski, jako państwa i sojuszu jej z Kościołem, może być uważane pozostawienie naczelnikowi państwa funkcji

włożenia biretu na głowę nowego księcia Kościoła, w odróżnieniu od Belgji, gdzie istnieje rozdział Kościoła od państwa i dlatego prymas jej, następca wielkiego Merciera, nie z ręki swego monarchy, choć osobiście Kościołowi wiernego, ale w Rzymie otrzymał wszystkie odznaki swego dostojęstwa. — Nominacją trzech nowych biskupów sufraganów dla Polski episkopat nasz został znakomicie wzmocniony w swej pasterskiej pracy w tak rozległych i ludnych, jak rzadko gdzie, polskich diecezjach. A wzmacnianie wiary i życia religijnego przez naszych pasterzy, wypróbowanych w miłości Ojczyzny, jest zarazem pracą nad rozwijaniem cnót obywatelskich w społeczeństwie i umacnianiem potęgi Polski niezależnej.

Diecezja przemyska obrządku ruskiego od dość dawna bywa terenem wicherzeń szkodliwych zjednoczeniu cerkwi ruskiej z Rzymem. Właśnie w pewnych okolicach tej diecezji, jak naprz. na najbardziej na zachód wysuniętej Łemkowszczyźnie, trzymała się najmocniej orjentacja, zwana w kołach polskich staroruską, w gruncie rzeczy rosyjską, która społecznie może mniej radykalna od ruchu ukraińskiego i względem polskości mniej agresywna, pod względem kościelnym zdradzała zbytne sympatje dla prawosławia moskiewskiego, przy biernem zachowaniu się części duchowieństwa unickiego. Już przed wojną szerzyła się najbardziej tutaj agitacja prawosławna, tłumiona nietyle z pobudek religijnych, co politycznych, przez rząd austriacki. Sympatyków odszczepieństwa nie uleczył nawet upadek caratu i zupełny rozkład prawosławia w Rosji; owszem, wolność religijna, poręczona przez konstytucję polską, umożliwiła wznowienie czynnej propagandy za schizmą. Bazą operacyjną w tej antykatolickiej akcji stała się jedyna do niedawna w Galicji cerkiew prawosławna we Lwowie. Za czasów austriackich podlegała ona jurysdykcji metropolity prawosławnego w Czerniowcach, który liczył się z rządem austriackim i agitacji za schizmą wśród Rusinów nie popierał; prowadzili ją też wysłańcy zakordonowych biskupów rosyjskich Antonjusza z Wołynia i Eulogjusza z Chełma. Obecnie cerkiew lwowska przy pomocy rządu polskiego przeszła pod władzę „polskiego“ prawosławnego metropolity w Warszawie i niejako upaństwowiona może sobie pozwolić na wypady, jakie dawniej były przez Austrię źle widziane. Więc proboszcz tej cerkwi, zakonnik Pantelejmon, uważa się za powołanego do nawracania unitów „na wiarę ojców“, co mu o tyle łatwiej przychodzi, że będąc jednocześnie studentem wydziału teologii prawosławnej na uniwersytecie warszawskim, może korzystać ze wszelkiej swo-

body ruchów. Raz po raz czytamy w gazecie *Za swobodę* o wycieczkach tego misjonarza między unitów i dokonywanych przezeń przyłączeniach ich do prawosławia, jak naprz. na Boże Narodzenie 1926 r. wsi Tylawa i Trzciana, właśnie położonych na Łemkowszczyźnie w diecezji przemyskiej. Dodać trzeba, że to nawracanie na prawosławie wsi unickich jest tylko kościelnym wykładnikiem akcji szerszej, o znaczeniu nacjonalistyczno-politycznem, dążącej do połączenia się w jeden obóz Rusinów b. Galicji, uważających siebie i cały lud za Rosjan, z Rosjanami, czy moskalofilami byłego zaboru rosyjskiego. Przed kilku miesiącami na zjeździe we Lwowie doszło właśnie do takiego połączenia i do utworzenia Rosyjskiego Narodowego Zjednoczenia (R. N. O.), na czele którego postawiono znanego rusofila, Dra Korola.

W diecezji przemyskiej, oprócz agitacji schizmatycznej i nacjonalistyczno-rosyjskiej, nurtują jeszcze inne niebezpieczne prądy, już więcej na podłożu nacjonalistyczno-ukraińskim. Mamy tu na myśli ducha opozycji ruskiej inteligencji świeckiej, a nawet części księży przeciwko ingerencji cerkwi i religji w życiu publicznem narodu i przeciwko ks. biskupowi Kocyłowskiemu i jego zarządzeniom kościelnym, zwłaszcza jego staraniom o utrwalenie celibatu wśród nowego pokolenia kapłanów. Opozycja ta wyraziła się, między innemi, w usunięciu księży z zarządów pewnych instytucyj wychowawczych i dobroczynnych, założonych przez cerkiew unicką, w powodzi artykułów dziennikarskich szkalujących biskupa, wreszcie w skargach słanych do Rzymu i żądających wprost usunięcia ks. Kocyłowskiego ze stolicy biskupiej.

Ale te właśnie skargi spowodowały skutek wprost przeciwny temu, do jakiego dążyli jej autorzy. 28 maja tego roku, pro-nuncjusz apostolski w Warszawie, kard. Lauri, przesłał ks. biskupowi Kocyłowskiemu odpis listu rzymskiej Kongregacji do spraw kościoła wschodniego, datowanego 9 maja, w którym Stolica św. staje całkowicie po stronie oskarżonego biskupa, odpierając wszystkie podniesione przeciwko niemu zarzuty. Dowiadujemy się z tego dokumentu, że tych zarzutów w skardze ostatniej z wielu było aż 28, że z polecenia Ojca Św. Piusa XI zostały one gruntownie zbadać przez Kongregację i okazały się albo bezpodstawne, albo wprost świadczyły same o pasterskiej gorliwości biskupa, przeciwko któremu były wymierzone. List Kongregacji z oburzeniem notuje taki naprzykład ustęp skargi: „Gdybyśmy posiadali swoje własne państwo, albo przynajmniej administrację, biskupi tego rodzaju nie mogliby ani chwili zajmować stolic biskupich“; ubolewa nad tem, że w redagowaniu jej, jak można się domyślać z treści, brali udział także kapłani; stwierdza, że głównym powodem całej tej akcji

przeciwko własnemu biskupowi jest sprawa reformy seminarjum duchownego, przeprowadzona przez biskupa w tym duchu, by aspirujących do kapłaństwa przygotowywało do przyjęcia święceń w stanie bezzennym. Rzym wyraża całkowite uznanie ks. biskupowi w następujących słowach: „Dlatego Stolica Apostolska i ta św. Kongregacja, której dobrze było i jest wiadomem, co biskup Kocyłowski zdziałał i zarządził w swojej diecezji co do wiernych, co do stowarzyszeń i instytutów wychowawczych, dobroczynnych i religijnych, co do bractw, instytucyj kościelnych i kleru, co do kapituły, a zwłaszcza co do seminarjum duchownego, musi stwierdzić i stwierdza niniejszem, że w tem wszystkim nie uczynił nic, co sprzeciwiałoby się prawu kościelnemu i rozporządzeniom Stolicy Apostolskiej“. Wkońcu nawołuje kapłanów i wierzących katolików do skupienia się około swego biskupa i okazania mu pomocy w pracy, jaką z pomocą Bożą i ciesząc się zaufaniem Stolicy św. rozwija w swojej diecezji.

Dla dobrych katolików, oczywiście, tego uznania Stolicy świętej będzie dosyć, by wycofać się z prowadzonej przeciwko biskupowi intrygi. Ale czy wszelkie wichrzenia ustaną? Cerkiew ruską — zresztą nie jednej tylko przemyskiej diecezji — toczy rak nacjonalizmu, a właściwie naraz dwóch nacjonalizmów, rosyjskiego i ukraińskiego, wzajemnie się zaprzeczających, ale jednakowo dla unji niebezpiecznych, bo usiłujących uczynić z cerkwi powolne narzędzie realizacji swoich programów i stających w poprzek wszelkim poczynaniom wyższych sfer kościelnych w kierunku umocnienia w narodzie pierwiastków ściśle religijnych. Jeden z tych nacjonalizmów, konserwatywniejszy, ogląda się dziś na metropolję warszawską, jako na oporę prawosławia i rosyjskości w Polsce; drugi swem lewem okiem zezuje aż w stronę Kijowa, gdzie powstała nowa, pozbawiona prawdziwych biskupów, ale zukrainizowana i krańcowo ześwieczona i zdemokratyzowana cerkiew Łypkowskiego. Dla Kościoła katolickiego oba te skrajne kierunki są zarówno wrogie i niebezpieczne i oba zapewne będą nadal usiłowały podkopywać autorytet unickich biskupów i walczyć z ich usiłowaniami reform w duchu katolickim. Społeczeństwo polskie winno się mieć na baczności, by nie ulec złudzeniu, że takie niezgody w łonie cerkwi ruskiej i agitacja przeciwko prawowitej władzy kościelnej mogą wyjść na dobro naszemu państwu, lub obrządkowi łacińskiemu. W razie powodzenia tego rodzaju roboty korzystać będzie z niej ktoś trzeci, a nawet i trzeci i czwarty, mianowicie rosyjskie prawosławie i podwójnie odszczepieńcza cerkiew ukraińska.

Jak apostołski duch Kościoła katolickiego potrafi czynić zdobycze nawet tam, gdzie się tylko wrogiego działania należało obawiać, dowodzą krótkie ale pouczające dzieje pewnego ruchu wśród nauczycielek szkół świeckich we Francji. Chcemy parę słów powiedzieć o tak zwanych *Davidées*, które po polsku nazwiemy chyba „dawideuszkami”, chociaż brzmieć to będzie trochę dziko i niemile dla naszego ucha. Ale winien temu znakomity pisarz katolicki, René Bazin, który tak nazwał bohaterkę jednej ze swych powieści, *Davidée Birot* (powieść takież tytuł nosi) i w niej stworzył wzór nauczycielki szkół rządowych, paraliżującej swą wiarą i dobroczynnym wpływem to spustoszenie duchowne, jakie, zdawałoby się, powinno nieuchronnie nastąpić w myśl twórców szkoły zlaicyzowanej. Dzieje te streszczamy na podstawie *Documentation Catholique* z dnia 18 czerwca tego roku.

Grono nauczycielek, natchnionych przez bohaterkę powieści René Bazin'a, zebrało się w r. 1916 w pewnym klasztorze w Alpach na rekolekcje. Uczestniczki tych ćwiczeń zapragnęły oświecić się w tej wierze, którą w nich uspiły rządowe seminarja, a która w nich budzić się poczęła pod wpływem lektury dzieł katolickich. Po rekolekcjach uczestniczki ich założyły pismo, które miało im służyć za duchową spójnię; liczba abonentek tego pisma (z początku przepisywanego) rozpoczęła się od 12-tu, dzisiaj biuletyn ten liczy już kilka tysięcy odbiorczyń. Jest on ich prawdziwym wychowawcą. Przypomina swym czytelniczkom dewizę *Davidée Birot*: „być kobietą nieznaną, ale zdolną do czynienia dobrze”. Głosi często potrzebę dokształcania się w rzeczach religijnych i materiały do tego podaje; zachęca do sumiennego spełniania obowiązków zawodu nauczycielskiego i do apostołskiej akcji wśród dzieci i ich rodzin.¹⁾

Oprócz własnego pisma, środkiem łączności „dawideuszek” są rekolekcje zbiorowe, których corocznie urządza się już 12 seryj w różnych miejscowościach kraju dla zwyczajnych dawideuszek, a trzy serie (w Paray-le-Monial, Laus i Lourdes) specjalnie dla głównych kierowniczek tego ruchu. Rekolekcje dawideuszek tem się odznaczają, że trwają dłużej, pozwalając uczestniczkom na bliższe życie się ze sobą, porozumienie co do programu działalności, pouczenie i wtajemniczenie w cele ruchu nowych adeptek przez starsze. Dawideuszki zobowiązują się do odprawiania stale pewnych modlitw i praktyk pobożnych, do przystępowania do Stołu Pańskiego co miesiąc na intencję ruchu. W celu pogłębienia znajomości wiary tworzą kółka samokształcenia, zakładają

¹⁾ Ktoby pragnął zaznajomić się bliżej z tym biuletynem, a pośrednio z całym ruchem, może się zwrócić do M-lle Silve, institutrice à Saint Pons par Seyne, Basses Alpes. Prenumerata roczna zagranicą wynosi 15 fr.

biblioteki wędrujące, urządzają specjalne kursy, zapraszając z prelekcjami wybitniejsze katolickie siły naukowe. Nawiązały także bliższy kontakt z profesorami katolikami ze szkół wszystkich stopni nauczania, grupującymi się około pisma: *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* (Lyon, 71 rue Molière). Na terenie szkół, w których trzymają się ściśle planów rządowych, tak iż władze szkolne nic im nie mogą zarzucić, oddziaływują na uczącą się działalność swym prywatnym wpływem i przykładem katolickiego życia; w wielu miejscach organizują dla tejże działalności zbiorowe nauczanie religii poza godzinami szkolnymi. Wśród starszego społeczeństwa zwalczają głównie alkoholizm, ucieczkę ze wsi do miast, zaszczepiając przywiązanie ludności rolniczej do ojcowskiego zagona, spieszą z pomocą rodzinom, posiadającym więcej dzieci, czem przeciwdziałają w miarę sił szczególnie groźnej dla Francji pladze zmniejszania się liczby urodzin.

Oto w głównych rysach istota i cele tego szczególnego ruchu. Objął on już przeszło 3000 nauczycielek. Może to niewiele jeszcze na około 100.000 nauczycieli i nauczycielek francuskich szkół świeckich, z których podobno już większa część wyraźnie się przyznaje do obozu bolszewickiego. Ale mamy tu do czynienia z ruchem, liczącym zaledwie 10 lat istnienia. Jeżeli ruch dawideuszek będzie wzrastał nadal w tem tempie, jak dotąd, to stworzy rychło poważną armję apostolską. Ta zaś armja, działająca w ramach ustaw rządowych, ale paraliżująca zatrutego ich ducha, stanie się dzielnym sprzymierzeńcem katolickich szkół prywatnych w dziele odzyskania mas ludu francuskiego dla religii i Kościoła. Stolica św. zwróciła już uwagę na program i działalność dawideuszek i Ojciec św. Pius XI jeszcze w r. 1923, przyjmując ich grupę w pielgrzymce, zachęcił je do wytrwania i udzielił im swego błogosławieństwa.

Ks. Jan Urban T. J.

Z amerykańskich stosunków obyczajowych.

Ustawa prohibicyjna. — Alkoholizm i zgony z jego powodu. — Przestępczość wogóle i wśród młodzieży. — Kobieta i życie rodzinne. — Stan religijny kraju.

Kraj multimilionerów i gigantycznych budowli, bankier i wierzyciel starego świata, ośniewał oddawna wszystkich swem bogactwem i rozmachem działania, a urok jego spotęgował się zwłaszcza od czasu interwencji w wojnie światowej i towarzyszącej jej akcji humanitarnej. Lecz kiedy my, w Polsce, może więcej niż gdzie indziej, spoglądaliśmy na niego zdaleka i przy jaskrawem sztucznem oświeceniu, które upiększało tylko całość, to bystre i zbliżone pa-

trzące oko jego mieszkańców dostrzegło w niem już niejedną rysę, a dziś z przerażeniem odkrywa, że rysy zmieniają się na szczeliny, które mogą się kiedyś stać groźne. Przyczyny, które się na to złożyły, są zbyt skomplikowane, byśmy je chcieli tu rozwijać, nie mamy również zamiaru wydawać sądu o poziomie moralnym Stanów Zjednoczonych, pragniemy tylko pokazać parę obrazów, które rzuca jednak pewne światło na stosunki, panujące w krainie dolara, a mogą służyć za przestrożę i dowód istnienia pewnych niezłomnych praw moralnych, których nikomu nie wolno naruszać bezkarnie.

Disaliśmy już swego czasu obszerniej o ekscentrycznej w swej formie i przeprowadzeniu, a dla dzisiejszej, błędnej coraz bardziej, „wolności“ amerykańskiej tak znamiennej Ustawy prohibicyjnej.¹⁾ Uchwalona przez Kongres (sejm ogólnokrajowy) w grudniu 1917 r. i ratyfikowana przez wymaganą liczbę poszczególnych Stanów w styczniu 1919 r., weszła w życie z początkiem 1920 r. jako „18-a poprawka do Konstytucji“ i zakazywała „wyrobu, sprzedaży albo wywozu napojów upajających w obrębie państwa, importu ich do niego, lub wywozu ich ze Stanów Zjedn. i wszystkich terytoriów, podległych ich jurysdykcji, w celu użycia ich jako napojów“. Osobna uchwała, t. zw. *Volstead Act*, określała, że za „upajający“ należy uważać ten napój, który zawiera więcej niż $\frac{1}{2}$ % alkoholu.

Kiedy początkowe oszołomienie, spowodowane szaloną i nieprzebierającą w środkach agitacją w celu uchwalenia prohibicji, minęło, szerokie sfery społeczeństwa spostrzegły się jednak, że trudno im zachować całkowitą abstynencję i wykroczenia przeciw ustawie poczęły się mnożyć. Władze państwowe postanowiły wszakże przeprowadzić za wszelką cenę jej wykonanie. Na winnych wyznaczono surowe kary, sięgające do grzywny tysiąca dolarów lub roku więzienia, względnie jednego i drugiego razem; w razie powtórnego wykroczenia podwajano karę, która może dziś dojść do pięciu lat więzienia. Wszystko to jednak zawiodło; pomimo ogromnej liczby specjalnie do tego stworzonej policji i detektywów pokątna fabrykacja napojów alkoholowych w kraju wzmagala się stale, a równocześnie rosło przemyślnictwo drogą lądową z Kanady a przede wszystkim morską. Obostrzono więc kontrolę, powiększono personal, a z wiosną 1925 r. wyekwipowano nadto osobną flotyllę z 300 małych statków, uzbrojonych w działa, które z pomocą aeroplanów miały śledzić i bezwzględnie karać kontrabandzystów.

Utrzymanie tak kosztownego aparatu strażniczego pochłania naturalnie olbrzymie sumy, które z 3,750.000 dol. w r. 1920, wzrosły w r. 1925 okragło na 30 milionów dol. — ale rezultat pozostał ten sam, co przedtem. Handlarze napojami wyskokowemi zorganizowali się tylko lepiej i sprowadzają, jak dawniej, wszel-

¹⁾ Por. *Przegląd Powsz.*, wrzesień 1923 r.

kiego rodzaju trunki z Europy. Każdy z nich porozumiewa się w potrzebie z centralnem biurem w New York, skąd telegraficznie idzie zamówienie do Anglii, a w dwa lub trzy tygodnie później otrzymuje już zamawiający wiadomość, że we wskazanem miejscu może odebrać towar. Ten ostatni przybywa na statkach niewielkiej pojemności, które zatrzymują się w odległości 50, 80 a niekiedy 100 km. od wybrzeża i czekają na specjalne łodzie motorowe, *Rum Runners*, które zabierają przesyłkę, odwożą nocą do brzegu i oddają w ręce właściciela, często z cichą pomocą przekupionych urzędników. Według danych samego Ministerstwa Handlu, a więc prawdopodobnie niezupełnych, import napojów wysokowych do Stanów Zjedn. wynosił 1921 roku 26, w 1922 r. 34, a w 1924 r. 40 milionów dolarów.

Zrozumiałem jest, że wobec takich zachodów i ryzyka, nie-raz kończących się nieszczęśliwie, ceny alkoholu muszą być wysokie (flaskę zagranicznego szampana płaci się czasem 40 i 50 dol.), ale w każdym razie napoje wszelkiego rodzaju są i kto tylko ma pieniądze, może się niemi raczyć dowoli; mniej zamożni zadawalają się fabrykatami miejscowemi i oczywiście przyplacają to nieraz chorobą a nawet śmiercią z powodu zatrucia alkoholem denaturowanym. Zgony wskutek pijaństwa lub zatrucia alkoholem są też coraz częstsze. W r. 1926 w Stanie Florida było ich $3\frac{1}{4}$, a w Stanie Minnesota 5 razy tyle, co w r. 1920; „suchy“ New York ma dziś dwa razy tyle zgonów z powodu alkoholizmu, co „mokra“ W. Brytanja, mająca przecież sześć razy więcej ludności. Że zaś klęska ta nie maleje, ale rośnie ciągle, wykazuje między innemi statystyka, ogłoszona 30 grudnia 1926 r. przez departament zdrowia w New York, który podaje następującą cyfrę zgonów z powodu alkoholizmu na tem terytorjum:

w r. 1910 . . .	621	w r. 1922 . . .	274
„ 1915 . . .	562	„ 1924 . . .	513
„ 1916 . . .	687	„ 1925 . . .	682
„ 1918 . . .	252	„ 1926 . . .	758
„ 1920 . . .	98		

Nie są to zresztą jedyne nieszczęścia. Prohibicja — streszcza się jeden ze sprawozdawców amerykańskich w styczniu b. r. — zawiodła ogólnie: nie usunęła alkoholizmu, powiększyła liczbę zgonów z powodu pijaństwa, nie zmniejszyła przestępczości, nie zamknęła więzień, szpitali ani przytułków, wzmożła korupcję wśród urzędników i wprowadziła nowe bezprawia i lekceważenie ustawy, a „co najważniejsze, budzi iluzję, że można umoralniać ludzi prawami państwowemi, zamiast należytem używaniem otrzymanej od Boga wolności“.

„18-a poprawka“ traci też coraz bardziej sympatję w społeczeństwie amerykańskiem, ale o zniesieniu jej niema dziś mowy, gdyż Stany południowe popierają ją całą siłą w celu zapobieżenia pijaństwu wśród pracujących tamże robotników murzyńskich (inna

rzecz, że farmerzy piją dobrze), bez nich zaś nie znajdzie się liczba głosów, konieczna do zniesienia poprawki Konstytucji. To też cały wysiłek „mokrych“, czyli przeciwników prohibicji bezwzględnej, jest skierowany wyłącznie do zmodyfikowania *Volstead Act* (do czego wystarczy zwyczajna większość głosów) w tym kierunku, aby za „upajające“ uznano napoje o wyższym procencie alkoholu; bez zmiany właściwej ustawy prohibicyjnej możnaby wtedy dozwolnić w całym kraju używania piwa i lekkich win. Kiedy to jednak nastąpi, niewiadomo, gdyż narazie walka toczy się dalej ostro, a ostatnio wysunięto nawet barbarzyński projekt zaprawiania trucizną alkoholu, sprzedawanego dla celów przemysłowych, aby uniemożliwić używanie go do fabrykacji wódek.

Ustawa prohibicyjna była przede wszystkim dziełem sekt ewangelickich. Katolicy przez kilka lat zachowywali co do niej stanowisko neutralne, dopiero obraz smutnych następstw tego regime'u i przechodząca miarę zaciekłość jego zwolenników skłoniły oficjalne sfery kościelne do publicznego wystąpienia. Naprzód kardynał Hayes, arcybiskup New Yorku, a po nim kard. O'Connell, arcbp. Bostonu i kard. Mundelein arcbp. Chicago, oświadczyli z początkiem 1926 r., że Kościół katolicki zawsze zwalczał pijaństwo i popierał wstrzemięźliwość, ale prohibicji bezwzględnej uznawać ani popierać nie będzie.

Wspomniałem już powyżej, iż prohibicja nie zamknęła więzień ani domów poprawy. Rzeczywiście przestępczość w Stanach Zjedn. wzrosła silnie w ostatnich kilku latach. W książce, wydanej w 1924 r. przez Dra W. S. Athearn, członka Instytutu dla badania socjalnych i religijnych stosunków w kraju, czytamy, że suma kradzieży w Stanach Zjedn. dochodziła w jednym roku do 4 miliardów dolarów, a liczba morderstw do 15.000; na samo strzeżenie worków pocztowych w pociągach przed złodziejami wydawał rząd rocznie 600.000 dol. Że zaś zło nie ograniczyło się do mężczyzn, świadczy silny przyrost w żeńskich domach poprawy.

Inny znawca, Dr. Fred. L. Hoffmann, wykazał z końcem 1925 r. na zebraniu Amerykańskiego towarzystwa dla postępu wiedzy, że od r. 1910—1925 liczba morderstw w Stanach Zjedn. wzrosła więcej niż podwójnie i jest najwyższą z pośród wszystkich krajów świata. „Obecnie więc — mówił — my, Amerykanie, znajdujemy się w tej pozycji, bynajmniej nie do pozazdroszczenia, że przewodziśmy światu na polu występków przeciw własności, pod względem ilości rozwodów i morderstw“.

Najsmutniejsze zaś, że w liczbie tych wypadków spory procent przypada na młodzież. Edwin J. Cooley, prof. socjologii na uniwersytecie w Fordham, znakomity znawca kwestji przestępczości w Stanach Zjedn., pisze w wydanej świeżo obszernej pracy na ten temat: „Najboleśniej i najbardziej niepokojącym objawem obecnej sytuacji na polu przestępczości nie jest ani liczba

osób zabitych lub pokrzywdzonych, ani suma rzeczy lub pieniędzy skradzionych — chociaż to wszystko jest dość przykre, ale co nieskończenie bardziej wzmacnia powagę położenia, to fakt, że młodzież odgrywa tak wybitną rolę w tym grozy pełnym dramacie.“ I rzeczywiście z pośród ogólnej liczby przestępców, przytoczonych przez prof. Cooley, 44% miało poniżej 21, a prawie 63% poniżej 25 lat życia. Dodajmy, że zło wzbiera nieustannie; referent policji nowojorskiej, p. Enright, podał w swym raporcie, że w pierwszym kwartale 1925 roku New York liczył 2.832 młodocianych przestępców, podczas gdy w tym samym okresie poprzedniego roku miał ich 1.737.

Przyczyny tego zjawiska nie są nikomu tajne, przedstawiciele sfer urzędowych, cywilnych i kościelnych, katolickich i protestanckich, podają je zgodnie: zaniedbanie wychowania w domu, brak zasad moralnych i religijnych. Ze szkół publicznych usunięto już w r. 1840 naukę i praktyki religijne, a do tych szkół uczęszcza prawie ogół młodzieży; wprowadzić wolno jej pobierać naukę religji poza szkołą, ale podobno na 10 dzieci zaledwie troje korzysta z tej możliwości. Katolicy amerykańscy widzą powagę położenia i utrzymują własnym kosztem liczne szkoły prywatne, poczynając od ogródków dziecięcych aż do uniwersytetów, ale tego wszystkiego jest za mało, częścią dla braku sił nauczycielskich, a głównie z powodu trudności finansowych, gdyż cały ciężar utrzymania spada na barki katolików, którzy oprócz tego muszą płacić rosnące ciągle podatki na szkoły publiczne; kiedy w r. 1900 roczny koszt jednego ucznia szkół państwowych wynosił 2'84 dol., to dziś nie wystarcza już 16'25 dol.

Atmosfera moralna, panująca w wielu z tych szkół publicznych, zwłaszcza w średnich i wyższych, jest tego rodzaju, że budzi dziś coraz poważniejsze obawy wśród samych wychowawców. Gdzieniedzie młodzież, zarówno męska jak żeńska, wprost zatracą poczucie moralne i przestaje rozróżniać dobre od złego; robione w tym względzie badania wykazały, że miejscami młodzież uważa powiedzenie czegoś niemądrego za wykroczenie cięższe, od rozmyślnego kłamstwa, że drobne kradzieże lub zatrzymanie pieniędzy w razie pomyłki kupca uznaje za rzecz całkowicie dozwoloną i t. p. Pijaństwo szerzy się wśród młodzieży obojga płci coraz bardziej; mnożą się też wypadki poważniejszych wykroczeń, jak rabunków, gwałtów, podpalenia a nawet morderstwa. Pod względem zaś moralnym stosunki w kolegach i uniwersytetach niekatolickich — kształcących około 40.000 młodzieńców i dziewcząt — przedstawiają się w znacznej części bardzo smutnie, jak świadczą liczne świadectwa, oparte na obserwacji trybu życia tych ludzi, ich mieszkań i rozmów, oraz na ankietach, rozpisywanych zwłaszcza w ostatnich latach.

Lekarstwo na te niedomagania, powiada wspomniany wyżej prof. Cooley, może być tylko jedno. Przekonawszy się, że z po-

śród badanych przez niego młodocianych przestępców 68⁰/₀ nie wyznawało żadnej religii albo też należało do niej tylko nominalnie, oświadczył, iż chcąc uleczyć stosunki, trzeba zająć się nie przestępcą, ale przede wszystkim dzieckiem i wyrobić w niem dobre zasady; do tego zaś celu „najpotężniejszym ze wszystkich środków” jest wychowanie moralne i religijne.

Że obok szkoły wszyscy wskazują na dom, jako drugą przyczynę podupadania poziomu moralnego u młodzieży, nie może nikogo dziwić, kto zna głębiej stosunki miejscowe. Pisałem już na swoim miejscu o przewyższającej proporcją inne kraje i wzmagającej się ciągle liczbie rozwodów — 175.495 w r. 1925 — które rujną ognisko domowe, uniemożliwiają oddanie się rodzinemu życiu i usuwają na bok dziecko i jego wychowanie.

To ostatnie podupada zresztą, niezależnie nawet od rozwodów, z powodu niedomagań lub wprost braku tego najzdrowszego środowiska wychowawczego, jakim z natury rzeczy jest rodzina. Kobieta w Stanach Zjedn. stroni bowiem dziś od niej coraz bardziej. Nowego stylu Amerykanka żąda wolności i twierdzi, że dom i rodzina nie mają dla niej znaczenia, są tylko „więzieniem”. Mieszkania potrzebuje jedynie dla przespania się i przebrania, poza godzinami pracy zawodowej przebywa wśród kart, restauracji, kawiarni, jazz-kabaretów. Ciężary macierzyństwa przedstawiają się jej jako zbyt wielkie, a stan małżeński uważa za skrępowanie i dlatego unika go lub traktuje jako epizod w życiu. Głośne są tam również t. zw. „małżeństwa dzieci”, którym parę lat temu poświęcono osobne źródłowe studjum; z przytoczonych w niem statystyk, nieścisłych z resztą z powodu ukrywania prawdy przez nowożeńców, wynika, że w r. 1920 było w Stanach Zjedn. przeszło 18.000 małżeństw, w których żona miała poniżej 16 lat życia, 825 zaś takich dzieci było już wdowami lub rozwódkami (dla zrozumienia tej rzeczy zaznaczamy, że w 14 Stanach może dwunastoletnia dziewczynka wyjść już za czternastoletniego chłopca).

Coraz więcej kobiet szuka dziś życia niezależnego. W r. 1870 było w Stanach Zjedn. okragło 1,800.000 kobiet pracujących zawodowo, ale z pośród nich 1 milion (mniej więcej) prowadził życie rodzinne. W r. 1920 było już 8,500.000 kobiet, pracujących na swe utrzymanie, lecz z nich tylko 2 miliony zamężnych. Szkoły nie przygotowują zresztą dziewcząt do życia rodzinnego. Na uniwersytetach uczą wszystkiego, tylko nie gospodarstwa domowego, a czteroletni okres studjów, spędzony zwykle poza domem, odzwyczaja słuchaczki doreszty od życia rodzinnego; jeżeli nawet które z nich wyjdą za mąż, to w sporej części rozwodzą się a w każdym razie mają najwyżej dwoje dzieci. To też nic dziwnego, że mimo uprzywilejowanego stanowiska, jakie z dawniejszych jeszcze czasów prawo przyznaje tu kobiecie, znaczenie jej podupada w opinii i coraz częściej słyszy się głośne publiczne oskar-

zenie, że jeśli w Ameryce zanika stopniowo tradycyjny dom rodzinny, to winę ponosi przedewszystkiem kobieta.

Oskarżenie to nie jest oczywiście słuszne w całej rozciągłości. Właściwe przyczyny złego są różnorakie, a na dnie ich tkwi brak poczucia moralnego i odpowiedzialności za swe czyny przed społeczeństwem i przed Bogiem. Wbrew utartej u wielu opinii o religijności szerokich sfer społeczeństwa amerykańskiego, opinii, która wzmogła się jeszcze po zeszłorocznym kongresie eucharystycznym w Chicago, jest ono niemal napół ateistycznym, gdyż około 60% ludności nie przyznaje się do żadnej religii. Na na przeszło 110 milionów mieszkańców jest do 20 mil. katolików, wszystkich razem wyznań ewangelickich nieco ponad 30 mil. i około 1/2 mil. prawosławnych. Smutny ten stan rzeczy jest następstwem zmaterializowania społeczeństwa, oraz szkoły świeckiej bez Boga, do której uczęszcza mniej więcej 90% młodzieży amerykańskiej. Kolos gwiazdzisty stoi więc i rozwija się, ale wewnątrz niego zaczyna się coś psuć i gdyby granice jego zamknięto zupełnie dla obcych, to może po paru lub najwyżej kilku dziesiątkach lat ujrzelibyśmy w nim to samo zjawisko, co w „zwyczajskiej“ ale ginącej z powodu braku dzieci Francji. Prawdę tę widzą doskonale w Ameryce wyznawcy zarówno Kościoła katolickiego jak sekt ewangelickich i dlatego nawołują do odrodzenia religijnego, jako niezbędnego warunku naprawy stosunków i pomysłności kraju.

Ks. St. Podoleński T. J.

Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej i jego publikacje.

Doświadczenia gospodarczo-społeczne, doznane przez społeczeństwa europejskie w latach powojennej odbudowy stosunków, wywołały wszędzie żywy ruch, zmierzający do znalezienia lepszych niż dotychczasowe rozwiązań dla zagadnień społecznych. Wyrazem tego ruchu w Polsce było między innymi założenie w Warszawie w 1924 r. Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej. Bezpośrednim powodem jego założenia było organizowanie się w tym czasie Międzynarodowego Związku Postępu Społecznego (Association International pour le Progrès Social), w czym współudział Polski był wskazany. Towarzystwo, wszedłszy w skład tego Związku, utworzyło więc w Polsce analogiczny do istniejących gdzieindziej ośrodek, zajmujący się badaniem wszelkich zagadnień, wchodzących w zakres polityki społecznej, bezpartyjnie i w tym celu skupiający w sobie ludzi różnych przekonań, zbliżonych do siebie jedynie wspólnie odczułą potrzebą znalezienia racjonalnych sposobów rozwiązania zagadnień społecznych. Jego prezydium na trzechlecie 1925/28 stanowią: p. Gustaw Simon prezes, prof. Zo-

fja Daszyńska-Golińska i ks. poseł Aleksander Wóycicki wiceprezesi, dyr. Jerzy Drecki skarbnik, dr Jan Łazowski sekretarz generalny.

Pozapartyjny charakter dążeń Towarzystwa daje znaczną gwarancję dobrych rezultatów jego pracy. Głównem zadaniem, jakie sobie Tow. stawia, jest nietyle „rozwiązanie wszystkich zagadnień, które stawia polityka społeczna“, ile „szerzenie zrozumienia doniosłości racjonalnej polityki społecznej oraz pobudzenie szerszych kół społeczeństwa do współpracy przy rozwiązywaniu licznych zagadnień, które przedstawia kwestja socjalna“. W tym celu służy informacjami dla pragnących badać poszczególne kwestje, urządza wykłady naukowe i popularne i prowadzi działalność wydawniczą i publicystyczną, świeżo rozpoczętą wydaniem trzech publikacyj. Publikacje te dotyczą celów i zadań polityki społecznej, czasu pracy oraz organizacji pracy, produkcji i zbytu.

Pierwszą opracował prof. uniw. warszawskiego p. Ignacy Koschembar-Łyskowski. W broszurze swej zaznacza z celami Tow-a i przedstawia swój pogląd na cele i zadanie polityki społecznej, „która ma rozwiązać kwestję socjalną w sposób racjonalny“. Rozwiązanie kwestji socjalnej widzi w ustroju społecznym, „który zapewni równomierny podział zysków powstających z pracy ludzkiej“. Szkoda, że autor nie wyjaśnia bliżej, jak rozumie równomierny podział zysków i jak sobie wyobraża jego przeprowadzenie. Ogranicza się bowiem tylko do wyjaśnienia, że „nie chodzi dziś o socjalizację własności, ile raczej o socjalizację gospodarstwa na własności“, dodając przytem, że „jednostce jest własność zapewniona, ale jednostka ma na swej własności gospodarować społecznie, t. zn. tak, by zyski były równomiernie dzielone, a z gospodarstwa na własności nie doznawały krzywdy inne jednostki ani zbiorowość“. Wygląda to na sprowadzenie własności do tytułu, bez gospodarczych korzyści dla właściciela, więc do tytułu zbędnego, nawet całkiem niewygodnego, którego zniesienie wydawałoby się racjonalnem. Byłoby też interesującym wiedzieć, jak autor równomierność podziału zysków z pracy tak fizycznej jak intelektualnej godzi z nierównomiernością i zmiennością potrzeb, zachodzącą przecież nawet u jednostek tego samego położenia społecznego. Zwróciwszy uwagę na potrzeby, stanowiące przecież pobudkę produktywnej pracy ludzkiej, nie można się zgodzić na przyjęte przez autora założenie, że „wszelkie bogactwo powstaje z pracy, gdyż dopiero praca stwarza z bogactw natury bogactwo ludzkie“. Albowiem bogactwo nie powstaje wyłącznie z pracy ludzkiej (przykładem: produkcja rolna), a jeśli już powstaje z pracy, to tylko z pracy użytecznej, t. zn. służącej zaspokojeniu jakiegoś zapotrzebowania. Więc tylko przydatność posiadanych rzeczy stanowi o bogactwie ludzkim — stąd też zmienność jego stanu.

Autor drugiej broszury, inż. Stanisław Roszkowski, podnosi słusznie, że niestety „walka o czas pracy podlega dziś wszelkim

prawom walk politycznych" i stąd to argumenty, wyciągane z najrozmaitszych dziedzin, stosuje się w sposób tendencyjny i stronny. Sam, chcąc uniknąć stronności, rozpatruje zagadnienie czasu pracy w ten sposób, że przedstawia je ze stanowiska wymogów kultury, higieny, wydajności pracy i gospodarstwa społecznego, przechodząc przytem kolejno z jednego stanowiska na drugie. Ta metoda pozwala mu wprawdzie wedle różnych momentów odmierzać coraz to inną dopuszczalną długość dnia pracy, ale utrudnia mu za to syntetyczne ujęcie i doprowadza do tego, że wkońcu pytanie, co jest „nadmierny” czas pracy, pozostawia bez odpowiedzi, oświadczając, że „odpowiedź na to (pytanie) mogą dać skrupulatnie przeprowadzone badania”, na które trzeba czekać. Obstaje tylko przy tem, by nie przedłużać 8-godzinnego dnia pracy, twierdząc z pewną dozą słuszności, że „walka o przedłużenie czasu pracy to zarazem walka o tańszą robociznę”. Zresztą autor zdaje się wierzyć, że znajdzie się formułę matematyczną wyznaczającą dla każdego właściwy czas pracy, tak, jakby nie wchodziły tu w grę ciągle zmienne elementy. Wogóle całe zagadnienie przedstawia się autorowi głównie ze strony reintegracji sił pracowników i to tak dalece, że nawet święcenie świąt wydaje mu się tylko kwestją spoczynku, osiągniętego zresztą podobną drogą jak 8-godzinny dzień pracy. Nie rozumie, że potrzeby etyczne i religijne, wymagające czasu dla spraw ducha, podyktowały zakaz pracy w święta, zakaz najsilniej w starożytności u żydów występujący, choć nie tylko u nich spotykany. Przytoczone przez autora twierdzenie, że zakaz ten zjawiał się u żydów dopiero w czasie niewoli babilońskiej odnośnie do jednego dnia w tygodniu, jest dowolną nowością.

Broszura trzecia, o naukowej organizacji pracy, produkcji i zbytu, objaśniająca zagadnienie w świetle najnowszych badań, jest prawdziwie cenną publikacją. Aktualny dziś problemat, polegający na tem, jak przy zachowaniu wysokiej jakości, osiągnąć taniość produkowanych towarów przez zaoszczędzenie energii i czasu, drogą prostszego, lepszego i szybszego wykonania czynności w przedsiębiorstwie, przedstawia autor inż. Jerzy Drecki w sposób rzeczowy, a przytem interesujący, łącząc treściwość stylu z jasnością wykładu i dobrym rozkładem materji objętej tematem i podając przystępnie a możliwie wyczerpująco wszystkie momenta, wchodzące w grę przy rozwiązaniu problemu. Jako zaletę jego sposobu opracowania tematu podnieść należy i to, że orientuje w odnośnej literaturze. Broszura warta polecenia i życzyć tylko wypada, by dalsze wydawnictwa Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej jej poziomowi dorównywały.

Dr. Jan Mikułowski.

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

Druk ukończono 30 czerwca 1927 r.

Ku uzdrowieniu polskiego nacjonalizmu.

Zaraz na wstępie niniejszych uwag musimy z naciskiem zaznaczyć, że z wyrazem „nacjonalizm” nie łączymy bynajmniej jakiegoś zasadniczo ujemnego znaczenia, ani nie stawiamy się całkowicie poza czy ponad nacjonalizmem, by ułatwić sobie wygłoszenie takiego czy innego sądu o nim, jakoby o rzeczy obcej.

Kiedy przed kilku laty. rozpisano we Francji wśród wybitnych katolików ankietę o nacjonalizmie,¹⁾ odezwały się głosy, że nacjonalizm to ze stanowiska katolickiego herezja dość dojrzała do tego, by być potępioną na najbliższym soborze powszechnym, ale odezwały się także głosy, niemniej liczne i nie mniej poważne od tamtych, przeciwnie — liczniejsze i bardziej szczegółowo postawione zagadnienie rozwijające, które dostarczyły dużo materiału do uzasadnienia nacjonalizmu ze stanowiska rozumu i wiary katolickiej. Nasze pismo, które nie brało udziału w rzeczonej ankiecie, uzasadnieniu nacjonalizmu poświęciło dwa artykuły,²⁾ ale także nieraz, choć tylko przygodnie, ustosunkowywało się odpornie względem pewnych twierdzeń czy dążeń polskiego nacjonalizmu.³⁾ Nie oznacza to jednakże bynajmniej,

1) Ankieta Vaussard'a, w skróceniu (szkoda!) wydana także po polsku: „Nacjonalizm a katolicyzm”, Poznań, 1927. księgarnia Fiszer i Majewski.

2) Zob. *Przegląd Powszechny* luty i marzec 1923 r. art. ks. J. Ros-tworowskiego, wydane także w broszurze: „Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice”, Kraków, 1923.

3) Por. naprz. artykuł niżej podpisanego: „Nacjonalizm katolicki a nacjonalizm wszechpolski”, *Przegląd Powszechny*, czerwiec 1924 r.

że między katolickimi uczestnikami francuskiej ankiety ujawniły się jakieś zasadnicze różnice w zapastrywaniu na nacjonalizm, albo że nasze pismo zmieniałó swój do niego stosunek według tego, który ze współpracowników *Przeglądu* brał za pióro, by pisać o nacjonalizmie. Bliższe wniknięcie w to wszystko, co ze strony katolickiej u nas czy gdzie indziej pisze się i mówi o nacjonalizmie, przekonać może każdego ciekawego, że zapastrywania katolickich myślicieli i pisarzy na nacjonalizm, jako oparte na jasnych i pewnych zasadach wiary katolickiej, są co do istoty rzeczy zgodne jedne z drugimi, różnice zaś i przeciwieństwa, jakie w ogólnikowych i końcowych osądach nacjonalizmu spotykamy, pochodzą stąd, że ścisłym podmiotem tych sądów niezawsze jest rzecz jedna i ta sama, chociaż nazywana tem samem imieniem. Zrozumiałe się to stanie, kiedy się zważy, że nacjonalizm zarówno jako zbiór poglądów teoretycznych, jak i jako kierunek polityki praktycznej, nie jest czemś prostem, jednolitem i skryształizowanem, lecz jest, przeciwnie, wielkością nader złożoną i ciągłym przemianom ulegającą. Stąd może się trafić i trafia się, że jedni z pisarzy katolickich potępiają nacjonalizm, bo ich uwagę w danej chwili uderzył jakiś niemożliwy do przyjęcia składnik tego złożonego zjawiska, który im się wydaje istotnym dla nacjonalizmu; drudzy zaś zwracają przede wszystkim uwagę na składniki dodatnie, usprawiedliwione i w nich widząc prawdziwe jądro nacjonalizmu, naogół bronią go, na tamte niezdrowe pierwiastki zamykając oczy, lub z pewną dozą optymizmu licząc na ich zniknięcie.

I jedni i drudzy mają względną słuszość. Słuszość bezwzględną jednak będą mieli ci — i my do nich się zaliczamy — którzy nie dadzą żadnej odpowiedzi na postawione ogólnikowo pytanie: czy nacjonalizm trzeba zaaprobować czy odrzucić w imię nauki katolickiej. Albo odpowiedzą pytaniem ze swej strony: czy istnieje ścisła definicja nacjonalizmu, czy ustalono w sposób nie dopuszczający sprzeciwu istotne pierwiastki nacjonalizmu? A jeżeli okaże się, że takiej definicji niema i istotę nacjonalizmu przesuwą się w zespole przeróżnych tez i politycznych działań raz w jedną, drugi raz w drugą stronę, to rzeczą jedynie logiczną

będzie, zamiast ogólnej aprobaty czy ogólnego potępienia nacjonalizmu, poddać rozpatrzeniu zosobna każdy z przejawów myśli, czy polityki, jaki albo sami jego wyznawcy albo postronni uważają za należący do nacjonalizmu, i zosobna orzekać o wartości wewnętrznej każdego z tych przejawów. Stąd zaś wyniknie także praktyczne ustosunkowanie się do wyznawców nacjonalizmu, czyli do nacjonalistów. Niekoniecznie trzeba być ślepym adoratorem wszystkiego, co nacjonaści czynią, dlatego, bo to już przez to samo jest dobrze, że jest nacjonalistyczne, albo jeszcze sympatyczniej — narodowe, lecz i potępiać w czambuł ani zwalczać nie należy nikogo, dlatego, że jest nacjonalistą.

Taką jest nasza metoda w stosunku do nacjonalizmu, jak zresztą do wszelkich „izmów“ wogóle.¹⁾

Gdyby pod nazwą nacjonalizmu nic więcej nie rozumieć, jak szczególnie życziwe ustosunkowanie się do własnego narodu, afirmację służenia jego dobru, powiedzmy — miłość względem niego, to nie dałoby się zaprzeczyć, że nacjonalistami jest wielu z tych nawet, co samej tej nazwy unikają, jak ognia i poczytują się sami za wrogów nacjonalizmu. I nie wiem, czy wogóle wielu znalazłoby się, dajmy na to, Polaków, którzy nie oburzyliby się, gdyby im wyrzucano, że narodu swego nie kochają lub mu szkodzić chcą — a oburzaliby się na taki zarzut słusznie — chociaż wielu z nich, jak wiadomo, uczułoby się dotkniętymi, gdyby ich nazwano nacjonalistami. Widać, że pod tą nazwą upatruje się pospolicie coś więcej, niż ową afirmację służby i miłości względem własnego narodu. Widać, że upatruje się pod nią jakieś swoiste zabarwienie ogólnie uznanych pojęć i obowiązków, może jakieś, nie dla wszystkich możliwe do przyjęcia, pojęcie samego narodu, jakieś szczególne niewszystkich przekonywujące uzasadnienie owych pojęć i obowiązków, może zbyt wielka rozciągłość ich zakresu. W rzeczy samej zarówno ideologja jak polityka, zwane pospolicie nacjonalistycznymi, posiadają — zresztą niezawsze i niewszędzie w jednakowem natężeniu — tego rodzaju pierwiastki, które sprawiają już to teoretyczną trudność, już to może

1) Taką metodę stosowaliśmy niedawno, pisząc o socjaliźmie.

wywołują odrazę u ludzi, których bez popełnienia niesprawiedliwości nie możnaby potępić za brak miłości lub uchybienie obowiązkom względem własnego narodu.

Takich pierwiastków w ideologii nacjonalizmu — a za ideologią idzie polityka, lub przeciwnie dla uzasadnienia pewnej polityki tworzy się odpowiednią ideologję — takich spornych pierwiastków w nacjonalistycznej ideologii można spotkać niemało w następujących szczegółowych zagadnieniach: jaką jest metafizyczna istota narodu, czy jest on czemś i o ile czemś więcej niż suma składających go jednostek, i jaki jest stosunek tych jednostek do narodu; naród a państwo, zwłaszcza w państwach pod względem narodowościowym niejednorodnych, rozległość przywilejów narodu dominującego w państwie; stosunek narodu własnego do narodów innych i do państw innych; naród a ludzkość; wreszcie naród czy też państwo w stosunku do religji i Kościoła. Może w odpowiedziach na te zagadnienia znajdować się koncepcja — i taka pospolicie nazywana jest nacjonalizmem *par excellence* — która w narodzie widzieć będzie twór nie pochodny, ale logicznie pierwotniejszy, niż są jednostki ludzkie, koncepcja, która narodowi nadaje charakter najwyższego dobra, któremu wszystko inne w życiu ludzkim musi się podporządkować. W zastosowaniach praktycznych koncepcja taka doprowadzić może do podporządkowania dobru narodu nawet etyki i religji, a dodajmy — pod dobrem narodu częstokroć rozumie się jedynie materialne jego dobro, potęga państwowa, dążność do ekspansji i do panowania nad drugimi. Jasna rzecz, że przeciwko takim konsekwencjom podniosą się głosy protestu z różnych stron, że wielu odżegnywać się będzie od nacjonalizmu, choćby z narażeniem się na zarzut braku miłości ojczyzny, zdrady narodowej.

Że i u nas w kołach, które zwykle uważa się za nacjonalistyczne, zjawiały się takie skrajne idee, to nie potrzebuje dowodzenia, tak jest powszechnie znane. Mimo to nie sądziliśmy nigdy, aby z tego powodu musiało się potępić wszelki nacjonalizm; przeciwnie, byliśmy tego zdania, że możliwy jest nacjonalizm, zupełnie poprawny i uzasadniony ze stanowiska rozumu i wiary — co było przedmiotem dowodzenia wspomnianych na wstępie artykułów O. Rostwo-

rowskiego — i stąd żywiliśmy nadzieję, że i z polskiego nacjonalizmu dałyby się usunąć te pierwiastki ideowe, które podlegały zakwestjonowaniu ze strony katolickiej. Dlatego też, wytykając polskiemu nacjonalizmowi zasady i konkluzje nie do przyjęcia dla konsekwentnego katolika, zobowiązaliśmy się, że lojalnie zaznaczymy i powitamy z radością wszelką zmianę na lepsze w pojęciach naszych nacjonalistów,¹⁾ jeżeli kiedy taka zmiana nastąpi.

Obecnie właśnie nastąpiła ta sposobność do tego, a ponieważ dostarczył nam jej ten, który uważany jest za wychowawcę i wodza polskiego nacjonalizmu, R. Dmowski, przeto podwójnie winniśmy udzielić uwagi tej ewolucji, jaka jest widoczna w najnowszych jego enuncjacjach i pismach. Zajmiemy się głównie jego broszurą: „Kościół, naród i państwo“,²⁾ która, jako zeszyt V „Wskazań programowych“ dla Obozu Wielkiej Polski, ma znaczenie poniekąd urzędowego dokumentu i programu.

Broszura R. Dmowskiego, zgodnie z tytułem, omawia bezpośrednio zagadnienie stosunku narodu do wiary i Kościoła, ubocznie jednak potrąca także o inne zagadnienia, wymienione wyżej, jako z temtem związane.

Najpierw tłumaczy genezę szerzenia się bezreligijności a nawet walki z religją, jakie cechowały szczególnie okres od XVIII wieku aż dotąd. Istotą tej walki tkwiła w „dążeniu do uwolnienia jednostki ludzkiej od więzów, krępujących jej swobodę“, a kierowała nią przede wszystkim organizacja wolnomularska. Walka ta rozwinęła się najbrutalniej w krajach katolickich, gdzie Kościół okazywał największą siłę oporu; w krajach protestanckich, dzięki przynależności części duchowieństwa do loży i brakowi ustalonych dogma-

¹⁾ Zob. *Przegląd Powszechny* czerwiec 1924, str. 208.

²⁾ Warszawa, nakładem Obozu Wielkiej Polski, 1927, str. 30. — Pozwolimy sobie tutaj zauważyć, że Obóz Wielkiej Polski niebardzo dba o propagandę swoich wydawnictw, iż odnosi się wrażenie jakby wydawane były w sekrecie przed szerszą publicznością. Cytowanej broszury, której streszczenie poznaliśmy z dzienników, na darmo poszukiwaliśmy w krakowskich księgarniach i dopiero jedna z nich sprowadziła nam ją na wyraźne żądanie. Skład główny tych wydawnictw jest: Biuro O. W. P., Warszawa, Złota Nr 5.

tów, rozkład religii dokonywał się raczej od wewnątrz. W ostatnich czasach, zdaniem R. Dmowskiego, także w krajach katolickich wrogie organizacje zastosowały metodę, wypróbowaną na protestantach, oddziaływania od wewnątrz na społeczność katolicką, a nawet na kler, zastępywania religii bładą filozofją, w którejby mogli zejść się ludzie różnych wyznań, lub wreszcie zupełnego ignorowania religii w życiu. Tę metodę nazywa autor broszury „anglo-saskim stosunkiem do religii” i stwierdza rozszerzanie się jej dzięki naśladownictwu, jakie narzucają narodom słabszym narody najbardziej posunięte w jakimś kierunku, a właśnie narody anglo-saskie, protestanckie w ostatnich dziesięcioleciach wysunęły się na czoło życia. Broszura narzuca objaśnienie tej „wyższości” protestanckich krajów nad katolickimi, twierdzi jednak, że „narody protestanckie dosięgły już *apogeum* swej wielkiej kariery dziejowej i po wojnie światowej widzimy już wyraźnie pierwsze oznaki ich zmierzchu”, „natomiast w narodach katolickich zaczyna się zjawiać nowa wiara w siebie, w swe siły, w swą rolę dziejową, w swe posłannictwo”.

Razem z tem poczuciem zjawia się świadomość w nich, że tę siłę zawdzięczają właśnie swemu katolicyzmowi. R. Dmowski wykazuje na kilku stronach swej broszury, jak Kościół katolicki — i tylko on jeden z pośród odłamów chrześcijaństwa — chociaż głównie miał na widoku wieczne zbawienie wiernych, obok tego spełniał rolę „wielkiego wychowawcy tych instynktów moralnych”, któremi żyją społeczeństwa i jak te instynkty do pewnego czasu chronią od bankructwa moralnego nawet jednostki, które pod wpływem bezbożnych doktryn i prądów zerwały z religją. „Dziełem Kościoła było wychowanie indywidualnej duszy ludzkiej, mającej oparcie moralne w swem własnem sumieniu, a stąd posiadającej poczucie obowiązku i odpowiedzialności osobistej; on związał różne szczepy z ich odrębnymi kultami w jednej wielkiej religii; on u kolebki dzisiejszych narodów europejskich... był w ogromnej mierze organizatorem państwa...; on wreszcie niósł ludom wielkie dziedzictwo Rzymu, jego cywilizację, prawo rzymskie... na którym wychowały się instynkty społeczne, tworzące dzisiejszy naród”.

Olbrzymie są w szczególności zasługi Kościoła względem narodu polskiego, którego jednoś podtrzymywał w okresie podziałów, a potem ochronił od rozbicia religijnego przez Reformację, dawał podstawę obrony ducha narodowego w dobie porozbiorowej. Autor doprowadza do wniosku, że „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę“, i że dlatego „usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religji i Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu“.

Z ostatniej tezy wypływa już praktyczny wniosek, że, przy całej tolerancji dla wyznań innych, polityka narodu naszego, jako katolickiego, „musi być szczerze katolicką, to znaczy, że religja, jej rozwój i siła musi być uważana za cel, że nie można jej używać za środek do innych celów, nic wspólnego z nią nie mających“. Objawy tej polityki — to prawodawstwo w duchu katolickim, szkoła katolicka, małżeństwo katolickie etc. Jeżeli w łonie narodu znajdują się jednostki o przekonaniach religijnych innych, naród nie odmawia im prawa do wierzenia po swojemu i praktykowania swojej religji, „ale nie przyznaje im prawa do prowadzenia polityki, niezgodnej z charakterem i potrzebami katolickimi narodu, lub przeciwkatolickiej“.

Jak widzimy, R. Dmowski wygłasza zasadę o stosunku narodu polskiego do religji katolickiej zupełnie ze stanowiska katolickiego poprawną. Możliwyby się co najwyżej sprzeczać o dane przezeń uzasadnienie obowiązku prowadzenia w Polsce polityki katolickiej. Niekiedy bowiem odnosi się wrażenie, jakoby przedewszystkiem dlatego istniał u nas obowiązek takiej polityki, że religja katolicka jest religją naszą, nie zaś dlatego, że jest religją prawdziwie Chrystusową, stąd zaś niedaleko do wniosku, że naród czy państwo, posiadające religję inną, niż katolicka, obiektywnie byłoby obowiązane do prowadzenia polityki protestanckiej, prawosławnej czy muzułmańskiej, zwłaszcza gdy się doda zdanie: „Wielki naród musi nosić wysoko sztandar swej wiary“, bo któryż naród nie pretenduje do wielkości? Otóż takie rozumowanie to przecież nie co innego, jak osławiona zasada

cuius regio, eius et religio, która w charakterze zasady ogólnej jest najfałszywsza i ze stanowiska katolickiego niedopuszczalna. Zapewne w katolickim kraju, jakim jest nasz, ta okoliczność, że katolicyzm jest religią narodu, że, jak Dmowski może z pewną przesadą uważa, nawet należy do samej istoty narodu, psychologicznie będzie ułatwiać prowadzenie polityki, zgodnej z interesami religii katolickiej i Kościoła, słowem polityki katolickiej; nadto ta sama okoliczność, że katolicyzm jest naszą religią, może służyć za *argumentum ad hominem* względem tych, którzyby domagali się u nas polityki czy prawodawstwa antykatolickiego, podczas gdy solidaryzują się ze swymi współwyznawcami w innych państwach, gdzie polityka religijna, katolicyzmowi wroga, kieruje się zasadą *cuius regio eius et religio*. Nie można wszakże obowiązku prowadzenia polityki katolickiej uzasadniać w ten sposób wobec samych siebie, jakoby merytorycznie, mając lepsze uzasadnienie inne. Takim lepszym uzasadnieniem, jeżeli nawet pominąć teologiczne dowody i stać na gruncie utylitaryzmu, będzie, na przykład, największa zdolność właśnie katolicyzmu do wychowywania tego typu obywateli i członków narodu, jaki stwarza nie tylko materialną pomyślność narodu, ale pomnaża jego wartości moralne, jak to zresztą dobrze p. Dmowski rozwinął w innych ustępach swej broszury.

Pominąwszy tę niewystarczającą — naszym zdaniem — motywację, sam nakaz prowadzenia w Polsce polityki katolickiej i stwierdzenie, że religii nie można używać jako środka do celów jej obcych,¹⁾ należy powitać jako coś

¹⁾ Może ktoś dopatrzy się trudności w pogodzeniu tych dwóch zdań: „religii nie należy używać do celów jej obcych” i „należy prowadzić politykę katolicką już choćby przez wzgląd na rolę, jaką katolicyzm spełnia w wychowaniu obywatelskiem jednostek”. Sprzeczności tutaj niema żadnej. Byłaby, gdyby państwo usiłowało zaprząć religię katolicką do służby sobie w celu urabiania jakiegoś *a priori* przez siebie wymarzonego typu obywatelskiego, obcego duchowi katolicyzmu, lub do wynaradawiania jednej narodowości na korzyść drugiej i t. p. Nie popełni zaś państwo czy naród tego błędu, jeśli spodziewać się będzie, że wyjdzie na tem najlepiej, gdy pozostawi katolicyzmowi należną mu wolność w realizowaniu jego własnych nie ziemskich celów, przyczem ubocznie osiągnie się i najlepsze przygotowanie jednostek do społecznego życia.

w rodzaju katolickiego wyznania wiary, złożonego przez polityka, więc w sformułowaniu politycznym.

Ale tu staje zapewne czytelnik wobec czegoś niespodziewanego. P. Roman Dmowski jest przecież duchowym ojcem i wodzem nacjonalizmu polskiego, a w nim głosicielem owego tak silnie podkreślonego dogmatu skrajnych nacjonalistów, że naród jest dobrem najwyższym, któremu winno się podporządkować wszystko, nie wyjmując religii i moralności. Jakże wobec tej zasady ostoї się zasada obecnie głoszona, że religja musi być uważana za cel, nie za środek do innych celów, zwłaszcza jeśli się jeszcze dodaje w ostatniem zdaniu broszury, że nawet z punktu widzenia polityki „religja w życiu narodów jest najwyższem dobrem, które dla żadnego celu nie może być poświęcone“?

Otóż broszura p. Dmowskiego, której dotąd bynajmniej nie streściliśmy w całości ani nie streszczaliśmy pokolei, stronę za stroną, przynosi nam także co do postawionej wątpliwości niemałe uspokojenie. Cofnijmy się więc w streszczaniu jej. Ważnem tu będzie to, co R. Dmowski pisze o genezie nowożytnego nacjonalizmu.

Widzieliśmy, jak autor uznał pewną przewagę narodów protestanckich w dziedzinie politycznej i kultury materialnej. Polityczną przewagę zawdzięczały swemu zerwaniu z Rzymem. „Reformacja w swej istocie była rozpętanem egoizmu panujących i narodów, które zerwały z Rzymem, zorganizowaniem się ich energii do bezwzględnej, nie przebierającej w środkach walki z innemi narodami“, słowem, powiedzielibyśmy — reformacja była macierzą owego nacjonalizmu, który wywoływał duże zastrzeżenia i potępienia ze strony etyki chrześcijańskiej. Przez jakieś przeoczenie R. Dmowski tego „rozpętanego egoizmu panujących i narodów“ protestanckich nie nazywa nacjonalizmem, stawiając rzecz tak, że ruch, który przybrał nazwę nacjonalizmu, jest właściwy tylko krajom katolickim i że w nich, mianowicie we Francji, Włoszech i w Polsce, powstał jako środek obronny przeciwko przewadze narodów protestanckich, jako usiłowanie „sprostania protestantom w walce“. W krajach katolickich też — w szczególności u nas — skryształizował się on w teorię egoizmu narodowego, bo „sile wrogów trzeba

przeciwstawić własną siłę, trzeba ją wydobywać z narodu i organizować; na ich bezwzględność w walce odpowiedzią musi być nasza bezwzględność; ich egoizm narodowy musi się spotkać z naszym narodowym egoizmem“.

Jeden z dzienników, przytaczając to zdanie broszury, zarzucił R. Dmowskiemu, że pomimo akcentowania obowiązku polityki katolickiej, jest nadal obcy duchowi tej polityki, nie zrzekając się zasady bezwzględnego egoizmu narodowego i kultu siły materialnej. Nie myśląc być apologetą prawowierności katolickiej Dmowskiego pod tym względem, musimy w imię słuszności zaznaczyć, że przytoczone dopiero co zdanie nie usprawiedliwia zarzutu, jakoby on pozostął nadal wyznawcą zasady „egoizmu narodowego“ etc. Cały bowiem kontekst dowodzi, że zdanie to wypowiada ze stanowiska nacjonalizmu w stadium jego powstawania. Czy zaś pozostaje mu dotąd wiernym, sądzić należy z dalszych rozważań.

Otóż, kreśląc dalsze dzieje nacjonalizmu, uznaje R. Dmowski, że „duch społeczeństw katolickich nie był przygotowany do przyjęcia zasady egoizmu narodowego, że był tej zasadzie przeciwny“. „Zasada egoizmu narodowego — mówi dalej — natrafiała w części na opór żywiołów, uważających ją szczerze za przeciwną zasadom chrześcijańskim“, bo „niewątpliwie głębokie pojęcie i szczerze wyznawanie zasad chrześcijańskich, zasad Ewangelji, które istnieje w katolicyzmie... nie godzi się z bezwzględnym egoizmem narodowym“. Sądzi dalej autor broszury, że zasada egoizmu narodowego, choć tak bezwzględnie przez nacjonalistów stawiana w społeczeństwach katolickich, w praktyce „nie byłaby zdolna doprowadzić je do tego, żeby w bezwzględności walki, w konsekwentnym egoizmie swej polityki dorównały Niemcom i Anglikom; sprawia to urobiony w ciągu stuleci przez katolicyzm duch tych społeczeństw“. Dlatego „wystawienie tej zasady było raczej środkiem do obudzenia energii narodowej tych społeczeństw w dobie, w której rola dziejowa jednych i sam był innych został zagrożony“. Wkońcu twierdzi autor, że ponieważ upadek narodów katolickich pociągnąłby za sobą także upadek wpływu Kościoła katolickiego, dlatego sfery kościelne, chociaż surowo

krytykowały pewne skrajności nacjonalizmu, naogół jednak budzenie przezeń energii narodowej w społeczeństwach katolickich uważały za objaw pomyślny.

Bardziej jeszcze streszczając powyższą genezę nacjonalizmu nowożytnego aż do najskrajniejszych jego zasad włącznie, możnaby tę genezę tak przedstawić: Nacjonalizm w skrajnej postaci bezwzględego egoizmu narodowego zrodzony został przez protestantyzm. Dawał on polityczną przewagę narodom protestanckim nad katolikami i dlatego w łonie społeczeństw katolickich, jakkolwiek przeciwny duchowi katolicyzmu, który jest prawdziwym duchem chrystjanizmu, Ewangelji, został on również przyjęty, jako środek obrony. Dzięki duchowi katolickiemu, który paraliżował bezwzględne zastosowanie tego środka w dziedzinie czynnej polityki, spełnił on — ów egoizm narodowy — w krajach katolickich dodatnią rolę budziciela energii narodowej.

Tę genezę nacjonalizmu czyta katolik z prawdziwą satysfakcją i rzetelną wdzięcznością dla R. Dmowskiego. Ilekroć od chwili ukazania się „Myśli nowoczesnego Polaka” oraz „Egoizmu narodowego wobec etyki” występowano w prasie katolickiej z krytyką „egoizmu narodowego”, jako zasady nieetycznej, niezgodnej z duchem prawdziwego chrystjanizmu, zapożyczanej przez ideologię polską z ideologii pruskiej, bismarkowskiej, tylekroć obrońcy egoizmu narodowego wołali, że to przesada, niesprawiedliwość, potwarz, że to rozbijanie jedności narodowej, nieomal narodowa zdrada. Usiłowano wtedy wmówić w społeczeństwo polskie, że w polityce etyka chrześcijańska nie ma i nie może mieć zastosowania; podkreślano, że dobro narodu własnego (oczywiście pojmowane odpowiednio do teorii egoizmu) stoi ponad wszystkim; nawoływano do pilnego baczenia na Kościół katolicki, by nie prowadził jakiejś swojej polityki, nie po myśli interesów polskości, wykładanych znowu swością przez „narodowy” obóz. Obecnie z niekłamana przyjemnością dotychczasowi krytycy „egoizmu narodowego”, zyskują uznanie samego R. Dmowskiego, że mieli słuszość ze swego stanowiska, że zasada egoizmu narodowego jest rzeczywiście sprzeczną z duchem katolicyzmu, z duchem Ewangelji, że przedostała się do naszej ideologii (mniejsza

o to, że według p. Dmowskiego — pośrednio, przez potrzebę użycia tej samej broni w walce) ze źródeł protestanckich, że poniekąd pachnie nawet żydostwem, ile że — według dość słusznego stwierdzenia samego p. Dmowskiego — „protestantyzm nawrócił od Ewangelji ku Staremu Testamentowi“.

Ale jeżeli słuszną była krytyka egoizmu narodowego ze strony katolickiej, to niesłusznem było oburzanie się na nią ze strony jego obrońców. Bo, przypuśćmy nawet, że owa teoria egoizmu była konieczna, jako środek do „budzenia energii“ w narodzie, co jeszcze możnaby poddać osobnej dyskusji; przypuśćmy, że była jakimś *malum necessarium* w walce z wrogiem, narówni z różnemi innemi „koniecznemi“ rodzajami zła, jak gazami trującymi i t. p., to czyż można było oczekiwać i domagać się od przedstawicieli Kościoła czy myśli katolickiej, aby to zło, tę doktrynę niewangeliczną, niechrześcijańską, aprobowali, albo chociażby, żeby milczeli o niej i nie przestrzegali przed nią? Ale co by się stało wtedy z rolą wychowawczą katolicyzmu, tak pięknie podkreślaną dziś przez Dmowskiego, gdyby się katolicyzm sprzeniewierzał swemu duchowi, duchowi Ewangelji, sprzymierzając się z zapożyczoną z zatrutego źródła teorią, dlatego tylko, że ona okazywała się pożyteczną w walce z wrogiem? I czy nie byłoby to wprząganiem religji do obcych celów, które dzisiaj słuszenie p. Dmowski odrzuca?

Nie czekamy na odpowiedź na te pytania, bo rozumiemy trudności związane z każdym *confiteor*, z każdym *mea culpa*! Cieszymy się z tego, co R. Dmowski napisał o teorii egoizmu narodowego. Jeszcze nie mówi on wyraźnie: zerwijmy z tą teorią i z jej stosowaniem w polityce, bo jest ona duchowi naszemu obca, bo jest niekatolicka, a my chcemy prowadzić politykę katolicką. Rozumiemy i tutaj trudność wielką, trudność *palinodji*; myślący członkowie obozu, na którego czele stoi i do którego przemawia R. Dmowski, winni także sami przemyśleć i przetrwać to wszystko, co im ich wódz duchowy obecnie podaje. Jeśli zechcą być zarówno logiczni, jak wierni swemu przywódcy, wyprowadzą niejeden bardzo pożyteczny wniosek i przygotowują się do prowadzenia iście katolickiej polityki, do czego

ich wzywa Dmowski w rozpatrywanej przez nas broszurze i w licznych swoich przemówieniach.

Broszurą swoją umożliwił R. Dmowski katolickiej publicystyce zamknięcie polemiki, jaką od czasu do czasu musiała podejmować przeciwko różnym teorjom i aksjomatom skrajnego nacjonalizmu. Jeżeli nie wyraźnie, to *implicite* przekreślił zasady o narodzie jako najwyższym dobru, o narodzie własnym jako jakimś absolutie — w stosunku do reszty ludzkości, do innych narodów, o egoizmie narodowym, jako naczelnej zasadzie mądrości politycznej. Jeżeli po broszurze R. Dmowskiego takie zasady będą głoszone przez kogoś z „obozu narodowego“, taki ktoś będzie miał do czynienia już nie z publicystyką niejako z zawodu katolicką, ale z R. Dmowskim. Publicystom katolickim nic nie pozostanie do czynienia pod tym względem, tylko dopomagać do wyprowadzania konsekwencji ze „wskazań programowych“ R. Dmowskiego.

Już w niniejszym artykule chcieliśmy dotknąć jednej z takich konsekwencji. Wiadomo jakie wnioski można było wyprowadzić i jakie faktycznie wyprowadzano z zasady, że naród jest najwyższym dobrem i z tej drugiej o egoizmie narodowym — w stosunku do innych narodowości. Że zasady te odegrały poważną rolę w dziejach naszej własnej obrony przed wynarodowieniem i zgębieniem nas, nie da się zaprzeczyć, chociaż byłoby lepiej, gdyby obronę zorganizowano na zasadach czystych, bardziej z duchem chrześcijańskim zgodnych. Ale mniejsza już o przeszłość, tutaj chodzi nam o to, że zasadami owymi można było usprawiedliwić także politykę agresywną ze strony Polaków względem narodowości innych, na przykład wśród nas mieszkających. I chociaż chętnie się godzimy z R. Dmowskim, który jeszcze w „Myślach nowoczesnego Polaka“ pisał, że my mamy z natury pewien wstręt do używania w polityce środków nieetycznych, a obecnie pisze, że duch katolicki, jakim bądź co bądź przesiąknięty jest nasz naród, przeszkadzał stosowaniu w praktyce zasad nacjonalizmu w całej ich rozciągłości; chociaż z tych powodów może mamy znacznie mniej win na sumieniu wobec innych, niż inni, potężniejsi, mieli wobec nas, to jednak samo istnienie i przypominanie w na-

szej literaturze nacjonalistycznej owych niebardzo chrześcijańskich zasad mogło chyba nieraz stworzyć pokusę naszym politykom do przynajmniej częściowego ich stosowania w praktyce. Stąd zaś wynika, że kiedy się już rewiduje dotychczasową ideologję polityczną, należałoby może postawić sobie pytanie: czy nie wyrządziła ona komuś jakiej niesprawiedliwości, której należałoby przynajmniej na przyszłość zaniechać i czy nie stoi ta ideologja na przeszkodzie do porozumienia z tymi, którzy są skazani na pożycie z nami, jak i my z nimi, a którzy usprawiedliwiają swą do nas odrazę i nienawiść może zapomocą tej samej teorii narodowego egoizmu, dobra własnego narodu nadewszystko i t. d., teorii, którą my poczerpnęliśmy, jak p. Dmowski dziś przyznaje, z mętnych źródeł, a ci, o których piszemy, najbliżsi nam sąsiedzi może poczerpnęli od nas?

Broszura p. Dmowskiego, chociaż pod tym względem nie daje jasnych wskazań, ani zastosowań, upoważnia jednak do nadziei, że nacjonalizm polski może wejść na drogę żądanej przez nas rewizji. Pisze w niej autor, że „już pewne skrajności, niebardzo zgodne z duchem katolickim, które znalazły swój wyraz w ideologji nacjonalistycznej ostatnich trzech dziesięcioleci, a które wynikały z obronnego charakteru tego ruchu, zaczynają ustępować miejsca dążeniom szerszym, zgodnym z dalej idącymi aspiracjami narodów katolickich“. I pisze dalej, że „w miarę rozwoju tych aspiracyj przedewszystkiem rozwinię się i pogłębi zrozumienie potrzeby szczerego i uczciwego współdziałania narodów, zwłaszcza narodów, związanych wspólną wiarą i wspólną cywilizacją, zrozumienie obowiązków wypływających z należenia szeregu narodów do wspólnego Kościoła“. Jakże dalecy już jesteśmy od twierdzenia, uważanego dawniej niemal za dogmat w ideologji nacjonalistycznej a głoszącego, że naród nie ma żadnych obowiązków, jak tylko względem własnego dobra, że ponad narodem niema żadnych skupień czy wielkości, którymby naród obowiązany był służyć w jakikolwiek sposób! Dziś z radością witamy oświadczenie, że wspólna wiara, wspólna cywilizacja i należenie do wspólnego Kościoła pewne obowiązki na naród nakładają. A wobec takiego oświadczenia z tak mia-

rodajnej strony wolno nam spodziewać się, że już nie będą przyjmowane z takim sarkazmem i ironją, jak to się zdarzało nieraz dotąd, próby zbliżenia się do innych i porozumienia się z innymi, usiłowania pacyfistyczne, podejmowane przez katolików, że do polityki nawet nacjonalistycznego odłam społeczeństwa przeniknie więcej tego idealizmu, który dotąd tak był ośmiewany i ganiony w imię „trzeźwego realizmu“.

Wspomniał p. Dmowski w przytoczonym dopiero co ustępie swej broszury o obowiązkach narodu, wypływających z przynależności do wspólnego z innymi narodami Kościoła. Pozwolimy sobie tutaj wskazać na najbliższe zastosowanie tej zasady u nas. Chodzi nam o Rusinów, należących do tegoż, co i my, Polacy, Kościoła, chociaż praktykujących inny niż my obrządek, co już jest rzeczą czysto wewnętrzną Kościoła. Jeżeli polityka państwa polskiego winna być polityką narodową polską, jak tego żąda Dmowski, a z nim cały obóz narodowy, to dodamy tutaj, że jeszcze z większą słuszością polityka ta powinna być katolicką. Gdy bowiem naród nasz w państwie naszym stanowi dwie trzecie całej ludności, to wyznawcy Kościoła katolickiego w Polsce stanowią trzy czwarte tej ludności. Otóż przed polityką polską, jako polityką narodu katolickiego, otwiera się nader wdzięczne zadanie współdziałania z Kościołem katolickim w jego usiłowaniach zmniejszenia na wspólnym polu religij antaagonizmów narodowościowych w naszym kraju. To napomknięcie nasze zresztą nie osłabia wcale, ale przeciwnie wzmacnia i rozszerza główną tezę broszury p. Dmowskiego, mianowicie o obowiązku u nas współdziałania z Kościołem, czyli prowadzenia polityki katolickiej.

Przez powyższe streszczenie i omówienie broszury R. Dmowskiego dość chyba został usprawiedliwiony tytuł, jaki położyliśmy ponad naszym artykułem. Umyślnie napisaliśmy „ku uzdrowieniu“, gdyż mówić o uzdrowieniu naszego nacjonalizmu, jako o fakcie dokonanym, byłoby jeszcze rzeczą przedwczesną. Polski nacjonalizm, podobnie jak nacjonalizm w każdym innym kraju, cierpiał na przerost wielu członów swej ideologii, na swojego rodzaju *elephantia-*

sis duchową. Brał to sam za oznakę tężyzny życiowej, podczas gdy było to poważne niedomaganie. Dzisiaj u nas — a p. Dmowski sądzi, że także i gdzie indziej — przychodzi do uświadomienia sobie swej niemocy i doszukuje się jej źródeł. Od diagnozy chociażby najlepszej do zupełnego wyleczenia jeszcze daleko, ale diagnoza trafna jest już początkiem kuracji. Ten początek nacjonalizm polski zawdzięczać będzie R. Dmowskiemu, temu samemu, który, niestety, w znacznej części przyczynił się niegdyś do wprowadzenia trucizny w organizm. Widać musiał dużo doświadczyć, dużo przemyśleć, a może i przeboleć, jeżeli zdecydował się nareszcie na taki osąd swego własnego dzieła. Ale to powinno obudzić tem większe zaufanie do jego obecnych „wskazań”. Dalsze zaś rozmyślania, a zwłaszcza studjum głębsze katolicyzmu wskazania te terapeutyczne udoskonalać jeszcze w niejednym. My ze swej strony życzymy polskiemu nacjonalizmowi, by oczyścił swą krew z resztek trujących soków, by moralnie ozdrowiał zupełnie.

Ks. Jan Urban T. J.

W sprawie wielkiego dziejowego problemu.

Kilka uwag na temat stosunków polsko-niemieckich.

Gdyby udało się zebrać wszystkie artykuły o Polsce i Polakach, które w ciągu ostatnich lat kilku pojawiły się na łamach pism niemieckich, złożyłaby się z pewnością okazała biblioteka. Pisano dla siebie, pisano dla świata i dla nas, pisano zasadniczo i przygodnie, pisano popularnie i uczenie, pisano we wszystkich obozach. Jeśliby jednak zapytać, czy po tem mnóstwie wylanej farby drukarskiej społeczeństwo niemieckie lepiej poznało i nas i całą kwestję polsko-niemieckiego stosunku, trzeba by, niestety, odpowiedzieć przecząco. W całej tej publicystyce za mało było spokojnego badania i bezstronnej informacji, a za wiele gniewu i złości. Ogromna większość głosów prasy niemieckiej tchnęła takim duchem, że rozumny i spokojny obserwator nie wahał się świeżo twierdzić: „Gdy się to wszystko widzi i słyszy, to się rozumie, że najbliższa nasza wojna będzie wojną przeciw Polsce”.¹⁾

Czem da się to zjawisko wytłumaczyć? Czy mimo tak niedawnej a strasznej lekcji dziejowej, Niemcy naprawdę życzyłyby sobie wojny? Czy nasi sąsiedzi z zachodu nie pojęli dotychczas tej oczywistej prawdy, że bez zgodnego z Polską współżycia nie da się utrzymać ani pokój europejski, ani rzeczywista samych Niemiec pomyślność?

¹⁾ „Wenn man das alles sieht und hört, so [weiss man, das unser nächster Krieg ein Krieg gegen Polen ist“, *Die grossdeutsche Jugend*, Juli 1927, strona 75.

Ktoby sądził, że w Niemczech dzisiejszych jest wielu ludzi zapalonych i skłonnych do nowej wojennej rozprawy, tenby się z wszelką pewnością mylił. Poza grupą niepoprawnych manjaków ze Stahlhelmu i Reichswehry, olbrzymia większość Niemców wszystkich obozów z najszczerzego przekonania pragnie pokoju i na ewentualność wojny nie patrzy inaczej, jak na wielkie nieszczęście. I owszem, teoretycznie rzecz biorąc, nawet w stosunku do Polski jako takiej, mnóstwo ludzi życzy sobie porozumienia i zgody. Z wszelką pewnością podpisałoby się wielu pod niedawno wypowiedzianemi słowy Dra Wirtha, że „Niemcy szczerze pragną dojść z Polską do dobrego i przyjaznego stosunku, bo zdają sobie sprawę, że dopóki te dwa narody patrzą na siebie z taką nieufnością, jak dotychczas, pokój europejski nie stoi na silnych i pewnych podstawach”.¹⁾

Ale jeśli tak, to skądże tyle niechęci i gniewów? Czy Polska zrobiła swym zachodnim sąsiadom jakąkolwiek krzywdę? Czy nosi się z jakimkolwiek zamiarem wyrządzenia im krzywdy w przyszłości?

Rzecz dziwna i dla nas wprost niezrozumiała; całe mnóstwo Niemców żywi w dobrej wierze niezłomne przekonanie, że ze strony Polski spotkała ich ojczyznę wielka krzywda. Taką krzywdą wydaje im się odzyskanie przez Polskę wąskiego skrawka Prus królewskich, otwierającego jej przystęp do morza; krzywdą nabycie małej części Górnego Śląska, z jego podziemnem bogactwem; krzywdą posunięcie granic Wielkopolski w okolice, które uległy już były silnemu zniemczeniu.²⁾ A kiedy z naszej strony w najspokojniejszy i najbardziej przekonywujący sposób chce się im wykazać, że przecież Polska po wojnie niczego nie wzięła, tylko w drobnej części odzyskała bądź to swą państwową, niesłusznie wydartą własność, bądź

¹⁾ Na ogólnem zebraniu „Windthorstbundu” w Landau 12 czerwca b. r. *Por. Germania* z 14 czerwca.

²⁾ Żeby tu zacytować jeden z tysiąca przykładów, w najżywcziwszem zresztą sprawozdaniu z pacyfistycznej konferencji niemiecko-polskiej, która odbyła się tego roku po Wielkiejnocy w Warszawie, powiada *Augsburger Postzeitung* z dn. 28 kwietnia b. r.: „Man denke an den Korridor und Oberschlesien! Hier muss Polen begangenes Unrecht gutmachen”.

odwiecznie polskie, od setek lat broniące się przed germanizacją terytorja, jedni wybuchają oburzeniem, inni zdają się tak mało rozumieć, jakby mówiło się do nich jakimś wręcz nieznanym językiem, inni jeszcze, dla miłej zgody, próbują lekko potakiwać, ale czuć bardzo wyraźnie, że nie mogą zdobyć się w tej mierze na wewnętrzne przekonanie.

Jeżeli w rzeczy skądinąd jasnej spotyka się tak wielką trudność wejścia w punkt widzenia przeciwnika, znać, że muszą w grę wchodzić czynniki nie przedmiotowej, ale psychologicznej natury. I w rzeczy samej tak się ma sprawa w naszym wypadku. Od długiego już czasu urabiała się psychologia Niemców w stosunku do Polaków tak, że przeróżne subiektywne nastroje mącą im wzrok duchowy w ocenie wielkiego międzynarodowego problemu.

Ponieważ właśnie w obecnej chwili podjęto z kilku stron błogosławioną pracę nad wzajemnem zbliżeniem zwaśnionych oddawna narodów, a nieodzownym warunkiem pojednania jest obustronne uobiektywnienie poglądów, może nie od rzeczy będzie oświetlić nieco sposób, w jaki Niemcy zwykli zapatrywać się na Polskę i oceniać własny do niej stosunek.¹⁾

Że powszechna a w konsekwencjach, wysoce niebezpieczna choroba, którą trafnie nazwano „megalomanią narodową“ nie oszczędziła i naszych sąsiadów z zachodu, to rzecz powszechnie wiadoma. Nie potrzeba sięgać do starego Fichtego albo do niezdrowych pomysłów autora „Zarathustry“. U setek pisarzy, aż do trzeźwego Wundta włącznie, a co gorsza, na dnie ogólnej samowiedzy, która znajduje sobie wyraz nawet w przysłowiaach i ulotnych wierszach, można znaleźć przekonanie, że Niemcy są narodem poniekąd wybranym, a w każdym razie wyższym nad inne, przeznaczonym do odegrania w świecie kierowniczej roli. Ale jeśli ta „wyższość“ w stosunku do Francuzów, Włochów, Anglików i t. p. wypowiada się z pewnem zażenowaniem i obawą, to w stosunku do nas występuje bez żadnych ob-

¹⁾ Autor niniejszego artykułu, pracujący od pewnego czasu dla pacyfistycznych ideałów, gorąco pragnie, by jego słowa dostały się do rąk tych niemieckich przyjaciół, z którymi już zasiadał i ma w przyszłości zasiadać na międzynarodowych, porozumiewawczych konferencjach.

słonek. Słowian wogóle, a zwłaszcza Polaków uważa się w Niemczech powszechnie, za jakąś niższą odmianę ludzkiej rasy, która z Niemcami nieomal pod żadnym względem w porównanie iść nie może. Głęboko wkorzenione przekonanie o owej *Minderwertigkeit* polskiego społeczeństwa objawia się znów w szeregu sądów czy przesądów, sposobów mówienia i nawyknień językowych. Żeby zebrać obfitą ich antologję, wystarczy przejrzyć literaturę agitacyjną z niemieckiej strony przed plebiscytem śląskim. Bo, chociaż łatwo zrozumieć, że niesłychane inwektywy na Polskę były dyktowane wtedy aktualnym politycznym interesem i podrażnioną narodową ambicją, nie da się zaprzeczyć, że prawie cały materiał do tych obelżywych zarzutów czerpano wówczas ze skarbca powszedniej mowy i będących w obiegu wyobrażeń.

Owa zarozumiałość jednak i owo niezłomne przekonanie o swej wyższości nad sąsiadami od wschodu to nie najważniejszy czynnik wpływający na urobienie psychologii Niemców wobec Polaków. Od długich wieków wyrabiał się zwłaszcza u najbliższych nam geograficznie Prusaków, czynnik drugi, który, lubo często zmieszany z pierwszym, objawiał się też odrębnie i doszedł z czasem do wielkiego znaczenia.

Z natury swojego geograficznego położenia, skutkiem plenności, a wreszcie i pewnej wojowniczości, właściwej germańskiej rasie, odczuwali Niemcy od wieków potrzebę ekspansji. Rozszerzenie granic na zachód czy południe z wielu względów natrafiało na wielkie trudności; natomiast otwarty, szeroki a żyzny Wschód był jakby zgóry wskazaną drogą do rozlania się niemieckiej fali. W miarę jednak jak ta fala istotnie posuwała się poza etnograficzne rubieże, wytwarzała się i w duszy zdobywców coraz większa pożądlivość na ziemię polską i agresywna zaborczość względem ludu, który tę ziemię zamieszkiwał. Zdanie, którem głośny historyk Prus, Gustaw Adolf Stenzel, zamyka wyniki swych badań: „Jest rzeczą niewątpliwą, że albo niemieckie Prusy albo słowiańska Polska musiały ulec w walce... monarchja pruska i rzeczpospolita polska nie mogły istnieć obok siebie“, zdanie to charakteryzuje spo-

sób patrzenia Prusaków na Polskę z zupełną precyzją i jasnością. Począwszy od najazdów hr. Wichmana czy margrabiego Hodona, aż do niedawno rozbrzmiewającego *ausroffen*, dałby się na podstawie źródeł skreślić wierny a złowrogi obraz tej zaborczości niemieckiej, która w swym nieubłaganym *Drang nach Osten* doprawdy niedaleko odbiegła od opisu starego Rymwida w „Grażynie”. Że ta zaborczość wzmożła się niepomrotnie przez rosnący od czasów Wielkiego Kurfürsta militarizm, a wreszcie wybujały nacjonalizm pruski, to powszechnie wiadomo. Za panowania ostatniego cesarza doszły te tendencje do szczytu. Sceny, jakie swego czasu rozegrały się na zamku malborskim, były wyraźnym dowodem, że kierunek i sposób niemieckiej ekspansji wschodniej świadomie nawiązywano do krzyżackich tradycji.

Z tych dwóch czynników, składających się na urobienie w stosunku do Polski psychiki niemieckiej, wpływał logicznie trzeci, o szerokiej możliwości zastosowań. Owi pogardzani, a tak niepotrzebni, bo tamujący drogę rozrostu, Polacy tracili powoli w pojęciach przeciętnych Niemców charakter podmiotów praw, względem których można się dopuścić niesprawiedliwości i krzywdy. Stopniowe rozszerzanie się Prus kosztem Polski aż do zbrodni rozbiorów i polityki eksterminacyjnej końca zeszłego wieku włącznie, bez żadnego poczucia niegodziwości tych czynów, gloryfikowano na kartach historii, jako „dzieło” Fryderyka II, „dzieło” Bismarcka i t. p., jakby to były chlubne i wielkie czyny. I całkiem podobnie mało kto z Niemców zdobywał się na protest lub rumieniec wstydu wobec systematycznego niemczenia ludności, wobec germanizowania nazw geograficznych, wobec kolonizacji i przymusowego wywłaszczania polskiej ziemi, wobec całego tego konsekwentnego wżerania się niemczyzny w odwieczne polskie terytoria i polskie dusze. Olbrzymiej większości wydało się to nie tylko wskazane, ale dobre, bo dla Niemiec korzystne. Wydawało im się to zupełnie prostem, że rzekome, najświętsze nawet „prawa” *der minderwertigen Nation* muszą ustąpić wobec potrzeby rozwoju Niemiec. I owszem, próbowano nam dowodzić, że mamy wszystko do zyskania a nic do stracenia, przechodząc całkowicie na wyższą kulturę niemiecką.

Tak się przedstawiały pojęcia ogromnej większości Niemców aż do wojny. Potrzeby rewizji tych pojęć nie widziano zgola; dokładniejszym badaniem kwestji polskiej nie zajmowano się prawie wcale; żeby ta kwestja mogła wejść w zasadniczo inne stadjum, nie chciano zrazu przypuścić; że Polska nie może nigdy powstać, to uchodziło za rodzaj dogmatu, gwarantowanego słowem Żelaznego Kanclerza. Całe więc zagadnienie polskie redukowało się do pytania: na jakiej drodze da się żywioł polski, w granicach państwa istniejący, tak zasymilować, by jak najprędzej i jak najskuteczniej rozplynał się w postępującem morzu niemieczyny.

Podczas wojny, w dość już krytycznem jej dla Niemiec stadjum, gdy się zdecydowano na proklamowanie „niezależnej“ Polski, nie tylko nie myślano o rekonstrukcji jej w granicach dawnych, ale głośno poczęto mówić o potrzebie takiego „sprostowania“ granic, że Niemcy miały posunąć się aż po Bzurę, t. j. pod samą prawie Warszawę. Niezadługo w Brześciu nakreślono drugą granicę, również niedaleko Warszawy, tylko ze wschodniej strony, na rzecz Ukrainy, którą znowu pojmowano jako naturalny teren ekspansji niemieckich wpływów. Wreszcie pewne wysoko postawione osobistości miały za złe rządowi Wilhelma II, że dopuścił do proklamowania choćby takiej, do kilkunastu powiatów zredukowanej Polski; mało kto chciał zrozumieć poczucie krzywdy, jaką wtedy Polakom wyrządzono — tak dalece dogmat polityczny o niemożliwości istnienia Polski niezależnej był w psychice niemieckiej powszechny i ugruntowany.

Tymczasem stała się owa rzecz nieprzewidziana i najgłębszym narodowym aspiracjom niemieckim przeciwna. Owa Polska, ta Polska, o której głoszone, że żadną miarą nie może i nie powinna istnieć, owa wzgardzona ojczyzna *der polnischen Wirtschaft*, owa kraina „mniej wartościowego narodu“ nie tylko powstała do życia, ale, oparta o potęgę zachodnich sprzymierzeńców, sięgnęła, w skromnej zresztą mierze, po wydarte sobie przez Niemcy ziemie.

Dla przeciętnej umysłowości niemieckiej było to jakby uderzeniem maczugi w głowę. Zrazu nie chciano wierzyć najoczywistszej rzeczywistości i tłumaczono sobie, że to ja-

kaś złuda, która wnet się rozwieje;¹⁾ potem pocieszano się, że zmartwychwstała Polska jest efemerycznem „sezonowem” państwem, które niedługo padnie ofiarą własnej niezdolności do samoistnego bytu. Kiedy jednak, wbrew tym wszystkim życzeniom i prorocstwom, młode państwo, chociaż powoli i wśród wielkich trudności, zaczęło konsolidować swój ustrój wewnętrzny i nawiązywać zewnętrzne z innemi państwami stosunki, chwycono się innej metody. Obok narzekania na „krzywdę”, której Niemcy doznały od Polski, obok ustawicznych starań, by nowemu sąsiadowi szkodzić i życie utrudniać, obok skarg wytaczanych na międzynarodowem forum i żądań rewizji wersalskiego traktatu, zajęto się bardzo gorliwie istniejącą w obrębie państwa polskiego mniejszością narodową niemiecką. Zaczęto w najjaskrawszych barwach malować przed zagranicą ucisk, jakiego rzekomo doznaje w Polsce owa mniejszość niemiecka, a dla nadania obrazowi szerszego fła, rozciągnięto opiekę i na inne mniejszości, podobnie, jak twierdzono, prześladowane.

Bodaj na pierwszy plan wysunięto punkty widzenia religijne i specjalnie katolickie. Z końcem roku zeszłego obiegł całą prawie prasę niemiecką artykuł, który Dr. Albrecht z Pragi ogłosił w wiedeńskim czasopiśmie *Das Neue Reich* p. t. „Das Martyrium der deutschen Katholiken in Polen”; w tem samem czasopiśmie i znowu w *Augsburger Postzeitung* a potem w salzburskiej *Kirchenzeitung* występował z podobnemi oskarżeniami ruchliwy publicysta katolicki Ritter von Lama. Nie pomogły doskonałe i udokumentowane odprawy ze strony polskiej, a nawet wskazówki dane publicystom niemieckim z wyższej strony; jeszcze całkiem świeżo, w maju b. r., pojawił się, rozsyłany prywatną

¹⁾ Charakterystycznym jest, że jeszcze tego roku *Germania* w głośnym artykule o Niemczech i Polsce czuła się w obowiązku uświadamiać swoim czytelnikom, że Polska na prawdę istnieje. „Musicie to zrozumieć — to była treść owej doniosłej rewelacji — że poza waszą wschodnią granicą niema próżni czy chaosu, ale że tam istnieje rzeczywiste państwo, które ma i nemały obszar i dość liczną a rosnącą ludność, własny język, literaturę, tradycje, własne wreszcie wielowiekowe dzieje”. Z tonu artykułu było widoczne, że publikowanie powyższego znamiennego „odkrycia” było ze strony *Germanii* aktem niemałej odwagi cywilnej.

drogą, spory tom o 237 stronach, pod wiele mówiącym tytułem: „Die Gewissensnot der deutschen Katholiken in Polen“. Rzeczą tę wydał wedle zapisków zmarłego senatora, Tomasza Szczeponika Eugenjusz Franz z Katowic.

Owa książka doskonale ilustruje to, o co w tej chwili nam chodzi, t. j. psychikę Niemców w stosunku do nas.

Przedewszystkiem uderzają w tej psychice dwa zapomnienia. Najpierw zapomina się zupełnie, że ta mniejszość niemiecka, której się broni, jest na naszej ziemi elementem nie rodzimym, lecz napływowym i to takim, który przypłynął jako zdobywczą falą wojującego nacjonalizmu obcych. Powtóre, puszcza się w jeszcze zupełniejszą niepamięć fakt, że jeszcze wczoraj, w identycznie tych samych miejscowościach, rodziły element polski doznawał na własnej ziemi najbrutalniejszej poniewierki i krzywdy. Na podstawie tych zapomnień buduje się całą teorię praw mniejszości niemieckiej w Polsce, teorię, dla poparcia której cytuje się aż encykliki papieskie, kodeks prawa kanonicznego, św. Tomasza z Akwinu. Mocą tej teorii Niemcy mają się cieszyć nie tylko swobodnym używaniem swego języka w kościele, co jest zupełnie słusznem, nie tylko mają mieć możność rozwijania swojej narodowej indywidualności w obrębie państwa polskiego, co również jest dopuszczalnem, chociaż nacjonalizm nie tylko polski, ale i niemiecki — względem Polaków — kierował się innemi pojęciami, lecz nadto Polakom katolikom wszędzie tam, gdzie są i Niemcy, nie wolno czuć się u siebie w domu, nie wolno cieszyć się z powstania państwa polskiego i swojej do niego przynależności. Takie poczucie i taka radość są piętnowane jako uczucia „niekatolickie“, jako nieposzanowanie i zniewaga uczuć niemieckich.

Że nie przesadzamy, wystarczy kilka cytatów z książki p. Franza.

Gdy pewien dziennik polski z radością powitał utworzenie diecezji w Katowicach i odłączenie w ten sposób pod względem kościelnym polskiej części Górnego Śląska od Wrocławia, autor rzeczony książki pisze z tego powodu: „Katolika bierze rozpacz na widok panujących tu nieszczęśliwych pojęć co do stosunku Kościoła do celów państwowo-

politycznych".¹⁾ Biskup polski, który w przemowie przy koronacji obrazu Matki Boskiej w Piekarach podniósł rzewny szczegół, że Najśw. Panna, choć od tylu wieków tu czczona, czekała niejako z tą uroczystością na powrót Śląska do polskiej macierzy, dostaje upomnienie autora niemieckiej książki: „Czy jest to zgodne z miłością i sprawiedliwością wygłaszać podobne słowa przy uroczystym akcie marjańskim, na który pośpieszyły tysiące pielgrzymów niemieckich?“²⁾ Inny biskup przy wizytacji swej diecezji, powiedziawszy kilka ciepłych słów na obronę polskiego państwa, szarpanego przez nikczemną agitację, na końcu swej przemowy polecił zaśpiewać „Jeszcze Polska nie zginęła“, a wreszcie wysłuchał zaintonowanej samorzutnie przez lud polski „Roty“ Konopnickiej. Za to spotyka go taki sąd autora: „Zrozumiała jest rzeczą, że ludność niemiecką ogarnęło nie dające się opisać rozczarowanie, przygnębienie i w pewnej mierze nawet rozgoryczenie“. ³⁾ A dalej czytamy, że podniecenie Niemców było

1) „Die Gewissensnot“ etc., str. 24 i n. „Es überkommt den Katholiken ein Jammer über die hier herrschenden unseligen Auffassungen betreffend das Verhältniss der Kirche zu staatspolitischen Zielen“.

2) Tamże str. 55: „Ist es liebevoll und gerecht, solche Worte zu sprechen bei einem feierlichen marianischen Akt, zu dem Tausende von deutschen Pilgern herbeigeeilt waren?“ Chodzi tu o śliczną, podniosłą mowę ks. biskupa Nowaka z Przemysła.

3) Tamże, str. 202: „Begreiflicher Weise bemächtigte sich der deutschen Bevölkerung eine nicht zu beschreibende Enttäuschung, Nieder geschlagenheit und zum Teil auch Verbitterung“. Chodzi o znany incydent z wizytacji J. E. ks. kardynała prymasa, wówczas jeszcze administratora katowickiego w Żorach. Że zresztą mowa Najdostojniejszego Pasterza nie zawierała żadnej narodowej niechęci, o tem łatwo się przekonać z następującego streszczenia, dokonanego przez samych Niemców: „Freilich gingen im Volke Gerüchte herum, dass es mit der polnischen Republik nicht so gut stände. Es seien aber nur gewissenlose Agitatoren und Hetzer, die auch in unserer Mitte seien und solches arbeiteten. Man solle nur diesen keinen Glauben schenken und ihnen die Tür weisen. Dürfe man doch nicht vergessen, dass Polen noch ein junger Staat sei und erst wenige Jahre bestehe. Und doch habe es sich in den kurzen Jahren schon ganz wunderbar entwickelt. So werden die polnischen Eisenbahnen in der ganzen Welt gepriesen. Die polnische Armee sei nach dem einmütigen Urteil Frankreichs und Englands eine der ersten Europas. Drum müsse man den Glauben und das Vertrauen an Polen nicht verlieren, man müsse in Treue und Liebe am Vaterlande halten“. Tamże str. 201.

takie, że niektórzy z nich cofnęli się od przyjęcia Sakramentów świętych. Z tego wynika więc, że przez wzgląd na Niemców, nie wolno Polakom cieszyć się przy kościelnych uroczystościach z odzyskanej wolności swego kraju, nie wolno śpiewać patriotycznej pieśni, nie wolno na własnej ziemi czuć się u siebie. O ile się zaś coś podobnego ujawni z okazji jakiejś kościelnej uroczystości i na gruncie kościelnym, uważa się za nadużycie religii do celów politycznych. Z drugiej strony nie widzi się nic zdrożnego, owszem, widzi się rzecz chwalebną w tem, jeżeli Kościół służy narodowym celom niemieckim. „Niemieckie duchowieństwo katolickie — pisała niedawno *Germania* — jest od stuleci piastunem nie tylko religijnej, ale także narodowej myśli“.¹⁾

Widzimy więc, że nas uczą, że religja powinna górować nad wszelką narodowością; u nas się gorszą, gdy biskup powie patriotyczne słowo do swych owieczek; z naszego kraju radziby zrobić hotel całkiem równouprawnionych narodowości — a oni sami mają mieć pełną swobodę nie tylko pielęgnowania swego języka i kultury, ale budowania u nas powolną, okrzemkową pracą wysepek niemieckiej swej ojczyzny i wysuniętych placówek zdobywczego niemieckiego nacjonalizmu.

Otóż nie — na tę podwójną miarę względem nas i naszych zachodnich sąsiadów, żadną miarą zgodzić się nie możemy. Polskę lubi się przedstawiać przed światem jako typowy okaz wygórowanego nacjonalizmu. I może być, że uczucia narodowe u nas, przez półtora wieku dotkliwie ranione, wybuchły narazie z większą siłą. Ale jakikolwiek był i jest nasz nacjonalizm, względem Niemców przynajmniej, nie był on nigdy agresywny. Dziewięćset lat historii dowodzi, że Polacy w wiekowym sporze nie byli nigdy stroną zaczepną. Ale jeżeli zaczepiać nie chcemy i nie chcieliśmy nigdy, jeżeli owszem i dziś jeszcze, po tylu doznanych krzywdach, gotowi jesteśmy wyciągnąć rękę do

¹⁾ *Germania* z dnia 2 czerwca b. r. w artykule „Die Völkerbundsligen“: „Die deutsche katholische Geistlichkeit ist seit Jahrhunderten der Träger nicht nur des religiösen, sondern auch des nationalen Gedankens“.

zgody, nie możemy tak daleko posuwać samozaparcia, żebyśmy gotowi byli posuwającej się w głąb ziemi naszej niemczyźnie z własnych naszych dóbr narodowych dalej przynosić ofiarę. I dlatego musimy żądać, co więcej, musimy nad tem cierpliwie i wytrwale pracować, żeby urobiona od wieków psychologia Niemców względem nas uległa zmianie w następujących kierunkach.

Przedewszystkiem musi koniecznie ustać to wynoszenie się nad nas, które raniąc boleśnie serce, nie dopuszcza przyjaznych stosunków. Jest rzeczą jasną, że Bóg, jak ludziom, tak narodom, rozmaitą miarą swe łaski udziela i że pewne narody, skutkiem położenia, klimatu, obrotu dziejów i innych czynników, zdobyły sobie więcej niż inne, tych czy innych cennych przymiotów, ale mimo tej nierówności, konieczny jest w obcowaniu wzajemnem obopólny szacunek. Prawdziwa wyższość zresztą, a więc prawdziwa kultura musi się objawiać nie tylko u jednostek, ale u narodów skromnością i poszanowaniem drugich. A zatem pierwszy postulat jest ten, żeby Niemcy nie tylko nie chcieli być *über alles*, ale żeby nawet nie wynosiły się nad biedną, słabą Polskę.

Powtóre, Niemcy muszą szczerze i lojalnie wyrzec się swej zaborczości względem naszej ziemi, czyli pohamować swój *Drang nach Osten*. Przez tysiąc blisko lat krok za krokiem, od brzegów Elby cofał się, wypierany na wschód, żywioł słowiański, kurczył się też nie tylko już słowiański, ale specjalnie polski stan posiadania. Ginęły całe plemiona, ginęły bezpowrotnie terytoria, niemczyły się nazwy miejscowości, zmieniała się kultura. Otóż ten zwycięski, a nas krzywdzący, pochod niemieckich musi ustać. Nasi sąsiedzi muszą zrozumieć, że leżące na wschód od nich ziemie, to nie jakieś bezpańskie, jak w Afryce środkowej, obszary, ale najważniejsze terytoria narodu, który żył i chce żyć i ma czem swoje granice zapełnić. I niema obawy, żeby *die polnische Wirtschaft* nie umiała tych ziem wyzyskać, bo cyframi da się wykazać, że wyniki gospodarcze na Pomorzu i w Poznańskim, nawet po powstaniu Polski, prawie wcale nie ustępują niemieckim.

To wyrzeczenie się zaborczości mieści jednak w sobie kilka rzeczy.

Przedewszystkiem powinni Niemcy zrozumieć, że to minimum zwrotu wydartej nam własności, jakie zakresliły granice, pociągnięte przez traktat wersalski, musi pozostać niefknięte. Pojmujemy doskonale, że „korytarz“ jest Niemcom niewygodny, rozumiemy, że byłoby dla nich dużo korzystniej rozciągnąć się nad morzem, nieprzerwanym pasem aż do Kłajpedy, ale to trudno. Za błędy dawnej, drapieżnej polityki pruskiej muszą płacić Niemcy, nie Polska. Skrawek ziemi, jaki nam oddano, nie tylko święcie należał do nas, ale zaludniony jest dotąd w ogromnej większości polskim ludem, który zwycięsko oparł się wiekowemu germanizatorskiemu wysiłkom: nie możemy żadną miarą poświęcić go znowu na ofiarę. I całkiem podobnie ma się rzecz ze Śląskiem. Możemy nie aspirować do dalszego posunięcia granic na zachód, choć i to jest z naszej strony niemałą rezygnacją; nie możemy wszakże się zgodzić, by odrobina sprawiedliwości, jaką nam wymierzono, została napowrót skreślona.

Ale ponadto jeszcze jeden postulat odnosi się wprost do mniejszości niemieckiej na terenie naszego kraju. Mniejszość ta musi stanowczo i szczerze zrezygnować z nadziei połączenia się ze swą etnograficzną ojczyzną lub pracowania dla niej, a natomiast całkiem lojalnie służyć dobru państwa, w którym żyje. Mógł to robić niemiecki Gdańsk za polskich czasów, gdy był obok Lwowa najwierniejszem Rzeczypospolitą miastem, mogą to robić i dzisiaj niemieckie wysepki rozsiane po polskiej ziemi. Bez tej lojalności, czynami stwierdzonej, nie rozwinie się nigdy wzajemne zaufanie, a więc i dla samych Niemców u nas całkowita swoboda.

A wreszcie, po trzecie, musi nastąpić u naszych sąsiadów ten zwrot ideologii, którego nie potrzebujemy szerzej opisywać, bo w poprzednim zeszycie *Przeglądu* scharakteryzował go świetnie niemiecki publicysta.¹⁾ Powinien dokonać się zwrot od ideologii pruskiej, której bożyszczem jest siła, bohaterami Bismarck i Moltke, dążeniem zabór i krzywda, do ideologii prawdziwie niemieckiej, głębokiej i pełnej uczucia, zacnej i szlachetnej, religijnej i towarzyskiej.

¹⁾ „Katolicyzm niemiecki a „umysłowość pruska“, *Przegląd Powsz.*, lipiec—sierpień 1927 r., str. 111—123.

Gdy ten zwrot choć u znacznej części Niemców nastąpi, nietylko wyciągniemy do nich rękę z najpełniejszą życzliwością, ale może łatwiej zrozumiemy się z nimi, niż z innemi narodami, z któremi połączył nas polityczny interes.

Te wszystkie postulaty może to są jakieś *pia desideria*, które nigdy się nie ziszczą? Marzenie o nich może jest płonną i naiwną nadzieją?

Są tacy u nas i owszem, jest takich bardzo wielu, co głoszą uparcie, że Niemcy nigdy się nie zmieniają i że dlatego jedyną w stosunku do nich polityką naszą, powinna być ostrożna i podejrzliwa nieufność, zimna i twarda nieustępliwość, taka wreszcie odporność i niechęć, która nie liczy nigdy na uczciwość i szlachetność przeciwnika, ale tylko na własną i sprzymierzeńców siłę. Ludzie, którzy tak sądzą, ruszają zgóry ramionami na wszelkie próby polsko-niemieckiej pacyfistycznej akcji, twierdząc uparcie, że przez pokojowe umizgi Niemcy chcą uśpić naszą czujność i wyzyskać nasze dobre serce, aby tem łatwiej przeprowadzać swoje zaborcze zamiary.

Autor niniejszej pracy pozwala sobie być innego zdania. Nie łądzi się i on jakoby wyżej naszkicowana zmiana psychologii niemieckiej w stosunku do nas była do osiągnięcia łatwa i bliska, ale nie sądzi, żeby była niemożliwa. Pojęcia o nas i usposobienie względem nas są u większości naszych sąsiadów zachodnich rzeczą nabytą, nie wrodzoną i to nabytą przez tendencyjne fałszywe wrogię nam sprusaczoną prasy. Zamilczano o nas wszystko dobre, mówiono, przeważnie niesłusznie, wszystko złe — cóż dziwnego, że przeciętny Niemiec, znający tylko oficjalne preparaty historyczne i kłamstwa niechętnych gazet, nie ma dla nas innych uczuć, jak niechęć i wzdąry? ¹⁾

¹⁾ Przyznaje to głośno szlachetny Niemiec, który miał sposobność po raz pierwszy zetknąć się z Polską: „Der Eindruck, der uns geblieben ist, ist der, dass wir das polnische Volk gar nicht kennen, dass uns die Presse, auch die katholische, zum allergrössten Teil völlig falsch belehrt hat. Es ist wie ein Fluch der Lüge, der uns gepackt hält und der die Völker gegeneinander aufbringt. Wir kennen das Volk nicht, wir kennen auch seine Geschichte nicht. Kennen wir sie, so wüssten wir, dass wir kein Recht haben den Polen zu grollen. Wir würden erkennen, dass wir

Ale co ludzie zrobili, to ludzie mogą odrobić, zwłaszcza jeśli jest w nich tyle głęboko szlacheznego gruntu, ile go znaleźć można w prawdziwie niemieckich katolickich sferach. A o tym szlachetnym gruncie możemy mówić śmiało, bo dane nam było przekonać się o nim z własnej obserwacji. U grona tych katolickich pacyfistów niemieckich, którzy pierwsi wyciągnęli do nas rękę, spotkaliśmy tyle prawości, dobrej woli i szczerzej miłości chrześcijańskiej, że nie można było nie powziąć dla nich serdecznej przyjaźni i głębokiego szacunku. Że to zresztą nie jest zjawisko odosobnione, na to możnaby przytoczyć wiele dowodów. Takie śliczne, ciepłe, rozumne artykuły, jakie świeżo w dwóch serjach napisał o Polsce Karol Oskar Br. Soden w *Allgemeine Rundschau* takie enuncjacje, jak cytowane wyżej poglądy dr. Rilsera i dr. Ehlena, takie wreszcie zdania, jakie niedawno wygłosił Foerster — to wszystko są wyraźne znaki, że jednak w umysłach niemieckich zaczyna dokonywać się pewna zmiana.

Cała rzecz w tem, żeby tej zmianie dopomagać, a nie przeszkadzać.

Dopomagać — to znaczy koniecznie dawać poznać Niemcom dobrej woli Polskę i Polaków przez odpowiednią literaturę, a zwłaszcza osobiste zetknięcie; dopomagać — to znaczy z zupełną szczerością i prostotą tak, jak w niniejszym artykule próbowaliśmy to uczynić, dyskutować o obopólnym stanowisku, uczuciach i pojęciach, aby przecież znaleźć drogę tego porozumienia, która przy dobrej woli znaleźć się musi.

Nie przeszkadzać — to znaczy nie rzucać zgóry niezyczliwych przepowiedni, nie szerzyć nieuzasadnionych podejrzeń, nie odtrącać wyciągającej się ku nam uczciwej ręki. Ostrożności trzeba, trzeba i jasności w określaniu warunków zgody, jak to i z niniejszej próby jest widoczne. Ale uważać rzecz całą za niemożliwą lub niepatryjotyczną, to łatwo wprowadzić, ale niebardzo rozumnie, ani nawet korzystnie.

Pacyfistyczne dążenia polsko-niemieckie — one w tej chwili nie w wiosnie jeszcze, ale w pierwszym, nieśmiałym

auch hier viel Unrecht, das die preussischen Könige dem Polenvolke angetan haben, wieder gutzumachen haben" itd. Dr. Ehlen. *Die gross-deutsche Jugend*, I. c., str. 75.

przedwiośniu. Niemało zapewne wody upłynie i w Wiśle i w Odrze, zanim one dojrzeją do pełnego lata. Mamy jednak głębokie przekonanie, że kto dla ich rozwoju pracuje, ten robi rzecz dobrą i wysoce zbawienną. Bo gdyby wśród dwóch sąsiednich narodów dało się, choćby nie usunąć zupełnie, ale osłabić zarzewie waśni, zyska na tem niezmiernie prawdziwe dobro obu państw, pokój i kultura świata, a nade wszystko Królestwo Boże.

Oby coraz więcej było ludzi gotowych mężnie, lojalnie i całkowicie wypełnić nakaz Boży: *Inquire pacem!*

Ks. Jan Rostworowski T. J.

SPROSTOWANIE.

W zeszycie poprzednim *Przeglądu Powszechnego*, mianowicie w artykule „Katolicyzm niemiecki a umysłowość pruska” Dr. Rilsera wkładła się fatalna pomyłka, która zniekształciła treść artykułu. Mianowicie na stronicy przedostatniej artykułu (wiersze 5, 6, 22 i 23) czytaliśmy o ruchu „monarchistycznym” w Niemczech, podczas gdy należało wydrukować zgodnie z rękopisem autora: „regionalistyczny”. Autor referował o ruchu w kierunku federalistycznego ustroju Niemiec według krajowych odrębności. Między zwolennikami tego ruchu może się znajduje także pewna ilość „monarchistów”, lecz stanowczo nie stanowią oni większości i nie oni nadają ton i charakter ruchowi, o którym jest mowa w artykule Dra Rilsera. Szanownego autora Redakcja przeprasza za przeoczone zniekształcenie jego myśli, a czytelników prosi o uwzględnienie niniejszej notatki przy czytaniu owego interesującego i znamiennego artykułu.

Redakcja Przeglądu Powsz.

Jak likwidowano Unję w Wilejce.

(Ze źródeł archiwalnych).

Dzieje likwidacji Unji na ogromnym obszarze unickiej diecezji Litewskiej, obejmującej teren od Wilna aż do Wołynia i od Grodna do Mohylowa nad Dnieprem, — dzieje te nie są bogate w krwawe sceny rozpacznej walki unitów, ze zbyt gorliwymi apostołami, przeważnie w mundurach policyjnych lub wojskowych, jak to było w ofiarnej Chełmszczyźnie, nie zaznaczyły się nawet większym ruchem protestu. Unja padła tu cicho, w jakimś ponurem milczeniu, tak, że obecnie rzadko kto wie, czem był na ziemiach wschodnich Rzplitej Kościół unicki i w jaki sposób tak prędko i tak gruntownie został zlikwidowany.

Przyczyną gwałtownego i zdecydowanego upadku Kościoła unickiego na Litwie i Białorusi było to, że inicjatywa likwidacji wyszła od biskupów unickich, że robotą likwidacyjną kierowały unickie konsystorze, obsadzone przez jednostki świadome celu, do którego dążyły, indywidualności mocne, zdecydowane, nie mające żadnych sentymentów i skrupułów. Podcięty u podstaw runął Kościół unicki na Litwie, miażdżąc jednostki słabsze i szlachetniejsze. Sytuacja szeregowego parocha, coś dopiero przeciętnego parafjanina, była wprost rozpaczliwa wobec powszechnej zdrady wiary ojców i wobec brutalnego przymusu ze strony arcypasterzy.

A jednak opór stawiano: beznadziejny, rozpaczliwy... Dziesiątki księży unickich poszły do monasterów rosyjskich na straszną poniewierkę, dziesiątki powędrowały gdzieś w głąb Rosji, inni suknię kapłańską porzucili, żeby móc

pozostać przynajmniej uczciwymi ludźmi, jeżeli nie wolno było być uczciwymi kapłanami.

Szare masy unitów również nie były całkiem bierne i bezczynne. Zdrada kapłanów dezorientowała, onieśmiała, demoralizowała i zniechęcała do walki; lecz tam, gdzie paroch nie ulegał odrazu rozkazom konsystorza, lub gdzie prawosławie było zaszczipiane przez duchownych prawosławnych, a tem bardziej przez policję lub kozaków, tam zawsze wytwarzały się rozruchy, walka uporczywa, zacięta trwała długo.

W wypadku pierwszym walka była zbyt utrudniona: konsystorz unicki niezwłocznie usuwał opornych księży, dawał do parafji „swego człowieka” i sprawa bywała prędko zlikwidowana.

Gorzej się powodziło prawosławnym, własnymi siłami zaszczipiającym wiarę prawosławną. Nawet w wypadku bezwzględnej siły po ich stronie (co było prawie zawsze), bezbronny, osaczony ze wszystkich stron lud unicki bronił swej wiary, chociażby tylko zapomocą zdecydowanego unikania cerkwi, bronił tak, że po wieloletnich wysiłkach zwycięzca konstatował swą słabość, a często padał ofiarą niezwykle zagmatwanych stosunków.

Był przecież moment prawie w przeddzień ostatecznego zlikwidowania Unji (w końcu r. 1837), kiedy biskup unicki Siemaszko miał już zadać ostatni cios Unji, a kiedy gubernator Miński tę Unję... krzewił!

Taka paradoksalna sytuacja wytworzyła się w Wilejce, której dzieje pod tym względem są bardzo ciekawe.

Ludność Wilejki, wówczas powiatowego miasta Mińskiej gubernji, składała się prawie wyłącznie z łacinników i unitów. Przedstawiciele religji panującej poznano lepiej dopiero po powstaniu r. 1831, kiedy w Wilejce rozlokowano Szliselburski pułk jeńców i założono maleńką drewnianą cerkiewkę. Popem pułkowym był Szymon Antonowicz, proboszczem cerkwi — Ignacy Niemszewicz.

Pierwszy nie mógł tak bardzo narzekać na swój los, gdyż, jako duchowny wojskowy, miał zapewniony kawałek chleba, natomiast drugiemu powodziło się znacznie gorzej, to też spoglądał on z uczuciem zazdrości na parocha unic-

kiego Szelepina, który miał wcale pokąźną, liczną i dość bogatą parafję. Nienajlepsze chyba były stosunki pomiędzy tymi proboszczami i, jeżeli nie dochodziło do starć, to może tylko dlatego, że Szelepin był człowiekiem starym i schorowanym, Niemszewicz zaś odznaczał się wielką rozważą i spokojem i czekał cierpliwie na ten czas, kiedy miłosiwny Bóg udzieli strudzonemu parochowi wiecznego urlopu, dając honorowe probostwo w niebie i kiedy w ten sposób przed duchownym prawosławnym zarysuje się piękna droga naprzód ku zaszczytom i bogactwu.

Cierpliwość popa Niemszewicza została wynagrodzona: 16 listopada 1834 r. wyzionął ducha paroch Szelepin, więc sprytny proboszcz porozumiał się z kim należało i już 23, XI wystosował poufne pismo Nr. 132 do arcybiskupa mińskiego i grodzieńskiego Nikandra, komunikując, że unici, nie mając po śmierci Szelepina żadnego pasterza, chętnie przyjmą prawosławie, do którego oddawna już ciążą.

Arcybiskup nie marnował drogiego czasu; chciał kuć żelazo póki gorące, więc natychmiast, bo 3 grudnia wysłał dwa poufne listy, polecając różnym osobom opiekę nad świętą sprawą. List pierwszy był skierowany do gubernatora mińskiego z prośbą o wydanie zlecenia naczelnikowi policji wilejskiej, podpułkownikowi Czartoryskiemu, kapitanowi sprawnikowi Drobińskiemu oraz horodniczemu (burmistrzowi) Dziekońskiemu, aby zechcieli usuwać wszelkie przeszkody, które mogłyby zachwiać postanowienie obywateli, dążących do przejścia na prawosławie. Drugi list był adresowany do protojereja Jakóba Szymanowskiego, któremu arcybiskup poleca przeprowadzenie sprawy nawrócenia mieszczan wilejskich.

Pop Niemszewicz tymczasem robił co mógł, żeby przygotować należycie grunt do uroczystego aktu, a mianowicie zbierał deklaracje od unitów, pragnących stać się prawosławnymi. W obecności protojereja Szymanowskiego zostało przyjęte pierwsze podanie i deklaracja wierności nowej religji, podpisane 12, II 1835 r. przez sześćdziesiąt osób. Wyraz „podpisane“ trzeba przyjmować z pewnemi zastrzeżeniami, — oto na sześćdziesiąt osób pierwszych adeptów nowej religji, nie znalazło się ani jednego, któryby umiał podpisać swe

nazwisko; co więcej: i wszystkie dalsze podania są znaczone krzyżykami. Jakiś dziwny traf chciał, żeby dążenie do cerkwi rosyjskiej zrodziło się wyłącznie wśród analfabetów, którzy, rzecz jeszcze dziwniejsza, podpisywali się potrójnemi krzyżkami w sposób tak uderzająco podobny, jakgdyby wszyscy ćwiczyli się przez dłuższy czas w celu ujednostajnienia rysunku krzyżyków. Ale odrzućmy wszelkie brzydkie wątpliwości; przecież autentyczność podpisów została urzędowo stwierdzona: zrobił to łaskawie wielce uprzejmy... pop Niemszewicz.

Redakcja podania, które posłużyło za wzór następnym, jest bardzo charakterystyczna i dowodzi wielkiej roztropności i talentu dyplomatycznego obywateli wilejskich z pod stu osiemdziesięciu krzyżyków. Oto przekład dosłowny:

„Do Najprzewielebniejszego Nikandra, arcybiskupa mińskiego i grodzieńskiego, kawalera orderów etc., mieszczan miasta Wilejki — uniżone podanie.

Przekonawszy się o prawdzie, zbawienności i zaletach wiary grecko-rosyjskiej, którą głosi nam protojerej mińskiego katedralnego soboru, Jakób Szymanowski, starszy duchowny Szliselburskiego pułku jeńców, Szymon Antonowicz i wilejski proboszcz Ignacy Niemszewicz, którą gorliwie, energicznie, rozsądnie, przekonywująco, krótko i zbawiennie wpaja w nas zawsze troskliwy o nasze dobro wilejski horodniczy pan Jan, syn Romana, Dziekoński, oraz sekretarz zawsze przychylniej tutejszej policji, Piotr Pontus, — oświadczamy nasze szczere życzenie powrócić wraz z rodzinami naszymi z cudzoziemskiego unickiego wyznania do miejscowej prawosławnej, przodków naszych grecko-rosyjskiej wiary i uniżenie prosimy Waszą Najprzewielebność o łaskawe wydanie odpowiednich zleceń celem urzeczywistnienia naszego pragnienia“.

Tak pisali do arcybiskupa mieszczanie z Wilejki; włościanie z Wilejskiego rządowego starostwa pisali w sposób uderzająco podobny: „Przekonawszy się o czystości, prawdzie, świętości i zbawienności grecko-rosyjskiej cerkwi, z którą zapoznali nas... etc. bez zmian“. Inne podania niewiele się różnią od poprzednich.

Działania pięciu wilejskich apostołów prawosławia były

energiczne i skuteczne. Nowe owieczki otoczono jak najtroskliwszą opieką, pomyślano o usunięciu wszystkiego, co by mogło stać na przeszkodzie religijnej gorliwości świeżo nawróconych. A więc przede wszystkim delegat arcybiskupa, protojerej Szymanowski pisze 16, II do swego przełożonego prośbę, aby się postarał o usunięcie z Wilejki drugiego parocha Sawickiego, jako wcale niepotrzebnego, oraz o zakaz parochom sąsiednich parafij udzielania jakichkolwiek posług prawosławnym. Wyraźnie zaznacza o co mu chodzi, prosząc o „wydanie rozporządzenia w celu obrony nowoprzyłączonych parafjan wilejskich od kpín i zarzutów, które na nich spadną za przyjęcie prawosławia”.

Po dwóch dniach, bo 18, II miński wice-gubernator Aleksy Siemienow wysyła list Nr. 3716 do wilejskiego hordniczego („apostoła”), polecając: 1) Zmusić parocha Sawickiego do niezwłocznego wyjazdu z Wilejki; 2) „Zwagać, aby nikt z ludzi złej woli nie zaszczerpił w umysły prostaczków jakichkolwiek wątpliwości w celu zachwiania religji, dobrowolnie przez nich przyjętej, a z drugiej strony, aby nie powstawały kpiny i zarzuty”; 3) Zobowiązać sąsiednich parochów, iż nie będą obsługiwać religijnie swych byłych parafjan i wszystkich wogóle, kogo nie znają dobrze i mają wątpliwości co do ich wyznania; 4) Polecieć dziekanowi unickiemu, Zabłockiemu, przekazać kościół i akta popowi Niemszewiczowi; 5) Przejąć również i kaplicę unicką na cmentarzu w Bilcewiczach.

Stało się, naturalnie, zadość życzeniom pana gubernatora, nie tylko dlatego, że tak kazał wysoki dygnitarz państwowy, ale i dlatego, że księża unicy otrzymali jednocześnie polecenie z konsystorza unickiego w Żyrowicach wykonać zlecenie władz, kościół i kaplicę niezwłocznie oddać prawosławnym, unikać obcowania z byłymi parafjanami, a i wogóle dobrze zważać, czy do kościołów nie zgłaszają się prawosławni. W tym ostatnim wypadku nie wszystko szło jak po maśle, bo nowi prawosławni w sposób dziwny i sprzeczny z dogmatami Kościołów łączyli wyznania, niewiele sobie robiąc z nowej swej roli.

Nowy proboszcz, pop Niemszewicz, nie mógł sobie dać rady i już 1, III w liście Nr. 29 znosi skargę przed prot.

Szymanowskim na swych parafjan. „Wielu parafjan wilejskich — pisze on — a szczególnie kobiety, które ślubowały przystępować do komunji św. i spowiadać się u księży łacińskich — kilka razy na rok podczas odpustów, przede wszystkim w Miadziole i Budzie, czyli Budślawiu, — postanowiły ślubu tego dokonywać i po przejściu na prawosławie“. Prosi więc Niemszewicz o interwencję.

Nieostrożna ta skarga wiele zaszkodziła Niemszewiczowi, gdyż prot. Szymanowski zapalił się do walki z nie-nawistnym wrogiem, parę razy przyjeżdżał do Wilejki, pisał energiczne raporty, alarmował na wszystkie strony i robił taki ruch, że biedny Niemszewicz ścichł zupełnie i musiał tylko wciąż odpowiadać na groźne listy arcybiskupa, żądającego wykazów parafjan, którzy chodzą do spowiedzi do cerkwi.

Nim jednak powstał ten wielki ruch, zdążył Niemszewicz wysłać piękny raport (Nr. 48 — 12, III, 1835), meldując o nawróceniu w 214 domach 1056 „dusz“ płci męskiej i 965 płci żeńskiej. Raport ten przesyła arcybiskup Nikander do Nieczajewa, ober - prokuratora św. Synodu (Nr. 1430 — 13, IV, 1835) i już 20, V otrzymuje z synodu (pismo Nr. 1947) carską podziękę: „Jego Cesarska Mość z przyjemnością przyjąć raczył tę wiadomość“.

Tymczasem Niemszewicz, nie wiedząc wówczas o wrzęciu, jakie zrobił jego list ze skargą na swych parafjan, postanawia ozdobić swe czoło zasłużonym wawrzynem i w sposób delikatny przedstawia arcybiskupowi rachuneczek za trudy apostołskie. W liście do arcybiskupa (Nr. 51 — 18, III, 1835) pisze, że wskutek wielkiego rozszerzenia się parafji prot. Szymanowski ma dać mu do pomocy wikarego, ale we dwóch będzie ciężko pod względem materjalnym i że w ten sposób będzie on pozbawiony „owoców pięcioletniego wysiłku w przyłączeniu do cerkwi prawosławnej parafji wilejskiej“. Pyta się więc uprzejmie, czy nie mógłby liczyć, ze względu na swój wiek i słabe zdrowie, — na przeniesienie do innej parafji, — „do wygodniejszego miejsca, jakie się otwiera w Lidzie przy parafji i szkole“.

Nie udało się jednak Niemszewiczowi urządzić się w Lidzie, nie odpowiedziano mu nawet na ten raport, na-

tomiasz zjawił się do Wilejki Szymanowski, pełen energii i zapału — i zaczął działać.

Posypały się donosy, przesyłane przez arcybiskupa do gubernatora, a stamtąd do sprawnika...

Oto treść niektórych raportów protojereja Szymanowskiego:

23, III. 1835 r., Nr. 54 — donosi on, że włościanie ze wsi Bilcewicz Józef Szket i Grzegorz Gotówka nie chcą iść do spowiedzi do popa.

6, IV. 1835 r., Nr. 61 — skarży się na parocha miasteczka Zanarocze, Piekarskiego oraz buchaltera Sawickiego, którzy tłumaczyli chłopom, jakie następstwa pociągnie zerwanie z religią praojców i nawoływali do cofnięcia się.

25, IV. 1835 r., Nr. 71 — narzeka na księdza z Kurzeńca, Starkutowicza, który wysłał swego wikariusza do Horodyszcz w celu odprawiania mszy w kaplicy cmentarnej (2 wiorsty od Wilejki), a robi to „jedynie po to, aby zdemoralizować i oderwać nowoprzyłączonych“.

15. VI. 1835 r., Nr. 96 — na podstawie słów chłopca z Wilejki Karpa Alfra melduje o straszliwej zbrodni parocha rzeckiej cerkwi Gabrijela Szerbaszewicza, który przy spotkaniu się z chłopem ze wsi Zarzecze Żółtkiem powiedział pono, iż „wszystkich, którzy byli u nich (t. j. popów) u spowiedzi, będą wieszać!...“ Tegoż dnia — Nr. 99 denuncjuje nieznanego z nazwiska wikariusza księdza Starkutowicza, który na pogrzebie urzędnika Głębskiego miał ponownie święcić już święconą przez Niemszewicza wodę, mówiąc: „Jeżeli pop rosyjski ją święcił, to trzeba prześwięcić...“

Raporty Szymanowskiego zawsze odnosiły skutek: skarg jego słuchano uważnie, żądania wykonywano gorliwie. Trudności w tem nie było, gdyż główne zatargi były z unitami, porozumienie się zaś z konsystorzem unickim było więcej, niż łatwe. To też wiara prawosławna triumfowała, aczkolwiek nieszczęśliwy Niemszewicz wciąż nie mógł podać kompletnych wykazów nowych prawosławnych, którzy byli u spowiedzi. Już przestał nawet narzekać na krnąbrność swych parafjan, przeciwnie — stał w ich obronie, tłumacząc małą frekwencję na spowiedzi i w cerkwi.

27. III. 1835 r., Nr. 54 — pisze on do arcybiskupa, że

choć nie wszyscy jeszcze byli u spowiedzi, ale „ci, co nie dokonali jeszcze tego chrześcijańskiego obowiązku, przyrzekli chętnie go dokonać, lecz ze względu na nędzę i brak ubrania odkładają to na czas cieplejszy, t. j. wówczas, kiedy można będzie chodzić do cerkwi i w letnim ubraniu”. A w lecie (26. VI. 1835 r. — Nr. 69) pisze znów, że ci, co nie byli dotychczas u spowiedzi, mieli potem bardzo ważne przyczyny i załatwią to podczas postów letnich.

Były jednak jakieś inne, niż brak ubrania, choroby i wzmozona praca, przyczyny, które nie pozwalały obywatelom Wilejki stać się gorliwymi prawosławnymi, była raczej jedna przyczyna: brak pewności każdego co do jego wyznania. Nie wiedzieli kim są ci, którzy niegdyś „podpisywali” prośby o przyjęcie na łono cerkwi prawosławnej, nie wiedzieli parochowie, nie wiedział i proboszcz Niemszewicz, który jakoś nie mógł podać sprawdzonych spisów swych parafjan i rady dać nie mógł ze spowiedziami.

Zamęt, który się wytworzył, dotarł głośnem echem aż do gubernatora, który wystosował do arcybiskupa Nikandra pismo (Nr. 18187 — 14. VIII. 1835 r.) z prośbą o podanie dokładnych spisów prawosławnych, gdyż parochowie unieccy skarżą się do swego konsystorza, bo nie wiedzą komu mogą, a komu nie wolno udzielać posług religijnych.

List gubernatora wywarł wielkie wrażenie. Zostało zwołane posiedzenie Konsystorza prawosławnego (Nr. 11), które w dn. 26. VIII. 1835 r. na podstawie raportów horodniczego wilejskiego Dziekońskiego, członka sądu Poznańskiego, protorejera Szymanowskiego i popa Niemszewicza orzekło, że... cała parafia wilejska przyłączyła się do cerkwi prawosławnej, że unitów w Wilejce i bliskich okolicach niema wcale i że skargi parochów dowodzą tylko ich złej woli i chęci intryg.

Urzędowo został stwierdzony wspaniały triumf prawosławia.

Rok następny — 1836 przyniósł unitom wilejskim nowe prześladowania ze strony własnego konsystorza, który prowadził selekcję parochów i bardzo gorliwie badał ich prawomysłność. Za nieodpowiednich zostali wówczas uznani paroch Leśniewski z parafji Sitckiej i Klimontowicz — z Lem-

bowskiej; obaj zostali usunięci i musieli aż do cara pisać, żeby pozostać na swych stanowiskach, naturalnie po „przeszkoleniu” w Żyrowicach.

Prawosławni z Wilejki w tym roku otrzymali wielki dowód łaski monarszej: pozwolił car na budowę nowej drewnianej na kamiennym fundamencie cerkwi na koszt rządu.

I mija jeszcze rok. Unja dogorywała, likwidowana zgóry. Już sędziwy dziekan wilejski Konstanty Zabłocki musiał w rok przed śmiercią (um. 31. VII. 1838 r.) nauczyć się na żądanie swego konsystorza pisać po rosyjsku; stał się „Zabłockij”, już coraz wyraźniej zarysowywał się bliski a nieunikniony koniec.

Zdawałoby się, że młoda na gruncie wilejskim cerkiew prawosławna nabierze szczególnych sił i rozkwitnie wspa- niale wobec upadającego kościoła unickiego; przecież początek „apostolstwa” był tak efektowny, nawrócenie tak błyskawiczne, opieka zaś nad przyłączonymi do cerkwi tak gorliwa i energiczna, że po dwu latach istnienia w Wilejce wielkiej parafji prawosławnej powinna była ta parafja stać się wzorem dla innych i naprawdę przewodzić w życiu duchownem.

Nie było jednak tak świetnie.

21. VI. 1837 r. proboszcz nowozbudowanej cerkwi, tenże sam Niemszewicz (marzenia o Lidzie ziściły się dopiero w r. 1843) pisze do arcybiskupa skargę na naczelnika policji podpułkownika Szepelewa, który nie chce zmuszać parafjan do chodzenia do cerkwi, motywując to brakiem spisów prawosławnych. Oporni twierdzą, że są unitami i do cerkwi chodzić nie będą, a takich opornych „jest wiele”.

Po wspaniałym gościu Konsystorza prawosławnego, który jeszcze w r. 1835 stwierdził nieobecność unitów w Wilejce, jakże dziwnie brzmią słowa raportu niefortunnego krzewiciela wiary prawosławnej, proboszcza cerkwi, zbudowanej na pamiątkę triumfu prawosławia!

Sytuacja rzeczywiście była wcale przykra. Skonstatował to gubernator miński Dawydow, pisząc do arcybiskupa (23. XI. 1837 r. Nr. 20135) w ten sposób: „Według posiadanych przeze mnie informacji większa część (sic!) parafjan byłej

unickiej parochji wilejskiej, którzy w r. 1835 przeszli z unji na prawosławie, nie bywają w cerkwi i nie chodzą do spowiedzi; znajdujący się zaś w okolicach księża unicy nie dopuszczają ich do spowiedzi ze względu na wyraźny zakaz, otrzymany przez nich; w ten sposób parafianie ci, pomimo wpajania zasad przez duchownego grecko-rosyjskiego, pozostają bez spowiedzi i wszelkich chrześcijańskich obrzędów“.

Spokojne słowa urzędowego pisma gubernatora zarysowują wyraźnie ponury obraz straszliwej rozterki duchowej i zdecydowanego upadku religijności wskutek zbyt gwałtownego i przymusowego przyłączenia unitów do cerkwi panującej. Jest to stałe zjawisko w dziejach likwidacji unji: najpierw borykanie się z losem, walka w granicach, na jakie pozwalają warunki — później — rezygnacja, zobojętnienie, a nawet lekceważenie religii wszelkich obrządków.

Opuśczeni przez swych pasterzy, jawnie zdradzających wiarę ojców, gwałceni przez władze, zmuszające do „zapisywania się“ na prawosławie, tracili unicy bezpośrednią, naiwną i czystą wiarę, zaczęli traktować religję, jako czynność urzędową, jako środek do osiągnięcia pewnych przywilejów lub przynajmniej — gwarancję spokoju, nie szli do cerkwi wcale, a jeśli szli, to z uczuciem zgoła innym, niż przedtem chodzili do kościołów unickich. Tak postępowała znaczna większość; mniejszość — energiczniejsza i duchowo więcej wyrobiona długo się nie namyslała i prędko wybierała jedną z dwu stojących naprzeciw religij: zachodnią lub wschodnią.

Właściwie wybór dla głęboko wierzącego unity był jeden: kościół łaciński. Dlatego też i w Wilejce ci unicy, którzy prędzej się zorjentowali w rozpaczliwej sytuacji i mocniejsze mieli przekonania, skorzystali z pewnego okresu — nie tolerancji, lecz raczej gapiostwa władzy i przeszli na obrządek łaciński.

O tem bardzo dobrze wiedział Konsystorz grecko-unicki, który od r. 1836 prowadził sprawy z łacinnikami, wydzierając z łona Kościoła katolickiego byłych unitów. Właśnie w okresie największego triumfu prawosławia na gruncie wilejskim zażądano od dziekana Zabłockiego ścisłego imiennego wykazu wszystkich byłych unitów, którzy

stali się łacinnikami. Gorliwi parochowie wykazali nie tylko tych, którzy przeszli na obrządek łaciński w r. 1835—36 (a takich była zdecydowana większość), lecz i tych, którzy dokonali tego wcześniej. Stąd ilość katolików łac. obrz. b. unitów jest w wykazie bardzo znaczna, a w porównaniu z ilością nawróconych na prawosławie — imponująca, bo mężczyzn — 2997, kobiet — 2289. Nie było prawie wcale parafii, z którejby choć kilkanaście osób nie przeszło na łaciński obrządek. Raport dziekana Zabłockiego (z dn. 27 IV 1836 r. — Nr. 193) podaje zestawienie łacinników — b. unitów podług gmin, dodając spisy imienne. Widzimy tam, że w parafii duniłowickiej takich łacinników było męż. 593, kob. 440, w krzywickiej — m. 367, k. 376, w norzyckiej — m. 367, k. 281, w kościeniewickiej — m. 279, k. 224, w hruzdowskiej — m. 176, k. 76, w miadziolskiej — m. 101, k. 61, w chożowskiej — m. 154, k. 89 etc. etc.

Mając o tem ściśle informacje gubernator Dawydow, nie wierzący bałamutnym, wykrętnym i sztucznie optymistycznym raportom konsystorza prawosławnego, zaczął działać na własną rękę, a mianowicie zmuszał łacinników, byłych unitów, do powrotu do unji. W liście do arcybiskupa (Nr. 22848 — 15. XII. 1837 r.) zaznacza, że $\frac{3}{4}$ łacinników, b. unitów wróciło na łono swego właściwego kościoła, reszta nie chce, lecz będzie zmuszona. Prosi jednak o pewne wskazówki, co do postępowania z tymi ponownymi unitami.

Wytworzyła się paradoksalna sytuacja, o charakterze prawie komicznym, gdyby w grę nie wchodziły przeżywające mękę dusze ludzkie. Kościół unicki dogorywał i był likwidowany przez własnych biskupów; cerkiew prawosławna triumfowała, głosząc uroczysto o swych zwycięstwach, a jednocześnie dygnitarz państwa, Rosjanin z krwi i kości, zwiększał ilość wyznawców obrządku unickiego, wytwarzał konieczność zwiększenia ilości księży unickich, zorganizowania, ściślej — odrestaurowania parafii unickich. Władze cerkiewne poczuły się bezsilne. Wyjścia prawie nie było. Po rozmaitych próbach radykalniejszego załatwienia sprawy, zwrócono się wreszcie do Konsystorza unickiego diecezji Litewskiej w Żyrowicach z prośbą o pomoc.

Prawa ręka Józefa Siemaszki, biskup Antoni Zubko, poradził dobrze i skutecznie.

W obszernym liście Nr. 308 z dn. 12. VI. 1838 r., narzekając na intrygi księży i wskazując na niedokładność spisów, wskutek czego niektórzy unicy mogą siebie uznawać za łacinników, uważa Zubko za konieczne „przydzielenie prawomyślnego parocha do jednej z cerkwi wilejskich, byłej unickiej i oddanie pod jego opiekę nieprzyłączonych dotychczas do prawosławia parafjan“. „Myśl tę — dodaje — niezwłocznie zakomunikuję biskupowi litewskiemu Józefowi celem uzgodnienia z dalszym planem działania w sprawach grecko-unickich“.

Na tem piśmie urywają się akta archiwalne, dotyczące nawracania unitów wilejskich na wiarę prawosławną. Na tem też właściwie kończy się historia borykania się unitów wilejskich z przeciwnościami. W niespełna rok — 12. II. 1839 r. — unja na Litwie przestała istnieć. Rola „prawomyślnego parocha“, wysłanego z Żyrowic nie była zbyt skomplikowana: zrobił to, co kazano i odszedł, lub może pozostał nadal, ale w nowej zgoła roli.

Wysiłki gorliwego gubernatora, popierającego mimowoli kościół unicki, nie poszły na marne dla cerkwi prawosławnej, kłopoty konsystorza prawosławnego skończyły się: wiara prawosławna zatriumfowała we wszystkich spisach statystycznych. Ostatni cios unji w Wilejce, cios w plecy, zadał nieznanym „prawomyślnym“ paroch unicki, posłuszny rozkazom swych biskupów!

Walerjan Charkiewicz.

Dogmat piekła.

(Dokończenie).

Powiedzieliśmy, że prawda o piekle jest nadhistoryczna i tylko błędne mniemania ludzkie o niem należą do historii, dzieląc zresztą losy tego, co ludzkie, co się zmienia i powtarza. Przejdźmy pokrótce błędy, dotyczące piekła.

Pomijając błędy wynikłe z ateistycznych systemów filozoficznych, możemy fałszywe poglądy co do sankcji pośmiertnej ująć w trzy grupy. Jedni upatrują karę za grzech w unicestwieniu złych, drudzy wierzą w ostateczne zbawienie wszystkich, inni wreszcie przyjmują idącą w nieskończoność ewolucję i dewolucję poprzez szereg istnień powrotnych.

Zacznijmy od pierwszych. Pochód ich rozumowania jest następujący: życie jest dobrodziejstwem, którego się przecież nikomu nie narzuca. Człowiek wyrzeka się tego daru, używając go na złe, a przez to samo wyrzeka się także i życia wiecznego, stanowiącego nagrodę za dobre życie doczesności. Przeto życie wiekuiste jest czemś fakultatywnem, do woli i wyboru pozostawionem. Czyż inaczej nie mógłby człowiek wyrzucać Bogu, że go stworzył, a przez to samo spowodował jego nieszczęście? Zresztą piekło przedłużałoby tylko zło w nieskończoność i to w obliczu Boga Najświętszego, w sposób nie dający się naprawić. A zatem piekło, jako negacja wszelkiego dobra, nie ma racji bytu i musi się skończyć: nie przez zbawienie wszystkich, bo to urągałoby sprawiedliwości i byłoby ostatecznie sankcją zbrodni, skończy się więc unicestwieniem złych.

Jest to teoria mazdeizmu perskiego, która po części odżyła wśród Gnostyków i Manichejczyków. Z chrześcijan tylko Arnobiusz, zresztą laik, głosi w wieku IV błąd podobny, zwalczany już poprzednio przez Origenesa i innych pisarzy chrześcijańskich. Teoria ta ponawia się dopiero w w. XIX wśród niektórych protestantów, którym w niesmak była dość rozpowszechniona podówczas nauka innych o ostatecznej zgodzie Chrystusa z Beljalem. Z nowszych sekt Adwentyści i Badacze Pisma wyznają śmierć duszy grzesznej.

W samej rzeczy teoria ta nigdy nie cieszyła się wzięciem ogólniejszem, bo nie daje umysłowi ludzkiemu zadowalającego rozwiązania problemu zła. Jest to raczej przecięcie trudności niż rozwiązanie jej. Zło zdaje się tu odnosić jakoby zwycięstwo nad Bogiem i człowiekiem i nie pozostaje nic innego, jak zniweczyć je w sposób gwałtowny. Jest to dalej teoria tchórzliwa, przeprowadzenie jej bowiem w praktyce równałoby się ucieczce przed życiem i odpowiedzialnością. Zresztą założenia jej są fałszywe. Jeżeli Bóg jest absolutnym Panem wszechrzeczy, to może stworzenie powołać do bytu w sposób obowiązujący do zrobienia z życia dobrego użytku, do oddania chwały Stwórcy. Gdyby człowiek mógł się uchylić od tego obowiązku bezkarnie, Bóg nie miałby mocy do skutecznego poparcia swych praw. Możliwy byłoby zapytać, czy wielu byłoby takich, co by w danym przypuszczeniu chciało Bogu służyć? Jeżeli bardzo znaczna część ludzi, mimo że wierzy w sankcję pośmiertną, przecież z grzechem nie zrywa, cóżby się stało, gdyby takiej sankcji wogóle nie było? Odwoływanie się do motywu czystej i bezinteresownej miłości Bożej świadczy jedynie o nieznamości natury ludzkiej, o ile jest szczere. Wszak i Chrystus, głosząc wielkie przykazanie miłości Boga i bliźniego, najczęściej pobudkami eudemonicznymi przynagla do jego zachowania. „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony“ (Mar. 16, 16). Taka też jest nauka Świętych. Doktryna ta wkłada dalej na Boga prawdziwy obowiązek unicestwienia złoczyńców, grzech, jak powiedziano, zdaje się odnosić zwycięstwo nad Jego dobrocią. Czyż jednak swoboda Boga

może być ograniczona przez bunt stworzenia? Czy dobroć Jego, powołująca istoty rozumne do uczestnictwa w szczęściu wiekuistym, może być skrepowana i udaremniona przez złość stworzenia? Czy, wkońcu, ostatecznym kresem działania Bożego może być nicość? Czyn twórczy z natury swej wywołujący istnienie, nie może oczywiście zmierzać ku nicości. Kto niszczy własne dzieło, tem samem wydaje sobie świadectwo, że plan jego pierwotny był wadliwy, że mu się dzieło nie udało. Bez ubliżenia Stwórcy i pomyśleć tego nie można.

Lecz następstwem kary wiekuistej byłoby przedłużenie zła w nieskończoność, zarzucają nam zwolennicy tej teorii. Odpowiedź jasna. Działanie Tego, który jest samą dobrocią, może zmierzać tylko do dobra. Zamiarem Boga w stworzeniu istoty rozumnej jest powołanie jej do bytu i napełnienie jej dobrami. „Miłujesz bowiem wszystko co jest, mówi Mędrzec (Mądr. 11 25), i nic nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił, boś nic nie postanowił ani uczynił, mając w nienawiści“. Jedynym też zamiarem Bożym w stanowieniu sankcji za grzech jest przynaglenie istoty rozumnej do unikania zła i szukania prawdziwego szczęścia, pobudką bardzo skuteczną i odpowiadającą naturze stworzenia. Podobnie jedynym zamiarem Chrystusa jest zbawienie wszystkich. Św. Paweł poleca modlitwę za wszystkich ludzi, „albowiem to rzecz dobra i przyjemna przed Zbawicielem naszym Bogiem, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do poznania prawdy. Gdyż jeden jest Bóg, jeden też Pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który samego siebie wydał na okup za wszystkich“ (I. Tym. 2, 3—6). Jeżeli kto swej wolności na złe użyje, to intencja Boża i Chrystusowa, całkowicie do dobra zwrócona, nie zmienia się wcale. Dusza ludzka z natury swej jest nieśmiertelna; Bóg, stwarzając ją, zobowiązał się niejako zachowywać ją przy bycie, to też utrzymuje ją wiekuiście, choćby, z jej własnego swobodnego wyboru, ten byt przestał dla niej być dobrobytem. — Podobnie Chrystus mocą swego nadobfitego Odkupienia przywraca wszystko do stanu pierwotnego, owszem doprowadza wszystko, co Mu się nie opiera, do stanu uwielbienia. To też i zli zmar-

twychwstaną dzięki Odkupicielowi, a że zmartwychwstanie to nie będzie chwalebne, to ich własna wina. Przecież nadużycie dobrodziejstwa nie może być powodem nie udzielenia go. Można tu w odmiennym znaczeniu zastosować słowa Gospodarza ewangelicznego: „przyjacielu, nie czynię ci krzywdy... czyli oko twoje złośliwe jest, iżem ja jest dobry?” (Mat. 20, 15). Nie wolno własnej winy na drugich składać, tem mniej godzi się tę skłonność złośliwą obracać przeciwko Stwórcy, który jest dobrocią samą. O tem nieraz się zapomina. Wina i jej następstwa są wyłącznie dziełem stworzenia. Bóg nie ma w niej żadnego udziału. Wola Boża — czyż trzeba powtarzać prawdę oczywistą? — jest cała zwrócona jedynie ku dobru, bo wola ta jest Bogiem samym czyli nieskończoną dobrocią, niema więc w niej i nie może być ani cienia zła. Bóg wprowadzie grzech dopuszcza, nie chcąc ograniczać swobody wyboru, lecz czyni to poprostu tem samem, że zachowuje przy bycie i działaniu stworzenie nawet wtedy, gdy grzeszy, co jest jedynie następstwem aktu stwórczego i w zupełności zmierza do dobra. — Zupełnie ściśle się wyrażając, Bóg nie dał nam nawet wolności grzeszenia. Dał nam wolność, to prawda, lecz tę wolność skierował ku dobru, dając jej impuls do szczęścia odpowiedniego rozumnej naturze, zgodnego zatem z prawem Bożem, które przecież jedynie tej naturze odpowiada, opatrzył przytem to prawo sankcją skuteczną do utrzymania człowieka na drodze obowiązku. Szlachetna władza swobodnego wyboru dobra dopiero wskutek moralnej ułomności stworzenia staje się zdolnością grzeszenia. Na zarzut zatem, że piekło byłoby przedłużaniem zła w nieskończoność, odpowiedzieć trzeba, że nie Bóg, lecz grzesznik przedłuża zło w nieskończoność, wszedłszy swobodnie w położenie, w którym grzech jest nieodpuszczalny. Dlatego też i sankcja trwa w nieskończoność.

Krótko mówiąc, dlatego piekło jest wiekuiste, że grzech jest wiekuisty. Już św. Jan z Damaszku (w. VIII) formułuje jasno tę myśl za Ojcami greckimi. Owszem, psychologia potępionych jest tego rodzaju, że nie chcą łaski Bożej, jak jej nie chcieli za życia, do czego niebawem wrócimy. Zresztą nie jest prawdą, że piekło jest złem absolutnem, że niema

w niem dobra żadnego. Niema dobra dla potępionych, to prawda, lecz jest dobro sprawiedliwości, jest wyrównanie zgåwałconego porządku moralnego. Piekło jest prawdziwem obliczem grzechu, choć niezupełnem jeszcze. Jest to zrealizowanie tego, czem jest grzech w porządku moralnym. To odwrotna strona medalu, tu widzialna tylko przez wiarę, tam doświadczalnie.

Przejdźmy do teorii uniwersalizmu, która głosi, że ostatecznie wszyscy będą zbawieni. Doktryna ta wychodzi z założenia, że wszelka kara musi mieć charakter leczący, że kara jedynie mszcząca nie odpowiada mądrości, sprawiedliwości i dobroci Bożej. Ponieważ zaś unieczystwienie złych jest niedorzecznością, więc pozostaje tylko przemiana piekła w czyściec. Uzasadniając bardziej tę naukę, wskazuje się na to, że wolność jest istotnym przymiotem woli, że zatem nie może być położenia, w któremby grzesznik nie mógł żałować za swe przewinienia i nawrócić się pod wpływem zwycięskiej łaski Bożej. Więc uważa się za możliwe wybawienie z piekła, po ekspiacji za winy spełnione.

Nauka ta pokrywa się po części z apokatastazą Origenesa, który przyjmował taką powszechną restytucję harmonji moralnej we wszechświecie, lecz tylko do czasu, bo — u niego — niebawem zaczyna się na nowo proces odstępstwa od Boga i tak bez końca. Uczniowie jednak Origenesa uczyli apokatastazy raczej we formie uniwersalizmu zbawienia, bez następnej palingenezy. W V i VI wieku byli jacyś anonimowi zwolennicy tej nauki, przynajmniej w odniesieniu do chrześcijan lub katolików. Ojcowie Kościoła zwalczali ich pod mianem „miłosiernych“. W IX w. Szkot Eriugena, twórca systemu panteistycznego, wznowił tę teorię, w w. XIII Amalryk z Beny i uczeń jego, Dawid z Dinant uczyli podobnie. Sekta Albigensów, która w tymże czasie niepokoila Francję południową, za jedyne piekło uważała uwięzienie ducha w ciele za jakąś winę poprzednią. — Protestanci początkowo odrzucali czyściec, a przyjmowali tylko piekło wiekuiste za grzech niewiary, jak czytamy w wyznaniu augsburskiem (rozdz. 17), lecz z biegiem czasu stawali się uniwersalistami. Już Anabaptyści, jedna z pierwszych

sekt w łonie nowej religji, wyznawali tę naukę, a Socynjanie uznawali też tylko kary leczące. Apokatastaza miała dalej licznych zwolenników wśród teologów protestanckich XVIII w., przynajmniej w tej formie, że przyjmowano możliwość nawrócenia po śmierci. Z końcem tegoż wieku powstała w Stanach Zjednoczonych osobna sekta uniwersalistyczna, która po dziś dzień wyznaje ostateczne przywrócenie harmonji dusz z Bogiem (*universalist general convention*).

Założeniem tej teorii jest, że wola w stanie pośmiertnym nie jest utwierdzona w złem i że czas łaski Bożej nie kończy się z tem życiem. Oba te przypuszczenia nie mają żadnej podstawy w źródłach Objawienia Bożego, które przeciwnie nieraz z naciskiem powtarza, że los człowieka jest nieodwołalnie rozstrzygnięty z chwilą jego śmierci doczesnej, z którą dobiega do kresu jego dążność moralna i dusza staje u celu, jaki sobie obrała za życia ziemskiego. Jeżeli zresztą swoboda wyboru jest tak istotnym przymiotem woli, że i w odniesieniu do celu ostatecznego pozostaje w życiu przyszłym, to konsekwentnie trzeba by powiedzieć, że wola nie może także być utwierdzona w dobrem, lecz zawsze pozostanie jej możność odstępstwa od Boga, a wtedy będziemy mieli palingenezę Origenesa, z nieskończonym szeregiem następujących po sobie ewolucyj i dewolucyj. Niepodobna tu zatrzymać się wpół drogi: albo nauka katolicka o natychmiastowej po śmierci odpłacie wiekuistej, albo beznadziejna perspektywa bezcelowej wędrówki ze światła ku ciemności i naodwrot. — Wkońcu sam rozum domaga się wiekuistej sankcji za grzech, o czem poniżej.

Ostatnia, to teoria dopiero co wymieniona — wiekuista palingeneza. Wychodząc z tego samego założenia, co uniwersalizm, dochodzi ten system do zupełnie odmiennych wniosków. Właśnie dlatego, że wola z natury swej jest zmienna, nie może być utwierdzona ani w dobrem ani w złem, lecz zawsze zachowuje możność tak nawrócenia się, jak i możność odstępstwa od dobra najwyższego. Tem samem dana jest konieczność ciągłej kolei postępu i upadku bez kresu i końca.

Koncepcja ta, choć wcale nie pierwotna, a przytem

bardzo pokrewna panteizmowi i nieraz łączona z metempsychozą, była przecież dosyć rozpowszechniona w świecie pogańskim, zwłaszcza w późniejszych fazach wierzeń religijnych, ulegających stopniowo infiltracji filozofji panteizmu. Znajdziemy ją w Indjach, w Grecji i Rzymie. Wzięcie tej teorii tłumaczy się zapewne tem, że zatrzymując ideę sankcji pośmiertnej, zbyt dla umysłu oczywistą, nie nagliła wszelako do powzięcia stanowczej decyzji życiowej, lecz pozwalała odkładać ją na przyszłość. — Tej właśnie tezy bronił, jak wiemy, Origenes, a dalsze jej losy spłotyły się z poglądami panteistycznymi. W w. XIX miała zwolenników w łonie transcendentálnego idealizmu, a dotąd cieszy się wzięciem w kołach różnych utopistów religijnych, spirytystów i teozofów.

Widzieliśmy już, że takiego poglądu nie można pogodzić z wiarą chrześcijańską. Jasne teksty Pisma św. i ponawiane tylokrotnie orzeczenia Kościoła o sankcji wiekuistej nie dopuszczają żadnych w tej mierze wątpliwości. Już Tertuljan zauważył, że wszystko musi mieć swój kres wieczysty. Ewolucja bezkresowa jest ewolucją bezcelową i sprzeczną z pojęciem wszechmądryego osobowego Stwórcy wszechrzeczy, który wszelkiemu stworzeniu cel pewien naznacza. Z osiągnięciem tego celu dobiega też kresu ewolucja stworzenia i rozwój jego doskonałości istotnej. Wieczny w Bogu odpoczynek — oto chrześcijańska odpowiedź na problem, ku czemu zmierza ewolucja człowieka. Św. Augustyn, dla którego nieobcą była idea ewolucji, nawet w nowożytnym tego słowa znaczeniu, wypowiedział te sławne słowa: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie, a przeto niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w tobie“. Mowa tu oczywiście o ewolucji, zmierzającej ku celowi ostatecznemu, ku osiągnięciu dobra najwyższego. Spoczynek w Bogu nie wyłącza bynajmniej życia i czynności, owszem całe szczęście wiekuiste, przynajmniej istotne, polega według nauki Kościoła na najintensywniejszej czynności duchownej, podobnie i wiekuista udręka potępionych. Wyłącza się tylko możliwość zmiany decyzji co do przedmiotu, który się najwyżej ukochało w tem życiu doczesnem, bez względu na to, czy to będzie, wedle słów św. Augustyna, miłość Boża posu-

nięta aż do wzgardy samego siebie, której Chrystus wymaga, czy też samolubstwo, posunięte aż do wzgardy Boga, które jest powodem odrzucenia.

Głównym kamieniem obrazy w katolickim dogmacie o piekle, o który potykają się zwolennicy tych błędnych systemów eschatologicznych, jest wiekiistość kar piekielnych. Chociaż z powyższego przedstawienia odnośnych danych Objawienia jasno się okazuje, że wieczystość jest stałym przymiotnikiem piekła, najczęściej się powtarzającym, gdy mowa o potępieniu, o ogniu wiecznym, który nie gaśnie, o zagładzie wiekiistej, nie od rzeczy będzie poprzeć te dane innemi jeszcze dowodami i rozważaniami, wyjętemi z całokształtu Objawienia oraz uzasadnić je rozumowo.

Przedewszystkiem już sam rozum nieuprzedzony, a tem bardziej umysł oświecony wiarą, musi uznać konieczność sankcji wiekiistej za grzech. Z dwóch głównie powodów, ze względu na nas i na Boga.

Pierwszy jest powód psychologiczno moralny. Motyw obawy nie jest wprawdzie pobudką najwyższą, lecz jest to w każdym razie motyw etyczny, o ile odstrasza nie tylko od spełnienia pewnych zakazanych czynności zewnętrznych, jak przepisy policyjne, ale rozciąga się nadto na usposobienie wewnętrzne, a przez to staje się wprost bodźcem do miłości Bożej, nawet heroicznej, nawet męczeńskiej. Posiadamy świadectwa męczenników, którzy obierali raczej ogień doczesny, niż grozę słów Chrystusowych: „któryby się mnie zaprzął przed ludźmi, zaprę się go i ja przed Ojcem moim” (Mat. 10, 32). — Takim to potężnym bodźcem do unikania grzechu, jako jedyne go czynu, który przeciwi się miłości Bożej, jest piekło. — Wszak największy mistyk średniowiecza, św. Bernard, wołał: *paveo infernum* „drzę przed piekłem”!

Jest to w samej rzeczy motyw bardzo odpowiadający naturze ludzkiej, która w sprawach etycznych, zwłaszcza w chwilach wielkich trudności, natarczywych pokus, ważnych decyzji życiowych, nadto skłonna jest słuchać głosu namiętności i nieporządnej miłości własnej, by pobudka tak niezmiernie wzniosła, a zarazem nie mająca nic wspólnego z ciałem i krwią, jaką jest bezinteresowna miłość Boga, miała zawsze przechylić szalę wyboru na swoją stronę.

Przysłowie mędrca: „początek mądrości — bojaźń Pańska“ (Ekkł. 1, 16) jest niewątpliwie wyrazem mądrości życiowej, której chyba tylko gruba nieznajomość lub nieszczerłość może zaprzeczyć. Ponieważ jednak niema zapewne drugiego słowa i pojęcia, któregooby się tak nadużywało, jak „miłości“, nawet miłości Bożej — czyż nie było i niema może sekt, które w to święte imię hołdują sprośnym namiętnościami? — trzeba zawsze pamiętać o słowach Chrystusowych: Nie każdy, który mi mówi: „Panie, Panie, wnijdzie do królestwa niebieskiego, ale który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebieszech, ten wnijdzie do królestwa niebieskiego“ (Mat. 7, 21). Wielkie przykazanie miłości Bożej jest wedle nauki Chrystusa i Apostołów równoznaczne z zachowaniem wszystkich przykazań Bożych. Wyuzdana nieraz mistyka literacka naszych czasów nie jest czem innem, jak mistyfikacją. Platoniczna miłość Boża, choćby się objawiała w zachwytach, nikogo nie zbawi, lecz czynna hartowna, a i ta w ogniu próby niezawsze ostoi się bez pobudki sądu i kary. Wiadomo jak wielki przewrót i pogłębienie w życiu duchownem św. Teresy spowodowała jej kontemplacja piekła.

Drugi powód wieczności kary jest ze względu na Pana Boga. Wynika ze złości grzechu, jako obrazy nieskończoności Majestatu. Rozwinięcie tej prawdy, nieporównanie ważniejszej, wymagałoby osobnej rozprawy. Narazie musimy się ograniczyć do stwierdzenia, że kto świadomie i swobodnie przekracza doniosłe prawo moralne, ten wyrządza Bogu zniewagę w pewnym znaczeniu nieskończoną. Grzech, jako podeptanie praw Stwórcy, przeniesienie stworzenia nad Boga, praktyczne podporządkowanie swego życia jakiemuś dobru pozornemu, jako wypowiedzenie Bogu służby i poddaństwa, sprofanowanie miłości, która cała należy się Dobru Najwyższemu, jako udaremnienie celu, który Stwórca zamierzył, przewrót ładu moralnego i czynna negacja Boga, jest to niezgłębiona „tajemnica nieprawości“. Otóż ta zniewaga domaga się kary odpowiedniej, a kara doczesna nie ma żadnej proporcji do takiej winy.

Zresztą wiemy z Objawienia, że pomiędzy t. zw. grzechami powszednimi, a śmiertelnymi zachodzi różnica nie ilościowa tylko, lecz jakościowa. Grzech powszedni nie po-

zbawia duszy jej życia nadprzyrodzonego, lecz jest tylko ostygnięciem w miłości, podczas gdy grzech ciężki powoduje zamarcie w duszy samego pierwiastka tego życia, łaski Bożej. Trudno przecież zaliczyć do tej samej kategorii występki drobne jakiegoś uchybienia, jakim jest naprz. słowo próżne, a zaparcia się wiary dla uzyskania rozvodu „legalnego” lub innych korzyści doczesnych. Otóż naturze przestępstwa musi odpowiadać kara. Za jakościowo różne winy należy się i kara jakościowo różna. Dłuższe zaś lub krótsze trwanie kary doczesnej, nie jest bynajmniej różnicą jakościową, lecz ilościową tylko, jakościowa natomiast różnica zachodzi między karą doczesną, a wiekuiłą. Taka też jedynie kara wieczna odpowiada w świetle sprawiedliwego sądu Bożego ogromowi zniewagi Dobra Najwyższego.

Jest jeszcze cały szereg rozważań, wyjętych z porządku łaski, które uwypuklają złość grzechu. Nadprzyrodzona Opatrzność Boża nad ludzkością, ciągła jej interwencja przez Objawienie i łaski niezliczone, Wcielenie Syna Bożego, Eucharystja, tajemny głos Ducha Św., wzywający do nawrócenia i poprawy życia — to wszystko nagli chrześcijanina przez cały ciąg jego życia ziemskiego, aby nie wahał się w wyborze między Dobrem najwyższym, a znikomą ułudą dobra pozornego. Wszystkie te cuda zmiłowań Bożych muszą też oczywiście mieć na celu coś więcej, niż wybawienie nas od jakiegoś przemijającego zła doczesnego. Tajemnica Odkupienia staje się wprost niezrozumiałą bez jej antytezy, tajemnicy nieprawości i potępienia.

Były i są umysły, które oceniają słuszność tych tradycyjnych wywodów, a jednak gdzieś w głębi duszy pielęgnują iskierkę nadziei, że Bóg ostatecznie zmiłuje się nad potępionymi w taki czy inny sposób i mniemają, że przez to uwielbią Tego, którego „wszystkie drogi miłosierdzie” (Tob. 3, 2). Umysły to nieraz prawe i szlachetne, brzydzące się złem i pełne współczucia dla nędzy ludzkiej, która tylu grzechów bywa powodem.

Niewątpliwie to właśnie współczucie, lecz spotęgowane nieskończenie spowodowało Wcielenie Słowa Bożego i tętniło w Jego ludzkim Sercu, dobywając zeń to tak bardzo osobiste wyznanie: „mam ja być chrztem ochrzczon, a ja-

kom jest ściśnion, aż się wykona" (Łuk. 12, 50). Współczucie to promieniuje zeń i pociąga doń nędzę ludzką we wszelkiej postaci: trąd, epilepsja, furja, opętanie, rozdzierająca serce obawa o drogie życie, łzy matek, opłakujących swe dzieci, niepokoje sumienia, wyrzuty, rozdarcie wewnętrzne, cała ta dziwna procesja kroczy za Nim jak cień, ciśnie się doń w sposób dotąd niewidziany. Św. Mateusz zastanawiając się nad tem, co pokrótce zreferował słowy: „wszystkich, którzy się źle mieli, uzdrowił“, dodaje od siebie: „aby się wypełniło, co jest rzeczone przez Izajasza proroka, mówiącego: On niemoce nasze przyjął i choroby nasze znośił" (8, 17). Oto Boskie współczucie! Święty Paweł, zamierzając mówić o skutkach Odkupienia, wprowadza postać Chrystusa na cmentarzysko ludzkości, gdzie pada posiew grzechu, gdzie przeszła procesja śmierci. Dzieło Zbawiciela świata, to triumf łaski nad grzechem, życia nad śmiercią (Rzym. r. 5). Syn Człowieczy najbardziej ludzkie i boskie zarazem słowa poświęca cierpieniu: „pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a ja was ochłodzę" (Mat. 11, 28). Przecież na to przyszedł, by zbawiać, co było zgineło. Lecz czy obok tego współczucia, obejmującego ból świata całego, nie drga w temże Sercu ten bólów ból, że trud Jego będzie bezowocny dla wielu? Czyż Jego duchowne osamotnienie na tej ziemi nie jest wyrokiem na tych, co się skazują na osamotnienie wiekuiste, zdala od Jego miłosierdzia, wzgardziwszy ofiarowaniem im zbawieniem? „Jeśli by kto słuchał słów moich, a nie strzegł, ja go nie sądzę. Bom nie przyszedł, żebym sądził świat, ale żebym świat zbawił. Kto Mną gardzi, a nie przyjmuje słów moich, ma, który go sądzi. Słowa, którem mówił, te go będą sądzić w dzień ostateczny" (Jan 12, 47 n). Nauka o podwójnym sądzie, powtarzająca się w czwartej Ewangelji i listach św. Piotra, jednym doczesnym na zróżnicowanie dobrych i złych, drugim zapadającym nieodwołalnie po tamtej stronie życia, jest tylko odmiennym wyrazem tej prawdy, że póki życia, póty miłosierdzia, że *tam* panuje tylko sprawiedliwość.

Sam też opis sądu eschatologicznego u św. Mateusza (r. 25), gdzie mowa jedynie o uczynkach w tem życiu doczesnem dokonanych i wieczystej za nie odpłacie, wyłącza

nieśmiałe choćby przypuszczenie pokuty i nawrócenia po śmierci. Zresztą sąd ostateczny będzie tylko potwierdzeniem i ujawnieniem wyroku, jaki na każdego zapadnie po jego zejściu. O tym to sądzie osobistym zdaje się mówić św. Paweł, gdy przypomina Koryntjanom (II, 5, 10): „wszyscy stać się musimy przed sądową stolicą Chrystusa, aby każdy odebrał według tego, co czynił w ciele, albo dobre, albo złe”¹⁾. Otóż i tutaj przedmiotem sądu i wyroku są tylko uczynki „w ciele” czyli za życia doczesnego wykonane.

Jednem słowem grzech po śmierci nie jest do naprawienia. Czas zasługi i pokuty zbawiennej kończy się dla człowieka z chwilą, gdy przestaje być człowiekiem, t. j. ze śmiercią. Kiedy ponownie stanie się człowiekiem, w dzień zmartwychwstania, gdy dusza żyjąca w Bogu lub zdala od Boga połączy się z ciałem na wieki, usłyszy tylko potwierdzenie wyroku i dozna każdy w człowieczeństwie swoim, co posiał w nim docześnie. Tajemnicze słowa św. Piotra o „naprawie wszechrzeczy” (Dz. 3, 20 n), św. Pawła o ostatecznem poddaniu wszystkiego Chrystusowi (I Kor. 15, 24 n), św. Jana o odnowie wszystkiego (Obj. 21, 5), których nadużywali zwolennicy apokatastazy, mają zgół odmienne znaczenie, odnoszą się bowiem do „objawienia synów Bożych”, którego „wszystko stworzenie z tęsknotą wyczekuje” (Rzym 8, 18 n), bo z uwielbieniem dziedziców Królestwa Bożego nastąpi i jakaś kosmiczna, chwalebna odnowa wszechrzeczy, jak czytamy w drugim liście św. Piotra (3, 10 n). Wszak św. Jan właśnie po owym opisie „nowego nieba i ziemi” i chwalebnego grodu Jeruzalem, zestawia z tą odnową wszechrzeczy wiekiustą zagładę nieprawych (Obj. 21, 1—8).

Jak przeto nie wolno kłaść tamy miłosierdziu Bożemu w tej doczesności — Kościół od początku potępiał faryzejskie koncepcje świętoszkowatych sekt, odmawiających pokutującym rozgrzeszenia — tak też niezgodnem z wiarą jest

¹⁾ Bezpośrednio przedtem wyraził Apostoł pragnienie, „abyśmy co najrychlej wyszli z tułactwa w ciele, a naleźli się w domu przy Panu”, widocznie zatem sąd, o jakim tu mowa, odbywa się zaraz po śmierci. Zresztą prawda o sądzie szczegółowym wynika z natychmiastowej odpłaty pośmiertnej, która przecież duszy oznajmioną być musi odpowiednim wyrokiem.

uwłaczanie sprawiedliwości, panującej w życiu przyszłym. „Jeśliśmy grzeszyli rozmyślnie po otrzymaniu znajomości prawdy, jużby nam nie pozostało ofiary za grzech, lecz ono straszliwe oczekiwanie sądu i ogień zawistny, który ma pożreć przeciwników. Kto narusza zakon Mojżeszowy, umiera bez miłosierdzia na słowo dwóch lub trzech świadków, o ileż, myślicie, sroższe ściągnie na siebie karania ten, kto by Syna Bożego podeptał, i krew Przymierza, przez którą poświęcony został, za krew pospolitą poczytał i Ducha łaski znieważył? Wszak wiemy, kto jest ten, który powiedział: Mojać jest pomsta, a ja oddam. I jeszcze: Pan będzie sądził lud swój. Strasznoć jest popaść w ręce Boga sprawiedliwego“ (Żyd. 10, 26—31). Do tych słów chyba nic dodawać nie potrzeba.

Tenże Jezus, który przebaczył pokutującej Magdalenie, cierpiał przy swoim boku przez czas niemały „syna zatracenia“, o którym rzekł niedwuznacznie: „biada onemu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydan; dobrze mu było, aby się był nie narodził on człowiek“ (Mat. 26, 24). Jest to przysłowiowe wyrażenie żydowskie na oznaczenie losu najgorszego, który św. Piotr określa przerażającym eufemizmem: „odszedł na miejsce swe“ (Dz. 1, 25). Podobny los przepowiadają Apostołowie wielu innym. Wystarczy porównać przytoczone wyżej „katalogi“ św. Pawła, 3 rozdz. II listu św. Piotra, pismo św. Judy. Czyż sam Zbawiciel nie ostrzega: „Szeroka brama i przestronna jest droga, która wiedzie do zatracenia, a wielu ich jest, którzy przez nią wchodzi“ (Mat. 7, 13)? Przytoczone też przypowieści Chrystusa o piekle zawierają nie tylko naukę, lecz i przepowiednię ostatecznego wieczystego rozdziału między synami światłości, a dziećmi zatracenia. Opis sądu ostatecznego, choć w szczegółach może być rozumiany przenośnie, przecież w rzeczy samej nie fikcyjny jakiś, lecz rzeczywisty zapowiada wyrok na „przeklętych“. Tem samem upada bezpodstawne mniemanie, którego czepiać się zwykła lękliwa myśl człowiecza, że piekło wprawdzie istnieje, lecz jedynie jako pogroźka, że będzie może mieszkaniem szatańskich, ale nie słabych synów ludzkich. Wyznanie słabości ma pozór pokory, lecz jest jej połową tylko, o ile nie po-

łączy się z zaufaniem w Bożą potęgę, którą człowiek ma sobie przyswajać przez nadzieję chrześcijańską, czynną w modlitwie i korzystaniu ze zbawczych środków, złożonych w Kościele. Inaczej stanie się godnym miana leniwego sługi, który nie użył talentu mu powierzonego i za to samo będzie odrzucony, jak czytamy w przypowieści Chrystusowej (Mat. r. 25). Z drugiej strony Pan krzepi swych wiernych słowy: „dosyć ty masz na łasce mojej, albowiem moc w słabości doskonalszą się stawia“ (I Kor. 12, 9). To pewne, że niema i być nie może żadnej sytuacji życiowej, w którejby człowiek nie mógł i nie zdołał spełnić celu, dla którego go Bóg stworzył i odpowiednio opatrzył. Owszem zdoła to uczynić bez nadludzkich wysiłków, skoro Chrystus zaleca swe jarzmo jako wdzięczne i lekkie, a św. Jan mówi bez zastrzeżeń, że „przykazania jego nie są ciężkie“ (I. list 5, 3). Twarde bezwątpienia bywają one dla natury, nieznosne dla dusz spoganiałych, lecz dla zjednoczonych z Chrystusem przez łaskę i miłość nadprzyrodzoną bój o królestwo Boże nosi sam w sobie zasiłek, otuchę i zapowiedź zwycięstwa. Patrząc na rzeczy powierzchownie — wszak nie dano nam wejrzeć w głąb duszy drugich ani przeniknąć działania łaski — zdaje się nam nieraz, że są położenia bez wyjścia. Chrystusowi lepiej było wiadomo, że nam włos z głowy nie spadnie bez wiedzy Ojca niebieskiego, który opatrzenie światem rządzi. Zresztą sami nieraz przekonywamy się, że z dwojga ludzi, pogrążonych w jednakim odmęcie, jeden chwyta za trucidną lub rewolwer, a drugi za krzyż. Otóż ten drugi wybór zawsze jest możliwy, a w nim jest wyjście z każdej sytuacji.

Miłosierdzie Boże, niewyczerpane w tem życiu, gotowe do ostatniej chwili pochwycić grzesznika w swe objęcia, póki w nim tli iskierka życia, a z nią dana jest możność dokonania po ludzku wyboru, który o wszystkim stanowi, to miłosierdzie ustępuje miejsca sprawiedliwości nagradzającej lub karzącej w życiu przyszłym. Ten faktyczny stan rzeczy poręcza nam dogmat.

Już poza ramy dogmatu wykracza powszechna wśród teologów tomistycznych koncepcja, która usiłuje złagodzić twardy akcent, położony na sprawiedliwości Bożej i kładzie

nacisk raczej na psychikę potępieńców, aby uzasadnić niemożność ich nawrócenia. Intellektualistyczny charakter tej teologii niesie ze sobą zasadę, że Bóg działa zwyczajnie odpowiednio do przedmiotowych wymagań, które wynikają z natury stworzenia, jego czynności i usposobień. W naszym przedmiocie trudnoby np. było pojąć, aby Bóg istotę z natury swej śmiertelną, za jaką, powiedzmy, Badacze Pisma uważają duszę ludzką, utrzymywał na wieki jedynie dlatego, aby ją karać. Tomiści nie dowodziliby nieśmiertelności duszy z konieczności wiekuistej sankcji za grzech, lecz odwrotnie. W tem zresztą zgadzają się z ogółem teologów, którzy wszyscy wychodzą z założenia, że dusza ludzka z natury swej jest nieśmiertelna. Lecz powstaje dalsze pytanie, dlaczego dusza w stanie odłączenia (po śmierci człowieka) nawrócić się nie może? Znowu zgodna odpowiedź wszystkich brzmi: bo jest zatwardziała w złem. Myśl ta często powtarza się u Ojców Kościoła, nieraz z tym dodatkiem, że nie ma już wolności wyboru, owszem że zniewolona jest trwać w stanie odwrócenia od Boga. Można jeszcze dochodzić, jaki jest ostateczny powód tej zatwardziałości i tu zdania się rozchodzą. Jedni upatrują ten powód poprostu w tem, że Bóg, jako był objawił, odmawia swej łaski schodzącym z tego świata w stanie grzechu ciężkiego. Jest w tem bezwzględna afirmacja dogmatu katolickiego. Tomiści jednak dodają, że ostatecznie z winy potępionych pochodzi ta odmowa łaski. W myśl tego poglądu nie dlatego (ostatecznie) potępieni nie nawracają się, że Bóg im łaski dać nie chce, lecz dlatego im Bóg łaski odmawia, że potępieni jej nie chcą, trwając nieodmiennie w raz dokonanym wyborze. Mając na uwadze niektóre teksty Ojców Kościoła, mówiące o zatwardziałości potępionych i upatrujące w tym właśnie stanie psychicznym ostateczny powód ich wiekuistego odrzucenia, możnaby mniemać, że wieczystość piekła jest poprostu naturalnem następstwem tego, że ktoś trwa w stanie nieprzyjaźni z Bogiem na pograniczu czasu i wieczności, że swoboda wyboru co do celu ostatecznego mija z kresem tej psychicznej zmienności, jakiej podlega dusza w istotnym związku z ciałem, a przez nie z doczesnością. Tak np. św. Fulgencjusz, najwierniejszy uczeń św. Augu-

styna, twierdzi o aniołach przestępcach, że wiekuiste ich potępienie pochodzi z ich trwania w stanie odstępstwa. A św. Jan z Damaszku, autor klasycznego na Wschodzie podręcznika dogmatycznego, gdzie zebrał naukę Ojców greckich (w w. VIII), powiada bez zastrzeżeń o wszystkich potępieńcach, że z istoty ducha czy duszy pochodzi ich nie-
możność nawrócenia się po upadku, względnie po śmierci człowieka, nie zaś z braku miłosierdzia ze strony Boga. Na Zachodzie św. Tomasz z Akwinu uzasadnił tę naukę z psychologii, jeśli tak rzec można, istoty czysto duchowej, która poznając w sposób intuicyjny, ogarnia jednym spojrzeniem ducha przedmiot i pobudki wyboru tak, jak my poznajemy pierwsze zasady myślenia, a ponieważ rodzaj chcenia odpowiada poznaniu, przeto też wola trwa nieodmienienie w raz zasadniczo dokonany wybór, w naszym wypadku w swobodnie obranym stosunku do Najwyższej Istoty.

Jakkolwiek rzecz się ma, co do kwestji powyższej, stan potępionych jest tego rodzaju, że o zmianie zawinionego ich losu nie może być mowy. Istotą sankcji za grzech jest potępienie czyli odrzucenie od Boga, utrata szczęścia wiekuistego, polegającego na życiu w Bogu przez oglądanie Jego Istoty, zachwyt miłosny, wesele niewymowne. Odwróceniu od Boga, wskutek przeniesienia marnoty nad Najwyższą Rzeczywistość, odpowiada odwrócenie się Boga od duszy, przez co pozbawia ją tego wszystkiego, a zatem ogółając ją ze wszelkiego dobra prócz bytu. Stąd nietrudno przedstawić sobie — oczywiście w takim przybliżeniu, jakie zachodzi między myślą przelotną, a daną prawdą przedmiotową — jaki jest stan duszy grzesznej na progu wieczności, w obliczu Prawdy. Dusza odłączona poznaje prawdę bez osłon, jej światło przenika ją nawskróś. Poznaje teraz z zupełną oczywistością, że Bóg jest jedynem jej dobrem, zdolnem zaspokoić jej żywiołowe pragnienie szczęścia, wyswobodzone z ułudy doczesnych mamideł. Umysł stworzony dla prawdy, pragnie ją chłonać w całej pełni, bez końca, w jej źródle niewyczerpanem, jego przenikliwa intuicja nie zdoła zatrzymać się na żadnym przedmiocie stworzonym. Dlatego też dusza z niepohamowanym pędem rwie się do dobra nieskończonego, ośrodka grawitacji jej żądy

duchowej. To odruch natury dobrej, stworzonej przecież dla Boga, w chwili, gdy miała powrócić do swego początku, tem potężniejszy od wszelkich innych popędów naturalnych, kosmicznych, o ile duch przewyższa materję. Lecz w tejsze chwili wpoprzek temu naturalnemu dążeniu staje rozpięta też ze złudzeń świadomość swego stanu, swobodnie obrane wiekuiste dziedzictwo kłamu i przewrotności. Co natura miłuje nadewszystko, to wola znenawidziła, ze straszliwym zgrzytem sprzeczności odpycha własne szczęście, bo go nie chce w Bogu, którego przyjaźnią wzgardziła. Potoki światła, które zalewają duszę, są zimne, odslaniają jej tylko ohydę własnego wnętrza, pogrążonego w ciemnościach kłamu. Im wyższy stopień życia, tem śmierć i rozkład haniebniejszy, a tu dusza znajdzie się pozbawiona życia nadprzyrodzonego, uczestnictwa w naturze Bożej, duchownej komunji z Osobami Bożemi. Dusza taka naprawdę jest naga, obrana ze wszystkiego prócz bytu i wewnętrzznego nieładu, który sprawia jej wstręt niepojęty, a przecież zniewolona jest zatapiać się w nim i myśla i woła, opętana przez zło. Światło ją zaślepia, dobro ją unieszczęśliwia. Targana przez dwa skrajne przeciwieństwa: naturalne pragnienie prawdy i dobra, a rozmyślne przyłgnięcie do fałszu i przewrotności, umiera wiekuiście tą „śmiercią wtórą“, rozdzierającą ducha, a nie odbierającą mu życia i świadomości. Oto zgrzyt piekielny, oto płacz potępińczy, ten okropny paradoks bytu bez dobrobytu, zarazem przekłety i własny, swoisty, na wieki, bez odmiany i spoczynienia.

Taka jest w przybliżeniu idea kary potępienia, która pozbawia duszę błęgiego oglądu Boga, a tem samem pogrąża ją w odmet rozpacz. Do niej dołącza się jeszcze t. zw. kara zmysłów, którą Pismo św. omawia w różnych przenośniach, przytoczonych wyżej (przy nazwach piekła), a najczęściej nazywa ją Gehenną (ognia). Kara ta odpowiada nieporządnej miłości stworzeń, które, jako narzędzia sprawiedliwości Bożej, pomszczą się niejako za nadużycie ich wbrew woli Stwórcy i ich własnej naturze. Ogień piekielny w myśl tradycyjnego przepowiadania Kościoła należy pojmować realistycznie, nie tylko co do jego

istoty (różnej jednak od ognia ziemskiego), lecz i co do jego działania, przynajmniej na ciała potępieńców po zmartwychwstaniu.

Idąc śladem Objawienia Bożego, poczynawszy od nikłych zarysów eschatologii człowieka aż do pełnego światła Ewangelii, wsłuchując się dalej w odgłos słowa Bożego w odwiecznym przepowiadaniu Kościoła, przekonaliśmy się, że piekło wiekuiste jest istotnym składnikiem dogmatu chrześcijańskiego, że jest zatem rzeczywistością, a nawet ewentualnością, z którą każdy człowiek liczyć się powinien. — Każdego, który czyta pisma starochrześcijańskie, uderzyć musi to żywe poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonej, z jakim pierwsi chrześcijanie odnosili się do prawd objawionych, które stwierdzali nie tylko wiarą czysto umysłową, lecz całym życiem. Chrześcijaństwo nie było dla nich systemem filozoficznym, obracającym się w abstrakcjach i teorjach, lecz żywą rzeczywistością. A poczucie eschatologiczne nie małą tu odgrywało rolę. Wystarczy wskazać na listy apostołskie, skąd przecież wieje duch tak bezpośredniego jakby oczekiwania spełnienia obietnic „dnia Pańskiego“. Na tem też tle tak bardzo uchwytnie i wspaniale uwydatnia się dzieło Odkupienia. Przeogromne to zło, które takiego domagało się zadośćuczynienia i takiego Pośrednika, a język anielski nie wypowie szczęścia, jakie Bóg zgotował miłującym Go. Odczuwamy entuzjizm Apostoła: „Teraz tedy nie masz żadnego potępienia tym, którzy są w Chrystusie Jezusie, którzy nie według ciała chodzą“ (Rzym. 7, 1). Ostatnie słowa Apokalipsy: „Przyjdź, Panie Jezu“, w którym zda się tętnić cały świat uczuć duszy chrześcijańskiej, sposobiącej się na Advent powtórny, to tylko wyraz tego poczucia eschatologicznego, dla którego równie żywym jest pożądanie szczęścia w Bogu, jak i nienawiść tego, co oddala na wieki od miłości Jego.

Ks. Marian Morawski T. J.

Starsze bazyliki romańskie w Polsce średniowiecznej.

(Ciąg dalszy).

XI.

Kościół M. B. Piaskowej w Wrocławiu

nie wykazuje w dzisiejszym stanie żadnych śladów romańszczyzny. Jest to bowiem kościół gotycki, w połowie XIV w. stawiany, zbudowany nie na miejscu, lecz obok dawniejszego, romańskiego kościoła, który wnet potem zdemolowano. Jak ten dawniejszy kościół romański wyglądał, to pokazuje nam zachowany do dziś dnia jego tympanon. Sądząc po nim była to bazylika 3 nawowa, z absydą na końcu prezbiterjum i z dwiema wieżami od zachodu.¹⁾

Z tej bazyliki, dziś nieistniejącej, zostały nam właściwie tylko 2 fragmenty, a to podwójna kolumnowa baza w muzeum starożytności śląskich w Wrocławiu i tympanon, umieszczony dziś nad drzwiami dormitorium klasztornego tamże. Baza, z jednego kawałka granitu wykuta, służyła widocznie dla dwóch, większych i jednej mniejszej kolumny przyściennej, przyczem średnica większych wynosi 60 cm. Szczegółem ważnym jest tutaj listek czyli żabka narożna, podobna jak na bazach w Czerwińsku i niektórych bazach w krypcie św. Leonarda, a więc o formach, wskazujących na połowę XII w.

Drugi remanent tej świątyni to tympanon w kamieniu wykuty, a przedstawiający Madonnę z Dzieciątkiem w środku stojącą, do której zbliżają się z jednej niewiasta z modelem kościoła, z drugiej strony młodzieniec. Górą jest wykuty napis:

¹⁾ Lutsch. Kunstdenkmäler Schlesiens I. 34.

„Has matri veniae tibi do Maria Mariae
Has offert aedes Sventoslaus mea proles“.¹⁾

Model kościoła trzymany w ręku fundatorki stwierdza, że to była bazylika zakończona absydą na wschodzie, a 2 wieżami na zachodzie. I ten tympanon jest niejako tablicą erekcyjną kościoła i potwierdza to, co o nim historia powiada. Mówi zatem, że słynny magnat Piotr Włast z czasów Bolesława Krzywoustego, założył na górze Sobocie pod Wrocławiem 1109 r. klasztor Kanoników Regularnych św. Augustyna, sprowadziwszy ich do Polski z opactwa Arrouaise z Flandrii. Zakonnikom jednakże nie służył klimat na Sobocie, wobec czego prosili fundatora o inne dla siebie miejsce. Wskutek tego otrzymali kościół P. Marji na Piasku w Wrocławiu. Dokumentem z r. 1149 (lub 1150) zatwierdza biskup Walter Augustjanom posiadanie obu kościołów i na Sobocie i na Piasku, z czego wynika, że wówczas 1150 r. kościół niniejszy musiał już być gotowy. Ostateczne wykończenie jednak budowy nastąpiło już po śmierci Piotra Własta 1153 r. z powodu, że na tympanonie, nie on, lecz wdowa po nim Marja i syn Świętosław są wyobrażeni i wymienieni.

Kościół romański przetrwał do połowy XIV w. Dopiero biskup wrocławski Konrad z Wodzisławia (1329—63) zburzył go zupełnie i po jego południowej stronie zaczął wznosić nową gotycką bazylikę.

XII.

Kościół N. P. Marji w Lubiniu

w Wielkopolsce, był swego czasu kościołem klasztorным opactwa Benedyktynów, które tu założone zostało jeszcze w XI w. Pierwotnie był tu zapewne kościół drewniany lub rotunda, ale z początkiem XII w. przystąpiono do budowy z kamienia, z której dziś tylko skromne resztki zostały. Mianowicie zachowały się części muru romańskiego z ciosów kamiennych w dolnych częściach wieży i w ścianie nawy zachodniej. Widać jednak, że kamienie ze starej budowy użyto jeszcze i zmieszano z ceglami przy późniejszej gotyckiej przeróbce.²⁾

¹⁾ Lutsch. I. c. p. 184.

²⁾ Sokołowski w Sprawozd. kom. hist. Szt. III, 96 oraz Kothe, Kunstdenkmäler Posens, III, 164.

Z tych drobnych fragmentów nie da się nic wywnioskować o kształtach romańskiego kościoła, ani też o jego rozmiarach. Przypuszczać tylko można za Sokołowskim, że to była bazylika 3 nawowa z wieżami, niewielkich rozmiarów, podobna może do kościoła klasztoru w Mogilnie. Budowa jej przypada na pierwszą połowę XII w. a to dlatego, że z roczników lubińskich wiemy iż w r. 1145 nastąpiło poświęcenie wielkiego ołtarza w tymże kościele, i to przez jakiegoś biskupa Konrada. Musiał to być któryś z biskupów niemieckich, gdyż w tym czasie na żadnej katedrze polskiej Konrada nie było. Data 1145 wskazuje, że budowa tej bazyliki musiała się odbywać w latach 1140—50 czyli równocześnie z klasztorami w Czerwińsku i Wrocławiu.

Kościół lubiński miał duże znaczenie w wiekach średnich. Prowadzono tu roczniki i księgę zmarłych braci i dobrodziejów Zakonu, a jeden z książąt wielkopolskich, Władysław Laskonogi kazał się tutaj w r. 1231 pochować.¹⁾ Bazylika romańska przetrwała do początku XV w. i dopiero opaci lubińscy w r. 1414 i 1460 przebudowali ją gruntownie. Wtedy zapewne zniknął stąd i grobowiec Laskonogiego. Poza kościołem P. Marji zachował się jeszcze w Lubiniu drugi romański kościółek św. Leonarda, ale ten bazyliką nie był i nie jest i do naszego tematu nie należy.

XIII.

Kościół P. Marji w Czerwińsku

jest też bazyliką i to jedną z najbardziej interesujących. Przebudowany jak i inne, zachował przecież prawie całe ściany romańskie, z ciosów kamiennych zbudowane i jest budowlą 3 nawową, bez transeptu, zakończoną na wschodzie trzema absydami, po absydzie przy każdej nawie, na zachodzie zaś dwiema wieżami z kruchtą i emporą w środku. Prezbiterjum jest tutaj przedłużoną nawą środkową, która od naw bocznych oddzielona jest szeregiem filarów i arkad na nich opartych²⁾. (Por. ryc. 9).

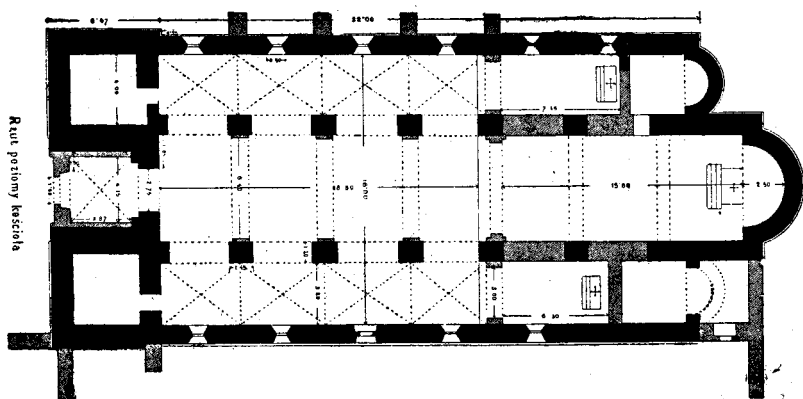
Poza tym planem i ścianami zachowała się jeszcze absyda główna i północna z murami do 4 m. wysokości, romańskimi. Okna w ścianach są mocno w późniejszych czasach powiększone. Dostyc dobrze zachowały się wieże z przeźrociami na trzech pię-

¹⁾ Długosz, Hist. Polon. II. 235.

²⁾ Łuszczkiewicz, Sprawozd. kom. hist. Szt. IV. 39.

trach, podobnemi w układzie do okienek wieżowych u św. Andrzeja w Krakowie, lub w kościele w Wyzocicach. Wreszcie zachował się, przy wejściu z kruchty do nawy środkowej kościoła, portal mocno wprawdzie uszkodzony, który jednak ma jeszcze dwie kolumny z żabkami na bazach i z bardzo bogatymi kapitelami (Por. ryc. 10). Poza tem został jeszcze jeden kamień z płaskorzeźbą na dwu stronach, wyobrażającą cztery postacie pod arkadami, z nich dwie górne są aniołami, jeden z napisem „Gabriel“, a zatem scena Zwiastowania.

Kościół czerwński ma w planie swoim dużo podobieństwa do jednego wyjątkowego zresztą kościoła saskiego, a to do ba-



Ryc. 9. Czerwińsk, plan kościoła.

zyliki św. Stefana i Sebastjana we Frose ¹⁾ gdzie również brak transeptu, również trzy absydy na wschodzie i dwie nieco odstające wieże. Kościół jednak z Frose pochodzi z XI w. i jako znacznie wcześniejszy, ma kolumny i filary naprzemian, jak to w Saksonji było w zwyczaju. Brak kolumn w Czerwińsku wskazuje na epokę późniejszą, na połowę XII w., czego zresztą inne szczegóły dowodzą.

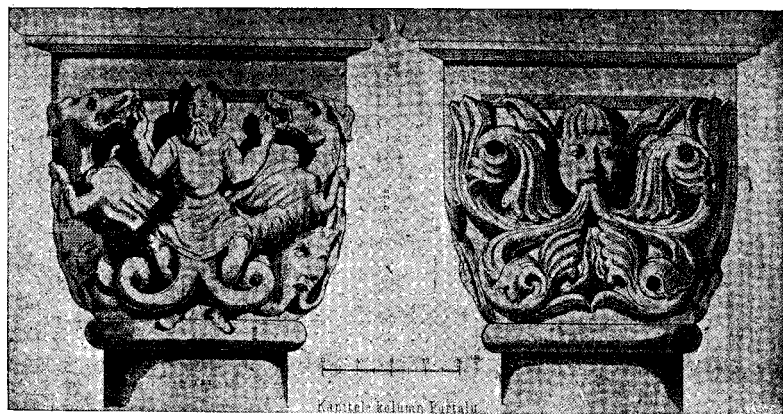
Jeszcze lepszą analogję niż kościół saski w Frose, stanowi dla Czerwińska francuski kościół św. Marcina w Lyonie. I w jego planie transept nie jest zupełnie zaznaczony, ma również trzy absydy i dwie wieże po obu końcach kościoła i nawę główną tak samo z sześciu przęseł złożoną. Co więcej, ornamentacja

¹⁾ Zeller, Kirchenbauten d. Ottonen I. c. 63.

Przeg. Pow. t. 175.

kościół lyoński był widocznie wzorem dla czerwieńskich artystów, znajdujemy bowiem na jego kapitelach podobne zwierzęta i podobne maski twarzowe z których ust wychodzą liście, gałęzie i splety. Jest to motyw tak charakterystyczny, że nie pozwala wątpić w to, że przy budowie czerwieńskiego kościoła dużą rolę grały wpływy kulturalne z Lyonu. Wiemy, że kościół lyoński przebudowany w stylu romańskim i poświęcony został ostatecznie przez papieża Paschalisa II w 1107 r.¹⁾ Budowa Czerwieńska musiała zatem nastąpić nieco później.

O budowie tej mówią źródła historyczne rozmaicie. Według



Ryc. 10. Czerwińsk, kapitele kolumn portalu.

kroniki Boguchwała fundatorem kościoła czerwieńskiego był Piotr Włast, słynny palatyn Krzywoustego. Spominki płockie nazywają fundatorem Aleksandra, biskupa płockiego 1055 r., Paprocki zaś opata Paschalisa 1077 r. Długosz robi z tych osób jednego Aleksandra Paschalisa, biskupa płockiego 1055 r. Najbliższe prawdy są spominki sochaczewskie,²⁾ które mówią, że to biskup Aleksander płocki w 1124 r. zbudował kościół P. Marji w Czerwińsku, przyczem pomyliły się nieco w latach, gdyż ten biskup zasiadał na katedrze płockiej dopiero od 1127—56 r. Nie ulega też wątpliwości, że inne roczniki tylko tego Aleksandra miały na myśli,

¹⁾ Martin, *L'art roman en France*. Paris 1910, p. 12 pl. LIX—LXIII.

²⁾ Mon. Pol. hist. III. 119.

mimo, że kładły go w epokę 1055 r. kiedy może jeszcze biskupów płockich wogóle nie było.

Zamiast 1055, należy czytać 1155, a wówczas data poświęcenia kościoła będzie najpewniej uchwycona. Z tego bowiem roku pochodzi przywilej Henryka ks. sandomierskiego dla klasztoru czerwińskiego, oraz pochodzi bulla papieża Adryana IV zatwierdzająca nadania i majątki tego kościoła.¹⁾ Wobec tego, że bulla papieska nie mówi ani słowa o Piotrze Właście jako fundatorze, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że właściwym fundatorem jest biskup Aleksander ze Szreńska, ten sam, który i katedrę płocką z gruntu nową zbudował. Między temi jego dwiema fundacjami może zachodzić stosunek tylko taki, że podczas gdy Płock budował się, jak wykazaliśmy wyżej, w latach 1130—44, to Czerwińsk mógł powstać o jakie dziesięć lat później 1145—55.

Ale osoba właśnie biskupa Aleksandra tłumaczy nam to ciekawe zjawisko, jakim są francuskie wpływy w strukturze i zdobnictwie tej bazyliki. Biskup ten bowiem, podobnie jak brat i współczesny mu Walter, biskup wrocławski, studjowali we Francji i wrócili do Polski zachwyceni francuską i burgundzką kulturą. O Walterze wiemy, że katedrę wrocławską na wzór lyońskiego kościoła wybudował i również na wzór lyoński nabożeństwa w niej wprowadził. Otóż coś podobnego mogło być i z biskupem Aleksandrem, dla którego wykształcenia, talentów i zasług nie ma Kadłubek słów uznania i pochwały. Charakterystycznym jest, że osadzeni w Czerwińsku Augustjanie byli to Francuzi, podobnie jak ci, których biskup wrocławski Walter powołał do Wrocławia 1149 r. Pierwszymi opatami w Czerwińsku byli bowiem Fabrałd i Gwido, również Francuzi.

Bazylika romańska w Czerwińsku istniała do XVI w. W 1538 r. opat Jakób Kula zaślepił kościół, usunąwszy dotychczasowy pułap, a w r. 1633 opat Mikołaj Szyszkowski przebudował go ostatecznie na barokowy. Augustjanie dochowali się tu do 1819 r., poczem kościół objęły Norbertanki, po nich zaś stał się kościół parafją.

XIV.

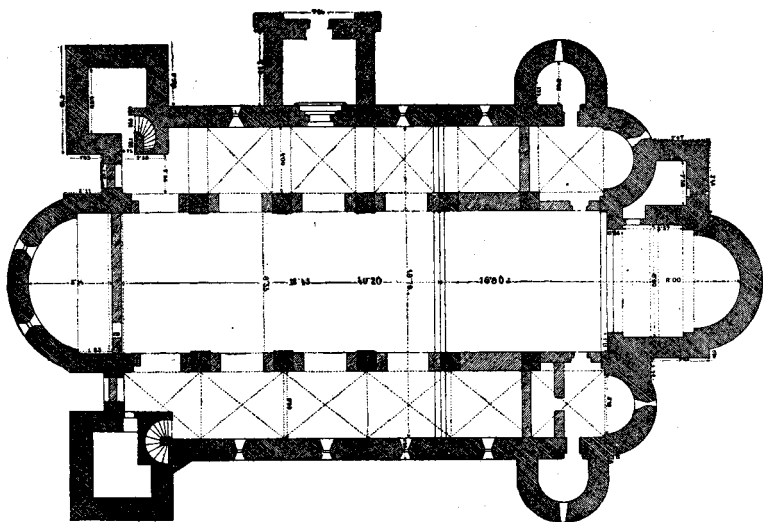
Kolegjata w tumie łączyskim

jest jednym z najpiękniejszych zabytków romańszczyzny w Polsce, niezwykle malownicza w swoich murach, imponująca ogromem

¹⁾ Kochanowski, Codex dipl. Masoviae. Warszawa 1919 p. 73 i 74.

i powagą wieków, pełna różnorodności w swoim planie. Jest to budowla stosunkowo jeszcze najlepiej z innych bazylik zachowana, zmieniona wprowadzając nawęwnątr, ale za to wspaniała i dumna ze swoich ciosów okładanych ścian nazewnątr, aż pod sam dach biegnących.

Bazylika łęczycka stoi, tak samo jak i czerwńska, pod wezwaniem N. Panny Marji i, podobnie jak tamta, nie posiada transeptu czyli nawy poprzecznej. Jest kościołem 3 nawowym, jak inne, ale wszystkie jej nawy biegną przez całą długość ko-



Ryc. 11. Łęczyca, plan kościoła.

ścioła i kończą się od wschodu trzema absydami, z których środkowa, do prezbiterjum należąca, jest największa. Miejsce transeptu zastępują dwie małe absydy od strony północnej i południowej, które są raczej wieżami, zaopatrzonemi w strzelnice czyli, że w danym razie służyły jako baszty obronne. Z niemi razem liczba absyd od strony wschodniej dochodzi do pięciu i podnosi niesłychanie urok tej części kościoła (Por. ryc. 11).

W środku przedzielone były nawy arkadami, spoczywającymi na filarach a nie na kolumnach, podobnie zresztą jak to widzimy w Kruszwicy, Opatowie, Czerwinku, etc. Nawy boczne sklepione były krzyżowo i na gurtach, nawa zaś główna miała pułap. Od strony zachodniej przedłuża się nawa główna w nowy

drugi chór i kończy się znowu absydą, największą ze wszystkich. Po obu bokach tej absydy były wejścia do naw bocznych, oraz dwie wieże o silnych kwadratowych podstawach, odstające od głównej ściany kościoła i nie łączące się organicznie z jego korpusem.¹⁾

Oprócz powyższego planu i ścian zewnętrznych romańskich, z ciosowego kamienia budowanych, pozostały jeszcze z dawnej budowy różne szczegóły jak: strzelnice i okna w nawach i na wieżach, z jedną lub dwiema kolumnkami w środku, a przede-wszystkiem pozostał jeszcze wspaniały portal z kolumnami i bogatą archiwoltą oraz z tympanonem w środku (p. ryc. 12).

Kościół łączycki jest zjawiskiem dosyć niespodziewanem i wyjątkowem między naszymi bazylikami. Wojciechowski swego



Ryc. 12. Łęczyska, ornamentacja żłóbka górnego archiwolty.

czasu sądził, że zbudowano go na wzór katedry św. Salwatora na Wawelu, tymczasem katedra ta, której uczony ten jeszcze nie znał, odkopana niedawno w swoich fundamentach, ma plan zupełnie inny.²⁾ Brak nawy poprzecznej widzimy wprawdzie w Czerwińsku i Mogilnie, ale tam niema znów absyd bocznych, które tę nawę po części zastępują, oraz wieże inaczej są postawione. Takie boczne absydy widzimy tylko w Płocku, gdzie jednak transept wyraźnie jest zaznaczony. Taki sam brak transeptu widzimy w niektórych kościołach saskich XI w. jak w Gernrode i Frose, ale znowu niema w nich absyd bocznych.³⁾ Nie można też zapomnieć, że i kościół św. Marcina w Loynie, który za wzór dla Czerwińska i Wrocławia służył, nie posiada również transeptu, tylko że stronę zachodnią ma zupełnie inną.

¹⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. Szt. I (1879) 79.

²⁾ Wojciechowski, kościół katedr. I. c. 192.

³⁾ Joseph, Geschichte d. Baukunst. Leipzig 1912. 390 i Zeller, Kirchenbauten d. Ottonen, Berlin 1916. 63.

Łęczycki tum jest również jedyną w Polsce bazyliką, która posiada dwa chóry, wschodni i zachodni, absydami zakończone. Wojciechowski wprawdzie przypuszczał, że takie dwa chóry miały również katedry gnieźnieńska i krakowska, ale to są tylko domysły, które np. co do katedry krakowskiej, się nie potwierdziły. Kościółek mały i bardzo wydłużony św. Idziego w Inowłodziu, nie można tu brać w porównanie, podobnie jak i kryptę św. Leonarda na Wawelu, która nigdy nie miała nad sobą romańskiej bazyliki. Natomiast mamy przykłady dwóch chórów w obcych bazylikach na Zachodzie. A więc dwu chórową była bazylika św. Wita na Hradczynie w Pradze, budowana 1060 do 1067,¹⁾ podobnym był kościół św. Michała w Hildesheimie z lat 1000—22,²⁾ kościół św. Godeharda tamże, stawiany w latach 1133—72, kościół opacki w Laach z lat 1093—1156,³⁾ kościół zamkowy w Quedlinburgu, budowany 997—1025 etc.⁴⁾

Silnie odstające od korpusu kościoła wieże zachodnie również nie mają w Polsce analogji: są one więcej odstające niż w Mogilnie i jeszcze więcej niż w Płocku, co może świadczyć, że budowla łęczycka jest z nich najpóźniejszą. Również i wśród bazylik saskich, a nawet francuskich nie widzimy żadnej o tak oderwanych prawie wieżach. Podobne, choć nieco więcej zrośnięte z całością, wieże ma kościół św. Godeharda w Hildesheimie, budowany zresztą równocześnie z łęczyckim. Nieco wcześniejsza jest bazylika w Laach, gdzie jednak te wieże są okrągłe, nie kwadratowe.

Wszystkie, powyższe analogje są dowodem, że nasza bazylika łęczycka nie mogła powstać wcześniej niż w połowie XII w. Na to samo wskazują również i jej ornamenty, zwłaszcza w portalu od strony północnej. Jest on prawie tak samo bogato ozdobny jak portal św. Wincentego w Wrocławiu ale ornamentacja jego jest zupełnie inna. Zamiast linii geometrycznych i arabesk widzimy tu po raz pierwszy wprowadzony bogaty świat zwierzęcy, umieszczony wśród splotów gałęzi i liści, w którym ptaki i zwierzęta znane i fantastyczne razem są zmieszane (por. ryc. 13 i 14). Bardzo podobne łęczyckim motywy liści i zwierząt jako

¹⁾ Prokop, Markgrafschaft Mähren, Wien 1904 p. 1. 3. 129.

²⁾ Hasak, Die Baustile II. Stuttgart 1902. p. 128.

³⁾ Kuhn, Geschichte d. Baukunst I. 1909, 382 i 383.

⁴⁾ Zeller, Kirchenbauten I. c. p. 38.

dekoracji kapiteli mamy również, w mniejszym tylko stopniu, w romańskim kościele w Żarnowie, ale stwierdzić można, że jest to zwyczaj właściwie francuski, użyty np. w dużej mierze w tym samym kościele św. Marcina w Lyonie, który już paru bazylikom polskim za wzór służył. Specjalnie zaś fryz ze zwierzętami apokaliptycznymi w pierścieniach, jaki widzimy na archiwolcie portalu w Łęczycy, spotykamy również w kościele st. Lazare w Avallon we Francji z połowy XII w.¹⁾ Również podobny fryz mamy i w saskiej bazylice w Gernrode²⁾, mianowicie na ze-



Ryc. 13. Łęczycza,
kapitel.



Ryc. 14. Łęczycza, rzeźby nad abacusami
kapiteli skrajnych.



wewnętrznej ścianie kaplicy Grobu świętego w kościele klasztornym, również z połowy XII wieku pochodzącej, co świadczy, że i tu wpływy francuskie były czynne. Widzimy je również i w tympanonie, przedstawiającym Madonnę z Dzieciątkiem, z dwoma aniołami po bokach. Rzeźba ta bardzo cenna jako zabytek XII w., mało jednak mówi i wydaje się być bardzo słaba, o wiele słabsza, aniżeli tympanony strzelneńskie lub wrocławskie.

Jeżeli zatem analiza murów i szczegółów wykazuje, że połowa XII w. jest datą powstania tego kościoła, to potwierdzenie tego rezultatu znajdziemy w zapiskach historycznych roczników małopolskich, które zgodnie donoszą, że w 1161 r. nastąpiło po-

¹⁾ Martin, *L'art roman en France* I pl. LV.

²⁾ Hirth, *Formenschatz* 1909 Nr. 125.

święcenie kolegiaty łęczyckiej. Kolegata stał się ten kościół może jeszcze w czasach Władysława Hermana, przedtem zaś był opactwem Benedyktynów, ufundowanem prawdopodobnie przez Bolesława Chrobrego. Zdaje się, że w czasie poświęcenia katedry gnieźnieńskiej 1097 r., подарowany został arcybiskupowi gnieźnieńskiemu, który tu wnet osadził Kanoników Regularnych św. Augustyna. Jako takie opactwo N. Panny Marji na Łęczyckim grodzie występuje w słynnej bulli 1136 r. Wówczas jednak Łęczyca jeszcze dzisiejszej bazyliki nie posiadała, chociaż kościół opacki z pewnością był już murowany a nie drewniany. Dopiero po śmierci Bolesława Krzywoustego musiano przystąpić do nowej budowy, a przypuszczać należy, że stało się to za podniętą dwóch czynników, księżnej Salomei, wdowy po Krzywoustym i Aleksandra biskupa płockiego.¹⁾ Księżna bowiem właśnie Łęczycę obrała sobie za rezydencję, biskup zaś Aleksander (1129—56) należał właśnie do gorliwych orędowników ruchu budowlanego i był fundatorem tak wspaniałych bazylik jak w Płocku i Czerwińsku. On też, we Francji wychowany, był wielbicielem kultury i sztuki francuskiej i to jest powód, dlaczego w budowlach przez niego wznoszonych widzimy tyle motywów i analogij z architekturą i rzeźbą francuską.

W tumie łęczyckim znajduje się starodawny napis, podający rok 1122 jako datę fundacji kościoła. Napis jest gotycki więc późniejszy od murów i może się chyba tylko odnosić do początków budowy tej bazyliki. Naturalnie budowa trwałaby wobec tego lat 40, bo od 1122—1161, co jednak jest nieprawdopodobne. Wprawdzie budowa katedry krakowskiej trwała lat 50, ale tutaj już sam plan kolegiaty łęczyckiej świadczy, że musiał powstać później niż w r. 1122. Zgodzić się więc możemy z Potkańskim, że budowa zaczęła się około 1140 r., a skończyła się w r. 1161 wielką uroczystością poświęcenia kościoła. Uświetnili ją swoją obecnością książęta Bolesław Kędzierzawy, Henryk sandomierski, Kazimierz Sprawiedliwy i Otto Mieszkowicz wielkopolski, biskupi Jan gnieźnieński, Mateusz krakowski, Walter wrocławski, Werner następca Aleksandra, biskup mazowiecki, Onold kruszwicki, oraz cały szereg panów świeckich i duchownych. Dowodzi to znaczenia, jakie kolegiata łęczycka posiadała

¹⁾ Potkański, Opactwo na łęczyckim grodzie. Kraków 1901.

i tłumaczy, dlaczego jej architektura wybija się tak bardzo ponad inne bazyliki krajowe.

Na zewnętrznej ścianie kościoła wmurowany jest od północy kamień grobowy, również z XII w. pochodzący, z wydłużoną postacią, zabytek niezmiernie rzadki; druga podobna płyta grobowa znalazła się w kolegiacie wiślickiej, jako remanent z dawnych romańskich jeszcze czasów.

XV.

Katedra wrocławska św. Jana

była również bazyliką z XII wieku. Jedyna może z pomiędzy katedr polskich długo była drewnianą i taką utrzymała się aż do połowy XII w., świadcząc tem samem, że stosunki kulturalne Śląska w owej epoce były znacznie w tyle w stosunku do innych dzielnic Polski. Dopiero po objęciu katedry śląskiej przez biskupa Waltera, Polaka z domu Zadorów (1149—70), zaczęła się budowa bazyliki z ciosów kamiennych.

Z budowli tej nie dochowało się nic prócz drobnych fragmentów: a więc dwa lwy romańskie, umieszczone w portalu dzisiejszej katedry, parę bogato ozdobionych kolumn, może i dolne części obu wież kwadratowych.¹⁾ Zachowała się jednak zgodna tradycja, zapisana tak w kronice śląskiej książąt polskich,²⁾ jak i u Długosza,³⁾ że katedrę wrocławską wybudował biskup Walter na wzór kościoła lyońskiego. Biskup ten miał ponadto i rozmaite obrzędy i zwyczaje kościelne lyońskie wprowadzić do kościoła wrocławskiego. Naturalnie wzorem tym nie mogła być katedra lyońska św. Jana, która dopiero w latach 1181—93 budowała się na nowo, ale niedawno wykończony kościół St. Martin d'Ainay,⁴⁾ którego przebudowy dokonano ostatecznie 1107 r. i którego mury musiały zachwycać polskich podróżnych i studujących we Francji duchownych. Wiemy, że ten właśnie kościół św. Marcina był wzorem dla brata Walterowego, biskupa płockiego, Aleksandra, przy fundowaniu klasztoru w Czerwińsku, przypuszczamy więc, że on tylko mógł być wzorem dla katedry wrocławskiej.

¹⁾ Lutsch, *Kunstdenkmäler Schlesiens* I, 1889, 16.

²⁾ *Mon. Pol. Histor.* III, 546.

³⁾ Długosz, *Historia Polon.* II, 76.

⁴⁾ Martin, *L'art roman en France.* Paris 1910, 12.

Wobec tego katedra ta, zostająca pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela byłaby bazyliką trzy nawową, bez transeptu, z trzema absydami od wschodu a dwoma wieżami od zachodu, podobna zatem do kościoła N. P. Marji w Czerwińsku. Jest od niego o kilka tylko lat późniejsza, gdyż według tradycji w 1158 r. zaczęto dopiero wznosić mury, a więc w 3 lata po poświęceniu kościoła Czerwińskiego. Katedrę walterowską nazywa Długosz bardzo piękną.

Nie przetrwała ona jednak ani jednego wieku. Biskup Tomasz I wrocławski (1232—68) zburzył ją do gruntu i zaczął stawiać nową już w późno-romańskim, przejściowym stylu, która z pewnemi zmianami do naszych dotrwała czasów. Należy ona jednak do grupy kościołów XIII w., którą już na tem miejscu się nie zajmujemy.

XVI.

Kolegjata w Kielcach.

Kolegjata a dzisiejsza katedra kielecka była też bazyliką romańską, a chociaż przy przebudowach i restauracjach późniejszych, zwłaszcza XVII w. zatraciła prawie wszystkie szczegóły romańszczyzny, przecież ślady jej jeszcze do dziś dnia widzieć się dadzą. Są to części ścian z ciosów kamiennych ułożone a na froncie kościoła cały nawet dolny układ.¹⁾

Z planu i murów dzisiejszych możemy się domyślać, że była to bazylika jak zwykle 3 nawowa, wieżami od zachodu zakończona. Nawy są wąskie niezwykle długie i ciemne i dochodzą aż do prezbiterjum, czyli przypuszczać należy, że transeptu tu nie było, a kościół podobny był do bazylik w Czerwińsku, Łęczycy, Inowrocławiu i innych z 2 połowy XII w. pochodzących. Nawy jej poprzedzielane były czterema bocznemi filarami, z których wyrastały gurdy półkolne. Jak wyglądała strona wschodnia kościoła, czy i ile posiadała absyd, nie da się powiedzieć z powodu, że w tej stronie kościół jeszcze silniej został przerobiony, oraz z powodu, że zbadaniem tego zabytku właściwie nikt się jeszcze gruntownie nie zajął. Możliwe, że przy bliższych poszukiwaniach murów można będzie i na to dać odpowiedź.

¹⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. szt. V, 233.

Jak dotąd uderzają tutaj dwa szczegóły: t. j. brak nawy poprzecznej i posługiwanie się filarami a nie kolumnami. Są to wskazówki, że budowa nie pochodzi z wczesnej, lecz z późniejszej epoki romańskiej, czyli prawdopodobnie z 2 połowy XII w. Wniosek ten zgodny jest także z tradycją zapisaną u Długosza, że fundatorem tej kolegiaty jest biskup krakowski Gedeon (1166—86).¹⁾ Biskup ten należy, jak wiadomo, do wielkich budowniczych swojej epoki, jest bowiem fundatorem kolegiaty św. Florjana na Kleparzu, N. M. Panny w Kielcach, klasztorów w Jędrzejowie i Wąchocku. Fundacja kielecka t. j. początek budowy miał nastąpić już 1171 r., tak że około 1190 r. mogło się odbyć poświęcenie kościoła.

Bazylika kielecka była jeszcze za czasów Długosza w nie naruszonym stanie. Historyk ten podziwia piękną budowę kolegiaty, całą z ciosów wystawioną, o artystycznych proporcjach, do której przywiązane były rozmaite fundacje i dochody dla 4 prałatów, 6 kanoników i 10 wikarjuszów. Odpowiednio do tej ilości duchowieństwa musiała być duża i obszerna.

XVII.

Kolegiata sandomierska

pod wezwaniem N. Panny Marji jest dzisiaj jedną z najwspanialszych świątyń polskich i nawet z katedrą krakowską bywa porównywana. Jest to budowa gotycka z XIV pochodząca wieku, ale stoi na gruncie, a może i fundamentach dawniejszej bazyliki romańskiej, z ciosów kamiennych zbudowanej, również dużej i wspaniałej. Budowla ta, nie jest jeszcze dotąd zbadana, a tak wybitny u nas znawca romańszczyzny, jak prof. Łuszczkiewicz, ogólnikowo tylko o niej wspomina.²⁾ Z tego powodu o kształtach, planie i szczegółach nic tutaj nie możemy powiedzieć.

Z historii natomiast wiadomo tyle, że była to kolegiata, a więc nie zwykły kościół, fundowana przez Kazimierza Sprawiedliwego w 2 połowie XII w. Długosz daje do zrozumienia, że Kazimierz przystąpił do jej budowy wnet po objęciu księstwa sandomierskiego po śmierci swego brata Henryka 1166 r. Niemożliwa

¹⁾ Długosz, Hist. Pol. II, 80. — Liber benef. I. 436. — Tenże, Opera omnia I, 394.

²⁾ Sprawozdania kom. hist. szt. II, 30.

natomiast jest data 1121 r. jaką Długosz dwa razy podaje, gdyż wówczas Kazimierza wogóle jeszcze na świecie nie było. Budowa trwała lat 25 i zakończyła się wspaniałą uroczystością poświęcenia nowego kościoła dnia 8 września 1191 r. w obecności szeregu biskupów i dygnitarzy.¹⁾ Że była w romańskim stylu zbudowaną bazyliką nie można wątpić. Stała też, jak inne, w grodzie książęcym, o czym wyraźnie mówi bulla Bonifacego VIII z 1295 r. Wiadomo, że w czasie strasznego napadu Tatarów 1259 r. została zdobyta i krwią okropnej rzezi zalana. Rocznik wołyński, który zdobycie to opisuje, zachwycą się, jak się wyraża, tą cerkwią sandomierską, jak ona wielka i piękna, z białego ciosowego kamienia cała wystawiona. Zniszczenie ówczesne kolegiaty nie musiało być jednak duże, skoro przetrwała jeszcze blisko 100 lat dalszych. Dopiero Kazimierz Wielki, jak pisze Długosz, przebudował ją gruntownie na nowy gotycki sposób. Nieco później Władysław Jagiełło dał jej ruską polichromię.

Nadmienić wreszcie należy, że w czasie jej poświęcenia 1191 r. wyniósł tę bazylikę biskup krakowski Fulko, na prośby Kazimierza Sprawiedliwego, do rzędu kolegiat, w której miało rezydować 5 prałatów, 8 kanoników i 8 wikarych.

XVIII.

Kolegiata św. Florjana na Kleparzu

pod Krakowem, w dzisiejszym stanie budowla barokowa, była pierwotnie bazyliką romańską, z której dziś tylko bardzo niktłe fragmenty się ostały. Kościół bowiem, obecnie parafjalny, przebudowano kilkakrotnie w ciągu wieków i zmieniono zupełnie jego strukturę, tak że dziś nawet w murach i planie, romańszczyzny doszukać się nie można. Przy restauracji z 1887 r. znalazły się, jako remanenty pierwotnej budowy, fragmenty bar. filarów romańskich i ułamki obramienia portalu, wskazujące na koniec XII w., ale z nich o planie kościoła w żaden sposób rozstrzygać się nie da.²⁾

A jednak Długosz pisze, że była to bazylika, a więc bu-

¹⁾ Długosz, Liber benef. X, 300 oraz Piekosiński, Codex dipl. minor. Pol. 5.

²⁾ Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. szt. IV, p. 51 oraz Furmankiewicz w Roczniku krak. XVIII, p. 90.

dowla 3 nawowa z dwiema wieżami od frontu, a na to samo wskazuje jej charakter kolegiaty, jaki od początku nosiła. Jak wiemy z historii, początek jej budowy należy odnieść do 1184 r. do chwili sprowadzenia z Rzymu relikwii św. Florjana. Na łąkach kleparskich, na których stanął wóz z relikwiami, postanowił biskup krakowski Gedeon czyli Gedka wybudować kolegiatę ku czci tego świętego, a Kazimierz Sprawiedliwy licznymi przywilejami ją obdarzył i 4 prałatów, 4 kanoników i 8 wikarych tutaj osadził.¹⁾

Budowla była wykonana z ciosów kamiennych i musiała być podobną do innych współczesnych fundacyj gedeonowskich, do kolegiaty w Kielcach, klasztoru w Jędrzejowie i Wąchocku. Tylko wobec tego, że nie była budowlą cysterską, przypuszczam, że była jeszcze w czystym romańskim stylu budowana, podobnie jak bazylika w Opatowie z tych samych czasów pochodząca, i nie miała śladu ostrołuku, jaki już wykazują cysterskie budowle. Budowa jej trwała lat przeszło 20, gdyż poświęcenia dokonał dopiero następca biskupa Gedki, Wincenty Kadłubek (1207—18).

Bazylika pierwotna nie dochowała się nawet do czasów Długosza, który ją już opisuje jako piękną i kosztowną, ale ceglana budowę. Zniszczona dwukrotnie 1241 i 1259 r. przez Tatarów, spaliła się w 1306 r. w czasie walk z Czechami. Odbudowana została w ciągu XIV w. w stylu gotyckim i około 1366 r. zamieniona na kościół parafialny.

XIX.

Kolegiata św. Marcina w Opatowie

jest jedną z tych niewielu romańskich bazylik, która w większej części murów zachowała do dziś dnia stary watek. W stosunku do innych omawianych tu bazylik polskich jest może najmniej regularnie zbudowaną, z powodu, że nie ma absydy w prezbiterjum, oraz z powodu, że transept i chór opierają się na kwadratach, a nawy na prostokątach. Kwadratowemu prezbiterjum odpowiada nawa poprzeczna, złożona z trzech takich samych kwadratów (6.90×6.90 m.), natomiast wszystkie trzy nawy głównego korpusu tworzą wielki kwadrat o boku 16.40 m. Kwadrat ten

¹⁾ Długosz, Historia Polon. II, 119 i Liber benef. I, 477.

kruszwicka i szereg innych kościołów romańskich w Polsce. Nie miał również zakrystji ani krypty, jak wszystkie młodsze bazyliki. Najwięcej dlań charakterystyczną cechą, to brak absydy przy prezbiterjum. Absydy są dwie, ale boczne, przy wschodnich ścianach transeptu, natomiast chór zakończony jest prostą, płaską ścianą. Jest to zjawisko w bazylikach polskich dotąd nie spotykane, natomiast częste w małych wiejskich kościółkach romańskich, jak np. w Gieble, Tarczku, Zębocinie, Kościelnej wsi, Starem mieście pod Koninem, u św. Prokopa w Strzelnie, u św. Wojciecha w Krakowie i t. d. Pod tym względem stanowi bazylika opatowska przejście do późno-romańskiej, cysterskiej architektury XIII w., która, jak wiadomo, absyd z reguły unika.

Na późniejszy, niż u innych bazylik, czas powstania kościoła opatowskiego wskazuje także fakt, że absydy przerwane są tutaj aż trzema oknami, dalej brak kolumn, a posługiwanie się tylko filarami, co, jak już nieraz mieliśmy sposobność zauważyć, charakteryzuje późniejsze romańskie budowle z 2 połowy XII w. Na tę samą epokę wskazują, umieszczone w przeźrocach wież, kapitele kielichowe, a nie kostkowe, z ornamentacją stylizowanych liści, których również niema we wcześniejszych romańskich zabawkach.

Długosz, który ten kościół widział w niezmiennym jeszcze stanie, chwali jego piękną strukturę i bogactwo, notuje też jeden ciekawy szczegół, za którym dziś już napróżno szukać byłoby w tym kościele.¹⁾ Píše mianowicie, że po obu stronach portalu od strony zachodniej znajdowały się dwa posągi rycerzy Templariuszów, jakby na znak, że kościół ten ich jest dziełem i do nich należy. Niestety już w XV w. miał Opatów dziekana, Rafała z Brzezia, który nie mając dla zabytków najmniejszego zrozumienia, poutracał głowy posągom. Były to może wypukłorzeźby podobne do tych, których ślady zostały w Łęczycy po obu bokach archiwoltę północnego portalu.

Templarjusze jako właściciele Opatowa występują rzeczywiście w 2 połowie XII w. Przynajmniej w dokumencie Kazimierza Sprawiedliwego, wydanym w Opatowie 1189 r., wymieniony jest jeden z nich Wielosław, może przełożony osady. Trafne spostrzeżenia Wojciechowskiego schodzą się tutaj z tem, co mówi

¹⁾ Długosz, Liber benef. I, 575.

Długosz o posągach Templarjuszów i świadczą, że w r. 1189 zakon ten jest w posiadaniu Opatowa. Jest też prawdopodobnem, że miejscowość nie nazywała się wówczas jeszcze Opatowem, lecz Żmigrodem i że kościół św. Marcina stał w obrębie grodu książęcego. Przypuszczam też, że to Kazimierz Sprawiedliwy osadził Joannitów w Opatowie, podobnie jak to uczynili jego bracia: Henryk w 1154 r. w Zagościu, Mieszko Stary 1187 r. w Poznaniu i jak jego bratanek Bolesław Wysoki w 1183 r. w Kłodzku. Nadanie temu zakonowi Opatowa przypadłoby zatem na lata 1177—89, przyczem rok dokumentu Kazimierzowskiego 1189 należy uważać raczej za początek niż koniec budowy kościoła.

Templarjusze nie utrzymali się jednak długo na tem miejscu. Już w 1212 r. ich tu nie było, kościół zaś był kolegiatą z dziekanem na czele. Według Długosza miał Henryk Brodaty wyrzucić Templarjuszów z Opatowa, w rzeczywistości jednak musiało się to stać wcześniej, koło 1200 r. i nie przez księcia Henryka. Zastanawia atoli inna notatka Długosza, mianowicie, że kościół opatowski miał być głową wszystkich kościołów, jakie zakon ten w Polsce posiadał. Wiadomość ta jest prawdopodobna, gdyż rzeczywiście kościół opatowski jest z nich wszystkich największy i najokazalszy. Bazylika ta ma charakter katedralny lub kolegiacki, podczas gdy inne znane dziś kościołki Joannitów są małe i niepozorne, jak np. w Poznaniu, Zagościu, Strzygłowie, Tęczy, Warcie i Kłodzku. Chęć zatem stworzenia w Opatowie centralnego domu dla polskich Joannitów tłumaczy nam, dlaczego powstała tu przy końcu XII w. nie mała kaplica, lecz okazała bazylika romańska.

¹⁾ Wojciechowski, Szkice histor. p. 40.

(Dokończenie nastąpi)

Dr. Marjan Gumowski.

Przegląd piśmiennictwa.

Z niwy powieściowej i poetyckiej.

Kilka słów pamięci A. Asnyka. — Wł. Orkan: Listy ze wsi, wyd. Gebethnera i Wolffa. — Tenże: Płanety, wyd. „Biblioteki Domu polskiego”. — Artur Oppman: Pieśni o sławie, wyd. Gebethnera i Wolffa. — Emil Zegadłowicz: Dom jałowcowy, wyd. F. Hoesicka, Warszawa. — I. K. Łłakowiczówna: Płaczący ptak, wyd. F. Hoesicka. — Stefan Godlewski: Grabinka, wyd. F. Hoesicka. — Jan Rogala: Zarzewie, wyd. Gebethnera i Wolffa. — Eustachy Czekalski: Proste drogi, wyd. Gebethnera i Wolffa. — M. Czajkowski: Owrucczanin, wyd. „Biblioteki narodowej”, Kraków. — Marja z Fredrów Szembekowa: Niegdyś, Wspomnienia moje o Aleksandrze Fredrze, wyd. Zakładu nar. im. Ossolińskich, Lwów.

Ustawienie znaku pamięci Adamowi Asnykowi w Tatrach przypomniało Polsce postać poety, którego jeden z krytyków słusznie nazwał bardziej bohaterskim od jego twórczości. Mierzymy przestrzeń przebytą i zapytujemy, ile karmi bierzemy z poety, który był członkiem rządu narodowego w 1863 r., a potem — przeszedł przełom bolesny, by skończyć na rezygnacji?

Niektóre wiersze refleksyjne Asnyka są jakby stworzone dla użytku pedagogów — i te dotąd znajdziemy we wszystkich wypisach: A starsi? Asnyk znikł prawie z pótek księgarskich — mamy tylko w „Tatrach. Nad głębiami” (Wielkiej Biblioteki) i „Wybór poezyj” w opracowaniu Eug. Kucharskiego w „Bibliotece Narodowej”. Pięciotomowe kompletne wydanie dzieł, zredagowane przez St. Krzemińskiego (1899) już dawno wyczerpane. Poezje refleksyjne wyszły z mody, a dowcipne „karmelkowe”, zbyt aniołkowate i motylkowe erotyki nie odpowiadają gustom współczesnym. Od tego czasu Kasprowicz, Staff, Tetmajer pogłębili życie uczuciowe, a u futurystów zaledwie ono istnieje. Musimy powtórzyć z żałością słowa samego Asnyka: „Przeżytych kształtów żaden cud nie wróci do istnienia”.

Niewątpliwie w dorobku literackim Asnyka są klejnoty liryki, które na zawsze zostaną w literaturze, choćby wiersze „W Tatrach”.

Po Goszczyńskim Asnyk pierwszy prawie wprowadził ten temat do literatury. Ale jego światopogląd, uzgodniony ze zdobyczami nauki, nie znajdzie dziś oddźwięku. Na lewicy — nie, bo tam materializm sprzął się nie z nauką, lecz z brutalnymi hasłami walki ulicznej. A Asnyk na schyłku swej twórczości trwożnie patrzył w ten nowy świat, dźwigający się, jak potworny dinosaur z bagnisk milowych i pytał: — Czy to pożarów łuna, czy to słońce? — I jego, jak Konopnicką w „Prometeuszu i Syzyfie“ przerażał ruch „proletarjacki“, niosący z sobą bezmyślne zniszczenie i zagładę kultury.

A dla rosnącego ruchu katolickiego jakże obcemi są już dzisiaj te wyrozumowane, wmówione hasła, któremi starał się przewinać ranę swej boleści Asnyk, rzuciwszy w „Śnie grobów“ słowa potępienia romantyzmowi politycznemu! Uwierzyć w najwyższy rozmach ducha i woli, wyteńczyć wszystkie siły, rozbić się o rzeczywistość na wstępie do życia, a potem życie przeżyć — jednak pracować i pożytecznie — to nie każdy potrafi!

Oto etyka, którą wysnuto z obrazu świata; podanego przez eksperymenty nauk przyrodniczych: człowiek jest cząsteczką, związaną z ogromem stworzenia. Ta świadoma sobie cząsteczka, wcieliwszy w swą wolę cel niezmiennych praw, może działać swobodnie, inaczej — marnieje. Z naszych czynów korzystają następcy. Jesteśmy przemijającym ogniwem ewolucji: dzięki naszym zgonom świat się odmładza. Człowiek czuje rozpacz znikomości, ale pociesza go myśl, że praca jego i czyn będą żyły w przyszłych pokoleniach.

Jednostka za jedyne zadanie, podniesione do godności religijnej, uważać tedy zaczyna poświęcenie dla zbiorowości. Jeżeli nie wierzymy już w nieśmiertelność jednostki, staramy się uczynić nieśmiertelną przynajmniej zbiorowość, całość wszechświata. Stąd u wielu socjalistów, nie mogących zupełnie zrezygnować z uczuć jakiegokolwiek koncepcji religijnej, widzimy skłonność do panteizmu, tak ciekawie wyrażaną np. u Shelleya, który swe rojenia panteistyczne snuje obok obrazów przyszłej szczęśliwej epoki ludzkości.

Podziwiać należy albo upartą monomanię, albo wzniosłe samozaparcie tych społeczników, którzy, nie wierząc w nieśmiertelność w zaświecie, poświęcali życie dla zbiorowości, nie czekając za to żadnej nagrody osobistej, w jaką wierzy męczennik za wiarę, wiedzący, że dusza jego będzie zbawiona. Trzymał tych ludzi zimny, wyrozumowany hart. Zatracali siebie w grupie, w której pracowali. Ale nieraz i niejeden miewał potworne parokszymy „choroby nicości“ — momentów wycucia, że zaświat jest otchłanią bez Boga.

Ta cała psychika i światopogląd były wynaturzone — i teraz każda głębsza natura z ufnością opiera się na wierze i znajduje

w niej więcej piękna i szczęścia, niż w chłodnych instrukcjach mózgowych radykalizmu materialistyczno-społecznego.

Męce metafizycznej, którą przeszedł poeta, należy się współczucie pełne szacunku. Nie zapominajmy, że miał on jeszcze siłę po swem strasliwym rozbiciu dziejowem wołać w „znojów nieprzebranych kraje“...

Jubileusz Władysława Orkana, który, po obchodzie krakowskim nabrał w Nowym Targu charakteru całkiem dzielnicowego, przypomni szerszym sferom tego zajmującego pisarza.

Całą swą twórczość zamknął w obrębie Podhala. Opisywał zawsze tylko:

... tę ziemię łez i wiecznych cieni,
Ziemię płaczących brzóz, jodeł i sosen,
Gdzie ludzie dawno zapomnieli wiosen,
Gdzie głód się rodzi a owies zieleni —
nieszczęsną, skamieniałą ziemię!

Wyrazami gwarowymi można znakomicie zasilić i zabarwić język literacki, łatwo popadający w anemję. Robił tak i Wyspiański. Orkan używa gwary podhalańskiej, mieszanej z językiem literackim. Kto śledzi rozwój języka, ten wie, że już i „Chłopi“ Reymonta i Wyspiański wywarli na niego wpływ. Częsteczkę swoją w tem będzie miał i Orkan. W „Drzewiej“, wspaniałym poemacie prasłowiańskim, wprowadza również do języka i archaizmy. Ale w tej książce widzimy nawrót do pierwotności i chwałbę poezji, zawartej w pogańskiej religii przyrody:

„Kiedy Jesza Świętywit panował, weselej jakoś było, każda chwila dnia miała swoją właściwość, swój walor i barwę inną, niż następna. Poranek ukazywał się na wierchu nagi, w jasnych strzęzystych włosach, jak chłopiec po kąpielu. Świt oznajmiał się długą, złotą surmą, jak archanioł. O świtanu schodziły panny różowe na łąki — w koszulkach ze mglanej przędzy — a gdy rumakom Słońca grzywy już poza wierchem wychodu lśniąco widać było, brały się za ręce i unosząc się naprzeciw, w świetle powietrza tajały. Przedpołudniem znaczył się tem, że pełgające w zdłużonych cieniach drzew Rosopije, dla barwy mokrych zielonych szat z barwą cieni równane, spijające wargami rosę z krawędzi światła, na klęczkach, dłońmi płaskimi o ziem wsparte, cofały się do kraju lasu, gdzie, jak płaszcze porzucone, ciemniły się koło pni przez dzień cały. Tak samo południe i popołudnie, śródmiecz i zmrok — wszystko się czemsi oznaaczało. I były chwile, nie ciąg jeden, który znużenie starości sprowadza“.

W naszej literaturze od zeszłego wieku, od początków romantyzmu i nawrotu do ludu pokutuje zdanie licznych historyków literatury i historjografów, że kultura chrześcijańska przytłumiła i zniszczyła poezję rodzimą. Nie zniszczyła ona jednak ani sag starogermanskich, ani „Słowa o pułku Igora“, ani opowieści bretońskich. Nasza liryka starodawna przechowała się, epika nie rozwinęła się widocznie, bo też bardzo długo nie widzimy w Polsce epepej. Żałując zatrać skarbów poetyckich, o których nic nie wiemy, łatwo zapominamy o bogactwie legend i pieśni, które przyniósł ze sobą Kościół, zapładniając wyobraźnię poetów.

Owo westchnienie Orkana jest echem wszystkich utyskiwań historyków. Wśród skarlenia i newrozy przedwojennej naturalnem było szukanie ludzi pradawnych, sen o człowieku potężnych mięśni i odwagi. Było wówczas na czasie „rozpętywanie” żywiołu, teraz przyszła doba, gdy chcemy widzieć panowanie ducha nad żywiołem.

Obrazy nędzy ludu podhalańskiego, podmalowane realistycznie, nie są nigdy u Orkana doprowadzane aż do naturalistycznego bestjalstwa. Umie on pokazać nawet na tle tej nędzy ciepłe i dobre uczucia rodzinne, jak w ostatnio wydanej książce nowel „Planety”. W tej książce także ładnie opisuje obchody świąt na wsi.

Drugi tom „Listów ze wsi” to tak samo, jak pierwszy — obrazki podchwyczone z życia. Typy są doskonale utrwalone. Autor istotnie zrobił wiele dla zapoznania reszty Polski z Podhalem. W obu ostatnich książkach widać myśl społeczną, która kierowała autorem. Widać, że te wszystkie myśli o zreformowaniu życia na Podhalu nieraz kusił się wcielić w życie, najczęściej pewnie niezrozumiany przez otoczenie, jak Franek Rakoczy, bohater powieści „W Roztokach” i drugiej, noszącej imię bohatera. W tamtych książkach i wogóle w dawniejszym stadium swej twórczości zdradzał także ducha buntu społecznego, w ostatnich utworach tego już nie widzimy, jakkolwiek Orkan spostrzega dużo niedomagań społecznych, wołających o reformę. Wśród innych spostrzeżeń, kilkakrotnie żali się Orkan na to, że słowo Ewangelji, pomimo skrupulatnego wypełniania wszystkich praktyk Kościoła, nie przenika w życie, nie ulepsza go i nie podnosi. Rzuca myśl tworzenia bractw, ale opartych na przyjaźni członków, wierząc, że przez nie przeniknie słowo boże w życie, które teraz jest gdzieś tam obok życia, jak gdyby wcale nie obowiązywało.

Zamało znane są w Polsce poezje Orkana. Mają w sobie silne skupienie, surowość, czasami grają poszumem wichru halnego. Zbiorek „Z martwej rozutki” należy do piękniejszych z produkcji poetyckiej Młodej Polski.

Książką, która w każdym domu polskim znaleźć się powinna, są „Pieśni o sławie” Artura Oppmana. W czasach beznadziei przypominał nam poeta o zwycięstwach, kiedy nadeszła niepodległość, ucieszył się zjednoczeniem i zmartwychwstaniem.

Oppman w taki sposób pojmuje służbę poety:

Żołnierską służbę trzeba pełnić twardo
I dzierżyć lutnię, jako szablę nagą,
Pióropusz pychy odtrącić z pogardą.
A zmorom życia patrzeć w twarz z odwagą.

Na zagrożonej stanąwszy reducie,
Trzeba do rdzenia spromienić się w sobie,
Walczyć miłością w każdej pieśni nucie,
Krwia żywiał własną to, co leży w grobie.

I nie żałować krwi tej, ani siły,
 Jeśli prochowi tajną moc powrócą,
 I głąz omszony odwalą z mogiły,
 I krzyk umarłych ku żyjącym rzucą.

Oppman, pisząc o tem, co było, łączył „dzisiaj” z bolesnem „wczoraj”, by z tego połączenia powstawało „jutro”. Rozkochawszy się w epopei napoleońskiej, w księciu Józefie, przechował tradycje rycerskie narodu, które, niestety, tak rzadko pobrzmiwają w poezji naszej, chociaż naród wojennego ducha dotąd potrzebuje.

„Dwie są żywota dźwignie: natchniona pieśń i miecz”, pisze Oppman. On ma w sobie rozmach bojowy, upojenie szarży pod Samo-Sierra, poryw męstwa Sułkowskiego lub Sowińskiego.

Czasami nawiązuje Oppman do Syrokomli („Markietanka”, „Choraśgiew”). Ale nie ma nuty jowialnej, jak autor gawędy o Tereferze i Szepientynie. W przeczuciu nadchodzących czasów poeta już nie tylko wspomina, lecz — budzi.

Poetą odrodzenia religijnego jest Emil Zegadłowicz. „Dom jałowcowy” jest ogromnym tomem, do którego weszły i dawne wiersze. Nie wszystkie są jednakowo udane. „Kole-dziółki beskidzkie” w znacznej części o tyle są beztreściwe, że nie budzą wrażenia artystycznego. Są to igraszki dziecinne. Nuży nas rzeczywistość, a więc — przeistaczajmy fantazją wszystko dokoła! „Sens się złamał jak dyszel”. — A ja chcę, żeby szafa stała do góry nogami, a tak, a właśnie, mówił jeden z poetów „Czartaka”. U Hłakowiczówny i w dawnych wierszach Edwarda Kozikowskiego spotkamy również takie niesamowite przeinaczanie rzeczywistości. U Zegadłowicza jest w tem czasem ton ludowy — takie igraszki wychodzą czasem z twórczości wiejskiej.

Poza temi wierszami — w poematach Zegadłowicza (głównie w „U dnia, którego nie znam, stoję bram”) jest szerokie tchnienie kosmiczne. Najbliższym byłby z poetów żyjących Francuzowi Nicolas Beauduin, piszącemu symfonje kosmogoniczne przeświecone wszechmiłością.

Nastroj religijny Zegadłowicza jest radosny, nadzieiny, franciszkański. Pozorna prostota, której złudzenie daje i rym niewybredny, częstochowski prawie — ot, pierwszy lepszy z brzo-ga wzięty — w istocie często bywa zlepkim skomplikowanym i kunsztownym. Niektóre wiersze — to wianuszki z porcelanowych kwiatów, misternie wyrobionych.

Ale czasami odzywa się potężny, żywiołowy zew:

Stary i nowy świat ginie —
 zatracony w doraźności pustej —
 znak widomy zagłady: nie kwapi się ku nam
 Jan Złotousty.

A szedł — a szedł — uwierzcie! —
 Ku wsi każdej, ku każdemu miastu!
 Czekał — i szukał — i wołał
 onych dwunastu...
 I nie odezwał się nikt!

Zegadłowiczowi świtają wizje nowego, odrodzonego świata, nadchodzącego królestwa Bożego. A nim ono nadejdzie, cieszy się, jak dziecko, światem widzialnym, rozdalonym wiecznością:

morza, morza przeogromne!
 ...nie pamiętam — już nie pomnę...
 morze, niebo, przestrzeń, wieczność —
 boża cisza i bezpieczeństwo.

Od tego uciszenia i radości franciszkańskiej przechodzimy do książki bolesnej, jak łkanie. To „Płaczący ptak” I. K. Iłłakowiczówny. Ma ona dar oddawania przeżyć najbardziej intymnych z szczerością rozdzierającą, obnażając rany. Ujęcie miłości, tęsknota za dzieckiem — jest czysto kobieca. Serce ocieka krwią od ciosów zawiedzionej miłości, od tęsknot macierzyństwa, od nieczułości świata. Tragedja, ale ubrana w penjuar i wymanierowana...

Ale czasem nad tym bólem, niemniej ciężkim, że uczesany i przytłumiony do rytmicznego półszepotu, wchodzi pociecha. Matka Boska poszła po miłosierdzie dla zmęczonego serca... Drodzy umarli czuwają nad niem z góry... Lekko muskają je przelatujące anioły... Bóg czuwa:

I ten i ów i jeszcze tamten, profesorowie
 nawet i doktorzy prawa
 mówią, że niema cudów... Ja jednak mogę
 zaświadczyć inaczej, bo codzień się ze mną cud stawa:
 wdeptaną w ziemię, zmieszaną z codziennem splątanem śmieciem,
 wydobywa mię Boża moc i dzierży ocaloną w swem ręku
 jak żywą różę w bukicie.

Dziwimy się tylko, czemu poetka, która to czuje, nie potrafi odnieść zwycięstwa, tak łatwego dla ludzi wierzących: pokonać ból?

„Grabinka” Stefana Godlewskiego z talentem, ale i frywolnością niemałą opisuje fantastyczne przygody nimfy w Łazienkach. Nie tu miejsce pisać o tem, zastanawia tylko końcowe opowiadanie: „N. D. D. P”. Przedstawia scenę z przyszłości — młodzieńca chowanego bez religji, który w godzinie grozy, szukając słów modlitwy, może je znaleźć tylko splątane z wyrazami w wierszu poetki. A jest tak i teraz! Strach pomyśleć o tylu zagubionych duszach ludzi młodszych, których świadomie pozbawiono wiary!

Przez dłuższy czas jedyną nutą społeczną w naszych powieściach było opisywanie grynderstwa i paskarstwa — nie zawsze z dostatecznie zaakcentowaniem potępieniem tych zjawisk. Jak u Nałkowskiej lub Perzyńskiego — filmuje się, bo jest w polu widzenia, ale głębszych refleksyj nad tem się nie czyni. Teraz powieść jakby zaczynała nasiąkać zagadnieniami narodowymi, społecznymi...

„Zarzewie” J. a n a R o g a l i ma w sobie za dużo publicystyki, rozważań dyplomatycznych, ekonomicznych, o życiu polskiem i międzynarodowem. Nie jest to utwór talentu, ale książka człowieka, ciekawie przyglądającego się życiu i rozmyślającego o niem. Autor ma światopogląd pozszywany z różnych łat: tu uważa, że jedyną siłą, walczącą z bolszewizmem, może być Kościół, tam znowu maluje sceny erotyczne, którychby się Pierre Louys nie powstydział.

Jest to rozwlekły tom, a ma być takich trzy. W pierwszym nie wyklarowała się dostatecznie osobowość autora, całokształt jego zapatrywań na życie. Analizy życia społeczno-urzędniczego Polski i analizy psychologiczne zrobione są ciężko, jak motywowany referat w ministerstwie.

A jednak — po dancingowem ślizganiu się po życiu Kleszczyńskiego, Melcer-Rutkowskiej, Makuszyńskiego, Rychlińskiego i t. d. robi ta książka dobre wrażenie. Nareszcie ktoś zaczął się nad życiem polskiem zastanawiać.

Miłe, orzeźwiające wrażenie robi powieść Eustachego Czekalskiego „Proste drogi”. Opisuje w niej chłopca, który przeszedł przez harcerstwo, przeszedł wojnę i zdobytego hartu charakteru nie pozwala zachwiać niczem. Kończy studia, pracuje, w miarę działa społecznie, żyje jedyną miłością. I kiedy stanie mu na drodze pokusa w postaci pięknej Honorci, potrafi jej się obronić w imię ideału czystości. W całej powieści wieje duch lojalnej, zdrowej państwowości polskiej:

Patrzył oczyma Polaka na złość, zbrodnię, pożogę. Czem mu były te puste, niedorzeczne słowa wiecznej krytyki, niezadowolenia? Pracy, pracy, wołał jego instynkt samozachowawczy. Organizacji, karności obywatelskiej, zrozumienia, posłuchu, autorytetu... łaknęła jego dusza zahartowana na wojnie w rozkazie wojskowemu, w karności i posłuszeństwie. Dobra to szkoła obywatelska — wojsko. Uczy ładu, porządku, godności działania...

I do innych wniosków doszedł Czekalski:

W dwudziestym roku życia człowiek wie wszystko. W czterdziestym wątpi o wielu rzeczach, a w sześćdziesiątym pracuje mocno, by ocalić cośkolwiek ze swojej wiedzy... I wraca wtedy w prostocie, pokorze, skrusze do źródeł odwiecznych, zawartych w słowach rybaków z nad Tyberjady... Patrzy w słodką, dobrą, miłą twarz Mistrza z Nazaretu z radosnym podziwem i czcią“.

Ta nawskróś zdrowa książka maluje nam współczesne pokolenie młodzieży, któremu tyle już naurągiwano za płytkość, bezduszość i karierowiczostwo. Czekański pokazuje, że różni się ono bardzo od dawnego typu studenta, rozpolitykowanego cygana, żyjącego nieregularnie, jakby poza nawiasem społeczeństwa. To dawniejsze pokolenie, posiadające tyleż ideałów, co bezwoli, skończyło się. Przyszła nowa, tęga ręka, mająca moc wykonania. Stawia sobie cele określone i uchwytne i dojdzie tam, dokąd zamierzyła, nie wyrzekając się duchowego piękna. Przed nią leżą — proste drogi.

Od tej najaktualniejszej rzeczywistości przechodzimy do „Owrućzanina” Michała Czajkowskiego, powieści z roku 1841, wskrzeszonej przez „Bibliotekę Narodową”. W zamierzeniu autora powieść ta miała być ruskim „Panem Tadeuszem”, pisanym prozą. Uderzają tu piękne opisy przyrody i łowiectwa, które czynią z Czajkowskiego protoplastę niezrównanego Weysenhoffa i typy kreślone groteskowo, podniesione prawie do karykatury. Opis szlachty powiatu owruckiego w roku 1812 jest prócz tego nieomal dokumentem historycznym, dokładnem utrwaleniem rzeczywistości, na której ideologia kozacka Czajkowskiego po swojemu rozłożyła światła i cienie. Czajkowski wyszedł już dawno z obiegu — wskrzeszenie tego zajmującego pisarza jest nie bez korzyści dla literatury polskiej.

Rzewnym nawrotem do przeszłości literatury polskiej jest „Niegdyś” Marji z Fredrów Szembekowej. W książce tej wnuczka zawarła wspomnienia dziecinne o wielkim dziadku, Aleksandrze Fredrze. Opowiadanie jest żywe — staje przed nami postać wielkiego komedjopisarza, zżeranego przez *spleen*, który potrafił na schyłku życia rozprószyć czasami szczebiot wnuków... W tem ciasnem kółku rodzinnem rodziły się ostatnie pomysły pisarza, któremu chwile szczerego śmiechu zawdzięcza tyle pokoleń, a który sam w życiu nie śmiał się prawie nigdy...

Książka ta oświećla lepiej również postać Fredry — syna, który, nie mogąc być w wojsku, przez całe życie uważał się za wykolejńca. Postać to ładna i interesująca — jakby prosi się pod pióro teraz, w dobie, gdy modne są romanse biograficzne o ludziach znanych.

Anna Zahorska.

M. Haiman: *Z przeszłości polskiej w Ameryce. Szkice historyczne.* Buffalo 1927. Str. 332.

O Polakach w Ameryce wiedzieliśmy dotychczas tylko tyle prawie, co napisał ks. Kruszką w swej historii. Ciężka walka o byt i myśl prawie zawsze o powrocie do kraju, nie zwracała umysłów do badania przeszłości naszych rodaków. Niemcy i Ży-

dzi mają opracowane dzieje swej emigracji i dlatego może z większą świadomością dopominają się o swe prawa, chociaż nie mogą wykazać takich świetlanych i zasłużonych dla Ameryki postaci, jakimi byli Kościuszko i Pułaski. Celem tej książki jest przypomnieć i Amerykanom i Polakom w Ameryce, jakie zasługi oni mają wedle historycznych świadectw.

Właściwa kolonizacja Ameryki zaczęła się w XVI wieku: kiedy z powodu wojen polsko-moskiewsko-szwedzkich cierpiał handel smołą i drzewem i groził Anglii upadek jej żeglugi, pisarz angielski R. Hakluyt zwrócił uwagę na to, że przecież amerykańskie lasy dostarczyć mogą i drzewa i smoły, byleby tylko ściągnąć tam Polaków znających ten przemysł. Pierwsza ekspedycja osadników, wysłana w r. 1606, przywozi także pierwszych osadników-Polaków.

W 18 szkicach kreśli nam autor nie tylko dzieje początkowe osadników polskich, a nawet niektóre nazwiska, tych Polaków-pionierów amerykańskiego przemysłu, ale omawia projekt oryginalny założenia w Ameryce „Nowej Polski” (projekt Mostowskiego, ojca ministra z czasów Księstwa Warszawskiego). Szczegóły z walk i życia Pułaskiego i Kościuszki w W. Point; jak intrygi rosyjskie zaprzepaściły sprawę spadku po Kościuszcze, który zapisał majątek swój na wykupno murzynów z niewoli; sympatje Ameryki dla powstania listopadowego, gdy nawet komitet amerykański wysłał Dr. Hove z pieniędzmi dla Polski, ale Prusacy go aresztowali w Berlinie, pieniądze te w znacznej części otrzymała potem emigracja w Paryżu; w jaki sposób utracili Polacy prawo do nabycia gruntów w stanie Illinois nad rzeką Rock, jakie nadał kongres amerykański emigrantom (235), których Austriacy po r. 1831 wysłali do Ameryki (wysłani przez Prusaków powstańcy utknęli po drodze w Anglii); w jaki sposób pracowali dla Polski najwybitniejsi z emigrantów major Tochman i dr. Kraitzir, a kompromitowali ją tacy jak Gurowski.

Do osobnej grupy zaliczyćby należało opisy podróży po Polsce, jaką w roku 1834, więc tuż po powstaniu odbył Amerykanin Stephens, albo stosunki Mickiewicza z amerykańskim pisarzem, J. F. Cooperem, oraz cenny zbiór depesz rządu amerykańskiego wysłanych do Europy w czasie powstania styczniowego.

Wiele szczegółów było dotychczas nieznanych ogółowi historyków, a świadczą one o prawdziwie wielkiej, nie kupieckiej, ale ideowej sympatii Amerykanów dla Polski.

Z uznaniem podnieść należy zasługi wielkie, jakie pracą swą położył autor dla poznania tych stosunków, opracowując je ze znanstwem i ścisłością, bez zabarwienia stronniczego.

Ks. K. Konopka.

Jerzy Kulczycki: *Dziennik dowódcy kompanji z walk w Małopolsce wschodniej i nad Dźwiną w 1919 r.* Warszawa, Wojskowy Instytut Nauk. Wydawniczy (Nowy Świat 69), 1927, str. 180 z ilustr.

Instytut Wydawniczy Wojskowy rozszerza swą działalność. Obok licznych już prac naukowych i paru czasopism fachowych wydał obecnie pamiętnik dowódcy kompanji, Jerzego Kulczyckiego, który brał udział w walkach na froncie ukraińskim i bolszewickim i zginął w październiku 1919 r. pod Połockiem, a w uznaniu swych zasług otrzymał po śmierci rangę kapitana. Przeżycia swe codziennie starannie zapisywał w dzienniczku wieczorem lub w nocy każdego dnia, kreśląc zdarzenia ostatnie, walki i kłopoty dowódcy. To też opowiadania jego są plastyczne, barwne i pełne odcucia, a zarazem są odbiciem duszy zawołanego żołnierza i gorącego patrioty. Okoliczność ta nadaje im szczególniejszą wartość ze względu na zawarty w nich moment wychowawczy stają się cennym nabytkiem dla każdego oficera, dla szerokich zaś kół czytelników będą zajmującą lekturą, odtwarzającą przed nimi duszę tego pokolenia, które ofiarnie niosło siły i życie dla obrony ojczyzny. Całość, której luki rzeczowe uzupełniono, oraz dodano niektóre dokumenty i spis żołnierzy, jest pięknie wydana, zawiera parę szczegółowych map i szereg okolicznościowych ilustracyj.

S.

Stanisław Wasylewski: *O siedmiu duszach kobiety.* Impertynencje współczesne. Lwów, Wydawnictwo Polskie, str. 180.

Pod tytułem, nawiązującym do przysłowia włoskiego, rozwija autor barwnie i z dowcipem szereg obrazków obyczajowych z życia współczesnej kobiety. Psychika jej i zachowanie się w różnych pozycjach życia, w domu i poza nim, stanowią treść tych opowiadań, przeplatanych gęsto refleksjami i krytycznemi sądami autora. Widok kobiety dzisiejszej nie nasuwa mu pomyślnych nadziei, obraz jej wypada też naogół ujemnie; autor nie szczędzi jej uwag, zazwyczaj delikatnych, tu i ówdzie przechodzących jednak w prawdziwe „impertynencje“, ale którym nie można odmówić słuszności; gdzie niegdzie tylko, zwłaszcza w ustępie o akademickach, wkradła się przesada. Uwagi krytyczne dotyczą naturalnie tylko tej kategorii kobiet, która zbyt ryczałtem chce przejść do porządku dziennego nad tradycją i bez głębszego zastanowienia idzie za nie zawsze zdrowemi prądami. Uważne czytelniczki mogą też wyciągnąć z tej książki pewną korzyść, gdyż odsłania im ona niejedną wadę i pokazuje, co naprawdę sądzą o nich myślący mężczyźni, choć w życiu towarzyskiem ukrywają to poza parawanem obowiązkowej etykiety. Inna rzecz, czy autor z tą myślą pisał swą książkę i taką wyznaczył jej misję; do pewnego stopnia możnaby o tem powątpiewać, wobec ciekawego i raczej niekonsekwentnego zakończenia. Wyliczywszy bowiem w dzie-

więciu rozdziałach przeróżne „zalety” kobiety współczesnej, przechodzi w dwóch ostatnich naprzód do niekoniecznie słusznych uwag na temat, czy kobieta jest taką, jaką ją chce mieć mężczyzna, podaje następnie problematyczny nieco wywód historycznego rozwoju stanowiska kobiety w Polsce i niespodzianie kończy hołdem wiernopoddacznym — dziwnie nie harmonizującym z treścią całości.

S. P.

Joseph Gründer: *Der Geist des Fuldaer Lehrplans, die Willensbildung u. d. Arbeitsschulgedanke im kath. Religionsunterricht.* Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1927, str. 112.

Tenze: *Handbuch zum deutschen Einheitskatechismus.* Erstes Hauptstück: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Tamże, 1927, str. 367.

Znalezienie takiej metody nauczania religii, któraby możliwie skutecznie wykorzystwała okres szkolny i doprowadziła do tego, aby młodzież nie poprzestała na pamięciowym przyswojeniu sobie pewnej ilości prawd, ale przejęła się nimi i wniosła z sobą w życie, jest stałym, dręczącym problemem, nad którego rozwiązaniem mozola się oddawna najtęższe głowy. Jedną z ostatnich takich prób jest plan, zaaprobowany dla szkół powszechnych na zjeździe biskupów niemieckich w Fuldzie, który z powodu jednolitego układu przedmiotu nauki religii w każdej klasie, oraz systematycznego powiązania materiału wszystkich klas w jedną organiczną całość dał początek t. zw. „Einheitskatechismus”. Każda klasa ma tu ściśle określony zakres nauki i wytyczony cel, do którego osiągnięcia powinna zmierzać, każda stanowi stopień przygotowawczy i konieczny do należytego przyjęcia materiału klasy następnej, wszystkie zaś razem mają dać podstawę do życia katolickiego, świadomego siebie i czynnego. Silnie podkreślono, że nauka religii ma być nic tylko wzbogaceniem umysłu, ale także i niezbędnie wyrobieniem woli i serca, ma być prawdziwą pracą wychowawczą, której służyć winna każda godzina szkolna.

Oczywiście jednolite i owocne wprowadzenie nauki religii według tego nowego planu wymagało uprzedniego gruntownego zaznajomienia się z nim duchowieństwa i nauczycieli religii. W tym celu urządzono liczne kursy katechetyczne w kraju i wydano instrukcje, a obok nich pojawiają się dziś różne prace pomocnicze, wprowadzające w ducha „des Fuldaer Katechismus”, oraz rozwijające szczegółowo poszczególne lekcje według jego planu. Do prac takich należą między innymi obie powyżej wymienione książki, których autor, ksiądz i specjalista w tej gałęzi, brał czynny udział jako prelegent wspomnianych kursów. Pierwszy tom obszernego „Handbuch zum deutschen Einheitskatechismus” obejmujący wykład prawd, zawartych w składzie Apostolskim, ujętych w formie szczegółowo opracowanych lekcji. Druga broszura „Der Geist des Fuldaer Lehrplans” nie tylko przedstawia się bardzo interesująco

ze względu na sam temat, ale porusza też głębiej różne kwestje, aktualne dla każdego nauczyciela religii. Autor rozbiera w niej cel nauki religii i metodę do osiągnięcia go wskazaną, warunki potrzebne do tego ze strony uczącego, a wkońcu zestawia pojęcie „szkoły pracy” w zastosowaniu do nauki religii oraz innych przedmiotów. Nie wdając się w bliższą ocenę tych prac, wymagającą bardziej fachowej ręki, możemy w każdym razie polecić je jako rzecz cenną dla wszystkich, zajmujących się kwestją szkolnego nauczania religii.

Ks. St. Podoleński.

Ks. E. Gielniewski: *Etyka katolicka*, podręcznik szkolny dla klas wyższych. Kielce, 1926. Str. 149.

Podręczniki etyki dla klas wyższych mnożą się w ostatnich latach. Należy to uważać za objaw dodatni, świadczy bowiem, że księża prefekci zdają sobie sprawę z ważności rzeczy i dotychczasowych braków, i dlatego szukają coraz nowych dróg, któreby skuteczniej wiodły do celu — zadanie niełatwe, bo dróg tych jest wiele i nigdy nie można powiedzieć, że już odkryto najlepszą.

Podręcznik ks. Gielniewskiego trzyma się przyjętego podziału na etykę ogólną i szczegółową; w pierwszej rozpoczyna od celu człowieka, przechodzi problem czynów moralnych i władz przy tem używanych, pojęcia prawa, dobra i zła moralnego, sumienia, rolę czynników nadprzyrodzonych, cnoty i wady. Etyka szczegółowa rozbiera kolejno obowiązki względem Boga, siebie samego i bliźnich. Wielką zaletą książki jest zwięzłość — autor zmieścił materiał na 141. stronach — co ułatwia przerobienie go w roku szkolnym. Podnieść również należy uprzystępnienie trudnych zagadnień etyki ogólnej przez usunięcie balastu naukowego, zbyt licznych definicji i podziałów. Wykład jest jasny i prosty, tu i ówdzie przykłady. Wybór materiału w etyce szczegółowej stanowił też przedmiot niemałej troski autora, widać to ze starannego i szerszego obrobienia pewnych zagadnień, zbyt skąpo traktowanych w niektórych podręcznikach, jak np. kwestja moralności płciowej. Inna rzecz, że w tej właśnie sprawie miałbym zarazem pewne wątpliwości; czy np. wskazaniem jest bliższe przedstawienie kwestji cudzołóstwa (str. 89) a jeszcze bardziej spędzania płodu (str. 87)? Zapewne, są to rzeczy dziś aktualne, właściwie należałoby je podać, ale że w niektórych klasach, zwłaszcza katechetycznych, może to wypaść nie bardzo szczęśliwie, chyba trudno zaprzeczyć; powiada się wprawdzie, że dziś młodzież wszystko wie, lecz to nie jest prawdą, gdy chodzi o ogół. Dodajmy, iż wykład na taki temat należy do najtrudniejszych i że nie każdy może mieć tu szczęśliwą rękę, a tymczasem wobec wyraźnego postawienia tych rzeczy w podręczniku znajdzie się łatwo w konieczności udzielenia wyjaśnień. Dlatego zdaje mi się,

że byłoby lepiej albo pominąć takie zagadnienia, albo nadmienić je tylko najogólniej w podręczniku szkolnym, a pozostawić roztropności każdego z księży prefektów, czy i w jakim stopniu uzna za wskazane poruszyć te sprawy przed klasą. — Podniosłem przedtem zwięzłość książki, jako dodatnią jej stronę; pewne jednak kwestje, dziś częściej spotykane, należałoby może lepiej uzasadnić, pewne także obszerniej poruszyć, jak wychowanie fizyczne i sport, teozofję i kwestję społeczną. Pod względem językowym wskazaćby można na niektóre mniej szczęśliwe wyrażenia, np. tytuł na stronie 91, określenie sumienia („dostosowuje...”, str. 38); naogół jednak książka przedstawia się pod tym względem zadawalająco, co było rzeczą nie łatwą do osiągnięcia wobec jej zwięzłości i bogactwa materiału.

Ks. St. Podoleński.

Sprawozdanie Sodalicii Marjańskiej mężczyzn z inteligencji we Lwowie za rok 1926/27. Nakł. tejże Sodalicii. str. 94.

Jeżeli na tem miejscu notujemy jedno z nadsyłanych nam „Sprawozdań” sodalicyjnych, to dlatego, że oprócz właściwego dorocznego sprawozdania z działalności tego stowarzyszenia, któreby obchodziło tylko jego członków, znajdziemy w tem sprawozdaniu dwie rzeczy, mające znaczenie szersze. Jedną z nich jest opis uroczystego obchodu 200 rocznicy kanonizacji św. Stanisława we Lwowie z różnemi literackimi wystęпами na cześć Świętego Patrona młodzieży, a drugą — referat T. Lewickiego p. t. „Kilka uwag o wychowaniu” (str. 66—94). Zwłaszcza ten referat, którego autor jest doświadczonym pedagogiem, a przytem głęboko wierzącym i konsekwentnym katolikiem, zasługuje na uwagę rodziców i wychowawców. Odpowiada on na pytanie, jaki wpływ na wychowanie ma dom, szkoła i atmosfera społeczna i jak te czynniki działać winny, by wychowanie było katolickiem. Dla tej ogólniejszej wartości „Sprawozdania” znajduje się ono do nabycia także w księgarniach, jak Gubrynowicza, Rehmana i Ossolineum we Lwowie, Gebethnera w Krakowie, Św. Wojciecha w Poznaniu.

J. U.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności. Kraków, 1927.

- Władysław Abraham: Pontyfikale biskupów krakowskich z XII wieku. Rozpraw. wydziału hist.-fil. serja II. Tom XLI Nr 1.
- Tadeusz Manteuffel: Stosunki polityczne frankońsko-włoskie w wieku VI. Rozpraw. wydziału hist.-fil. serja II. Tom XLI Nr 2. Str. 42.
- Prace Komisji historii sztuki. Tom IV. Zeszyt I z 133 rycinami w tekście. Str. 167 + XL in fol.
- Rozprawy wydziału matematyczno-przyrodniczego. Serji III tom 23 24, dział A/B, za rok 1923/25. Str. 297.
- Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akad. Umiejętności. Tom XXXI, Nr 1, maj 1927.

- Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres. — Classe des sciences mathém. et naturelles: série A—B. Nr 3A, mars, 1927 — Nr 8B, octobre, 1926. — Classe d'histoire et de philosophie, Année, 1924.

Nakładem Towarzystwa Naukowego w Toruniu.

- Roczniki Tow. Naukowego w Toruniu. Rocz. 33. Str. 497.
- Fontes XXII. Inwentarz dóbr biskupstwa chełmińskiego z r. 1614 z uwzględnieniem późniejszych do r. 1759 inwentarzy — wydał ks. Alfons Mańkowski. Str. 164.
- Zapiski Tow. Nauk. w Toruniu. Tom VII Nr 4, 5.

Nakładem Gebethnera i Wolffa, 1927.

- Juljusz Kleiner: Juljusz Słowacki. Dzieje twórczości. Tom IV. Poeta Mistyk. Część I i II. Str. 398 + 580.
- Dr. Helena Dorabalska: Ćwiczenia praktyczne z harmonji. Kurs I. Harmonja niemodulująca z przedmową Piotra Rytla. Str. 90.
- A. Oppman: Poezje. Tom III. Str. 222.
- K. Makuszyński: O duchach, diabłach i kobietach.
- Małgorzata Sarfatti: Dux. Z 33 ilustr. Str. 340.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1927:

- Juljan Niemcewicz: Powrót pośła. Komedja w 3 aktach, oraz wybór bajek politycznych z epoki Sejmu Wielkiego. Z wstępem i objaśnieniami prof. Stanisława Kota, wyd. IV, przejrzone „Biblioteki Narodowej” serja I. Nr 4. Str. XLI + 102.
- Najdawniejsze zabytki języka polskiego. Opracował Witold Taszycki. „Bibl. Narod.” S. I. Nr 104. Str. XLII + 147.
- Chatti i Aram. Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej — zeszyt III a. W świetle źródeł przedstawił Dr. Mojżesz Schorr. Str. 32.

Nakładem „Editions Spes”, Paris, 1927.

- P. Coulet: L'Eglise et le problème de la famille, IV. — l'école et le foyer. Str. 214.
- R. P. Duchaussois: Femmes héroïques. Les Soeurs Grises Canadiennes aux Glaces Polaires. Str. 247.

Nakładem Herdera, Freiburg im Br. 1927.

- Dr. Wilhelm Burger: Das Erzbistum Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart. Str. 247.
- Alfred Feder S. J.: Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus. Str. 208.
- Jón Svensson: Abenteur auf den Inseln. Mit 12 Bildern. Str. 324.
- Josephus Fröbes S. J.: Psychologia speculativa in usum scholarum. T. I. — Psychologia sensitiva. Str. 250.

Sankt Augustiuns-Verlag Berlin, 1927.

- Franziskus Maria Stratmann O. P.: Regina pacis. Eine Lehre vom Frieden, dargestellt am friedenreichen Wesen und Leben U. L. Frau; mit 2 Abbildungen.

Nakładem „Kół Studjów Katolickich”, Warszawa, 1927.

- Studja katolickie. Zeszyt I. Str. 72.
- Eleonora Reicher: Św. Wincenty à Paulo. Str. 107.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha, Wilno, 1927.

- Ks. Dr. Stanisław Domińczak: Kardynał Mercier. Str. 43.

- Królowej w hołdzie. Wileńskie Sodalicje marjańskie w dniu Koronacji w Wilnie. Str. 27 w dużej 8-ce.
- Panno święta, co w Ostrej świecisz Bramie. Wydawnictwo Wileńskiego Związku Stowarz. Młodzieży Polskiej. Str. 19.

Nakładem różnych.

- Album Ostrobramski. Podług zdjęć prof. Bułhaka. Tekst prof. M. Limanowskiego. Nakł. Księgarni Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego, Wilno, 1927.
 - Spis gazet i czasopism Rzpl. Polskiej oraz poradnik reklamowy. 1927. Nakł. Teofila Pietraszka, Warszawa, ul. Marszałkowska 115.
 - Ojcu Serafickiemu w hołdzie. W 700 rocznicę śmierci św. Franciszka z Asyżu. Nakł. OO. Franciszkanów w Warszawie, drukiem Wł. Łazarskiego. Warszawa 1927. Str. 176.
- Ks. Biskup Ignacy Dubowski: Listy pasterskie. M. Szczepkowski. Warszawa 1927. Str. 112.
- St. Sopicki: Pacyfizm. Zagadnienie wojny i pokoju. Kraków, nakład Stronnictwa Chrz. Dem. 1927. Str. 78.
- Ks. Dr. Fran. Węgier: Dyalektyka. Druk „Polonii“, w South Chicago, Ill.
- Kryteryologia, czyli metafizyka prawdy.
- Ks. Dr. Andrzej Krzesiński: W obronie świata transcendentnego. Nakł. Księgarni uniwersyteckiej, Poznań, 1927. Str. 158.
- Antoni Miller: Powołanie. Powieść osnuta na tle stosunków polskolitewskich kleru na Litwie. Wilno, 1927. Str. 243. Skład główny w Domu książki polskiej, Warszawa.
- Jan Suchowiak: Niemieckie szkolnictwo w Poznańskim i na Pomorzu. Odbitka z „Polski zachodniej“, rocznika II-go, Związku Obrony Kresów zachodnich. Poznań, 1927. Str. 73.
- Franciszek Baturewicz: Podręcznik praktyczny języka hiszpańskiego. Nakład Konstantego Treptego, 1927. Str. 188.
- Ludwik Posadzyj: O wychowaniu młodzieży włościańskiej. Rozprawa nagrodzona pierwszą nagrodą na konkursie jubil. Związku poz. Kółek rolniczych 1926 r. — Poznań, 1926. Str. 40. Czcionkami „Poradnika gospodarczego“.
- Ks. Feliks Mieszkisz (Czerski): Wojna. Str. 100. Do nabycia we wszystkich księgarniach.
- Pułkownik Ardant Picq: Studium o walce. Przełożył Józef Zajac, generał brygady. Warszawa, 1927. Nakł. Wojskowego Instytutu naukowo-wydaw. Str. 168.
- Dr. Leopold Caro: Droga do odrodzenia społeczeństwa, Przemówienie na Akademii, urządzonej przez Stow. Mł. Ak. „Odrodzenie“ w Uniwersytecie Jag. Nakł. „Związku Stow. Kat. Robotników“ diecezji krakowskiej. Kraków. 1927. Str. 17.
- Dr. Jerzy Poganowski: T. G. Masaryk. Studium. Nakł. Księgarni F. Hoicksa. Warszawa, 1927. Str. 64.



Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Trzy uroczystości kościelne w Polsce: Inowrocław, Wilno, Kodeń. — List zbiorowy episkopatu polskiego o stowarzyszeniu Y. M. C. A. — Kongres protestancki w Lozannie. — Ukorzenie się cerkwi „fichonowskiej“ przed Sowietami. — Rozpadanie się prawosławia w Rosji i na emigracji. — Walka o ukrainizację cerkwi prawosławnej na Wołyniu.

Z obchodów i uroczystości kościelnych, jakie miały miejsce w naszym kraju w ostatnich dwóch miesiącach, zanotujemy te tylko, które dzięki swej niezwykłości miały szczególne znaczenie dla życia religijnego.

Jeszcze w drugiej połowie czerwca odbył się w Inowrocławiu na Kujawach zjazd katolicki. Był on ósmym z rzędu zjazdem dorocznym, jakie od samego powstania Rzeczypospolitej odbywają się w archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej staraniem Ligi katolickiej. Co go odróżniało od zjazdów poprzednich, czyniąc czemś nowem w naszym kraju, to to, że był zarazem pierwszym Kongresem Eucharystycznym na ziemiach polskich. Był takim kongresem w zamierzeniu i wykonaniu. Już 8 czerwca r. b. Ojciec św. Pius XI nadesłał na ręce J. Em. ks. prymasa Hłonda list, w którym pisze, że chętnem sercem przyjął wiadomość o zamierzonym kongresie eucharystycznym i udziela zasłużonej pochwały tym wszystkim, którzy przyczynili się do tego zbożnego dzieła. Zachęca Polaków do większej czci Najśw. Sakramentu, do częstej Komunii św., do zakładania bractw eucharystycznych; temi praktykami uczczą wierni królewską władzę Chrystusa, a poddając się jego boskiemu prawu zapewnią sobie dar pokoju i szczęścia.

Zgodnie z tem zamierzeniem i myślą papieża, tegoroczny zjazd w Inowrocławiu uczynił ośrodkiem swych obrad Eucharystję. „Eucharystja — źródłem, osią i ogniskiem życia

religijnego", Eucharystja a współczesne zagadnienia wychowawcze", „Eucharystja a dziecko" — takie były tematy wygłoszonych referatów, a procesja po mieście z Najśw. Sakramentem, oddająca publiczny hołd wiary i miłości Ukrytemu pod osłoną chleba, była wspaniałem uwieńczeniem odbytych obrad. Myśl, która górowała nad innemi, to konieczność wprowadzenia Jezusa eucharystycznego w dusze dzieci, potrzeba, jak to zagranicą nazwano, „Krucjaty eucharystycznej" wśród najmłodszych.

Kongresy eucharystyczne mają swoją chlubną historję. Od pierwszego wszechświatowego kongresu w Jerozolimie, dzieła niezapomnianego kard. Lavigerie, kongresy eucharystyczne stały się potrzebą życia religijnego we wszystkich niemal krajach. Wszechświatowe kongresy odbywają się od niejakiego czasu co dwa lata każdy raz w jakimś innem wielkiem mieście. Miały szczęście gościć je w swoich murach różne stolice Europy, dwa odbyły się w Ameryce (Monreal i Chicago), jeden w Azji (Jerozolima), najbliższy w roku przyszłym ma odbyć się w Australji w Sydney; zapewne przyjdzie kolej i na upośledzoną czarną Afrykę. Niezależnie jednak od tych zebrań przedstawiciele całego katolickiego świata u stóp Zbawiciela w Eucharystji, kongresy eucharystyczne na mniejszą miarę odbywają się dziesiątkami corocznie we wszystkich niemal katolickich krajach, jedne jako ogólnokrajowe, inne jako diecezjalne. W Polsce trudno było myśleć o czemś podobnem w czasach politycznej niewoli. Ale — rzecz smutna — nie zdobyliśmy się na kongres taki przez ośm lat wolności. Poznańskie dało początek w roku dziewiątym; cześć tym, którzy o tem pomyśleli! Można ufać, że i inne diecezje pójdą w ślady Wielkopolan, a nawet, że doczekamy się kongresu eucharystycznego ogólnokrajowego, jak tego spodziewa się i Ojciec św. w cytowanym liście. A przez takie lokalne kongresy przygotowujemy się na to i staniemy się godnymi tego, by Komitet stały, urządzający kongresy eucharystyczne ogólnoswiatowe, zwrócił uwagę i na Warszawę, jako miejsce jednego z najbliższych takich zebrań z całego katolickiego świata. Kongresy eucharystyczne tem się różnią od wszelkich zjazdów katolickich, że nie naukowe dociekania, nie polityczne czy społeczne programy wysuwają na czoło swych zajęć, ale głośnie wyznanie wiary katolickiej, publiczny i uroczysty hołd Wcielonemu Bogu. Jest to wyznanie zupełne i hołd największy, bo kto szczerze pada na kolana przed Jezusem eucharystycznym, ten daje najlepsze świadectwo głębi swych religijnych przekonań i najpewniejszą rękojme, że z przekonań tych chce uczynić prawo swego życia.

Drugą uroczystością o doniosłym znaczeniu dla naszego katolickiego narodu była koronacja obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej w dniu 2 lipca. Koronacyj takich w naszym kraju odbyło się już wiele i w czasach niepodległości i niewoli, poczynając od ukoronowania cudownego obrazu na Jasnej Górze w 1717 r. Tegoroczna uroczystość wileńska przedstawia w szeregu sobie podobnych coś niezwykłego. Czemś dziwnem wydaje się, że obraz ten, otaczany wciąż tak niezwykłą nietylko ze strony katolików, lecz i inowierców, uważany za *palladium* Litwy, opiewany przez największego pieśniarza narodu, czekał na tę formę uczczenia, jaką jest koronacja, aż do tego roku. Dlatego uroczystość przybrała charakter ogólno-krajowy, gromadząc u stóp Bogarodzicy nieomal cały episkopat i rzesze wiernych z całej Polski. Powtórnie niezwykłą dla takich uroczystości rzeczą był udział p. prezydenta Rzeczypospolitej, p. prezydenta ministrów z kilku kolegami z gabinetu i innych dostojników państwa cywilnych i wojskowych.

Ten urzędowy udział dygnitarzy państwowych w kościelnem uczczeniu Najśw. Marji Panny miał pewno i swój polityczny posmak, nie taki jednak, by przeszkadzał uznaniu go za fakt dodatni. Świadczył on, że państwo nasze bądź co bądź uważa się za katolickie; świadczył on dalej urzędowo o znaczeniu, jakie cześć Bogarodzicy ma dla kształtowania ducha narodu; świadczył jeszcze o roli, jaką ten przedmiot religijnego kultu — obraz w Ostrej Bramie — odegrał w obronie naszej przed wynarodowieniem przez wrogie rządy carskie. Koronacja obrazu w Wilnie zacieśniła jeszcze bardziej węzeł, w jaki łączą się u nas uczucia patriotyczne z religijnymi. Szkoda tylko, że ostrożności, jakie przedsięwzięto z powodu obecności wyższych dygnitarzy państwa, przeszkodziły w dużej mierze bezpośredniemu, serdecznemu udziałowi szerokich mas prostoty ludowej w tej uroczystości, czyniąc z niej akt może zbyt urzędowy, zbyt mało entuzjastyczny. W dodatku niepogoda nieba zasępiła zapewne dużo zewnętrzny blask uroczystości.

Jeszcze jedna niemiła okoliczność odjęła coś ważnego z uroczystości wileńskiej. Przed kaplicą Ostrej Bramy winny się być znaleźć w tym dniu rzesze ludu litewskiego, który niemniej od nas, Polaków, czcił Matkę Najświętszą w cudownym obrazie. Uroczystość wileńska mogła przybrać postać uroczystości wspólnej polsko-litewskiej. Polityczne zacietrzewienie przeszkodziło temu. Rząd kowieński uniemożliwił przybycie pielgrzymów z tamtej strony granicy, którą naocześnie otworzył w tym celu rząd polski. Udział katolików litewskich w uroczystości był z tego powodu minimalny, prawie niewidoczny. A szkoda, bo u stóp wspólnej niebie-

skiej Matki i Królowej mogły się zbliżyć serca, które polityka jedno od drugich oddaliła, w atmosferze wspólnej wiary mogło rozwiać się wiele nieporozumień, mogło roztajać wiele lodów. Polityka, która do tego nie dopuściła, zapewne może przytoczyć niejedno na swoje usprawiedliwienie, nie zdoła jednak przekonać nikogo, że wyjdzie to na korzyść czyjąkolwiek, choćby na korzyść samej Litwy.

Trzecią uroczystością, dopiero co ukończoną, jest przeniesienie do Kodnia nad Bugiem obrazu Matki Boskiej, zwanego kodeńskim. I ta uroczystość ma znaczenie więcej, niż lokalne.

Dziwna historia tego ciekawego zabytku została spopularyzowana w całym kraju przez książkę Z. Kossak-Szczuckiej „*Beatum scelus*”. Posiadła Polska ów wizerunek dzięki postępkowi magnata, co nie cofnął się przed przekupstwem i kradzieżą, by osiąść ukochaną Madonnę. Powiedział sobie: niech mnie wyklną z Kościoła, niech będę potępiony, ale Matka Boska w tym obrazie będzie moją, będzie w Polsce. Wtedy ekscentryczny czyn poczytano za zbrodnię świętokradztwa; dzisiejsi ludzie poprostu nie rozumieją psychologii „fanatyka”. Ale wina stała się „błogosławioną”, a nierozum czy fanatyzm — opatrzościowym. Przecież ten obraz i świątynia, którą Sapiehowie nad nim wzniesli i utrzymywali, była ostoją dla dziesiątków tysięcy podlaskiego ludu, zmuszanego do zaprzania się wiary ojców. Prześladowcy uznali za konieczne świątynię uczynić ośrodkiem kultu, który chciano ludowi narzucić, a czczony obraz odesłać gdzieś daleko od Podlasia. Wywieźli go jednak do Częstochowy, gdzie świadczył przed pielgrzymami z całej Polski o dokonaniem nad Unitami bezprawiu i gdzie był odwieczany z większą łatwością przez pątników nawet z opuszczonego Podlasia, pragnących wypłakać cały swój ból i krzywdę przed Matką niebieską. „*Scelus*” rządu schizmatyckiego okazało się także pod pewnym względem „*beatum*”. Obecnie powraca Matka Najśw. w obrazie z Gwadalupy na miejsce, które widać obrała sobie w Polsce. Pochód jej przez kraj, dłuższy pobyt na królewskim zamku w Warszawie, wjazd do nadbużańskiej ubogiej miłośnicy na rydwanie ubranym w wiejskie kilimy i polne kwiaty — to symbol zwycięstwa wiary i prawdy nad brutalną przemocą, a zarazem to zadatek dalszej opieki nad tym szarym monotonnym krajem, który jeszcze w wieku dziewiętnastym zlewany był rzeziście krwią męczenników za wiarę.

Wprowadzając Matkę Boską do jej świątyni, J. E. ks. biskup podlaski, Przeździecki, w przepięknym liście do wiernych z tej okazji wystosowanym, nawołuje wszystkich do

sypania kwiatów pod nogi Marji: kwiatów skromności niewieściej, wstrzemięźliwości, zgody ogólnej, pracowitości. Z tych kwiatów ma wykwitnąć odrodzenie Podlasia, ma też wykwitnąć jedność wiary wszystkiego tamtejszego ludu, chociaż w różnych obrządkach chwalić on będzie Boga. Dodajmy od siebie modlitwę, aby odrodzenie moralne i zjednoczenie w wierze ogarnęło, przez kult Świętej Dziewicy, cały naród i całe państwo nasze.

Kilkakrotnie powracaliśmy na łamach naszego pisma do sprawy stosunku katolików do organizacji Y. M. C. A. Ostatnio omawialiśmy nietaktowny krok p. ministra Dobruckiego, polecający dyrekcjom szkolnym pewnego rodzaju propagandę na rzecz tej organizacji, którą najwyższa powaga Kościoła uznała za niebezpieczną dla wiary katolickiej. Ponieważ u nas w ostatnich czasach wystąpiło tylko czterech pasterzy diecezjalnych z ostrzeżeniami przed niebezpieczeństwem ze strony rzeczzonego stowarzyszenia, więc może jeszcze niektórym z jego obrońców mogło się nasuwać przypuszczenie jakiejś niezgodności wśród episkopatu polskiego w zapatrywaniach na „Imkę“. Otóż wszelkie pod tym względem przypuszczenia czy wątpliwości usuwa oświadczenie, podpisane przez wszystkich biskupów polskich, ordynariuszów i sufraganów, na zjeździe w Warszawie dn. 30 czerwca b. r. Powoławszy się na Stolicę św. i na ostrzeżenia już dane przez czterech biskupów polskich i wyraziwszy zaniepokojenie z powodu okólnika do władz szkolnych, księża biskupi piszą: „Wobec tego poczuwamy się do obowiązku, jako stróże powierzonych nam sumień, zabrać w tej sprawie głos i oświadczamy, że wszyscy łączymy się solidarnie z ostrzeżeniem, wyrażonem w listach czterech biskupów i wzywamy całe społeczeństwo do posłuszeństwa wskazaniom Kościoła“.

Czy solidarności całego episkopatu zechcą nadal przeciwstawiać solidarność oporu nawet ci z pośród adwokatów „Imki“, którzy zaliczają się do wiernych wyznawców Kościoła?

Kto chociaż zdaleka śledzi życie protestantyzmu, temu musi rzucić się tam w oczy coś, co możnaby nazwać tęsknotą za jednością. W podzielonym na setki sekt zupełnie jedna od drugiej niezależnych, wierzeniami i ustrojem kościelnym najróżnorodniejszych, świecie protestanckim nie zanika przecież świadomość, że taki stan chrześcijaństwa nie odpowiada pragnieniu Jezusa Chrystusa, wyrażonemu w znanej arcykapłańskiej modlitwie: „Ojcze, aby byli jedno“! I mało kogo, nawet z protestantów najbardziej liberalnego

skrzydła, zadawała naprawdę teoria o „jednym Kościele Chrystusa niewidzialnym“, którą już w zaraniu Reformacji stworzono dla usprawiedliwienia odstępstwa od widzialnej kościelnej hierarchji. Czyż bowiem o jakiejś niewidzialnej jedności myślał Chrystus, gdy do swojej modlitwy o jedność wszystkich, co w Jego imię uwierzą, dodawał: „aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał“? Dlatego cała historia protestantyzmu, bezustannie i coraz bardziej dzielącego się i rozkładającego w sobie, jest zarazem historią nieustannych, chociaż tysiąc razy nieudanych prób znalezienia podstawy do nowej jedności, różnej od tej, której się protestantyzm sprzeniewierzył.

Szczególnie bogatemi w takie próby są lata ostatnie, powojenne. Niema roku, w którymby nie odbyło się przynajmniej parę konferencyj o mniejszym lub większym zasięgu, takim próbom poświęconych. Właśnie 20 sierpnia ukończoną została w Lozannie trwająca tam od początku tegoż miesiąca tego rodzaju konferencja, ozdobiona uroczystym tytułem „wszechświatowej“, podobnie, jak odbyty dwa lata temu kongres w Sztokholmie, również „wszechświatowy“. Dla zrozumienia jednak charakteru tych zjazdów, jak wogóle panujący w protestantyzmie prądów, konieczną jest rzeczą dokonać pewnej ich klasyfikacji.

Inicjatywa do zwoływania tego rodzaju konferencyj wychodzi przeważnie z anglo-saskiego odłamu protestantyzmu, choć znajdują one gorliwych zwolenników i w innych krajach; takim na przykład jest luterski „arcybiskup“ Upsali w Szwecji Söderblom. Żeby nie sięgać głębiej, wspomnimy o apelu, jaki do całego chrześcijaństwa wystosowali „biskupi“ anglikańscy, zebrani na konferencji kościelnej w pałacu Lambeth 1920 r., wzywając wszystkie odłamy chrześcijaństwa do przygotowań w celu przywrócenia w świecie jedności kościelnej. W Ameryce powołano do życia komitet, który miał się starać o zwołanie konferencji przedstawicieli wszystkich odłamów chrześcijaństwa. W tych usiłowaniach atoli zarysowały się dwa kierunki, według tego w czem upatrywano wspólną platformę do zbliżenia się wzajemnego i porozumienia. Jeden z nich ujęto w hasło: *Life and Work* („Życie i Czyn“), drugi — w formułę: *Faith and Order* („Wiara i Organizacja“). Formułę pierwszą wysuwają głównie ci, którzy zrozpaczyli o możliwości sprowadzenia całego chrześcijaństwa do jednego *credo*, albo nawet taką jedność uważają za szkodliwą, za zabójczą dla ducha protestantyzmu, ducha indywidualnego stosunku do Bóstwa i indywidualnego Jego pojmowania. Sądzą, że chrześcijaństwo całe, choć w swych wierzeniach jak najbardziej podzielone, może się spotkać i zjednoczyć na platformie praktycznej — uchrześcijanienia

życia jednostek i narodów. Ci stanowią jakby lewicę świata protestanckiego; do nich należą najskańskie odłamy, racjoniści i moderniści, częstokroć nic nie zatrzymujący z chrześcijaństwa oprócz nazwy i szukający tylko uzasadnienia jakiegoś *minimum* chrześcijańskiej etyki. Zwolennikami formuły drugiej są żywioły bardziej konserwatywne, rozumiejące, że nawet zjednoczenie do praktycznej pracy (*Life and Work*) nie da się osiągnąć bez znalezienia jakiejś choćby minimalnej wspólnoty w wierzeniach i organizacji (*Faith and Order*). Dziełem pierwszego kierunku była sztokholmska konferencja „praktycznego chrześcijaństwa” w r. 1925, dziełem kierunku drugiego — konferencja tegoroczna w Lozannie, „*World Conference on Faith and Order*”. Zresztą zaznaczyć trzeba, że przynajmniej częściowo ci sami ludzie zjawiają się tak na konferencjach pierwszego, jak i drugiego typu; zwłaszcza żywioły bardziej prawicowe, jak przedstawiciele „Wysokiego Kościoła” w Anglii, luteranie episkopalni łatwiej mogą zjawić się to tu, to tam, podczas gdy racjonalistyczne i modernistyczne żywioły mniej są skłonne do poszukiwań wspólnej wiary lub organizacji kościelnej.

W konferencji w Lozannie, mimo jej zwężonej z natury rzeczy platformie, brali udział przedstawiciele coś 80-u denominacji: episkopalnych, prezbiterjanów, kongregacjonalistów, metodystów, baptystów, staro-katolików i t. d. Byli także, zresztą nieliczni, przedstawiciele kościołów prawosławnych, między nimi metropolita z Warszawy Dionizy. Nawiasem dodamy, że również w Sztokholmie nie brakło przedstawicieli dyssydenckiego Wschodu, którzy zresztą stanowili tam coś w rodzaju sztafazu dla obcego sobie obrazu, nie biorąc wielkiego udziału w obradach. W programie konferencji lozańkiej widzimy prawosławnych uczestników po-przydzielanych do rozmaitych sekcji.

Myliłby się, kto by sądził, że konferencja w Lozannie doszła do jakichś pozytywnych rezultatów w dziele osiągnięcia jednoświ wiary czy organizacji Kościoła. Jakkolwiek poprzedzona była już przez szereg konferencji pomniejszych, przygotowawczych, konferencja ta „wszechświatowa” sama nie wyszła poza ramy przygotowań do... przygotowań. Radzono najpierw na plenum nad zgłoszonymi referatami, roztrząsano je na komisjach i podkomisjach, skąd znowu wracały na posiedzenia plenarne, a z tego wszystkiego otrzymano materiał, który ma być rozesłany do wszystkich kościołów i organizacji, jakie były reprezentowane na konferencji, do nowego zbadania i przygotowania uwagi na konferencję przyszłą.

Zebrane i przedyskutowane referaty dotyczą natury Kościoła, formuły wyznania wiary, kapłaństwa i biskupstwa,

sakramentów; widzimy, że rzeczywiście wybrano tematy, dotyczące wiary i organizacji Kościoła, te tematy, od których wprost ucieka protestantyzm liberalny i modernizm. O przebiegu obrad, o różnicach, jakie zapewne się zarysowały w poglądach na pomienione zagadnienia, nie posiadamy szczegółowych wiadomości; do publicznej wiadomości podano tylko pod datą 20 sierpnia „Odezwę do świata chrześcijańskiego“, która także ma stanowić wstęp do zbioru przedyskutowanych na konferencji materiałów. Odezwa ta zdradza rzeczywiście tęsknotę za utraconą jednością wiary. „Bóg chce jedności“ — czytamy w niej prawie na wstępie; „nasza obecność na tej konferencji świadczy o naszym pragnieniu ugięcia naszej woli pod wolę Bożą. Jakkolwiek moglibyśmy usprawiedliwić początki naszego rozbicia, opłakujemy, że ten stan trwa dalej i musimy odtąd starać się ze skrucą i wiarą odbudowywać zburzone szanse. ...Nie będziemy już podobni do tego, czem byliśmy dotąd“. Odezwa przyznaje, że zdania w wygłoszonych referatach częstokroć są różne, lecz wzywa zarazem „świat chrześcijański do ponownego a poważnego przestudjowania sprzecznych opinii i do wielkiego wysiłku, aby dojść do prawdy takiej, jaką jest ona w Bogu, prawdy, która winna stać się podstawą jedności kościelnej“.

Zaiste cenne są te wyznania i szlachetne dążenia. „Dojść do prawdy takiej, jaką jest ona w Bogu“, i na takiej prawdzie oprzeć jedność kościelną — to przecież ideał, którego postawieniu samemu należy gorąco przyklasnąć. Ale czy nie łudzą się ci poszukiwacze jedności sądząc, że znajdują ją na drodze, na którą wstąpili? Ideał zaiste chrześcijański, ale czy możliwy do osiągnięcia środkami, jakimi protestantyzm rozporządza: indywidualnem badaniem źródeł wiary, pretensją każdego do kierownictwa przez Ducha Św., swobodną dyskusją ludzi, którzy prawie już nie mogą znaleźć wspólnego języka do porozumienia się? Kto kogo przekona, że on osiągnął „prawdę, jaką ona jest w Bogu“? jakie przedstawi tego gwarancje? jak pociągnie choćby ogół własnego Kościoła do przyjęcia tak wynalezionej „prawdy“ za podstawę jedności kościelnej wszystkich dotychczasowych sekt, jeśli takiej jedności wiary Kościoły protestanckie nie mogły utrwalić nawet w łonie poszczególnych organizacji, jak to widzimy w niemieckim luteranizmie lub anglikańskim Kościele „ustanowionym“? Katolicy stali zdala od konferencji lozańskiej, jakkolwiek byli na nią zapraszani, jak stali zdala od konferencji „praktycznego chrześcijaństwa“ w Sztokholmie. Świeżo Stolica święta, dekretem Św. Oficjum z dnia 8 lipca r. b., ponowiła wydawany już nieraz zakaz uczestniczenia w podobnych zjazdach, urządzanych chociażby w naj-

lepszym celu przez dyssydentów w wierze. Bo Kościół katolicki nie potrzebuje poszukiwać prawdy drogą dyskusyj z setkami różnomyślnych opinij, ani drogą kompromisów; on przeświadczony jest, że sam jest ustanowionym przez Boskiego Zbawcę stróżem i nieomylnym wykładaczem prawdy religijnej. Żadna zaś ze znajdujących się poza nim społeczności wyznaniowych takiego przeświadczenia o sobie, jak widać z pokornych wyznań Odezwy, nie posiada. Czy ta okoliczność nie powinna by zastanowić protestanckich poszukiwaczy i nie narzucić im pytania: a może rzeczywście droga do prawdy prowadzi przez Rzym, nie przez Lozannę? A jaka jest wiara rzymska, łatwo się dowiedzieć bez takich, jak lozańska, konferencyj. I wielu protestanckich i prawosławnych myślicieli, Newmanów i Sołowiewów, tą drogą doszło do posiadania pokoju sumienia przez znalezienie najpierw prawdziwego Kościoła, a w nim prawdy religijnej, objawionej przez Boga. Jeżeli uczestnicy konferencji lozańskiej na tą drogę nie wstępują, a nie widzimy, niestety, by tę ewentualność nawet brali pod uwagę, to powiększą liczbę tych szlachetnych ale bezpłodnych poszukiwań, które w rezultacie zawsze sprowadzały nowe rozłamy i coraz większy chaos. *Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam.* Jezus swój dom — Kościół — zbudował na opoce, Piotrze, i napróżno będą się trudzić ci, co usiłują coś nowego zbudować na ruchomym piasku.

Nie upłynęło więcej jak dwa miesiące, jak czytaliśmy długą listę 117 biskupów rosyjskiej, tak zwanej patriarszej, „tichonowskiej“ cerkwi, dręczonych już to w kazamatkach bolszewickich już to pozysyłanych na odludzia wysp Sołowieckich lub tajg sybirskich. I słyszeliśmy o nowych aresztowaniach, które nie oszczędziły najwyższego czasowego rządcę tejże cerkwi, arcybiskupa Sergjusza z Niżnego Nowogrodu, zastępcę uwięzionego „miestoblustitiela“ tronu patriarszego, którym jest uwięziony również metropolita Piotr kruticki. Przed kilku dniami tenże Sergjusz sprawił prawosławnemu światu przykrą niespodziankę. W organie urzędowym Sowietów, *Izwestjach* moskiewskich, ogłosił list pasterski z dnia 29 lipca, podpisany przez siebie, jako najwyższego aktualnego pasterza cerkwi i przez pięciu innych biskupów, stanowiących tymczasowy synod patriarszy. Dokument ten stanowi nowe, najgłębsze, jakie dotąd było, ukorzenie się cerkwi prawosławnej w Rosji przed rządem i całym systemem bolszewickim. Pamiętamy, jak kilka lat temu nieżyjący dziś patriarcha Tichon, uchodzący przez czas dłuższy za kolumnę nieugiętą wobec uroszczeń rządu komunistycznego, ugiął się wreszcie i podpisał potępienie

całej poprzedniej swojej polityki. Tłumaczono starca, że złamało go więzienie, że podsunięto mu gotowy papier i zmuszono do podpisania. Jakkolwiek rzecz się miała wtedy, fakt jest, że Tichon nie uzyskał do końca życia zupełnej wolności rządów, ani nie doczekał się takiego uregulowania stosunku rządu do cerkwi, na jakie widocznie liczył. Po jego śmierci, *locum tenens* patriarchalnej stolicy był rychło uwięziony i cała cerkiew „tichonowska“ wciąż była oskarżana przez sowiety o „kontrewolucję“ i uciskana na wszelki sposób w odróżnieniu od cerkwi „Obnowlenja“, która się Tichona wyrzekła, potępiła go i cieszyła się względną swobodą w urządzaniu swoich spraw.

Nagle nastąpiła jakaś zmiana we wzajemnym stosunku między „tichonowską“ cerkwią a Sowietami. Z listu Sergjusza dowiadujemy się, że władza sowiecka jeszcze w maju zezwoliła na utworzenie przy nim czasowego patriarchalnego synodu i że synod ten, znowu za zgodą władzy sowieckiej, rozpoczyna swoją działalność właśnie tem orędziem. Jaka jego treść? Najgłębsze homagium złożone władzy sowieckiej! „Wyrażmy publicznie naszą wdzięczność dla rządu sowieckiego za takie względy dla duchowych potrzeb ludności prawosławnej (t. j. ustanowienie owego synodu) i jednocześnie zapewnimy rząd, że nie nadużyjemy okazanego nam zaufania“. „Chcemy udowodnić, że my, działacze cerkiewni, nie jesteśmy po stronie wrogów naszego sowieckiego państwa, szalonych narzędzi ich intryg, lecz po stronie naszego narodu i naszego rządu“. „Musimy nie tylko słowami, lecz czynem dowieść, że wiernymi obywatelami Związku sowieckiego mogą być nie tylko ludzie obojętni dla prawosławia, lub odstępcy, lecz także najgorliwsi jego wyznawcy... Chcemy być prawosławnymi, lecz równocześnie uważać Związek sowiecki za naszą świecką ojczyznę, której radości i powodzenia są naszymi powodzeniami i radościami, a niepowodzenia naszymi niepowodzeniami. Wszelki atak na Związek, czy to będzie wojna, czy bojkot, czy jakaś klęska społeczna, czy wprost zabójstwo z za węgla, jak w Warszawie, uważamy za wymierzony w nas samych“, itd. itd.

Tem zaświadczeniem zupełnej lojalności względem państwa sowieckiego i „jego ustaw“ podpisani spełniają wolę patriarchy Tichona, który pono żałował, że mu nie dane było doczekać możliwości zupełnego pogodzenia się z bolszewizmem. Największa trudność do tego zupełnego pogodzenia się tkwiła w akcji duchowieństwa rosyjskiego na emigracji, popierającego wszelkie wystąpienia antysowieckie i przeważnie o przekonaniach monarchistycznych. Orędzie Sergjusza zapewnia, że już patriarcha Tichon w r. 1922 rozwiązał zagraniczny synod cerkiewny, lecz skoro synod ten

dotąd istnieje i nie przestaje uprawiać polityki antysowieckiej, przeto podpisany synod patriarszy zażądał obecnie od duchowieństwa, znajdującego się na emigracji, złożenia pisemnych deklaracji co do zupełnej lojalności wobec władzy sowieckiej. Kto takiej deklaracji nie nadeśle, będzie wykreślony z listy duchowieństwa patriarchji. Tym sposobem cerkiew, znajdująca się w kraju, odgraniczy się od wszelkich wrogich Sowietom żywiołów i nie będzie bać się żadnych niespodzianek z zagranicy. Wkońcu orędzie wyraża nadzieję, że rychło rząd pozwoli na zwołanie drugiego soboru krajowego, który wybierze patriarchę, zajmie się sprawą „uzurpatorów władzy cerkiewnej“ (jest tu mowa o „Cerkwi żywej“, cerkwi „Obnowlenia“ itd.) i uchwali aprobatę kroku, jaki obecnie uczynili członkowie tymczasowego synodu.

Takiem jest niespodziewane orędzie arcybiskupa Sergiusza, a jakie może pociągnąć ono skutki? W prasie emigracyjnej, która została niem zaskoczona, podniosły się głosy powątpiewania czy orędzie to jest autentyczne, albo przynajmniej czy nie jest wymuszone. Zauważają, że wśród podpisanych na niem władków znajdują się imiona biskupów, którzy niedawno byli na wygnaniu np. w Turkiestanie: jakim sposobem mógł z nich być utworzony jeszcze w maju synod za zgodą sowieckiego rządu? i czy mógł jakiś wygnaniec tak rychło wrócić, by podpisać w Moskwie ogłoszony dokument? Wątpliwości te jednak nie są głównym punktem wyjścia przy omawianiu orędzia Sergiusza. Dopuszcza się także tłumaczenie, że rząd sowiecki, przekonawszy się o niemożliwości wykorzenienia wierzeń i uczuć religijnych w masach, zdecydował się na zmianę swej dotychczasowej polityki religijnej, okazał się skłonny do ustępstw cerkwi, stwarzając tym sposobem coś w rodzaju NEP'u w dziedzinie tej polityki, jak przed paru laty stworzył NEP (nowa ekonomiczna polityka) w dziedzinie ekonomji. Za tę zaś cenę uzyskał uznanie ze strony cerkwi, wzmacniając tym sposobem wobec wierzących mas swoją pozycję, nadwreżoną przez wewnętrzne tarcia i zagraniczne trudności. Największy sukces, jaki rząd osiągnął, to wyparcie się przez episkopat cerkwi patriarszej w kraju solidarności z duchowieństwem na emigracji, co znowu oczywiście najwięcej tę emigrację zasmuca.

Czy w tej sprawie niema już do powiedzenia nic więcej? Nam się zdaje, że bez względu na to, czy orędzie Sergiusza spowodowane było wyraźną umową z Sowietami czy też wypłynęło samorzutnie z rachub na poprawę stosunków cerkiewnych, rząd sowiecki zyskał na tem bardzo wiele, ale cerkiew zyska bardzo mało, a może wiele straci. O poważnej zmianie w religijnej polityce Sowietów nie czas jesz-

cze myśleć: po dawnemu komunizm wśród naczelnych swych zadań wszechświatowych stawia walkę z wszelką religią. Jednocześnie z palinodją Sergjusza rozlegały się w prasie bolszewickiej nawoływania do zaostrzenia tej walki, wobec tego, że dotychczasowa akcja zbyt małe jeszcze wydała rezultaty. Właśnie wymuszenie czy wyłudzenie na Sergjuszu tego aktu może było tylko użyciem nowego środka walki z cerkwią. Ogłaszając w *Izwiestjach* takie orędzie synodu do wiernych z dodaniem lekceważącego komentarza, rząd bolszewicki sponiewierał na nowo przedstawicieli tej cerkwi, tak skorej do służalczych oświadczeń. Stróżowie religii oświadczają lojalność dla ustaw, wymierzonych w religię! A łatwo przewidzieć, że sprowadzi to i dalszy tej cerkwi upadek i rozkład. Niewiadomo jeszcze, czy wszyscy „bogolubiwyje pastyri“, do których orędzie zostało skierowane, ulegną mu i pospieszą ze składaniem oświadczeń lojalności. Raczej można spodziewać się milczącego oporu ze strony wielu, a to sprowadzi nowy rozłam w samej cerkwi „tichonowskiej“, a jaką wspaśniałą sposobność da Sowiетom do nowego prześladowania nielojalnych! Rozłam zaś z cerkwią na emigracji można uważać za pewny. W pierwszych dniach września ma się zebrać w Sremskich Karłowcach w Serbji sobór, zwołany przez synod podobno jeszcze w r. 1922 skasowany przez Tichona; chyba nikt nie oczekuje po nim, że uchwali składanie zażądanej przez Sergjusza deklaracji zupełnej lojalności względem tej władzy, przed którą duchowieństwo zagranicą się znajdujące uszło z ojczyzny, by się jej nie poddać. Zamiast deklaracji żądanych zapewne usłyszy Sergjusz potępienie i naganę, a gdy na nie odpowie ekskomuniką, znowu powiększy ilość zwalczających się wzajemnie cerkwi rosyjskich, a to będzie zarówno triumfem dla polityki sowieckiej, jak ciężkim ciosem dla wiary ludu, który z wrastającym wciąż zakłopotaniem pyta: gdzie jest wśród wzajemnie się wyklinających ta prawdziwa prawosławna cerkiew, w którą mu każe wierzyć jego *credo*? Sobór być może zostanie zwołany za zezwoleniem władzy sowieckiej, ale czy wybory do niego będą wolne, czy dokona tego, co zapowiada zgóry Sergjusz? Aż nadto wątpliwe, by pozwolono mu na obiór patriarchy, w którym Sowiety upatrywały zawsze symbol monarchistycznej ideologii; wątpliwem także, by ośmielił się głośno potępiać „uzurpatorów“ w rodzaju Wwiedieńskiego z cerkwi „Obnowlenja“, cieszących się już dawniejszemi faworami sowieckiej władzy. Dodajmy jeszcze, że ta cerkiew odbyła już kilka swoich soborów, że uchwały ich były uznane przez sowiecką władzę, że jedną z tych uchwał była degradacja patriarchy Tichona i że z tą uchwałą zsolidaryzował się „ekumeniczny“ patriarchat w Konstantynopolu, utrzymujący dotąd kanoniczne stosunki z „Obnowleniem“. I znowu my-

ślący prawosławni zapytają: gdzie właściwie szukać legalnej cerkwi?

Czekać też chyba będą w największej niepewności rozwoju wypadków, zainaugurowanych przez arcybiskupa Sergiusza. My w całej tej aferze znajdujemy nowy dowód stwierdzonej wiekową historią prawdy, że do stawienia czoła przemocy wszelkich potęg doczesnych zdolnym jest tylko ten Kościół, któremu obiecano, że „bramy piekielne nie prze mogą go“.

W związku z aferą Sergiusza niżegrodzkiego warto narzucić pokrótce obraz rozkładu dawnego carskiego prawosławia. Rozkład jego w samej Rosji, poczynszy od przewrotu bolszewickiego, jest dosyć znany. Oprócz cerkwi, która pozostała wierną obranemu w r. 1917 patriarsze i obecnie chwilowo rządona jest przez Sergiusza, utworzyła się tak zwana „Cerkiew żywa“, z której znowu wskutek wewnętrznych niezgód wyłoniła się „Cerkiew Odrodzenia“, „Stara Cerkiew Apostolska“, „Wolna Cerkiew robotnicza“ i inne. W r. 1922 utworzyła się tak zwana „Cerkiew Obnowienia“ (Odnowienia), która obok „tichonowskiej“ jest dzisiaj najważniejszą organizacją kościelną w Rosji. Nazywa się ona także „Cerkwią synodalną“, gdyż odrzuca w zasadzie ustrój patriarchalny, wskrzeszony w Rosji w 1917 roku, i rządzi się synodalnie. Zniosła u siebie zasadę bezżeństwa biskupów i zakaz dla księży wdowców wstępowania w nowe związki małżeńskie, zaprowadziła kalendarz nowy, wprowadziła nowożytny język rosyjski do nabożeństw. Dzięki temu, że zdecydowanie zaaprobowwała całą politykę sowiecką, pozostawiono jej względną swobodę, którą wykorzystywała, wskrzeszając instytut teologiczny w Petersburgu i akademię duchowną w Moskwie, założyła pismo urzędowe: *Wiestnik Świąszczennago Sinoda* i t. d. W organizacji kościelnej przystosowała się do terytorjalnych podziałów Związku republik sowieckich, rozpadając się na szereg autonomicznych okręgów metropolitalnych. Biskupów i arcybiskupów liczy już około 200, z czego przynajmniej trzecią część stanowią żonaci. Duszą tej cerkwi jest zdolny i młody jeszcze metropolita Aleksander Wwiedienskij, zdecydowany wróg cerkwi patriarszej, nie stojący jednak na czele synodu, lecz zadawalniający się rolą duchowego kierownika, konferencjonisty i apologety. Jeździ on po całym obszarze republik sowieckich, agituje, broni swego dzieła, organizuje je dalej. Na czele zaś synodu moskiewskiego stoi metropolita Serafin Rużencew z Moskwy. Ilu posiada ta cerkiew zwolenników wśród wiernych, trudno określić; w każdym razie ma ich dotąd mniej, niż cerkiew Tichona; zagarnęła wprawdzie naj-

wspanialsze świątynie na swój użytek, lecz zraża konserwatywne masy ludowe swemi reformami i małżeństwem biskupów. To tylko wiadomo, że „Obnowlency” prześcignęli pod każdym względem inne cerkwie reformistyczne, które albo poupadały, albo zaledwie wegetują, jak „Cerkiew żywa” z Kraśnickim i „Cerkiew Odrodzenia” z biskupem Antonim na czele.

Na Ukrainie obok tichonowców, obnowlenców i wogóle ekspozytur wszelkich innych cerkwi moskiewskich, istnieje od 1920 r. potężna w liczbę zwolenników nacjonalna cerkiew ukraińska z Lipkowskim na czele, który jak wiadomo został „metropolitą” bez właściwych święceń, przyjmując je w braku biskupa z rąk niższego kleru i ludu, a potem sam udzielił konsekracji, oczywiście nieważnej, dziesiątkom innych biskupów. Nazywają ich dlatego „samoświatami”. Już i w łonie tej cerkwi powstał rozłam, dzięki niejakiemu Tarnawskiemu, który przeszedłszy z dawnej cerkwi w charakterze ważnie wyświęconego biskupa, rozpoczął poprawiać konsekracje Lipkowskiego.

Dodajmy do pełności obrazu starowierców, wywodzących swój początek z 17 w., a rozpadających się na bezpopowców, bez księży wogóle, „biegło-popowców”, t. j. mających księży, którzy uciekli z prawosławia, ale nie mających biskupów, wreszcie na episkopalnych, którzy stworzyli sobie w połowie 19 w. ośrodek hierarchiczny w Białej Krynicy na Bukowinie, wreszcie „jedinowierców”, którzy zatrzymując stare obrzędy zależeli administracyjnie od petersburskiego synodu. Obecnie i biegło-popowcy podobno zyskali jakiegoś biskupa, tworząc w ten sposób konkurencję dla zwolenników biało-krynickiej hierarchji. Opuszczamy sekty o charakterze mniej lub więcej protestanckim i anarchicznym, Duchoborów, Sztundystów, Mołokanów, „Chrześcijan ewangelicznych, Baptystów etc., z których zwłaszcza ostatni, dzięki pieniężnemu poparciu wszechświatowego związku Baptystów, rozwijają bardzo akcję propagandystyczną i rosną w liczbę i znaczenie.

Z Rosji przejdźmy do cerkwi rosyjskiej na emigracji. Niepowodzenia wypraw Denikina, Wrangla i innych antybolszewickich generałów wyrzuciły zagranicę dziesiątki biskupów i tysiące duchownych prawosławnych, którzy sprzyjali „kontrewolucji”. Ta tułająca się hierarchja zgrupowała się około osoby energicznego Antonjusza Chrapowickiego, b. metropolity Kijowa, słynnego u nas kiedyś polakożercy i „czarno-sofienca” Antonjusza „wołyńskiego”. Chrapowicki, osiadłszy w Serbji, zdołał utworzyć w Sremskich Karłowcach pod swoim przewodnictwem synod, który narzucił swą jurysdykcję całemu klerowi rosyjskiemu zagranicą, nawet tym

cerkwiom; jakie istniały już przed wojną, nie tylko w Europie ale i w Ameryce i Azji. Uczynił to podobno z upoważnienia patriarchy Tichona, lecz, jak obecnie dowiadujemy się z kategorycznego twierdzenia arcybiskupa Sergiusza już w r. 1922 upoważnienie to zostało cofnięte i synod karłowicki został pozbawiony legalnej podstawy. Mimo to nie rozwiązał się, lecz w dalszym ciągu wykonywał swą zwierzchniczą władzę nad całą cerkwią emigracyjną: stanowił nawet w Europie i poza nią nowe biskupstwa, stworzył sobie obfite źródło dochodów z udzielanych rozwodów, wydawał urzędowe czasopismo w Serbji.

Lecz i do tej cerkwi emigracyjnej wkraść się rozłam. Spowodował go bliski niegdyś przyjaciel Antonjusza, znany również u nas dobrze z politycznej walki o Chełmszczyznę, metropolita Eulogjusz, przebywający w Paryżu, jako głowa wszystkich prawosławnych cerkwi w Europie Zachodniej. Zrazu podlegał on synodowi w Karłowcach, czyli właściwie Antonjuszowi, lecz przed rokiem wyzwoił się od tej zależności. Co było przyczyną właściwą tego rozłamu, trudno dociec, jakkolwiek na ten temat dużo pisano w prasie emigracyjnej. Podobno Eulogjusz dopatrzył się dogmatycznych błędów w katechizmie, ogłoszonym przez Antonjusza; podobno nawzajem Antonjusz zrobił zarzut Eulogjuszowi z tego, że korzystał z pomocy protestanckiej YMCA, zakładając instytut teologiczny w Paryżu i ulega wpływom innowierczym. Dość, że w r. 1926 Eulogjusz demonstracyjnie opuścił posiedzenie synodu w Karłowcach, na który był przyjechał, i ogłosił orędzie, w którym oświadcza, że pretensje synodu Antonjuszowego do władzy kościelnej nad emigracją rosyjską są bezpodstawne, że on sam, Eulogjusz, otrzymał władzę nad Europą Zachodnią bezpośrednio od patriarchy Tichona i że ta władza nigdy nie została odwołana. W ślady Eulogjusza poszedł Płaton, arcybiskup rosyjski w Stanach Zjednoczonych, wywodzący swe uprawnienia również wprost od patriarchy. Rozpoczęła się więc gorsząca scysja, w której poróżnione strony nawołują się wciąż do upamiętania, grożą sobie klątwą, i nic sobie nie robią z gróźb innej strony. Walka przeniosła się do miast, w których prawosławni podlegali Eulogjuszowi. Tak do Berlina Antonjusz wysłał swego sufragana, którego znowu Eulogjusz zasuspendował jako intruza; nawzajem jego pełnomocnik został obłożony suspensą przez Antonjusza. Wszędzie, nawet w Paryżu, utworzyły się dwa obozy: zwolenników Eulogjusza i zwolenników władzy synodu karłowickiego, i zaważała polemika, wydzieranie sobie cerkwi i inne gorszące rzeczy, których rezultatem była nowa kompromitacja prawosławia wobec świata i własnych wiernych. Najbliższy sobór bisku-

pów w Karłowcach ma zająć się tą sprawą, a właściwie sądem nad Eulogjuszem, który — należy spodziewać się — wyroki tego sądu zignoruje. Zwłaszcza przychodzi mu w sukurs orędzie arcybiskupa Sergiusza, stanowczo twierdzące o nielegalności karłowickiego synodu. Dodajmy jeszcze, że Antonjusz i jego synod znajduje się we wrogich stosunkach z „ekumenicznym“ patriarchatem w Konstantynopolu, który, zbliżywszy się na terenie Rosji z „obnowieńcami“ i uznawszy depozycję Tichona, krzywym okiem patrzył na monarchistyczną hierarchję, grupującą się około Antonjusza. Nadto, pretendując sam do zwierzchniej władzy nad całym prawosławiem, rozproszonem poza ścisłym terytorjum innych cerkwi autokefalicznych, uważa organizację karłowicką za niekanoniczną, za rodzaj schizmy, stawiającej katedrę przeciwko katedrze na tych samych terytorjach kościelnych.¹⁾

Oto obraz rozpadu prawosławia, dokonywującego się wciąż dalej, dzięki odwróceniu się niegdyś od tego Pasterza, któremu jedynie powierzono „utwierdzać braci“ w wierze i utrzymywać jedność w owczarni Chrystusowej.

Prawosławie w Polsce, głównie dzięki opiece naszego rządu, unikło dotąd tego rozpadu, jaki dokonywa się gdzie indziej. Ani odstępstwo małej grupki zwolenników 'sen. Bohdanowicza w Wilnie, ani unjonistyczna akcja ze strony katolików nie zdołały poczynić w niem szczerb znaczniejszych. Owszem na akcję katolicką w kierunku unji, cerkiew prawosławna w Polsce odpowiedziała akcją przeciwną, tworząc prawosławie w zachodniej formie z językiem polskim z sekciarskiej grupy Huszny, pertraktuje także o podobnem połączeniu z samozwańcym „narodowym“ biskupem Zielonką z Ameryki. Ale i w prawosławiu w Polsce zaczyna się zarysowywać rozłam, tym razem na podłożu narodowościowem. Wiadomo, że w ogólnej masie (niecałe 3 mil.) prawosławnych, zamieszkujących wschodnie kresy Rzeczypospolitej, tylko chyba maleńka częśćka elementu napływowego może być zaliczona słusznie do narodowości rosyjskiej. Ogół ludności prawosławnej należy albo do narodo-

¹⁾ Dzienniki nasze donoszą, że wkrótce metropolita Antonjusz Chrapowicki ma przybyć do Polski za zgodą czy na zaproszenie rządu polskiego i zamieszkać w Poczajowie. Chodzi podobno o uznanie z jego strony autokefalii cerkwi prawosławnej w Polsce, Rząd więc polski traktuje go widać jako głowę jakiegoś również autokefalicznego kościoła. Czy nie za drogo kosztuje już Polskę ta autokefalia? Dalej czy logiczną jest rzeczą zabiegać o uznanie jej u tego, który sam jest zdezwauowany zarówno przez patriarchat w Moskwie, jak i w Konstantynopolu? Czy pożądanym jest w Polsce gość, przed paru laty jeszcze internowany (wraz z Eulogjuszem) na Bielanych pod Krakowem, a znany niegdyś ze swych uczuć wrogich względem wszystkiego, co polskie i katolickie?

wości ukraińskiej lub białoruskiej (w cyfrach 1.700 i 1.100 tys.) — oczywiście określamy tu narodowość tylko według języka domowego, nie wchodząc w sprawę stopnia narodowego uświadomienia tej ludności. Otóż w spadku po rządach rosyjskich otrzymaliśmy tę anomalję, że przeważająca część duchowieństwa prawosławnego wśród tej ludności z biskupami na czele, bez względu na swe pochodzenie miejscowe, przyznaje się do narodowości i kultury rosyjskiej, owszem przeważnie zaprzecza Białorusinom czy Ukraińcom prawa poczytywać się za co innego, jak za szczepy jednego niepodzielnego narodu rosyjskiego. Tym sposobem cerkiew staje się narzędziem do rusyfikacji tych szczepów, zaczętej za panowania Rosji i dotąd jeszcze nieukończonej. I nawet nie trzeba w tem upatrywać stosowania zawsze jakiejś przemocy czy presji, faktem jest bowiem niezaprzeczonym, że duże jeszcze masy ludności białoruskiej i ukraińskiej nie są dość co do swej odrębności uświadomione, a więc są narodowościowo bierne, często nawet chętnie poddające się dalszej rusyfikacji. Nic dziwnego, że duchowny Rosjanin pragnie z tego surowego jeszcze materiału urobić jednolitą narodowość, do której sam się zalicza.

Ale są wśród tej ludności także żywioły, które uświadomiły sobie, że Rosjanami nie są i przed dalszą rusyfikacją się bronią. Dotyczy to przede wszystkim Ukraińców na Wołyniu, mniej Białorusinów i Poleszuków, jakkolwiek i wśród tych ostatnich postęp uświadomienia narodowego jest widoczny. Na obudzenie ruchu ukraińskiego na Wołyniu oddziaływały z jednej strony wspomnienia walk o „samostijnost” z lat 1917—1920, istnienie republiki sowiecko-ukraińskiej, z drugiej wpływy uświadomionego ruchu ukraińskiego z byłej Galicji. Nic dziwnego, że kierownicy polityczni naszych Ukraińców zwrócili uwagę także na stosunki cerkiewne i przewagę kleru rosyjskiego w tej dziedzinie uważają za anomalję. I znowu przykład istnienia tuż zagranicą nacjonalistycznej cerkwi ukraińskiej (Lipkowszczyzny), która zerwała zupełnie z Moskwą, nie pozostał bez wpływu. Poczęto więc domagać się i dla polskich Ukraińców ukrainizacji nabożeństwa, unarodowienia kleru i innych jeszcze reform.

Jak się wobec tych domagań zachowały władze cerkiewne? W znacznej mierze zależało to od koncepcji politycznej, jaka brała przewagę w rządowych kołach polskich. W epoce Petlury i pewien czas później jeszcze prawosławna metropolja warszawska, chociaż zapewne niechętnie, gotowa była na pewne ustępstwa względem ukraińskich żądań. W latach 1921 i 1922 wydawano w Warszawie, pod bokiem metropolity rosyjskiego przekłady różnych liturgicznych tekstów z języka cerkiewno-słowiańskiego na ukra-

iniski; w tej dziedzinie dużo zrobił ruchliwy działacz i uczonec, prof. I. Ogienko, były rektor krótkotrwałego uniwersytetu ukraińskiego w Kamieńcu Podolskim. Założono nawet w Warszawie, obok rosyjskiego, ukraińskie czasopismo cerkiewne. Ukrainizacja cerkwi robiła na Wołyniu postępy, oczywiście tam, gdzie duchownymi byli uświadomieni ukraińcy. Nazywało się to, że lud domaga się tej zamiany, chociaż taki sam lud w parafjach sąsiednich sprzeciwiał się reformie — bo uważał się za Rosjan, „russkich“. W seminarjum duchownym w Krzemieńcu wprowadzono język ukraiński, obok polskiego, a z pominięciem rosyjskiego. Na fakultecie teologii prawosławnej w Warszawie niektóre katedry powierzono Ukraińcom, np. wymienionemu już prof. Ogienko. Wreszcie 3 września 1924 r. synod metropolitalny warszawski ulegalizował wprowadzenie języka ukraińskiego (lub innych miejscowych) do nabożeństw i kazań, „gdzie tego ludność zażąda i gdzie się to okaże możliwem“. Ale właśnie wtedy u góry powiał wiatr bardziej dla ukrainizacji nieprzychylny i pewne dane już koncesje poczęto kurczyć. Zawieszono w Warszawie wydawanie *Duchowej Besidy*, poczęto krytykować poczynione przekłady ukraińskie Pisma św. i liturgii, w Włodzimierzu Wołyńskim, gdzie w katedrze było już zaprowadzone nabożeństwo ukraińskie, rozwinięto ze strony rosyjskiej akcję za przywróceniem języka cerkiewno-słowiańskiego i rzeczywiście na wiosnę tego roku uzyskano z metropolji odnośną decyzję.

Zdaje się, że to cofnięcie się władzy cerkiewnej z drogi, na jaką już była wstąpiła, przyspieszyło wybuch konfliktu z nią kierowników ruchu ukraińskiego. Pisemko *Na Warthi*, wydawane w Włodzimierzu przez Dra Riczyńskiego, poczęło nawoływać do bardziej wyteżonej akcji za unarodowieniem cerkwi. Rozpisano na kwiecień tego roku zjazd cerkiewno-ukraiński do Łucka i zażądano od metropolity, aby zjazdowi temu udzielił swego błogosławieństwa, a kiedy metropolita i synod warszawski potępił całą tę akcję, jako niekanoniczną i zabronili duchowieństwu brania udziału w jeździe, przełożono tylko termin jego na 5 czerwca, ale nie poniechano go. Było to już otwartym konfliktem z władzą cerkiewną. Zjazd się rzeczywiście odbył w rzeczonym terminie w Łucku, bez udziału duchowieństwa, ale przy udziale 800 uczestników świeckich o rozmaitem zabarwieniu politycznem. Górsze elementy stawiały nawet wniosek oderwania się od hierarchji warszawskiej, jako rosyjskiej, a wejścia w kontakt z narodową cerkwią ukraińską w Sowdepji. Do ostateczności nie doszło, zjazd wszakże uchwalił daleko idące żądania i wybrał komitet, mający się zająć pertraktacjami z metropolją. Chodziło o przyjęcie w cerkwi języka ukraiń-

skiego wszędzie tam, gdzie ludność tego zażąda, o nauczanie religii po ukraińsku, obsadzenie biskupstw Ukraińcami, dopuszczenie elementu świeckiego do kierownictwa sprawami cerkiewnymi itd.

Metropolita Dionizy nie chciał wejść w żadne pertraktacje z Komitetem ukraińskim, owszem na zjazd łucki odpowiedział zwołaniem do Poczaiowa na 15—17 czerwca innego zjazdu eparchjalnego, złożonego z duchowieństwa i starostów cerkiewnych, na którym pod prezydencją samego metropolity uchwalono, że językiem liturgicznym winien pozostać wszędzie cerkiewno-słowiański, zażądano usunięcia języka ukraińskiego z cerkwi, w których już go wprowadzono, dopuszczając go tylko w książkach do nabożeństwa „do użytku domowego”, potępiono zakusy co do demokratyzacji cerkwi, domagano się przywrócenia języka rosyjskiego jako wykładowego w seminarjum krzemienieckim, i w nauczaniu religii w szkołach i kościele, protestowano przeciwko uważaniu go za język obcy.

Widzimy więc, że uchwały dwóch zjazdów wykluczają się nawzajem. Zdawało się, że weźmie górę strona kleru rosyjskiego, tymczasem stała się nowa niespodzianka. Komitetu, wyłonionego przez zjazd łucki nie przyjął metropolita, ale przyjął go i wysłuchał rząd. Czy to miało jakiś wpływ na metropolitę nie wiemy, faktem jest jednak, że już w lipcu metropolita zaprosił do siebie kilku działaczy ukraińskich na prywatną porozumiewawczą rozmowę, przyczem zapewnił ich o swojej życzliwości dla pewnych żądań ukraińskich, oznajmił, że uchwały poczaiofskie nie uzyskały jeszcze zatwierdzenia i nie obowiązują nikogo, — słowem wszedł znowu na drogę ustępstw względem Ukraińców, co zapewne wywoła nowe trudności z żywiołami, czującymi po rosyjsku.

Jak dalej się rozwinie ta sprawa, jaki będzie miała wpływ na obudzenie analogicznych domagań się wśród Białorusinów, trudno przesądzać z góry, zwłaszcza przy chwiejnej polityce w sprawach narodowościowych w naszym rządzie, z którym bądź co bądź liczą się przedstawiciele hierarchii prawosławnej. Można jednak z wielkiem prawdopodobieństwem przewidywać, że walka dwóch obozów łatwo się nie zakończy. Z całej wrzawy, jaka powstała około tej sprawy, czuje się, że jest to walka wybitnie polityczna, przeniesiona na grunt kościelny i że władze cerkiewne nie znajdują sposobu zadowolenia stron obu.

Zarzucają sobie nawzajem strony walczące, kierowanie się pobudkami politycznymi i obie — każda ze swego stanowiska — mają słuszność, że tak jest. Każda pragnie z cerkwi uczynić środek swoich politycznych rachub. Jak na tem wyjdzie sama religja, to zdaje się być rzeczą drugorzędną,

choć i jedna i druga strona w obronie swego stanowiska powołuje się także na dobro duchowe ludu. Nie jest wykluczone, że walka może doprowadzić do formalnego rozłamu i utworzenia nowych samodzielnych organizacji cerkiewnych: zamiast jednej autokefalicznej cerkwi w Polsce może się doczekamy dwóch albo trzech.

Walka o ukrainizację cerkwi prawosławnej winna być pilnie śledzona także przez katolików. Może ona bowiem wywrzeć wpływ niemały na Unitów w Małopolsce Wschodniej, gdzie analogiczne żądania wysuwają bardziej radykalne narodowe żywioły. Stwarza ona także problem dla akcji unjonistycznej wśród prawosławnych: jakim językiem posługiwać się w cerkwi i w stosunku z nowymi wiernymi? jaki zakres przyznać językowi cerkiewnemu, rosyjskiemu, ukraińskiemu i białoruskiemu? Ale do tego zagadnienia warto będzie wrócić osobno.

Ks. Jan Urban T. J.

Z dziejów i zagadnień radjofonji.

W r. 1867 przedłożył Maxwell w *Royal Society* swą teorię elektryczności i magnetyzmu, kulminującą w twierdzeniach o falach elektromagnetycznych, których prędkość jest równa prędkości światła. Dwadzieścia lat czekano na doświadczalne sprawdzenie teorii Maxwella. Szczęśliwym pomysłem Hertza w 1887 r., umożliwiającym wszechstronne zbadanie tych tajemniczych fal, było zrealizowanie fal stojących. Niezwykle proste środki laboratoryjne Herza potwierdziły w zupełności matematyczne wnioski Maxwella. Odtąd siłą rzeczy nasuwała się myśl wyzyskania fal elektromagnetycznych do komunikacji. Komunikacja, niezależna od kabli i przewodów — to pierwsze praktyczne zagadnienie, któremu miały służyć fale eteru. Pierwszym, który wyprowadził te fale z laboratorium fizyków na szerszą przestrzeń, był Włoch Marconi. Już w 1896 r. uzyskał przekazanie bez drutu sygnałów na odległość trzech kilometrów. Przeniósłszy się do Anglii, pracuje Marconi w założonej w 1897 r. *Wireless Telegraph and Signal Company* i uzyskuje coraz dalsze zasięgi odbioru fal. W pierwszych próbach stacja Marconiego pracowała z dzielnością 50 watów; zwiększając dzielność stacji, uzyskano już w 1901 r. rekord 3.300 kilometrów.

Pierwsze stacje nadawcze pracowały na falach gasnących, czyli szybko zanikających w antenie. Między jednym pobudzeniem drgań w antenie a następnem powstawała w stosunku do szybkości tych drgań długotrwała luka. Fal niegasnących wzbu-
dzać nie umiano. Zaś fale gasnące oddawały dobre usługi w radjotelegrafii, ale do radjotelefonji zupełnie były nieprzydatne. Mo-

dulacje bowiem głosowe mogą być niesione tylko falami niegasnącymi. Kiedy więc zagadnienie radjotelegrafji można było uważać za rozwiązane, radjofonja była tylko marzeniem. Ale ruchliwy genjusz ludzki niebawem znalazł sposoby na wprowadzenie marzenia w czyn — i to na wieloraki sposób.

Już w 1902 r. patentuje fizyk duński, Poulsen, sposób wzniesienia drgań niegasnących przy pomocy lampy łukowej. Dziś i ten system należy już do zamierzchłej przeszłości.

Idealnie niegasnące fale może wzbudzać stary znajomy ludzkości, generator prądu przemiennego. Ma on tę niedogodność, że przy normalnej częstotliwości zmian prądu, liczonej na 100 do 500 okresów na sekundę, fala jest cokolwiek za długa. Z falą, liczącą 600 do 3.000 kilometrów, nic się nie da zrobić, radjofonja bowiem wymaga fali, której długość nie może wiele przekraczać 3 kilometrów. Ale na to trzeba generatorów, dostarczających prądu o 100.000 okresów na sekundę. Otóż takie generatory są dziś rzeczywistością dzięki Niemcom, Goldschmidtowi i Arco, i używane są przez najsilniejsze stacje, jak np. nasza transatlantycka 400 kilowattowa.

Mówimy tu ciągle o zagadnieniu wysyłania fal niegasnących. Ale kwestja bytu radjofonji zawiera w sobie drugie pytanie: jak fale odbierać. Radjotelegrafji wystarczał początkowo tak niedoskonały detektor, jak koherer opilkowy Francuza Branly'ego. Detektor kryształkowy zaczął wchodzić w użycie w 1906 r. i do dziś nic nie stracił ze swej „nowożytności“. Niezrównane jednak znaczenie dla radjofonji miał mieć inny sposób wykrywania fal.

W r. 1904 zaczął Fleming próby z lampą elektronową dwuelektrodową, stosując ją do odbioru fal elektromagnetycznych. W 1906 r. Lee de Forest zabiega o patent dla lampy elektronowej, mającej trzecią elektrodę: siatkę. Audjon de Foresta stanowi też o narodzinach dzisiejszej radjofonji. Sam wynalazca nie przypuszczał w 1906 r., ile właściwości nowych a nieprzewidzianych posiada jego pomysłowy detektor. Już w r. 1910 wiedeńczyk, v. Lieben, używa audjonu jako wzmacniacza, a w 1913 r. Meissner w Niemczech stosuje sprzężenie zwrotne, które lampę elektronową zamienia w generator fal niegasnących. W tymże roku pojawia się pierwszy radjofon, posługujący się generatorem lampowym.

Dziś wysyłacz lampowy staje się głównem narzędziem radjofonji i zdaje się do niego należy jej przyszłość. Średnio-długie fale, stosowane w radjofonji, zawarte w granicach od 200 do 3.000 metrów, nie mogą praktycznie już być uzyskane za pomocą generatorów prądu przemiennego. To zadanie spełnia generator lampowy. Wszystkie stacje radjofoniczne zaopatrzone są w takie generatory. Świeżo firma „General Electric Company“ dostarczyła pewnej radjostacji w Ameryce gigantycznej lampy elektronowej

której wysokość wynosi 220 centymetrów, waga 45 kilogramów, włókno katodowe grubości laseczki grafitowej w ołówku waży przeszło 50 gramów i ma długości 250 centymetrów. Ten olbrzym pracuje z dzielnością 100 kilowatów, a więc dziesięciokrotnie większą niż nasza stacja warszawska.

Zatem właściwie dzieje i rozwój lampy elektronowej są dziejami radjofonji. Detektor kryształkowy spełnia tylko jedną rolę, rolę prostownika prądów i zasięg jego jest nieznaczny. Natomiast lampa katodowa służy w odbiorniku jako wzmacniacz, a nie tylko jako detektor. Bez możliwości zaś wzmacniania prądów w odbiorniku, radjofonja miałaby tylko jedną drogę rozwoju przed sobą: powiększać moc stacyj nadawczych, aby i z wielkich odległości można je odbierać na detektor kryształkowy. Lampa elektronowa udostępnia w sposób stosunkowo tani nawet bardzo słabe i bardzo odległe stacje. Przez ten szczegół właśnie spowodowała niebываłe rozpowszechnienie i spopularyzowanie radja.

Poważną kartę w dziejach radjofonji stanowią coraz większe udoskonalenia w schematach budowy radjo-odbiorników. Schematy są wyzyskaniem przeważnie dwóch funkcji lampy: wzmacniającej i detekcyjnej, względnie także funkcji trzeciej: generatora fal w schematach heterodynowych.

Dzięki rozpowszechnieniu radja wytworzyła się wkrótce grupa radjoamatorów, którzy częstokroć przez próby udoskonalili sposoby odbioru. Dziś radjoamator, kłęczący o własnych siłach odbiornik, jest przeżytkiem. W jego miejsce wstępuje radjo-amator, robiący doświadczenia nad komunikacją zapomocą fal krótkich. Dziedzina fal krótkich jest najnowszym problemem radjofonji. Fale krótkie, poniżej 200 metrów długości, wydawały się pierwotnie zbyt kapryśnymi, by mogły służyć regularnemu odbiorowi depesz czy koncertów. Istotnie są one bardzo zależne od warunków atmosferycznych i klimatycznych. Przewodzenie pewnej fali, dobre w pewnych częściach dnia, staje się złem w innych, gdy tymczasem dla fali innej długości może być odwrotnie. Chodziłoby tylko o wykrycie pewnych prawidłowości w tych pozornych kaprysach. Dziś nad opanowaniem fal krótkich i zaprzęgnięciem ich do usług radjofonji pracują szeregi nie tylko amatorów, lecz i fachowców. Wyniki są zdumiewające. Laboratorium radjowe Philipsa w Eindhoven (w Holandji) nadawało niedawno na fali 40 metrów koncert dla Indyj holenderskich. Koncert ten był znakomicie słyszany w Indjach, w Japonji i w Australji. Jeśli się zważy, że koszt stacji nadawczej krótkofalowej są dziesięciokrotnie mniejsze niż stacyj dotychczasowych, długofalowych, to można w najbliższej przyszłości oczekiwać dużego przewrotu w radjofonji na rzecz fal krótkich.

Innego rodzaju zagadnieniem radjofonji dzisiejszej jest retransmisja koncertów, odebranych drogą nie kablową lecz radjową. Posiadacz odbiornika kryształowego jest

skazany na odbiór tylko własnej, t. j. pobliskiej stacji. Chodziłoby o to, by odebraną na czuły odbiornik audycję z jakiejś odległej stacji przesłać do własnej instalacji i stąd wypromieniować wzmocnioną na rzecz posiadaczy najskromniejszego odbiornika. Zadanie to zostało rozwiązane, chociaż, jak dotąd, jeszcze w skromnym zakresie.

Dnia 23 maja b. r. słuchano w Berlinie i Szczecinie koncertu z promenady w Brighton w Anglii. Ten koncert odbywał bardzo zawiłą drogę. Doprowadzony kablem do Londynu, uległ tu wzmocnieniu i był przekazany do Davenporty, skąd wypromieniowany, był przejęty w Döberitz na czuły odbiornik i przekazany do Königswusterhausen, a stąd wzmocniony szedł drogą kablową do Berlina i Szczecina, gdzie znów przez anteny przeszedł w eter.

Powyższy rzut oka na dzieje radjofonji daje wyobrażenie o potęgze ducha ludzkiego. Może żaden wynalazek, żadne odkrycie nie wywiera tak czarującego uroku, jak radio. Czuje się, że to potęga. A jeszcze więcej uczucie podziwu dla tej potęgi wzmacnia się, gdy przy pomocy danych statystycznych śledzimy rozwój radja. Radjofonja, rozpowszechniona naprzód w Ameryce, po wojnie światowej rozbudowała się w Europie. Według notatki, zamieszczonej w Nr. 32 tygodnika *Radio*, posiadają Stany Zjednoczone 670 radjostacji nadawczych, Europa 116 (zato niewiele kilowatów), Kanada 85, Ameryka południowa 38, różne wyspy 23, Azja 16, Afryka 9. W Europie najsilniej rozwinięte jest zapotrzebowanie radjofonji w Anglii, gdzie liczą około 2½ miliona zarejestrowanych odbiorników, oraz w Niemczech, gdzie ich jest 1½ miliona, najsłabiej w Grecji, gdzie dopiero czyni się próby nadawania w Atenach, i w Portugalji, gdzie niedawno powstało przedsiębiorstwo, mające przystąpić do budowy radjostacji nadawczych. W Polsce mamy trzy stacje radjofoniczne: w Warszawie, Krakowie i Poznaniu; w październiku przybywa czwarta w Katowicach. Ilość odbiorników w Polsce, według danych Ministerstwa Poczty i Telegrafów, z końcem czerwca r. b. wynosiła 88.990, z czego 48.000 zarejestrowało się w r. 1926, a reszta przypada na rok bieżący, t. j. na pierwszą jego połowę (*Radio* Nr. 34). Rosja sowiecka kładzie szczególną wagę na rozbudowę sieci radjofonicznej. Chociaż nie mamy dość pewnych danych o ilości stacji nadawczych na całym terytorjum sowieckim, w każdym razie ilość ta dosięga liczby 40.— Charakterystyką stosunków amerykańskich jest mnóstwo radjostacji nadawczych po wielkich miastach Stanów Zjednoczonych. Chicago ma ich 65, Detroit 35, Nowy Jork 26. W Ameryce ma nastąpić redukcja do połowy nadmiernej ilości radjostacji; dotychczas przeciętnie po 8 stacji pracowało tam na jednej i tej samej fali. W Europie normuje sprawy radjofonji, jak np. kwestję rozdziału fal „Międzynarodowy Związek Radjo-

foniczny", który z końcem zeszłego roku liczył zespół 113 stacji nadawczych z 7 milionami odbiorników.

Szybki rozwój radjofonji otworzył nowy warsztat pracy, zatrudniający tysiące rąk. Sprawę tę zilustrować można danymi Departamentu Przemysłu i Handlu Stanów Zjednoczonych. Do 1 stycznia 1927 r. kosztu urządzeń radjofonicznych pochłonęły 750 milionów dolarów, uruchomiono 2.250 warsztatów radjowych i zatrudniono 30.000 handlujących radjosprzętem. Niemcy oceniają swój dochód za sprzęt radjowy w 1926 r. na 100 milionów marek.

Jednak względ ekonomiczny w rozwoju radjofonji znika wobec ważności innych zagadnień, wyłaniających się z rozpowszechnienia radja. Radjo — to pierwszorzędny czynnik kulturalny. Szeroki ogół odbiorców otrzymuje w niem tani środek szlachetnej rozrywki, gdy chodzi o produkcje muzyczne; muzyką można także skracać chorem czas cierpienia, jak w szpitalu św. Łazarza w Chicago, gdzie każda sala ma głośnik. Zresztą rozpowszechnienie radja w szpitalach i klinikach nawet u nas w Polsce staje się coraz szersze.

Radjo jest nieobliczalne w skutkach przedewszystkiem jako czynnik oświaty. Wykłady na tematy, których istnienia niejednemu nie przeczuwał nawet, stają się dostępne dla wszystkich.

Dalej wielka ilość radjosłuchaczy korzysta z nauki języków obcych, jak to niedawno wykazała ankieta radiostacji w Królewcu. Nawiasem dodamy, że jedynie Anglicy nie udzielają dotychczas lekcji języków obcych, sądząc, że wkrótce cała ludzkość będzie mówić tylko po angielsku.

Radjo jest pierwszorzędnym środkiem propagandowym i jako taki może wywierać wpływ i dobry i zły. Przed kilku miesiącami Zurych rozesłał na falach wykład o istocie i celach wolnomularstwa. Ten wykład był od początku do końca panegirykem na cześć loży i spotkał się z ostrym protestem katolickiej prasy szwajcarskiej przeciw takiemu nadużywaniu radja. Jedna radiostacja angielska puściła w świat instrukcje na temat neomaltuzjanizmu. Na szczęście istnieje w Anglii organ kontrolny w „Brytyjskiem Towarzystwie Radjowem“, który uspokoił opinię publiczną zapewnieniem, że drugi raz czegoś podobnego nie dopuści. Stany Zjednoczone są dotąd krajem nieograniczonej swobody radjowej, odezwały się jednak i tam żądania ograniczeń i nadzoru nad programami, żądania spowodowane tem, że stacja, należąca do *Taylor Financial Corporation* obraziła uczucia religijne katolików i żydów. — Praski *Den* donosi, że państwowa czesko-słowacka radiostacja rozgłasza często odczyty, zawierające napaści na religję katolicką. Niedawno rozgłaszano nawet pieśni, ubliżające Kościołowi i duchowieństwu. Oczekuje się tam, że strony katolickiej partji ludowej, interpelacji przeciw takiemu nadużyciu radja państwowego.

Wobec podobnych faktów nie wydadzą się przesadnemi

słowa przestrogi kardynała Dubois, przytoczone za *Semaine religieuse de Paris* przez *Das Neue Reich* w Nr 23 z 1927 r., które tu w skróceniu podajemy: „Radjo, ten cudowny wynalazek..., bierze na siebie odpowiedzialność za tych, którzy niem się posługują. Oby tylko byli ostrożni! Ten wynalazek może służyć dobrej i złej sprawie, prawdzie i fałszowi, cnocie i występкови.... Niebezpieczeństwo jest tem większe, że w tym niezliczonym tłumie słuchających znajdują się dzieci i młodzież, których duszom potrzeba ochrony. Nie nadużywajmy tych tajemnych potęg przyrody na to, by podkopywać moralne i religijne siły ludzkości!“

Ale radjo może oddać i już oddaje wybitne usługi propagandzie religijnej. „Towarzystwo Słowa Bożego“ w Chicago urządziło stałą radjową godzinę religijną. Na jej program składa się przemowa do młodzieży, część muzyczna, odczyt o zagadnieniach chrześcijańskiego życia rodzinnego, sprawozdania z działalności Towarzystwa i jego misji. Największą radjostację w Nowym Jorku posiadają księża Pauliści, którzy na jej budowę wydali 100.000 dolarów. — W ślady katolików Ameryki najczynniej wstępują katolicy Holandji. Biskup Diepen z Herzogenbusch wzywa katolików do budowy własnej radjostacji. Katolicki „Radio Omroep“ buduje wraz z protestanckim „Omroep“ wspólną radjostację. Programy katolickie zawierają nadawanie nabożeństw, wykładów z dziedziny liturgji, łaciny kościelnej, muzyki gregoriańskiej, języków francuskiego, niemieckiego i hiszpańskiego, oraz wykłady naukowe. Programy rozrywkowe stawia się na drugim planie. W Polsce cieszą się wielkiem wzięciem transmisje mszy św. i kazań z katedry poznańskiej. Trzy mikrofony, nad amboną, przy organach i w stalach przy ołtarzu, przesyłają na całą Polskę i poza Polskę powagę i majestat katolickiej służby bożej z pod sklepień starego polskiego tumu. W Szwajcarji Luzerna nadaje kazania dla ludności katolickiej niemieckiej, a Champ de l’Air dla romańskiej. Również „Radio Paris“ zwróciło się z prośbą do kardynała Dubois o transmisję nabożeństw. Ze względów technicznych sprawa narazie utknęła, ale chętnie zgodził się kardynał na rozgłaszanie kazań. Ulubionym „radjokaznodzieją“ francuskim jest O. Lhande T. J. *Vie Catholique* zamieszcza ciekawy wywiad, z którego przytaczamy końcowe słowa O. Lhande: „Pytasz pan o skutek kazań? Mogę przypuścić, że jest bardzo dobry.... Świadczy o tem także moja korespondencja, te listy liczne, a często wzruszające, które codziennie ze wszystkich stron otrzymuję, (nieraz także od protestantów), od zdrowych i chorych, od bliskich i dalekich, od proboszczów z zaśnieżonych i zapadłych wiosek górskich“. Przytoczyliśmy te słowa na dowód wielkiej sprawności radja jako środka propagandowego; radjo przenika nawet tam, gdzie normalnie kaznodzieja czy misjonarz katolicki osobiście niełatwo mógłby zapuścić sieci.

Biskupi niemieccy zajęli w sprawie transmisji kazań i nabo-

zeństw odrębne stanowisko. Powołując się na specjalne warunki niemieckie oświadczyli się na zjeździe w Fuldzie przeciw rozgłaszaniu przez radio kazań i nabożeństw, ale pozwalają na nadawanie utworów muzycznych treści religijnej, o ile one nie wchodzi aktualnie w skład nabożeństwa. Przed mikrofonem w Kolonii wygłosił niedawno dwa odczyty o chorale gregoriańskim Benedyktyn z Beuron O. Dominik Johner. Odczyty były przeplatane ilustracjami muzycznymi.

Niemniej oceniają katolicy znaczenie komunikacyjne radja. W czasopiśmie *Dolomiten* w Bozen pojawiła się wiadomość, powtórzona przez *Das Neue Reich*, że w Watykanie ma powstać niebawem stacja nadawcza, która pozwoli papieżowi przemawiać do katolików całego świata. Prefekt apostolski w Hudsonbai, gister Turquetil, porozumiewa się w oznaczonej godzinie zapomocą radja ze swymi misjonarzami wśród Eskimosów. Będzie to dostępnem w najbliższej przyszłości także dla rodziców i przyjaciół misjonarzy.

Z tego dorywczego zestawienia faktów można sobie wytworzyć obraz, czem staje się radjo dla ludzkości. Są i pesymiści, narzekający na płytkość i powierzchowność, jaka się sączy w umysły przez radjo (treść wniosku protestacyjnego przeciw radju pewnej grupy studentów z Cambridge, który jednak większością obalono); są i tacy, którzy już widzą niedaleką przyszłość, kiedy radjo będzie omijane zdala, jak dziś harmonika odpustowa lub katarynka; ale — powtarzamy — są to pesymiści. Pogląd na dzieje radja każe domyślać się dalszych udoskonaleń i coraz to nowych zastosowań. Do ludzi dbałych o poziom oświaty i zdrowie moralne społeczeństw należy myśleć, jak ten iście cudowny wynalazek jak najkorzystniej wyzyskać, a nadużywaniu go zapobiec.

Ks. Jan Dorda T. J.

Katoliczki w amerykańskiej Y. W. C. A.

Minęło już przeszło dziesięć lat od chwili, kiedy ks. E. Garesché T. J., redaktor miesięcznika sodalicyjnego *The Queen's Work* (St. Louis, Missouri), ogłosił swe obszerne sprawozdanie z ankiety na temat udziału katolickiej młodzieży męskiej Stanów Zjednoczonych w protestanckiej organizacji Y. M. C. A. Referaty te, oparte na dokumentach oraz oświadczeniach kierujących sfer tej instytucji, stanowiły materiał pierwszorzędnej wartości i obudziły spore zainteresowanie wśród katolików Ameryki, dodając im bodźca do aktywniejszego zajęcia się pracą organizacyjną i opieką nad młodzieżą. Obecnie ten sam ks. Garesché rozpisal

podobną ankietę w sprawie żeńskiej młodzieży amerykańskiej, mieszczącej się w szeregach stowarzyszeń Y. W. C. A., a rezultaty jej streścił w paru tegorocznych zeszytach katolickiego tygodnika *America* (New York).

Jak wiadomo, „Chrześcijańskie związki żeńskiej młodzieży“ (Young Women's Christian Association) w skróceniu Y. W. C. A., są bratnią gałęzią znanej szeroko organizacji młodzieży męskiej, Y. M. C. A. Jako takie miały grupować w sobie dziewczęta wyznań ewangelickich, by prowadzić je w duchu ogólnie-chrześcijańskim do harmonijnego rozwoju „ducha, umysłu i ciała“. Katoliczkom pozwolono należeć do nich, ale nie w charakterze członków czynnych (active member), mających prawo głosowania i piastowania urzędów — ta rola jest zastrzeżona dla ewangeliczek — tylko jako „uczestniczkom“ (associate member), mogącym korzystać z dobrodziejstw organizacji, jak ćwiczeń gimnastycznych i sportowych, zabaw i kursów naukowych czy praktycznych, a do pewnego stopnia brać nawet (niewszędzie) czynny udział w jej pracach. Otóż księdzu Garesché chodziło o zbadanie, jaki procent katolickich dziewcząt znajduje się w amerykańskiej Y. W. C. A., jaka jest tam ich pozycja i jaki wpływ wywiera ta przynależność na ich stan religijny. Kwestję powyższą ujął w formę siedmiu pytań i rozesłał ten kwestjonariusz do sekretarjatów stowarzyszeń Y. W. C. A. w dwustu znacniejszych miastach Stanów Zjednoczonych, z prośbą o podanie odnośnych statystyk i wyjaśnień. Z powyższej liczby tylko 57 miast nadesłało mniej lub więcej dokładne odpowiedzi, stanowiące podstawę artykułów, opracowanych przez ks. Garesché.

Przedewszystkiem pokazuje się z nich, że we wspomnianych 57 miastach na ogólną liczbę 78.179 członkiń Y. W. C. A. (łącznie czynnych i uczestniczek) — 6.035 czyli 7.7% jest katoliczek, należących oczywiście tylko do kategorii „uczestniczek“. Ponieważ według ostatnich sprawozdań cała amerykańska Y. W. C. A. liczy okragło 900.000 członkiń, przeto opierając się na otrzymanem zestawieniu liczbom przypuszcza ks. Garesché, że ogólna liczba katoliczek, zapisanych do tej organizacji na terenie Stanów Zjednoczonych, może wynosić około 66.380. Byłaby to już cyfra bardzo wysoka; ponieważ jednak zachodziła wątpliwość, czy w rzeczywistości nie jest ona jeszcze wyższą z powodu ukrywania przez niektóre katolickie swej przynależności kościelnej, przeto zamieszczono w kwestjonariuszu osobne pytanie (5): „Czy zdaniem Sekretarjatu wszystkie członkinie katolickie podały się przy wpisie jako katolickie?“ — Odpowiedzi, nadesłane na ten punkt, nie mówią, niestety, nic pewnego. Na 42 z pośród nich brzmiało:

5 przecząco;

7 „zupełnie niewiadomo“, „niepodobna dać odpowiedzi“;

- 17 wymijająco: „sądzę, że tak; czuję, że tak; przypuszczam; niema racji, by sądzić przeciwnie“ i t. p.;
 13 twierdząco, kilka jednakże z zastrzeżeniem: „o ile nam wiadomo“.

Z powyższego zestawienia wynika zatem, że można dość poważnie powątpiewać, czy wszystkie dziewczęta katolickie, należące do Y. W. C. A., podały przy wpisie, iż są katoliczkami, względnie, czy przyznają się do tego w życiu klubowem. Z pośród 42 odpowiedzi na pytanie: czy wszystkie katoliczki przyznają się szczerze do Kościoła — 12 wprost przeczy temu lub podaje w podejrzenie, 17 opiera się na ogólnikach i prawdopodobieństwie, 13 tylko jest pozytywnych, a i te nie w całości brzmiały kategorię. Wobec tego zdaje się nie ulegać wątpliwości, że pewien procent dziewcząt ukrywa się ze swemi przekonaniem religijnym i że ogólna liczba katolickich uczestniczek Y. W. C. A. jest nieco wyższą od podanej oficjalnie.

Los kilkudziesięciu tysięcy dziewcząt katolickich, wpisanych do protestanckiej organizacji, musi naturalnie budzić poważne obawy, a wyjaśnieniem ich zajmuje się 4 i 7 punkt kwestjonariusza: Jaki wpływ wywiera Y. W. C. A. na katoliczki, zwłaszcza pod względem religijnym? Jak przedstawia się ich stosunek do Kościoła katolickiego?

Odpowiedź na takie pytania nie była łatwa. Z pośród 54 miast, które wymienia szczegółowo ks. Garesché:

- 11 nie dało żadnej odpowiedzi;
 2 sprawa przedstawia się niewyraźnie lub ujemnie;
 5 niewiadomo; nie można zbadać tej sprawy;
 36 odpowiedź brzmi pozytywnie, lecz w różnych odcieniach, mianowicie:
 14 zdaje się, że członkinie katolickie są wierne praktykom kościelnym;
 16 są im wierne;
 6 są bardzo ściśle w ich wypełnianiu.

A zatem w kwestji stosunku katolickich członkiń Y. W. C. A. do Kościoła trzecia część Sekretarjatów nie dała żadnej lub bardzo niewyraźną odpowiedź, co rzuca oczywiście raczej ujemne światło na rzecz. Pozostałe dwie trzecie świadectw brzmi wprawdzie naogół dodatnio, lecz trudno na nich polegać w zupełności; jedne odpowiadają, że tych rzeczy nie badano, iż trudno to stwierdzić, gdzie indziej „sądzą“, że wszystko jest w porządku, ale nie pozytywnego nie umieją powiedzieć. To też ks. Garesché, orjentujący się dobrze w atmosferze swego kraju, mimo niemałej liczby pochlebnych odpowiedzi — podniesiono np. gdzie niegdzie, iż członkinie katolickie uczęszczają na swe nabożeństwa, a niektóre uderzają nawet silnem przywiązaniem do Kościoła — przyjmuje je raczej chłodno i z zastrzeżeniem, a zato silnie podkreśla inne, które wyraźnie wypowiadają coś zgoła przeciwnego. Tak np. sekretarka jednego ze stowarzyszeń mówi, że „zdaniem jej dziewczęta były po największej części bardzo lojalne i wierne, o ile chodziło o udział w nabożeństwach kościelnych, ale równo-

częściej stawały się coraz bardziej odporne wobec autorytetu ich Kościoła". — Rozróżnienie to, powiada ks. Garesché, jest bardzo charakterystyczne. „Bez względu bowiem na to, czy wzrastająca w tym wypadku oporność wobec powagi Kościoła jest lub nie jest następstwem obcowania z tak wielką liczbą niekatolickich w Y. W. C. A., w każdym razie naogół pozostanie prawdą, że taka obojętność dla autorytetu Kościoła może być bardzo łatwo właśnie konsekwencją tego przedstawiania".

„Indyferentyzm taki — pisze dalej ks. G. — jest największym niebezpieczeństwem, jakie zagraża młodzieży katolickiej, należącej w charakterze członków do związków niekatolickich. Właśnie bowiem to zainteresowanie i uprzejmość niekatolickich względem niej, ów liberalizm, z jakim uznają piękno Kościoła katolickiego, oraz ich oczywiste przekonanie, że jedna religja jest równie dobra, jak druga, czynią te dziewczęta katolickie bardziej skłonnymi do uważania różnic religijnych za rzecz, która ma mniejsze znaczenie, niż poprawne prowadzenie się, dobre współżycie i uprzejmość. Z chwilą zaś, gdy katoliczka raz zajmie takie stanowisko, iż jedno wyznanie jest tak samo dobre, jak drugie, przestaje już być katoliczką". Że stan ten nie musi być następstwem celowej propagandy ze strony kierowników organizacji, owszem, że niejeden Sekretarjat Y. M. C. A. czy Y. W. C. A. szczerze zachęca swych członków katolickich, by pozostali wiernymi Kościołowi, to ks. Garesché przyznaje chętnie, zauważa jednak, że nawet w tych wypadkach niepodobna nieraz zapobiec złemu.

Że obawy te nie są płonne, świadczą wymownie niektóre odpowiedzi, nadesłane na szósty punkt kwestjonariusza: „Jaka rola czynna przypada w udziale katolickim członkiniom w Y. W. C. A.?" — Pytanie to miało na celu wyjaśnienie położenia katolickich uczestniczek tej organizacji, w której, według statutu, cały zarząd i czynny wpływ przypada w udziale tylko ewangeliczkom. I oto z pośród 55 miejscowości, przytoczonych przez ks. Garesché:

17	nie dało żadnej odpowiedzi;
3	odpowiedziało przecząco;
3	" wymijająco;
22	" pozytywnie.

Zestawienie powyższe mówi chyba dość wiele. Po pierwsze fakt, że połowa z nadesłanych sprawozdań nie daje żadnej odpowiedzi, albo tylko przecząco, jest raczej stwierdzeniem poniżającego stanowiska, jakie przypada w udziale katolickim członkiniom w Y. W. C. A. Lecz to byłoby jeszcze mniejszym złem; świadectwa z tych ognisk, które są bardziej wyrozumiałe na tem polu, budzą inne, poważniejsze obawy. Katoliczki mają w nich znośniejsze stanowisko; od udziału w zarządzie są oczywiście usunięte bezwzględnie, ale mogą występować czynnie w akcji stowarzyszenia, mogą nawet piastować godność prezydentek klubów, ko-

mitetów i t. p. Niestety to zrównanie zdaje się tu i ówdzie iść w parze z mniejszem lub większem sprzeniewierzeniem się na polu religji. Już samo powiedzenie, powtarzające się w niektórych sprawozdaniach, że w pewnych ogniskach Y. W. C. A. „nie zważa się na wyznanie“, daje niemało do myślenia. A jeśli sekretarka z Newton, Mass. pisze: „przyznaję się, że sama nie wiem, do jakiego wyznania która z dziewcząt należy“ — to jedno z dwojga: albo pomija się tam zupełnie stronę religijną, co trudno przypuścić ze względu na istotny cel „chrześcijańskiego“ związku, albo też katolickie członkinie biorą udział w tych samych dyskusjach i praktykach religijnych, co ewangeliczki tak, że różnica wzajemna zatarała się zupełnie. To ostatnie przypuszczenie nasuwa się z tem większem prawdopodobieństwem, że w nadesłanych z niektórych Sekretarjatów sprawozdaniach nie brak pozytywnych na to dowodów. Sekretarka z Milwaukee, Wis. pisze, że poza obrębem zarządu, złożonego wyłącznie z ewangeliczek, biorą katoliczki udział we wszystkich pracach i dodaje: „pracujemy wspólnie, oddajemy cześć Bogu razem i wypowiadamy się z zupełną swobodą o sprawach umysłowych i duchowych. Myślę, że możemy sobie nawzajem dużo dać i otrzymać“. To znowu Sekretarka z miasta Canton, Ohio donosi, iż „jedna katoliczka, nauczycielka szkoły wyższej, prowadziła kurs biblij (dla wszystkich, także ewangeliczek) podczas Postu“. Owszem, według sprawozdania z Bridgeport, Conn., stosunki wzajemne katoliczek i ewangeliczek na terenie religijnym są tak dobre, że jedne i drugie brały wspólnie udział w nabożeństwie w kościele metodystów.

Nic dziwnego, że wobec podobnych faktów i wiadomości, ks. Garesché ocenia sytuację pesymistycznie. Przyznaje, że o ile chodzi o położenie katolickich członkiń w samej organizacji Y. W. C. A., nie jest ono najgorszem, że korzystają z urządzeń, owszem gdzieś niegdzie bywają nawet dopuszczane do czynnego udziału w pracach, ale zato podkreśla, iż grozi im poważne niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego, streszczającego się w opinji, że „każda religja jest równie dobra“. To też apeluje gorąco do sumienia dwudziestu blisko milionów katolików amerykańskich, by nie czekali, aż tysiące dziewcząt straci wiarę, ale zapobiegli zawczasu złemu przez stworzenie organizacji, któraby dawała to samo, co Y. W. C. A., ale w duchu katolickim. Wniosek ten uważa on za najważniejszą konkluzję praktyczną ze swych dociekań i kończy wyrażeniem nadziei, że na takie dzieło nie będzie trzeba długo czekać.

W korespondencjach, skierowanych do redakcji *America* z okazji powyższych artykułów, podniesiono jeszcze kilka innych uwag. Podajemy je w zakończeniu, gdyż rzucają nieco nowych szczegółów i stanowią uzupełnienie sądu księdza Garesché. Zdaniem korespondentów, Y. W. C. A. przedstawia wszędzie poważne niebezpieczeństwo prozelityzmu, a o ile chodzi o korzyści, nie

daje katolickim członkiniom nic, czego by im nie dawały istniejące już organizacje katolickie, jak sodalicje oraz związki dziewczęce i kobiece, lub przynajmniej nie daje ich za tańsze pieniądze, niżby je można i tam osiągnąć. To zaś, że Y. W. C. A. daje członkiniom mieszkanie w swych domach, jest właśnie czynnikiem raczej ujemnym, gdyż przez to przyczynia się, podobnie jak Y. M. C. A., do szerzenia celibatu, mocno niekorzystnego w stosunkach obecnych dla Stanów Zjedn.; szkodliwy ten wpływ staje się coraz bardziej widocznym i dlatego gdzie niegdzie, jak np. w Brooklynie, nie pozwala się dziś mieszkać w domu Y. W. C. A. dłużej nad jeden rok.

Ks. St. Podoleński T. J.

Spis rzeczy tomu 175.

Artykuły.

	Str.
Ks. M. Morawski: Dogmat piekła	3, 252
Prof. J. Kallenbach: „Dwa stołki“ Niemcewicz	26
I. Gałęzowska: Filozoficzne źródła kolektywizmu	45
Prof. F. Koneczny: Prawa przyrody a ducha (dok.) . . .	73
A. Zahorska: Marja Rodziewiczówna	95
Dr. M. Rilser: Katolicyzm niemiecki a umysłowość pruska	111
Ks. M. Skibniewski: Stosunek Napoleona I do Polski . .	124
Dr. M. Gumowski: Starsze bazyliki romańskie w Polsce	136, 270
Ks. J. Urban: Ku uzdrowieniu polskiego nacjonalizmu . .	209
Ks. J. Rostworowski: W sprawie wielkiego dziejowego	
problemu (Kilka uwag na temat stosunków polsko-niemieckich) . .	225
W. Charkiewicz: Jak likwidowano unję w Wilejce	240

Przegląd piśmiennictwa.

M. Wańkowicz: W kościołach Meksyku. (Ks. J. Urban) . .	170
Konst. Srokowski: Elita bolszewicka. Studium socjologiczne. (Ks. J. Urban)	174
P. W. Schmidt S. V. D.: Der Ursprung der Gottesidee. I. Historisch-kritischer Teil. Wyd. II pomnożone. (Ks. E. Kosibowicz)	176
Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. (Ks. E. Kosibowicz)	178
Ks. E. Kosibowicz T. J.: Problem ludów pigmejskich. Studium etnologiczne. (Ks. J. K.)	179
Stan. Lisiecki: Nauka Platona o prabycie duszy. W zbiorze: „Z historii i literatury“. (Ks. Fr. Kwiatkowski)	181
Ks. Dr. J. Stepa: Neckantowskie próby realizmu a neotomizm. (Ks. Fr. Kwiatkowski)	182
Pamiętniki Pawła Popiela (1807—1892). (Ks. K. Konopka) .	182
Prof. Adam Wrzosek: Uniwersytet poznański w pierwszych latach swego istnienia. (Ks. K. Konopka)	185
Edward Chwalewik: Zbiory polskie ...w ojczyźnie i na obczyźnie. Tomy I i II. (Ks. K. Konopka)	186
Casimir Smogorzewski: La Pologne restaurée. (Ks. J. Urban)	186
Ks. A. Szlagowski: Mowy narodowe. — Ks. N. Cieszyński: Zbiór kazań przygodnych. (Ks. J. Godaczewski)	187
Ks. biskup Z. Łoziński: Rozważania majowe dla duchowieństwa. (Ks. J. Godaczewski)	188

Fr. W. Foerster: Chrystus a życie ludzkie. Przetłóżył Józef Mirski. (K s. J. Godaczeński)	189
Lud. Lercher S. J.: Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol. I.: De vera religione, De Ecclesia Christi, De Traditione et Scriptura. (K s. S. K.)	188
Benedikt Baur O. S. B.: Beseligende Beicht. Belehrungen, Betrachtungen und Gebete für den öfteren Empfang des hl. Bus-sakramentes. (J. A.)	190
Z niwy powieściowej i poetyckiej: Kilka słów pamięci A. Asnyka. — Wł. Orkan: Listy ze wsi. — Tenże: Płanety. — Artur Opman: Pieśni o sławie. — Emil Zegadłowicz: Dom jałowcowy. — I. K. Hłakowiczówna: Płaczący ptak. — Stefan Godlewski: Grabinka. — Eustachy Czekalski: Proste drogi. — Marja z Fredrów Szembekowa: Niegdys. Wspomnienia moje o Aleksandrze Fredrze. (A. Zahorska)	289
M. Haiman: Z przeszłości polskiej w Ameryce. Szkice historyczne. (K s. K. Konopka)	296
Jerzy Kulczycki: Dziennik dowódcy kompanji z walk w Małopolsce wschodniej i nad Dźwiną w 1919 r. (S.)	298
St. Wasylewski: O siedmiu duszach kobiety. Impertynencje współczesne. (S. P.)	298
Josephs Gründer: Der Geist des Fuldaer Lehrplans, die Willensbildung und d. Arbeitsschulgedanke im kathol. Religionsunterricht. — Tenże: Handbuch zum deutschen Einheitskatechismus. Erstes Hauptstück: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. (K s. St. Podoleński)	299
Ks. E. Gielniewski: Etyka katolicka. (Ks. St. Podoleński)	300
Sprawozdanie Sodalicji marjańskiej we Lwowie. (J. U.)	301
Nadesłane	191, 301

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Lipiec — Sierpień: Czerwcowe konsystorze papieskie. Co one dały Polsce? — Szkodliwe nurty w diecezji ruskiej przemyskiej. Uznanie Stolicy św. dla ks. biskupa Kocyłowskiego. — „Dawideuszk” francuskie. (K s. J. Urban)	194
Wrzesień: Trzy uroczystości kościelne w Polsce: Inowrocław, Wilno, Kodeń. — List zbiorowy episkopatu polskiego o stowarzyszeniu Y. M. C. A. — Kongres protestancki w Lozannie. — Ukorzenie się cerkwi „tichonowskiej” przed Sowietami. — Rozpadanie się prawosławia w Rosji i na emigracji. — Walka o ukrainizację cerkwi prawosławnej na Wołyniu. (K s. J. Urban)	304
Z amerykańskich stosunków obyczajowych. (St. Podoleński)	200
Z dziejów i zagadnień radjofonji. (K s. J. Dorda)	323
Katoliczki w amerykańskiej Y. M. C. A. (Ks. St. Podoleński)	329